

# **lutherische kirche in der welt**

**Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 28 · 198**



LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1981

Begründet von Christian Stoll  
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des  
Martin Luther-  
Bundes



Folge 28 · 1981

Martin-Luther-Verlag · Erlangen



# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Herausgebers	Lutherische Kirche	5
Ernst Koberhard: In Memoriam Johannes Schütz (1911-1981)		9
<b>I. THEOLOGIE</b>		
Hermann Dietzfelbinger: Die Freiheit der Kirche vorläufig der Mächte der Zeit	in der Welt	19
Andre Birnle: Die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses		23
Karl Dieterich Pfisterer: Hin zu Gott – hin zu den Menschen – Gedanken zur Rolle der „doppelten Beköpfung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum und in der Theologie Franz Hermann Kalschoid Franks		49
<b>II. DIASPORA</b>		
Gerhard Henke: Es begann mit der Bibel – Einwendungen an die Angliederung der evangelischen Gemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und Santa Maria La Barra an die Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland	Jahrbuch des Martin Luther- Bundes	69
Karl Schwarz: Zum 200-Jahr-Jubiläum des Toleranz- patents (13. Oktober 1781)		75
Oskar Wagner: Die evangelische Kirche im südlichen Westpreußen 1543–1918/20		87
E. G. Torrey: Auf dem Wege zur Selbstständigkeit – Lutherische Gemeinden in Israel		109
Gottfried Klapper: Sie suchen Heimat in der Kirche – Zur kirch- lichen Eingliederung von Umsiedlern und Vertriebenen		121
<b>III. ÖKUMENE</b>		
Edmund Holz: Ökumene und Diaspora – Erfahrungen in Großbritannien		134
Rudolf Keller: Das Augsburgische Bekenntnis im hebräischen Professanten – Gedanken über die Lutherische Kirche in Ge...	Folge 28 · 1981	
Martin-Luther-Verlag · Erlangen		



Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des

Martin Luther-



94 5225 bb

ISBN 3-87513-022-7

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



## INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort des Herausgebers . . . . .	6
<i>Ernst Eberhard</i> : In Memoriam Johannes Schulze DD. . . . .	9
<b>I. THEOLOGIE</b>	
<i>Hermann Dietzfelbinger</i> : Die Freiheit der Kirche inmitten der Mächte der Zeit . . . . .	19
<i>Andre Birmele</i> : Die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses . . . . .	33
<i>Karl Dieterich Pfisterer</i> : Hin zu Gott — hin zu den Menschen — Gedanken zur Rolle der „doppelten Bekehrung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum und in der Theologie Franz Hermann Reinhold Franks . . . . .	49
<b>II. DIASPORA</b>	
<i>Gerhard Reinke</i> : Es begann mit der Bibel — Erinnerungen an die Angliederung der evangelischen Gemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und S. Maria La Bruna an die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien . . . . .	65
<i>Karl Schwarz</i> : Zum 200-Jahr-Jubiläum des josephinischen Toleranz- patents (13. Oktober 1781) . . . . .	75
<i>Oskar Wagner</i> : Die evangelische Kirche im Teschen-Bielitzer Schlesien 1545—1918/20 . . . . .	87
<i>L. G. Terray</i> : Auf dem Wege zur Selbständigkeit — Lutherische Gemeinden in Israel . . . . .	109
<i>Gottfried Klapper</i> : Sie suchen Heimat in der Kirche — Zur kirch- lichen Eingliederung von Umsiedlern und Vertriebenen . . . . .	121
<b>III. ÖKUMENE</b>	
<i>Edmund Ratz</i> : Ökumene und Diaspora — Erfahrungen in Großbritannien . . . . .	133
<i>Rudolf Keller</i> : Das Augsburgische Bekenntnis im heutigen Protestantismus — Gedanken über das Wesen der evangelisch- lutherischen Kirche im Gespräch mit römisch-katholischen Christen . . . . .	141
<hr/>	
Anschriften der Verfasser . . . . .	157
Gliederung des Martin Luther-Bundes . . . . .	159

## GELEITWORT

Es hat den Anschein, daß in unseren Kirchen das Verständnis für ihre Diaspora im Wachsen begriffen ist. So hat die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland beschlossen, daß den lutherischen Minderheitskirchen in Europa auch von Seiten der Gliedkirchen eine verstärkte Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Es wird gut sein, wenn dabei die lange Erfahrung der Diasporawerke einbezogen wird. Sie haben mit viel Mühe und Kleinarbeit durch ihre Sach- und Personenkenntnis eine Vertrauensbasis geschaffen, die nicht übersehen werden darf.

Ein besonderes Verdienst an den Verbindungen des Martin Luther-Bundes zu den lutherischen Diaspora-Kirchen in Osteuropa hat zweifellos der Europa-Sekretär des Lutherischen Weltbundes, Pastor Dr. *Paul Hansen*. Nach zwanzigjähriger segensreicher Tätigkeit wird er in seine dänische Heimatkirche zurückkehren. Sein Einsatz für die lutherischen Minderheitskirchen in Osteuropa, denen er sich fast ausschließlich widmete, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Er ist in dieser Zeit unzählige Male in die Kirchen der sozialistischen Länder gereist, das ergibt eine Aufenthaltsdauer von mehreren Jahren. Man kann sich vorstellen, was dieser Reisedienst auch an körperlichen Strapazen erfordert. Hinzu kommen oft schwierige Verhandlungen mit den zuständigen staatlichen Behörden für Kirchenfragen, das immer neue Einstellen auf die unterschiedlichen Situationen in diesen Ländern. Es gibt von Rumänien bis ins Baltikum nur wenige Pfarrer, die Paul Hansen nicht kennt.

Erste Früchte seines ständigen Einsatzes waren: eine angemessene Berücksichtigung der Minoritätskirchen in Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, der Tschechoslowakei und Polen in der „Liste des Bedarfs“ des Lutherischen Weltbundes und die Aufnahme der drei lutherischen Kirchen in Estland, Lettland und Litauen in den Lutherischen Weltbund im Lauf der sechziger Jahre. Diesen Kirchen ist es freilich bis zum heutigen Tag verwehrt, in das Hilfsprogramm des Lutherischen Weltbundes einbezogen zu werden. — Als Höhepunkt seines Wirkens für die evangelisch-lutherische Diaspora sieht Paul Hansen selbst den „Durchbruch“, der ihm nach mühevollen Verhandlungen im Moskauer Staatssekretariat für Kirchenfragen gelungen ist, zum Besuch der evangelisch-lutherischen Brüdergemeinden in Sibirien, Kasachstan und den anderen asiatischen Sowjetrepubliken. Sie sind die Übriggebliebenen der — 1937 völlig vernichteten — deutschen lutherischen Kirche in der Sowjet-

union, die nunmehr aus ihrer totalen Isolierung befreit sind.

Dieses Jahrbuch kann nicht herausgehen, ohne des Mannes zu gedenken, der als Bundesleiter unser Diasporawerk zehn Jahre lang entscheidend geprägt hat: Landessuperintendent Johannes Schulze DD. Er ist heimgerufen worden, bevor er seinen 80. Geburtstag feiern konnte. Als sein Nachfolger im Amt des Bundesleiters und engster Mitarbeiter im Lutherischen Weltdienst/Deutscher Hauptausschuß habe ich versucht, sein Lebensbild nachzuzeichnen.

Die Anlage des Jahrbuchs bleibt die gleiche wie bisher: Im Bereich der *Theologie* geht der frühere bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger — mit einem Vortrag im Theologenheim unseres Bundes aus Anlaß einer Dritte-Reich-Debatte — dem Problem der „Freiheit der Kirche inmitten der Mächte der Zeit“ nach. — Der elsässische Pfarrer André Birmelé (Mitarbeiter der Stiftung für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg) referierte vor der Theologentagung des Martin Luther-Bundes (in Glay, Frankreich) über „die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses“ — ein Thema, auf das uns das Jubiläum der Confessio Augustana erneut und dringlich gestoßen hat. — Karl Dieterich Pfisterer, derzeitiger Studienleiter im Theologenheim, untersucht in seinem Aufsatz „Hin zu Gott — hin zu den Menschen“ auf dem Hintergrund seiner nordamerikanischen Erfahrungen das Motiv der „doppelten Bekehrung“ und leistet damit einen Beitrag zum besseren Verständnis der neuen charismatischen Bewegungen der westlichen Welt.

In dem Abschnitt *Diaspora* berichtet Gerhard Reinke („Es begann mit der Bibel“) als ein Beteiligter über die Eingliederung der evangelischen Gemeinden am Golf von Neapel in die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien (ELKI). Ihre derzeitige wirtschaftliche Lage veranlaßte den Martin Luther-Bund, seine diesjährige Diasporagabe ihrer Schularbeit zur Verfügung zu stellen. Karl Schwarz, Universitäts-Assistent an der Theologischen Fakultät in Wien (Kirchenrecht) rückt das „zweihundertjährige Jubiläum des josephinischen Toleranzpatents“ im Jahre 1981 in unser Gesichtsfeld. Es bildet bekanntlich die Grundlage für die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich und alle ihr verwandten Kirchen im süd-osteuropäischen Raum. Oskar Wagner stellt „Die evangelische Kirche im Teschen-Bielitzer Schlesien“ vor, eine instruktive Kurzform seines Werkes „Mutterkirche vieler Länder“. — L. G. Terray, Direktor der Norwegischen Israel-Mission, lenkt den Blick auf eine wenig bekannte extreme Diaspora-Situation: die evangelischen lutherischen Gemeinden im Staat Israel, die —

im Unterschied zur arabischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Jordaniens – erst um ihre Kirchwerdung bemüht sind.

Gottfried Klapper, stellvertretender Bundesleiter und Ökumene-Referent im Lutherischen Kirchenamt, greift ein sehr aktuelles Problem auf; die kirchliche Eingliederung von Aussiedlern und Vertriebenen aus der Diaspora. Die grundsätzliche theologische Untersuchung „Sie suchen Heimat in der Kirche“ wird zu einem Appell an die in dieser Sache Verantwortlichen.

Einen deutlichen *ökumenischen* Bezug haben die letzten beiden Beiträge: die Rückblende zum CA-Jubiläum von Rudolf Keller, dem früheren Studienleiter im Theologenheim des Martin Luther-Bundes, „Das Augsburger Bekenntnis im heutigen Protestantismus“. Das Bemerkenswerte dieses im Rahmen eines Intensivkurses der Katholischen Akademie in Bayern gehaltenen Vortrages: hier wird nicht nur nach der „katholischen Anerkennung“ der CA gefragt, sondern auch nach der evangelischen Anerkennung derjenigen Teile der CA, die der katholischen Seite selbstverständlich sind. Schließlich stellt Edmund Ratz (zwölf Jahre Pfarrer in Großbritannien, jetzt Ökumene-Referent im Landeskirchenamt München) die Problematik „Ökumene und Diaspora“ dar aufgrund persönlicher Erfahrungen als Lehrbeispiel dafür, daß Konfessionalität (nicht Konfessionalismus!) ein unverzichtbarer Bestandteil ökumenischer Offenheit ist. Das Referat wurde auf der ersten gemeinsamen theologischen Tagung des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin Luther-Bundes in Hofgeismar gehalten.

Mit dem Dank an die Verfasser und den Redakteur des Jahrbuchs, Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, sowie an alle beteiligten Mitarbeiter des Bundes und der Druckerei verbinden wir die Hoffnung, daß auch diese Beiträge in der „Lutherischen Kirche in der Welt“ eine gute Aufnahme finden und der Arbeit für ihre Diaspora dienen mögen.

Stuttgart, im September 1980

Ernst Eberhard

ERNST EBERHARD

IN MEMORIAM  
JOHANNES SCHULZE DD.

*Ein Leben für die lutherische Kirche daheim und draußen*

Wir hatten uns schon für den 14. Januar 1981 auf seinen 80. Geburtstag mit einer Würdigung seines Lebenswerks eingestellt – nun ist Johannes Schulze am 3. Juni dieses Jahres, nach dem Trinitatisfest, heimggerufen worden. Eine große Trauergemeinde aus seiner Hannoverschen Landeskirche, zusammen mit langjährigen Freunden aus Erlangen und Stuttgart, hat ihm auf dem Friedhof des Klosters Loccum, dessen Konventuale er war, das letzte Geleit gegeben.

Es fällt schwer, das Wirken von Johannes Schulze gebührend darzustellen, weil es so vielseitig und übergreifend war. Eines aber ist er immer geblieben: ein Pastor seiner lutherischen Kirche. Als sein 70. Geburtstag in Hannover festlich begangen wurde, hat er beim Rückblick auf sein Leben es selbst deutlich gesagt: wenn er nochmal vor der Berufswahl stünde, er würde wieder Pastor werden. Diese innere Berufung zum Prediger des Evangeliums ist denn auch der tragende Grund für die vielfältigen „Rufe“, die ihm zuteil wurden. Nur von dieser Quelle, von diesem Anfang her ist der Lauf seines Lebens zu verstehen.

Eigentlich kann man Johannes Schulze nur in seiner ganzen Persönlichkeit, als Mann der Kirche aus einem Guß würdigen. Eine Aufteilung seiner Wirksamkeit ist auch deshalb schwierig, weil er viele Verantwortungen gleichzeitig wahrgenommen hat. Dennoch sei es erlaubt, in einer gewissen Reihenfolge auf die Schwerpunkte seines Wirkens einzugehen, in dem er sich den Erfordernissen des jeweiligen Auftrags gestellt hat und dadurch zu jener „väterlichen Autorität heranreifte“ (Hanns Lilje), die seine Mitarbeiter an ihm so nachhaltig beeindruckt hat.

**Pastor der Gemeinde und pastor pastorum**

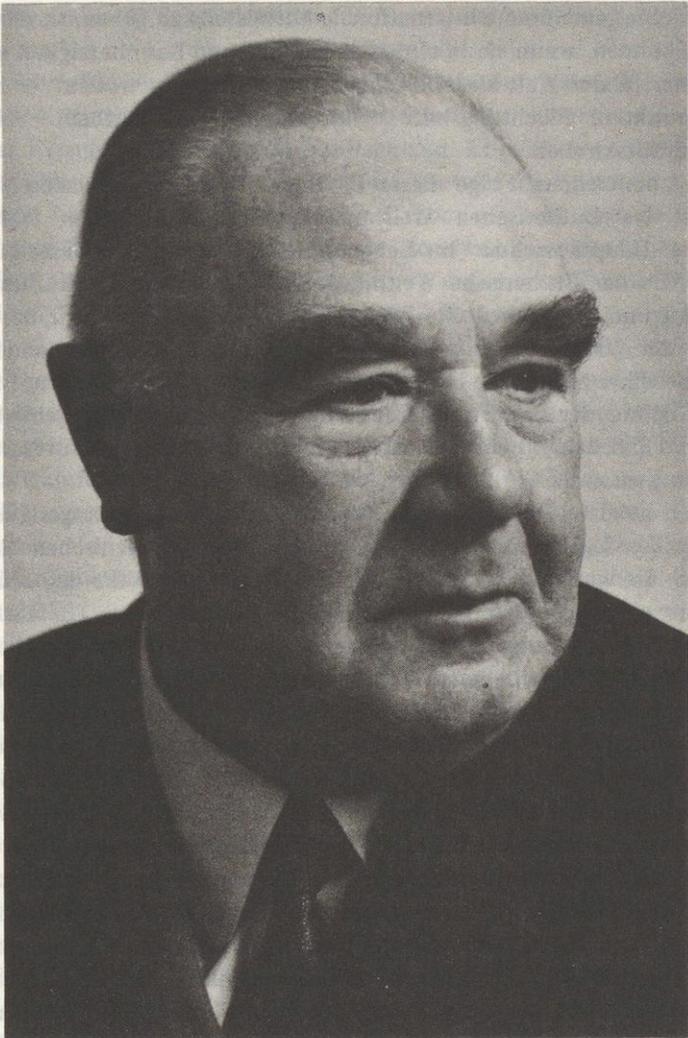
Johannes Schulze kommt aus der Tradition des niedersächsischen Luthertums. Um die Jahrhundertwende in Celle geboren, hat er nach dem

Studium in Göttingen und Leipzig seinen pfarramtlichen Dienst in einer Anstaltsgemeinde der Inneren Mission in Rotenburg begonnen, als Seelsorger der Leidenden und derer, die für sie da waren, der Diakonissen und anderer Mitarbeiter. Mit seiner ersten bauerlichen Kirchengemeinde Hankensbüttel in der Lüneburger Heide blieb er zeitlebens verbunden. Die Herausforderungen des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Ära führten ihn bald in die vordere Front der Bekennenden Kirche, die ihn zum Obmann der Landeskirche berief. Als Superintendent in Bremervörde hat er den Zusammenbruch unseres Landes erlebt – mit dem besonderen Auftrag, im Internierungslager Sandbostel den verwundeten Seelen Trost und Hilfe zu geben. Seine ganze Tatkraft stellte er nun in den Dienst des kirchlichen Wiederaufbaus, wozu er in den Positionen als Vorsitzender des Ständigen Ausschusses der Landessynode und als Leiter bzw. Bevollmächtigter von Innerer Mission und Hilfswerk seiner Landeskirche ein weites Betätigungsfeld hatte.

Zu reifer Erfüllung kam sein landeskirchlicher Dienst im bischöflichen Amt des Landessuperintendenten von Calenberg-Hoya mit 250 Pastoren in 175 Gemeinden; dazu wurde ihm in den letzten Amtsjahren (bis 1969) auch noch die geistliche Führung des verwaisteten Sprengels Hannover übertragen. Wer angesichts dieser Fülle von Pflichten im Blick hat, wieviel theologische Arbeit, wieviel kritische Urteilskraft, wieviel nachgehende Begleitung der Amtsbrüder zur Bewältigung dieser Aufgaben vonnöten sind, der kann ermesen, welche Gnadengaben in seinem Leben vorhanden waren und zur Entfaltung gekommen sind. Johannes Schulze war hierarchisches Denken nicht fremd; seine christliche Demut und Brüderlichkeit haben es ihm aber verwehrt, davon Gebrauch zu machen. So war ihm auch das uneingeschränkte Vertrauen seiner Brüder im Amt gewiß, selbst der jungen, die schon zur unruhigen, aufbegehrenden Generation gehörten. „Sein nüchterner Sinn für die realen Möglichkeiten des kirchlichen Alltags“ (H. Lilje) hat ihm dabei geholfen, den ihm Anvertrauten ein pastor pastorum im Verständnis der lutherischen Reformation zu sein.

### Dem Lutherischen Weltdienst verpflichtet

Im Jahr 1952 hielt der Lutherische Weltbund seine II. Vollversammlung in Hannover, das noch zum großen Teil zerstört war. Einer der wichtigsten zukunftssträchtigen Beschlüsse war die Errichtung einer besonderen Abteilung, des Lutherischen Weltdienstes in Genf zu dem Zweck „den Mitglieds-



*Johannes Leuninger*

kirchen eine gemeinsame internationale Mittelstelle zu geben, an die sie sich wenden können, wenn sie in christlicher Liebe und Barmherzigkeit der Not, wo immer in der Welt sie sich zeigen mag, begegnen wollen“ – mit den Schwerpunkten: Flüchtlingshilfe – kirchlicher Wiederaufbau – Hilfe für die Minoritätskirchen.

Als unmittelbare Folge dieses Beschlusses hat das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes den „Lutherischen Weltdienst/Deutscher Hauptausschuß“ ins Leben gerufen, der für die gleichen Arbeitsgebiete wie der Lutherische Weltdienst in Genf und in enger Zusammenarbeit mit ihm tätig sein sollte. Wer sonst als Johannes Schulze, der sich im Bereich der Diakonie schon längst über die Grenzen seiner Landeskirche hinaus bewährt hatte, war in der Lage, diese Aufgabe zu meistern. Er wurde 1952 Vorsitzender des LWD/DHA und ist es 20 Jahre lang geblieben. Im Frühjahr 1953 haben beide Dienststellen – in Genf und in Stuttgart – ihre Arbeit aufgenommen.

Noch gehörte Deutschland in jener Zeit zu den Empfängerländern im Rahmen des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rats der Kirchen. Es war Ziel und Wille, „dafür zu sorgen, daß die deutschen Kirchen aus empfangenden zu gebenden Kirchen werden“ (Landesbischof Hans Meiser, damaliger Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees im LWB). Dabei wurde er von den beiden Beauftragten des Deutschen Hauptausschusses, die ihm in diesen 20 Jahren in Stuttgart zur Seite standen, wie von den Ausschußmitgliedern nach Kräften unterstützt. Seine überlegene Leitungsgabe, bei der der Humor nicht zu kurz kam, es aber auch keine unnützen Diskussionen gab (die ihm „gar nicht nach der Mütze waren“), hat die Zusammenarbeit mit ihm leicht und erfreulich gemacht.

Die „Genfer Freunde“ haben ihn ebenso geschätzt wie die in Nordamerika und Skandinavien, mit denen er – als Nachfolger von Bischof Hertrich – in der internationalen Weltdienst-Kommission zusammensaß. So war es nicht überraschend, aber außergewöhnlich, daß er von der lutherischen Universität Waterloo in Kanada den Ehrendoktor der Theologie verliehen bekam, eine Auszeichnung, die ihm vor allem „wegen seiner Verdienste um die arabischen Flüchtlinge in Jordanien“ zuteil wurde. Ihre Betreuung durch den Deutschen Hauptausschuß im Rahmen des Weltdienst-Auftrages lag ihm besonders am Herzen. Eine mehrwöchige Besuchsreise ins Heilige Land, um das Schicksal dieser Flüchtlinge aus unmittelbarer Anschauung kennenzulernen, war einer der Höhepunkte seiner Weltdienst-Arbeit. Mit Schmunzeln erzählte er gelegentlich vom Willkommensgruß

durch eine arabische Schulklasse: auf Befragen, wer wohl der hohe Besucher sei, antworteten die Kinder spontan: „Churchill“...

So ist Johannes Schulze aus der Diakonie der Heimatkirche in die weltweite ökumenische Diakonie hineingewachsen – auch im Gesamtbereich der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er gehörte zu den Männern der ersten Stunde, als es galt, die Aktion „Brot für die Welt“ ins Leben zu rufen, und hat über ein Jahrzehnt mit darüber gewacht, daß sie nicht zur humanitären Spenderorganisation wurde, sondern geistliche Substanz behielt. Und als die deutsche Bundesregierung unter dem Kanzler Adenauer den beiden Kirchen staatliche Steuermittel für ihre Entwicklungshilfe angeboten hatte, stand er mit Bischof Kunst, Direktor Ludwig Geißel u.a. – gegen gewichtige landesbischöfliche Voten – eindeutig auf der Seite derer, die es nicht verantworten konnten, dieses Geld für die kirchliche Entwicklungsarbeit abzulehnen. Seitdem ist es der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe in Bonn möglich, mit diesen jährlich steigenden Beträgen ihr segensreiches Werk unter den Notleidenden der Dritten Welt zu tun. Ebenso klar hat er noch ein halbes Jahrzehnt den Weg des Kirchlichen Entwicklungsdienstes der Evangelischen Kirche in Deutschland begleitet, der seit 1968 – als Konsequenz aus den Beschlüssen der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala – mit landeskirchlichen Steuermitteln das Elend der Entwicklungsländer zu lindern versucht.

### Der lutherischen Diaspora verbunden

Es ist nicht selbstverständlich, daß ein nach Herkunft und Zuschnitt von der Volkskirche geprägter Mann in kirchenleitendem Amt ein Herz für die Diaspora hat – Johannes Schulze hatte es in überzeugender Weise. Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß der Ruf nach der Sorge für die lutherische Diaspora in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ganz stark aus seiner Landeskirche erschollen ist: als Ludwig Adolf Petri, Pastor an der Kreuzkirche in Hannover, zur Gründung des „Gotteskastens“ aufrief, damit die in die Fremde, in die „Zerstreuung“ gehenden Lutheraner aus dem Land der Reformation nicht ohne geistliche Betreuung blieben, in Nord- und Südamerika oder wo sonst sie sich unter schwierigsten Verhältnissen eine neue Existenz aufbauten. Durch die Entsendung von Predigern des Evangeliums – auf dem Grund des Bekenntnisses der Väter – wurde Kirche und Schule Ort der Sammlung und der Stärkung im Glauben in einer fremden Umwelt.

Nach dem Ersten Weltkrieg haben sich die Gotteskasten-Vereine unter zielstrebigem Führung des Erlanger Professors für Praktische Theologie, D.Dr. Friedrich Ulmer, als Gliedvereine im Martin Luther-Bund zusammengeschlossen. Viele Jahre hat sich Johannes Schulze dem hannoverschen Verein gewidmet, 1961 wurde er Bundesleiter des Gesamtwerks. Er ist ausgesprochen gern in die Zentralstelle nach Erlangen gekommen und hat wesentliche Impulse zur Konsolidierung und Entfaltung dieses Diaspora-werks gegeben. Zu seinen intensiven Anregungen gehören: die theologische Ausrichtung des Werkes durch die seit den dreißiger Jahren vom hannoverschen Verein getragenen jährlichen Rüstzeiten für die Mitarbeiter, insbesondere für die norddeutschen Vereine auf der Heideburg bei Hamburg (jetzt in Bad Segeberg); die publizistische Darstellung der Arbeit durch das illustrierte Blatt „lutherischer dienst“ (zusammen mit dem DNK/Hauptausschuß und dem bayerischen Martin Luther-Verein); die persönliche Herausgabe des Jahrbuchs unter dem Titel „Lutherische Kirche in der Welt“, das vor allem Theologie und Praxis lutherischer Diaspora begleiten soll. Ein bedeutsames Ziel seiner Leitungsaufgabe sah er – wie konnte es nach dem, was er unter Kirche verstand, anders sein – in dem engen Aufeinander-Bezogen-Sein von Martin Luther-Bund, Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche in Deutschland und Lutherischem Weltbund. Die Früchte seiner Bemühungen hat er auch geerntet: der Martin Luther-Bund ist anerkanntes Werk der Vereinigten Kirche und befindet sich in einem unmittelbaren Arbeitsverhältnis mit dem Beauftragten des Deutschen Nationalkomitees in Stuttgart wie mit dem Europa-Sekretär des Lutherischen Weltbundes in Genf. Möge es so bleiben – zum Besten der lutherischen Diaspora, die uns im Geben und im Nehmen anvertraut ist.

Eines der langjährigen Mitglieder der Bundesleitung des Martin Luther-Bundes, Schatzmeister Joachim Meyer, schreibt im Rückblick auf die Jahre der Zusammenarbeit:

*„Ich weiß nicht, wer ihm den Namen gegeben hat, aber wir, die wir im Martin Luther-Bund viele Jahre mit ihm zusammengearbeitet haben, machen uns diese Bezeichnung zu eigen: Schulzenvater. Johannes Schulze war eine Vaterfigur im besten Sinne des Wortes. Wir verehrten ihn als väterlichen Freund, dem wir deshalb gern Respekt zollten, weil er Autorität mit menschlicher Wärme verband.*

*Sein Einsatz im Martin Luther-Bund war vorbildlich, man spürte es ihm an, daß ihm die lutherische Diasporaarbeit eine Herzenssache war. Mit Leidenschaft kämpfte er für die Freiheit und Selbständigkeit unseres Dia-*

sporawerkes. Von denen, die mit ihm als Bundesleiter gemeinsam in der Bundesleitung, im Bundesrat und in der Bundesversammlung Verantwortung für die lutherischen Minoritätskirchen übernommen hatten, erwartete und verlangte er ein starkes Engagement. Die theologischen Tagungen der norddeutschen Gliedvereine auf der Heideburg hat er mit der ihm eigenen Souveränität bestimmt. Die ihm dort begegneten und ihn als Tagungsleiter erlebten, erfuhren, daß Johannes Schulze gegen leeres Geschwätz und Oberflächlichkeit eine tiefe Abneigung empfand, denn ihn, der von der lutherischen Theologie stark geprägt war und sich dieser Theologie verpflichtet wußte, zeichneten Nüchternheit und klare Gedanken aus. Ihm zuzuhören, war immer ein Gewinn.

Die Liebe zu seiner lutherischen Kirche, die feste Bindung an seine niedersächsische Heimat, die Verwurzelung in der Geschichte und nicht zuletzt die Treue zu den Menschen, denen er sich verbunden wußte, haben ihn auf seinem Weg geleitet. Sicher ist es problematisch, wenn ein Mensch sich nicht mehr gegen möglicherweise falsche Bilder seiner Persönlichkeit wehren kann, bestimmte Aussagen über ihn zu machen, die mißverstanden werden können. Mit dieser Einschränkung wage ich es dennoch, Johannes Schulze einen Konservativen zu nennen. Ihm ging es darum, getreu seinem Ordinationsgelübde als lutherischer Pastor das Erbe der Väter zu bewahren, denn dieses Erbe war der feste Grund, auf dem er stand, in erster Linie jedoch der feste Grund, der ihn trug. Johannes Schulze lebte in und aus der Rechtfertigungslehre der Heiligen Schrift, dieser fromme Mann wußte, daß Gott der Herr die Sünder aus Gnaden annimmt.“

Bei alledem ging es Johannes Schulze nicht um den Selbstzweck eines Vereins, sondern um die Auswirkung der Liebeskräfte in der Kirche, insbesondere im Blick auf ihre bedrängten Glaubensgenossen in den Minderheitskirchen. Darum schmerzte es ihn auch, daß die einstmalen so kräftigen Martin Luther-Vereine in den lutherischen Kirchen der Deutschen Demokratischen Republik diesem Auftrag nicht mehr gerecht werden konnten. Er hat freilich immer viel vom „freien Werk der Kirche“ gehalten und war kein Freund der um sich greifenden Tendenz zur Institutionalisierung jedweden kirchlichen Lebens. Stets dachte er auch über die bestehenden Kirchengrenzen hinaus. Deshalb hat er auch die Verbindung mit den lutherischen Freikirchen zu festigen gesucht. Es war seine tiefe Überzeugung, daß karitative oder organisatorische Hilfe allein nicht zu tragen vermag, wenn sie nicht zur Stärkung des Glaubens führt.

## In ökumenischer Verantwortung

Unter diesem Thema und auf diesem Hintergrund hat Johannes Schulze schon 1962 in einem Vortrag vor der Bundesversammlung in Hamburg die Diasporaarbeit des Martin Luther-Bundes dargestellt. Das war für ihn keine Verbeugung vor einer Art modernen Christentums, vor dem kirchlichen Zeitgeist. Er hat hoch gedacht von der „ganzen Christenheit auf Erden“ — wie Luther in der Auslegung des 3. Glaubensartikels im Kleinen Katechismus. Es war vielmehr seine grundlegende theologische Erkenntnis, daß die lutherische Ausprägung des christlichen Glaubens zu einer Konfessionskirche neben anderen geführt hat, für die einzustehen ihm geboten schien um der Wahrheit des Evangeliums willen. Er hat dies mit lauter und kräftiger Stimme getan und zugleich gewußt, daß viele Aufgaben der Gegenwart nur zusammen, nur im Miteinander der Konfessionen gelöst werden können. Die ökumenische Weite stand ihm fast ein Leben lang geradezu personifiziert in nächster Nähe vor Augen: in seinem Freund und Landesbischof Hanns Lilje. Er erlebte sie im Lutherischen Weltbund, der sich stets als ein Teil der Ökumene versteht, und er spürte sie im Auftrag der Äußeren Mission, der er als langjähriger Vorsitzender der Leipziger Mission (Zentralstelle Erlangen-Hildesheim) aufs engste verbunden war.

Nach dem Heimgang von Johannes Schulze erhielt ich von einem Ökumeniker unseres Landes, dem Initiator der Aktion „Brot für die Welt“ und früheren Direktor der Ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes der EKD und späteren Leiter der Goßner-Mission in Berlin, Dr. Christian Berg, eine rückschauende Würdigung seiner Persönlichkeit, wie er und viele Mitstreiter in jenen Jahrzehnten sie in Erinnerung haben. Dieses Gedenken läßt noch einmal die Weite und Tiefe des Wirkens von Johannes Schulze aufleuchten:

*„Diesem Mann der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers stand unter den weltweiten Pflichten der Christenheit unserer Jahre zweifellos der Lutherische Weltdienst besonders nahe. Er bemühte sich mit Ihnen, daß innerhalb des Weltluthertums der deutsche Zweig die von der Glaubensfamilie gehegten Erwartungen nicht enttäuschte, sondern aufrichtig und von Herzen erfüllte. Er wußte aber auch um das komplizierte Eingebundensein der lutherischen Kirchen bei uns in die Evangelische Kirche in Deutschland, um den Entwicklungen, die mit ‚Brot für die Welt‘ und ‚Dienste in Übersee‘ eintraten, seine volle Unterstützung zu gewähren und bei gebotenen Anlässen leidenschaftliche Plädoyers für diese Aufgaben abzu-*

geben. Diesen Balanceakt hat er in überzeugender geistlicher Redlichkeit gemeistert und konnte darin vielen kirchenleitenden Brüdern auf verschiedenen Ebenen ein Vorbild sein. So wird er uns fehlen, und wir trauern darüber, daß er nicht mehr in unsere Mitte zu treten vermag. Größer aber als die Trauer ist die Dankbarkeit, daß er unter uns und mit uns seinen Dienst getan hat — als ein Jünger Jesu Christi, der nun schauen darf, was er geglaubt und auf vielfältige Weise bezeugt hat.“

Das Jahrbuch 1971 des Martin Luther-Bundes „Lutherische Kirche in der Welt“ wurde dem damaligen Bundesleiter zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Darin ist als erstes die Predigt abgedruckt, die er vor nunmehr 25 Jahren im Eröffnungsgottesdienst der Lutherischen Generalsynode in Hannover gehalten hat, über 2. Chron. 20,17.

Ich meine, daß sein Vermächtnis an uns nicht klarer und verpflichtender ausgedrückt werden kann als mit diesem Wort der Heiligen Schrift: „Tretet hin und stehet, und sehet das Heil des Herrn, der mit euch ist.“

Leben und überhaupt um einen neuen Anfang der Arbeit. In Erinnerung daran versuche ich heute zu dem mir gegebenen Thema fünf unvollständige Bemerkungen.

1. Schon die etwas ungewohnte Formulierung des Themas will darauf aufmerksam machen, daß wir einen Kampfbereich betreten, auf den die Kirche Jesu Christi als Volk Gottes in der Welt von Anfang bis Ende ihres Weges gestellt ist. So ist es doch: Sie ist die Gemeinde Jesu Christi des Herrn, der gesagt hat: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28,18). Und sie ist damit „von guten Mächten tren und still umgeben“ (D. Bonhoeffer). Aber sie lebt zugleich inmitten der oft wesentlich andersartigen Mächte der Zeit, von ihnen getragen, beeinflusst, angegriffen, als Fremdkörper empfunden und als Bundesgenosse umworben. Diese Lage ist mit ihrer Existenz gegeben und von ihrem Herrn beschrieben: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh. 16,33).

Lassen wir die Geschichte dieser Kirche mit der Geburt Jesu beginnen, dann tauchen diese Mächte etwa schon mit dem Namen des Kaisers Augu-

Was ist aber alle unsere Arbeit auf dem Felde, im Garten, in der Stadt, im Hause, im Streit, im Regieren anders gegen Gott, denn ein solch Kinderwerk, dadurch Gott seine Gaben zu Felde, zu Hause und allenthalben geben will? Es sind unseres Gottes Larven, darunter er will verborgen sein und alles tun.

Martin Luther



## DIE FREIHEIT DER KIRCHE INMITTEN DER MÄCHTE DER ZEIT\*

Hier in diesem Hause habe ich nach dem Zweiten Weltkrieg im Jahre 1946 das Predigerseminar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wieder begonnen, dessen Gebäude in Nürnberg zerstört war. Auch damals haben wir etwas von dem erlebt, was man Ringen um die Freiheit der Kirche in den Mächten der Zeit nennen kann. Es hatte Auseinandersetzungen gegeben mit der politischen Macht, die bis 1945 regierte, es gab aber auch Auseinandersetzungen mit den Besatzungsmächten, es gab Kämpfe ums Überleben, Ringen um die Nahrungsmittel und um die Heizungsmöglichkeiten und überhaupt um einen neuen Anfang der Arbeit. In Erinnerung daran versuche ich heute zu dem mir gegebenen Thema fünf unvollständige Bemerkungen.

1. Schon die etwas ungewohnte Formulierung des Themas will darauf aufmerksam machen, daß wir einen *Kampfplatz* betreten, auf den die Kirche Jesu Christi als Volk Gottes in der Welt von Anfang bis Ende ihres Weges gestellt ist. So ist es doch: Sie ist die Gemeinde Jesu Christi des Herrn, der gesagt hat: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28,18). Und sie ist damit „von guten Mächten treu und still umgeben“ (D. Bonhoeffer). Aber sie lebt zugleich inmitten der oft wesentlich andersartigen Mächte der Zeit, von ihnen getragen, beeinflußt, angegriffen, als Fremdkörper empfunden und als Bundesgenosse umworben. Diese Lage ist mit ihrer Existenz gegeben und von ihrem Herrn beschrieben: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh. 16,33).

Lassen wir die Geschichte dieser Kirche mit der Geburt Jesu beginnen, dann tauchen diese Mächte etwa schon mit dem Namen des Kaisers Augustus auf (Luk. 2). Setzen wir ihren Beginn an mit dem Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu, dann ist der römische Statthalter Pilatus ein Repäsentant dieser Mächte, aber ebenso die Hohenpriester und die Schriftgelehrten, das

---

\*Vortrag, gehalten im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen am 12. 2. 1980.

Gesetz und die Sitte Israels. Auch wenn wir die Geschichte der Kirche mit Pfingsten beginnen lassen, begegnen wir diesen Mächten, etwa wenn die Menschen spotten: „Sie sind voll süßen Weines“ (Apg. 2,13). Wir Heutigen denken vor allem an die politischen Mächte. Aber nicht nur sie sind es: die Interessen der Wirtschaft, die Pluralität der Gesellschaft, der Geist der Zeit kann ebenso zu ihren Ausdrucksformen gehören. Und wenn wir das Gottesvolk in seiner Geschichte zurückbegleiten bis zu Mose und Abraham, dann ist der Kampf, um den es immer geht, dort besonders deutlich beschrieben mit dem ersten Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“

„Kirche im Sozialismus“ ist drüben in der DDR die Formel, mit der die Christen und die Kirchenführer selbst ihre Existenz umschreiben. Zweideutig ist diese Formel; sie deutet den Versuch der Eigenständigkeit und die Notwendigkeit der Auseinandersetzung, aber auch der Anpassung zugleich an. Die Kirche in China rückt wieder in unser Blickfeld. Anscheinend tun sich hier wieder einige Türen auf, nachdem sie zuerst in der Zeit des Maoismus — wieder eine Macht! — durch die „Drei-Selbst-Bewegung“ (Selbsterhaltung, Selbstverwaltung, Selbstausbreitung) gleichgeschaltet und dann in der Kulturrevolution zusammengeschlagen worden war. A. Hsiao, ein chinesischer Kirchenführer in Hongkong, hat vor kurzem zum ersten Mal seit dreißig Jahren seine Heimat besuchen können. Er berichtet darüber, wie dort einige Christen in „Hauskirchen“ sich durchgehalten haben und einer unter Tränen zu ihm gesagt habe: „Hier leben noch Siebentausend, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben.“

Aber auch wenn die Kirche den politischen Mächten gegenüber frei ist wie bei uns, etwa nach der Formel „Freie Kirche im freien Staat“, steht sie doch zugleich mitten in den Mächten der Zeit, den Mächten des Glückes und Wohlstandsdenkens, der Emanzipation und der Demokratisierung, des Bürokratismus und des Sichverlierens an die Welt preisgegeben. „Auch die Begünstigung der Kirche kann eine spezifische Form ihrer Verfolgung sein“, sagte 1963 der damalige rheinische Kultusminister P. Mikat in einem Grußwort an die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland. Und in bezug auf den Kommunismus, diese gewaltige Macht der Zeit, hat vor kurzem ein Kenner die überraschende Feststellung gewagt: „Sechs Jahrzehnte nach der russischen Oktoberrevolution liegt die von ihr begründete Ideologie gebrochen darnieder, ihr Strahlenkranz ist erloschen. Die anspruchsvollen Proklamationen, in lederne Bürokratenformeln gestanz, erwecken keine Begeisterung, kaum noch Interesse...“<sup>(1)</sup>. „Die Kirche darf nicht zum Komplizen

der Mächte und Mächtigen werden“, hat darum erst vor einigen Tagen der neue lippische Landessuperintendent A. Haarbeck bei seiner Einführung gemeint. Man muß freilich auch diese heute so geläufige Redeweise prüfen. Die Kirche auf seiten der Herrschenden, Mächtigen, Reichen – nein, da gehört sie nicht hin! Das sagt uns besonders die Befreiungstheologie in Lateinamerika, deren Macht dem, der einmal die sozialen Verhältnisse dort auch nur ein wenig kennengelernt hat, verständlich wird. Die Kirche gehört zusammen mit den Armen, Unterdrückten, Ohnmächtigen! Andererseits ist doch auch darin die Frage nach den wahren Machtverhältnissen zu stellen. Gewiß: „Selig seid ihr Armen...!“, diesen Ton in der Verkündigung Jesu hat besonders der Evangelist Lukas aufgenommen. Wenn seine Kirche das vergißt und selber reich wird, dann wird sie lau und schmeckt ihrem Herrn nicht mehr, so daß er sie „auspeit aus seinem Munde“ (Offb. 3,16). Ja, selig seid ihr Unterdrückten, die ihr danach hungert, daß alles recht wird! Darum gilt für die Kirche: „Tue deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind“ (Spr. 31,8). Übrigens steht so etwas auch auf dem Grabstein von Oberkirchenrat Schieder in Nürnberg, der während des Kirchenkampfes, aber auch noch lange danach, sich um die Verkündigung des Evangeliums bemüht hat: „Weil die Elenden Gewalt leiden und die Armen seufzen, will ich jetzt aufstehen, spricht der Herr; ich will Hilfe schaffen dem, der sich danach sehnt“ (Ps. 12,6).

Auf der anderen Seite bewährt Jesus seine Freiheit zugleich darin, daß er einem Angehörigen der Besatzungsmacht, dem Hauptmann von Kaper-naum den Glauben bestätigt und daß er bei einem Unterdrücker und Blut-sauger wie dem Oberzöllner Zachäus einkehrt und gerade diesem Hause Heil widerfahren läßt. Er redet den Reichen mit Vollmacht ins Gewissen, meidet aber ihre Häuser durchaus nicht und läßt sich von den Ehefrauen wohlha-bender Männer unterstützen (Lk. 8,3).

2. Ich habe versucht, den Kampfplatz der Mächte etwas zu schildern. Wie aber soll man nun die *Freiheit* der Kirche in den Mächten der Zeit verstehen?

Ich mache es mir daran klar, wie die erste Gemeinde inmitten der Mächte und Mächtigen der Zeit ihre Freiheit bewährt hat – „als die Freien, aber nicht, als hättet ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes“ (1.Petr. 2,16). „Die Kinder Gottes sind frei“, sagt Jesus in der Frage der Tempelsteuer, „aber wir wollen ihnen nicht Ärgernis geben...“ (Matth. 17,23 ff.). Man wird wohl auch Römer 13 mit dem Wort vom Sich-einordnen unter die Obrigkeit, das uns vielfach nach allzu großer Anpassung

klings, so verstehen dürfen: gerade die, die sich in Christus frei fühlen, werden unter die Gesamtmahnung gestellt: „Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem!“ (Röm. 12,21). Und mitten in unser heutiges Konsumdenken, das uns so stark bestimmt, fährt mit neuer Macht ein Wort hinein wie das des Paulus Phil. 4,11 ff.: „Ich kann niedrig sein und kann hoch sein ... ich kann beides: satt sein und hungern ... ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus.“ Was ist das für eine mächtige, erst wirklich freie Befreiungstheologie! Sie gilt, auch wenn der Wohlstand einmal aufhören sollte und „das Wesen dieser Welt vergeht“ (1. Kor. 7,29 ff.).

Die Wurzel dieser Freiheit aber liegt genau dort, wo wir sonst von der Erlösung durch Jesus Christus reden, „der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels“. Das sind ja doch die Urmächte, von denen uns Jesus befreit hat! Durch die Versöhnung mit Gott, durch seine Mittler-schaft vor Gott hat Jesus, der Versöhner seiner Gemeinde, einen neuen Freiheitsraum von anderswoher einbrechen lassen, der die Bindung an alle Mächte dieser Zeit in neuem Lichte sehen läßt. Es ist der Freiheitsraum des Zugangs zu Gott: unser Bürgerrecht ist im Himmel (Phil. 3,20). Gewiß, wir haben auch einen Reisepaß hier, jeder da, wo er lebt oder wo er geboren ist. Aber wir sind gleichzeitig anderswo zuhause! Und ich denke, diese Wurzel ihrer Freiheit muß die Kirche Jesu Christi im besonderen bewahren. „Nur wer die totale Jenseitsbindung der Alten Kirche ernst zu nehmen vermag, wird sich mit der totalen Diesseitsbindung ernsthaft auseinandersetzen können“<sup>2</sup>). Als ein Beispiel hierfür aus der Gegenwart erscheint mir ein Wort des jungen Nico Hübner, dieses in der letzten Zeit oft genannten Studenten aus der DDR. Aufgewachsen in einer dezidiert atheistischen Familie, läßt er sich mit achtzehn Jahren taufen, kommt zur evangelischen Jungen Gemeinde und sagt: „Das Christentum wird in der DDR weltnah, indem es der SED-Ideologie weltfern wird.“

In welchem Lichte erscheinen damit diese „Mächte“? Ich mache es mir klar daran, wie der gefangene Jesus zu Pilatus spricht: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben her gegeben“ (Joh. 19,11). Damit ist der Nimbus des aus-sich-selbst-heraus Göttlichen, mit dem sich diese Mächte umgeben wollen, zerrissen. Sie sind nicht „Götter“, wie sie es gern sein wollen, sondern Kreaturen Gottes! So hat doch „Jesus die Reiche und die Gewaltigen ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich

selbst“ (Kol. 2,15). Man kann die ganze Völker- und Zeitgeschichte sehen als eine Produktionsstätte von immer neuen Mächten und Gewalten — heute Ideologien genannt, die gewissermaßen göttliche Geltung beanspruchen. Dies aber ist das Evangelium: Wenn der wahre Gott die Herrschaft antritt, dann weichen die Götter aus den Dingen und Gedanken, und sie werden eben wieder Dinge, Gedanken, Kreaturen, Ordnungen, ihres Nimbus entkleidet. Gerade damit aber können sie erst ihre rechte Stelle erhalten, eben als Kreaturen Gottes, oft als wichtige Ordnungen, in denen unser Leben verläuft. Von Notordnungen hat Luther deshalb oft gesprochen, wenn er an die Ordnungen des Staates dachte. So kann und darf man ihnen ihre Geltung lassen, „bis der Herr zum Gericht kommt“ (Schwabacher Artikel). Es wäre schwärmerisch, sie einfach zu verwerfen, sie gehören zur Gestalt der Schöpfung, auch der gefallenen Schöpfung, als Gottes Anordnungen und Einrichtungen, ja Gottes Bund schon vor Christus wie der Noachitische oder wie die Zehn Gebote. Auch kann sich das Christusevangelium durchaus positiv mit manchen dieser Ordnungen, etwa mit der jeweiligen Sprache und den schöpfungsmäßigen Gaben eines Volkes verbinden, kann sie gewissermaßen erneuern, erfüllen und heiligen.

Luthers Übersetzung der Heiligen Schrift ins Deutsche ist ein wichtiges Beispiel dafür, wie unter dem Evangelium die Sprache, Sitte, Geschichte, Kultur eines Volkes sich entfalten. Und die Versuche der Völker in der Dritten Welt, das Evangelium nicht als Mischprodukt aus der westlichen und europäischen Zivilisation, sondern für die afrikanische oder asiatische Welt und ihr Leben zu hören, ist deshalb anzuerkennen, wobei mit Versuchen, nun auch diese Volkstümer mit einer Gloriele des Göttlichen, Nationalgöttlichen zu versehen wie bei uns vor einigen Jahrzehnten durchaus zu rechnen ist. Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 war vor dem großen Konferenzsaal eine wunderbar geschnitzte Darstellung der ganzen Weihnachtsgeschichte aufgestellt, aus einem Stück schwarzen Ebenholz gestaltet. Die Weisen aus dem Morgenland — welche Farbe hatten sie wohl? — Natürlich waren sie alle schwarz, nicht nur einer, wie bei uns. Und die Jungfrau Maria? Natürlich war sie schwarz, die Hirten schwarz, das Jesuskind? Es war auch schwarz. So wie wir alle diese Figuren weiß darstellen, so machen es die Afrikaner eben auf ihre Weise, sie stellen sie schwarz dar. Das Evangelium will einwohnen in das Leben eines Volkes, und das ist durchaus legitim. Es ist ein Ausdruck der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Gewiß taucht auch hier das Problem auf, das Problem der Mächte, nämlich in dem Augenblick, wo das Schwarze den Christus nicht mehr

empfangen, sondern ihn selber bestimmen will. Haben wir nicht bei uns auch mit unserer Kultur vor einigen Jahrzehnten als Deutsche den Christus nicht mehr empfangen, sondern bestimmen wollen? Wie hieß es damals? Der Christus, der Heiland, steht in den deutschen Märgen und Legenden wie im Heliand tiefer, leuchtender und reiner da als in den jüdischen Büchern!

3. Erhellend in dieser sehr komplexen Frage wirken in der Kirchengeschichte nicht selten bestimmte Augenblicke, in denen das Ringen um die Freiheit der Kirche in den Märgten der Zeit beispielhaft für weite Zeiten hervortritt.

Einer dieser Augenblicke war die lutherische *Reformation*. Sie ist darin bedeutsam, daß die Kirche Jesu Christi, selber gefangen von den auch in der Kirche wirksamen Märgten, etwa der Vermischung von geistlicher und weltlicher Herrschaft oder dem Widerstreit zwischen Papsttum und Kaisertum, durch die Wiederentdeckung des Evangeliums zu ihrem wahren Wesen befreit worden ist, wie es die Augsburgische Konfession in Artikel VII darstellt. Inmitten der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ beruft sich der Mönch Martin Luther nicht bloß auf die Autonomie des Gewissens, wie das später vielfach mißverstanden wurde, sondern für die ganze Kirche auf die Bindung an das neu gehörte und in seiner innersten Macht entbundene Wort Gottes. Allein von dieser Macht möchte die Kirche doch leben, und so kann er einmal sagen: „Ich bin still gesessen und habe das Wort Gottes lassen wirken.“

Daß bald darauf andere Märgte, wie das Schwärmertum, die eigenen Interessen vieler Stände, die Aufspaltung in Territorien, auch die Entartung der Freiheit eines Christenmenschen, die im Glauben und in der Liebe besteht, neue Gefangenschaften brachten, wissen wir. Aber auch in den seitherigen Wandlungen der Zeit sind die theologischen, geistlichen und politischen Auseinandersetzungen der Reformation in ihrem Für und Wider bis heute beispielhaft für uns und für andere.

Ein sehr wichtiger Augenblick solcher Klärung war für uns auch die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Weltanschauung während des „Dritten Reiches“. Da erfuhren wir auch die Gewalt solcher Märgte, des zum Höchstwert erhobenen Volkstums, der Vergötzung der Rasse und der damit verbundenen Verachtung des andersartigen, andersrassigen, andersfarbigen Menschen, der Monomanie des Politischen und der Überspannung des Führerprinzips, und zwar nicht nur außerhalb, sondern auch wieder mitten in der Kirche. Man macht sich heute wahrscheinlich kaum eine Vorstellung davon, in welcher Grobheit dies alles geschehen

konnte. Ein ehemaliger Pfarrer wollte lieber „alle Frömmigkeit seiner Kindertage, Protestantismus, Katholizismus, ja Jesus selbst drangeben, könnte er damit die Zäune und Mauern zwischen den deutschen Grenzen niederbrechen und mit seinem deutschen Bruder und mit seiner deutschen Schwester den einen Himmel finden“ (J. Leutheuser). Man konnte sich leider auch vielfach nicht an die Worte der Bischöfe halten; entweder waren sie selber der neuen Richtung verfallen, oder sie waren durch allzu viele und gewiß notwendige Rücksichten am klaren Wort gehindert. So konnte der damalige, von mir sonst hochverehrte hamburgische Bischof S. Schöffel vom „Volkstum selbst in seinem unbegreiflichen, unfaßbaren, unsagbaren und doch deutlich wirksamen Schöpfungsgeheimnis“ sprechen, das „unser Ja verlangt. Wir geben es freudig, wie über einen Irrtum von Jahrhunderten hinweg, in dankbarer Erinnerung an Luther“<sup>3)</sup>.

Es waren auch nicht sehr viele theologische Lehrer, die uns Vikaren und Pfarrern damals die biblische Freiheit der Kirche in den Mächten der Zeit aufzuzeigen vermochten. Nicht zu Unrecht muß man auch der lutherischen Theologie den Vorwurf machen, daß sie hier nicht klar genug gesehen und geredet hat. So muß auch ich berichten, daß wir jungen Theologen von damals das meiste zunächst im Jahr 1933 von dem reformierten Theologen Karl Barth („Theologische Existenz heute“) gelernt haben.

Eine Ausnahme aber muß ich hier nennen. Es ist mir — freilich in der Hauptsache erst nachträglich — kaum eine klarere Enthüllung dieser Mächte begegnet, als wie sie schon 1932 der damalige lutherische Pfarrer Hermann Sasse in Berlin in seinem Aufsatz „Die Kirche und die Mächte der Zeit“, herausgegeben im Kirchlichen Jahrbuch 1932, vorgenommen hat<sup>4)</sup>. Sasse, der übrigens noch 1933 von dem damaligen Kultusminister Hans Schemm als außerordentlicher Professor an die theologische Fakultät Erlangen berufen wurde, befaßt sich in diesem Aufsatz mit dem berühmten, übrigens als „unabänderlich“ (weil unfehlbar) bezeichneten Artikel 24 des nationalsozialistischen Parteiprogramms, der u. a. besagte: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen.“ In der entschiedenen Auseinandersetzung mit diesem Artikel heißt es: „Dieser Artikel macht jede Diskussion mit einer Kirche unmöglich ... denn die evangelische Kirche müßte ein Gespräch darüber mit dem offenen Geständnis beginnen, daß ihre Lehre eine vorsätzliche und permanente Beleidigung des Sittlichkeits- und Moralgefühls der germanischen Rasse ist und daß sie demgemäß keinen Anspruch auf Duldung im Dritten Reich

haben kann... Wir wollen nicht wissen, ob die Partei für das Christentum eintritt, sondern wir möchten erfahren, ob auch im Dritten Reich die Kirche das Evangelium frei verkündigen darf oder nicht, ob wir also unsere Beleidigung des germanischen oder germanistischen Moralgefühls ungehindert fortsetzen dürfen, wie wir es mit Gottes Hilfe zu tun beabsichtigen...“

Man kann über H. Sasse und sein späteres Wirken denken, wie man will: Hier hat einer, gegründet auf die evangelisch-lutherische Theologie und gehorsam der Sendung der Kirche Jesu Christi, klar und unbestechlich von seinem Bekenntnis her gesprochen. Er war „derjenige in der Fakultät, der den Nazismus am klarsten durchschaute“<sup>5</sup>). Und ich bedaure nur, daß wir Jungen damals von den in der Kirche Verantwortlichen nicht oder kaum auf diese Stimme hingewiesen worden sind und uns deshalb unsere Erkenntnis von anderswoher holen mußten.

Man soll aber nicht glauben, daß wir nicht heute ebenso, vielleicht undeutlicher und vernebelt, von anderen Mächten im Griff gehalten oder verwirrt werden. Vor ein paar Jahren sagte mir der Leiter der evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden beinahe verzweifelt: „Diese unsere Gesellschaft, in der alles frei ist, die keine Grenzen kennt, wo jeder sagen kann, was er will, diese Gesellschaft mordet die Kirche!“ Man kann darin, meinte er, als Christ kaum mehr existieren, weil kein Sinn mehr für die verbindliche Wahrheit da ist. Nach der Herrschaft des Führerprinzips in der Kirche sind wir nun in das Zeitalter der Demokratisierung eingetreten. Sie hat die verantwortliche Beteiligung des Volkes Gottes an allen Entscheidungsprozessen und Vorgängen erstrebt. Allerdings möchte ich dieses berechtigte Streben doch lieber unter dem Stichwort „allgemeines Priestertum der Glaubenden“ sehen und, wenn man es noch ein wenig anders darstellt, etwa unter dem Stichwort der „Diakonisierung“ der Kirche; hier käme die Tendenz deutlicher heraus, unter der alles Mitreden in der Kirche geschehen will. Es kann sich ja auch Demokratisierung zu einer mit falschem Nimbus sich bekleidenden Macht entwickeln, etwa wenn die Frage bestimmend wird: „Welche Kirche wollen wir?“ und Augustins Wort darüber in den Hintergrund tritt: „In der Kirche gilt nicht: das sage ich, oder: das sagst du, sondern: das sagt der Herr!“ Der gewiß unverdächtige Philosoph Max Horkheimer hat einmal Recht und Unrecht von Mehrheitsentscheidungen im Leben der Menschen, vor allem in der Politik, untersucht. Sie haben auf vielen Ebenen ihre Berechtigung, einfach als Spielregeln, aber wenn wir tiefer greifen, dann „wird das Mehrheitsprinzip zur souveränen Macht, der das Denken sich beugen muß. Es ist ein neuer Gott ... eine Kraft, allem zu widerstehen, was nicht

konform geht“<sup>6</sup>).

Noch eine ganz andere Macht drängt sich heute im technischen Zeitalter in den Vordergrund, etwa die Daten- und Computermaschinerie. „Ein Spinnennetz stärker als Stahl“ nannte sie vor kurzem der Regensburger Jurist und Datenschutzexperte Prof. Steinmüller (epd.,ZA,3. 12. 1979). Nun wird wiederum jeder die Notwendigkeit der Registrierung seines Geburts- und Sterbedatums, seiner Paßnummer usw. anerkennen. Aber wenn statt 17 notwendigen Daten etwa 100 in diesem Kasten aufgespeichert sind, dann wird die notwendige Ordnung zur anonymen Macht, und die Probleme der Menschenrechte, der Intimsphäre, der Freiheit, ja auch die theologische Frage der Vergebung der Sünden wird akut, wenn auch die kleinen Verfehlungen noch Jahre danach auf maschinellem Wege sich rühren können!

4. So wird deutlich: Ein großer Teil des Lebens der Kirche in ihren Gliedern spielt sich als *Ringens um die Freiheit* inmitten dieser Mächte ab. Sieg oder Niederlage des Glaubens werden gerade hier erfahren. Deutlich genug spricht darüber das Neue Testament an vielen Stellen, etwa Eph. 6,10 ff.: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen...“, und es werden auch die Waffen in diesem Kampf genannt. In Gal. 2,11 ff. ringen Paulus und Petrus um die Freiheit des Christen im Gesetz und im Gebot Gottes. In Röm. 14,15 muß Paulus raten, wenn die Starken und die Schwachen im Glauben nicht mehr einander ertragen wollen, wenn es also nach unserem heutigen Verständnis um Fragen des Lebensstils geht, die auf einmal selber zum Schibboleth, zum Evangelium werden wollen, und er gibt die Regel: „Ein jeder steht und fällt seinem Herrn.“

Ich möchte zu dem allen einige Gesichtspunkte noch nennen: Einmal wird sich zu bewähren haben, daß die Kirche nicht „Masse“ ist, die alles diktiert, sondern Gemeinschaft, die den einzelnen ehrt. Da spielt der „Mag-nus Consensus“ in der Lehre eine wichtige Rolle, aber ebenso die Bindung des einzelnen an Gott, wenn es um die Bewährung dieses Glaubens im Tun geht. Da können die Aufträge unterschiedlich sein, die Mandate können, wie wir eine Zeitlang sagten, „komplementär“ sein. In der nationalsozialistischen Zeit waren wir uns einig über die Geltung der Clausula Petri (Apg. 5,29): „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Aber wie und wo und wieweit sie anzuwenden war, konnte nicht für alle gemeinsam und gleich geordnet werden. Im Widerstand war man sich einig; aber auch darin bestand Übereinstimmung, daß wir einander in vielen Einzel-fragen freizugeben hätten. Heute haben in der UdSSR die Evangeliumschrsten/

Baptisten sich über einer solchen Frage gespalten: Die einen vollziehen die staatlich geforderte Registrierung einer Gemeinde, die anderen lehnen sie ab, weil man damit dem ganzen System schon den kleinen Finger gibt...

Aber auch bei uns sind solche Konflikte mit den Mächten alle Tage fällig, z. B. in der Frage, ob Wehrdienst oder Zivildienst? In der Bundesrepublik Deutschland ist dies erst ein Ergebnis der Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem sich auch das christliche Gewissen gerührt hat, daß jetzt die Möglichkeit gegeben ist, der allgemeinen Wehrpflicht auf andere Weise Genüge zu leisten. Aber auch jeder Christ, der in einem verantwortlichen Beruf steht, als Arzt, Ingenieur, Wissenschaftler, Politiker oder Richter, wird ständig vor solche Fragen gestellt, oft viel härter als wir Theologen. Er möchte doch ernsthaft Christ sein und muß als Richter ein Urteil sprechen über einen Menschen, der ein Verbrechen begangen hat. Er muß als Arzt unter allen Umständen das Leben schützen — und wird zu Abtreibungen herangezogen! Oder soll er einem alten Menschen, der im Sterben liegt, unnötig das Sterben verlängern, wie lange und wie weit? Der Politiker ist verpflichtet, sein Land gegen Terroristen zu schützen und muß dabei in Kauf nehmen, daß andere, nicht beteiligte Menschen gefährdet werden oder das Leben verlieren. Wir erinnern uns daran, daß Bundespräsident Walter Scheel bei dem Begräbnis des ermordeten Hans-Martin Schleyer zur Familie des Verstorbenen hingewendet sagte: „Ich bitte im Namen des Deutschen Volkes die Familie Schleyer um Vergebung.“

Damit aber stehen wir nochmals an einem entscheidenden Punkt. Artikel XVI der Augsburgischen Konfession redet von staatlicher Gewalt und gesellschaftlichen Ordnungen, in denen die Christen tätig sein dürfen. „Licet“, sagt der Artikel — es ist erlaubt. Und man muß das auch in seiner Nüchternheit, in seiner positiven und in seiner begrenzenden Tonart hören. Gerade dieser Artikel steht ja gegenwärtig im Kreuzfeuer der Meinungen. Wir sind nicht gehalten, die Bekenntnisschriften Satz für Satz für unfehlbar zu halten; sie sind Zeugnis und Hinweis auf die Heilige Schrift. Aber sorgfältig sollten wir sie lesen. Diese Väter haben die Utopie, die Versuchung und die Katastrophen der „Gottesstaat-Idee“ ebenso gekannt wie die Schrecken eines Chaos, in dem die staatlichen Notordnungen Gottes aufgelöst und verachtet sind. „Licet“, sagen sie, ohne Verklärung und Vergötzung des politischen Tuns, aber im Festhalten seiner Notwendigkeit. Und „Interim“ heißt es, bis der Herr zum Gericht kommt! Dabei meine ich aus der Erfahrung unserer Tage eins hinzufügen zu müssen: Vielleicht stehen wir stärker als sonst unter der Erfahrung der großen Schuld, dieser unheimlichsten aller Mächte: wer

kann in diesem Bereich handeln, ohne schuldig zu werden? Dies meine ich, daß wir die Freiheit der Kirche und ihrer Glieder unter dem Gebot Gottes, aber ebenso unter der Vergebung der Sünden sehen möchten. Gerade Vergebung der Sünden macht frei zur Tat und zum Dienst.

5. Was endlich unsere *Verantwortung* für die Freiheit der Kirche in der Auseinandersetzung mit diesen Mächten anlangt, so scheint mir nach wie vor, auch unter veränderten Verhältnissen, Luthers Wort eine gute Richtung anzudeuten: „Drei Dinge sind es, die die Kirche erhalten (auch ihre Freiheit zum Dienst und zur Verkündigung erhalten): treu lehren, fleißig beten, mit Ernst leiden.“ Das sei auch im Blick auf das „Missionarische Jahr“ gesagt, von dem in diesem Jahr besonders die Rede ist. Und ich denke, auch alles, was über Notwendigkeit unseres sozialen Engagements oder der Weltveränderung gesagt werden muß, hat hier seine Quelle und sein Maß.

„Treu lehren“. Es kann einen nachdenklichen Christen erschrecken, daß gerade in dem Augenblick, wo Millionen von Menschen in der Gefangenschaft anderer Ideologien — und die sind ja auch Mächte — schmachten, die Kirche Jesu Christi in ihrem Auge fast so etwas wie einen blinden Fleck für die Bedeutung der gesunden Lehre zu haben scheint. Da wird bis in den Religionsunterricht hinein die Lehre, das Lehren vernachlässigt zugunsten einer Lebenskunde, von der man meint, sie sei dem Leben näher. Aber neutestamentlich verstanden ist ja Lehre gerade ein Lehrhandeln, das auch Leben und Denken mitbestimmt. Bitte, verehrte, liebe Theologiestudenten, achten Sie darauf, was für eine Freiheit gesunde Lehre schenken kann. Luther kann davon reden, daß es viele Gefangenschaften und Gefängnisse der Menschen gibt, aber die größte Gefangenschaft, meinte er, ist das Gefangensein in der falschen Lehre.

„Fleißig beten“. Damit ist der gesamte Bereich des Gottesdienstes gemeint. Die Andacht, das einsame und gemeinsame Gebet am Morgen und am Abend und der Gottesdienst in der Gemeinde, Liturgie, Lobgesang, Feier des Heiligen Abendmahls — hier liegt eine der wichtigsten Quellen der Freiheit der Kirche. Das wissen die Christen in Ländern, wo beispielsweise jede diakonische oder soziale Arbeit verboten ist: Der Gottesdienst ist der Freiraum, in dem ein Christenmensch nach wie vor atmen und von dem aus er leben kann. Das sollen auch die Christen in der Bundesrepublik Deutschland nicht vergessen. Da steht eine Gemeinde mitten in den Ideologien, die bewußt keinen Raum für Gott lassen, und nun lobt sie Gott und gibt ihm die Ehre — und ist frei. Eine Gemeinde, die das Heilige Vaterunser betet, wird darüber frei und kann Freiheit weitergeben. Wie sollen wir bei

uns anders frei werden in der Übermacht der Technik, in der Übermacht der Bürokratie, des Wissenschaftlichen, wenn nicht vom Gottesdienst her? Der durch seine Gespräche mit R. Bultmann bekannt gewordene jüdische Philosoph Hans Jonas, der jetzt in Amerika lebt, hat gemeint, man müsse heute feststellen, daß Naturwissenschaft und Technik die ethischen Grundlagen unseres Lebens bis in die Wurzeln zerstört haben. Es gebe, so fährt er fort, keine andere Rettung für uns als durch die Wiedergewinnung der Kategorie des Heiligen. Allein daraus könnten wir auch neue ethische Maßstäbe gewinnen. Also „geheiligt werde dein Name!“ — das gibt Freiheit.

„Mit Ernst leiden“. Wir werden oft an die unzähligen leidenden, flüchtigen, hungernden Menschen in der Welt erinnert und zu Hilfsaktionen für sie aufgerufen. Gerade junge Menschen können sich hier mit einer bewundernswerten Kraft engagieren, und das ist gut, da kann nicht genug geschehen. Aber es gehört zum Lebens- und Freiheitsgeheimnis der Gemeinde Christi, daß sie auf das Leiden der Christen im Namen Jesu und zu seiner Ehre im besonderen achtet. Gerade im Leiden um seines Namens willen erwacht die Freude (Apg. 5,41). Das Lob Gottes ist nirgends heller und fröhlicher als mitten in der Nacht (Apg. 16,25) — solche Leute sind frei. Vergessen wir nicht, daß die größten Bedrängnisse und Verfolgungen, die Christen erfahren, nun gerade im 20. Jahrhundert geschehen! Dies ist ein Zeichen dafür, so scheint mir, daß Gott uns weiter zu seinem Zeugnis haben will. Ich nenne ein Beispiel für alle: Pastor Gudina Tumsa, der Generalsekretär der Mekane-Jesus-Kirche in Äthiopien, ist seit Monaten gefangen und verschollen; vor kurzem hieß es, daß er noch am Leben sei. Vor 14 Tagen fand im äthiopischen Addis Abeba die Synode dieser evangelisch-lutherischen Kirche statt, die seit ihrer Gründung in den fünfziger Jahren von 20000 auf jetzt eine halbe Million Glieder angewachsen ist. Präsident Emanuel Abraham sagte in seinem Einleitungswort: „Wir in der Mekane-Jesus-Kirche loben unsern Herrn und Erlöser aus tiefsten Herzen, daß er uns in besonderer Weise durch die 21 Jahre des Bestehens unserer Kirche geführt hat, und für den reichen Segen, den er unserem Bemühen geschenkt hat, der Menschheit das Evangelium zu predigen und in den Prüfungen und Drangsalen standzuhalten, durch die wir als seine Gefolgsleute hindurchgehen müssen“<sup>7</sup>). Mir scheint, dies ist ein Beispiel für die Freiheit einer Kirche in den Mächten der Zeit. Und, liebe Brüder und Schwestern, ich denke nun besonders an die, die sich auf solch einen Dienst des treuen Lehrens, des fleißig Betens und, wenn es sein muß, des mit Ernst Leidens vorbereiten, und meine, es lohnt sich, das Leben einzusetzen, wenn es gilt, den Menschen

irgendwo im Gewinnen, im Erringen und im Erhalten solcher Freiheit zu helfen.

## DIE VERBINDLICHKEIT DES GLAUBENSBEKENNTNISSES

### Anmerkungen

- 1 H. Abosch, Zerfall eines Glaubens, in: „Neue Rundschau“ 1979, 1, S. 1 ff.
- 2 K. Beyschlag, Evangelium als Schicksal, 1979, S. 7.
- 3 S. Schöffel, Das deutsche Luthertum in der Wende der Zeit, in: „Luthertum“ 1, 1934, S. 1 ff.
- 4 H. Sasse, In Statu Confessionis I, 1966, S. 251 ff.
- 5 W. v. Loewenich, Erlebte Theologie, 1979, S. 133.
- 6 M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen, S. 32 f.
- 7 LWB-Information 1980, 5,2.

Die zentrale Grundfrage: Welche Bedeutung hat bei euch der Verweis auf das Augsburger Bekenntnis (CA)? Oder allgemeiner: Wie verbindlich ist ein Glaubensbekenntnis und was bedeutet Verbindlichkeit?

Auch ohne auf die besondere ökumenische Fragestellung einer eventuellen „Anerkennung“ der CA durch die römische Kirche einzugehen, kann man dem Kardinal oft recht geben: Der Verweis auf die Glaubensbekenntnisse, und insbesondere den Verbindlichkeitscharakter der CA, ist in den lutherischen Kirchen oft fraglich. Für die einen ist es ein Dogma oder gar ein unfehlbares Dokument, während andere es so relativieren, daß es nur noch ein historischer Text ist.

Worauf besteht im Luthertum die Verbindlichkeit der CA? Um einer Antwort auf diese Frage ein wenig näherzukommen, möchten wir in einem ersten Teil die Grundintention eines Glaubensbekenntnisses, insbesondere die der Glaubensbekenntnisse der Reformation, untersuchen. Dies wird uns dann erlauben, in einem zweiten systematischeren Teil die heutige Autorität und Verbindlichkeit des Bekenntnisses, insbesondere der CA, die zugleich Lehrnorm und Zeugnis der Kirche sein will, darzustellen.

### I. Die Intention der Bekenntnisse der Reformation

Wenn wir nicht schwach sind, so kann Christus seine Stärke an uns nicht brauchen. Wäre es nun unser Stärk und Kraft, dadurch wir unsern Widersachern widerstreben, so hätten wir den Ruhm und nicht Christus. Aber aus der Erfahrung wird gelernet, daß wir die Gesellen nicht sind, die uns selbst geholfen haben, sondern Gott muß es tun; also kommt Gott zu Ehren in unserer Schwachheit. Martin Luther



## DIE VERBINDLICHKEIT DES GLAUBENSBEKENNTNISSES

„Die evangelische Anerkennung (der CA) wäre in jedem Fall die erste innere Voraussetzung einer katholischen Anerkennung“<sup>1</sup>). Diese Aussage des Münchner Erzbischofs, Kardinal Ratzinger, ist provokativ und stellt den lutherischen Kirchen die eigentliche Grundfrage: Welche Bedeutung hat bei euch der Verweis auf das Augsburger Bekenntnis (CA)? Oder allgemeiner: Wie verbindlich ist ein Glaubensbekenntnis und was bedeutet Verbindlichkeit?

Auch ohne auf die besondere ökumenische Fragestellung einer eventuellen „Anerkennung“ der CA durch die römische Kirche einzugehen, kann man dem Kardinal oft recht geben. Der Verweis auf die Glaubensbekenntnisse, und insbesondere den Verbindlichkeitscharakter der CA, ist in den lutherischen Kirchen oft fraglich. Für die einen ist es ein Dogma oder gar ein unfehlbares Dokument, während andere es so relativisieren, daß es nur noch ein historischer Text ist.

Worin besteht im Luthertum die Verbindlichkeit der CA? Um einer Antwort auf diese Frage ein wenig näherzukommen, möchten wir in einem ersten Teil die Grundintention eines Glaubensbekenntnisses, insbesondere die der Glaubensbekenntnisse der Reformation, untersuchen. Dies wird uns dann erlauben, in einem zweiten systematischeren Teil die heutige Autorität und Verbindlichkeit des Bekenntnisses, insbesondere der CA, die zugleich Lehrnorm und Zeugnis der Kirche sein will, darzustellen.

### I. Die Intention der Bekenntnisse der Reformation

#### A. *Luthers Bekenntnis von 1528*

1. Zwei Jahre vor der Redaktion der CA durch Melanchthon hat Luther selbst 1528 ein Bekenntnis geschrieben. Er glaubt sich kurz vor seinem Tod und legt daher einen Text vor, den er auch als sein theologisches Testament betrachtet. Dieser Text ist wenig bekannt, die Geschichte der lutherischen Kirchen ist die Geschichte der Rezeption der CA und nicht der Rezeption

dieses Bekenntnisses von Luther selbst.

Das Jahr 1528 ist das Jahr des großen Abendmahlsstreites, den Luther gegen die Süddeutschen und Schweizer führt. Noch durch Bauernkrieg und Schwärmerstreit gekennzeichnet, in der Abendmahlslehre herausgefordert, antwortet Luther mit seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi“<sup>2</sup>). Diese Schrift wird durch einen zweiten Teil abgeschlossen, der den Titel „Bekenntnis“<sup>3</sup>) trägt. Luther leitet diesen Text wie folgt ein:

„Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrrens je länger je mehr wird und des Tobens und Wütens des Satans kein Aufhören ist: damit nicht hinfort, bei meinem Leben oder nach meinem Tode, deren etliche sich zukünftig auf mich berufen und meine Schriften, ihren Irrtum zu stärken, fälschlich anführen möchten (wie die Sakraments- und Taufschwärmer zu tun anfangen), so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben Stück für Stück bekennen, darauf ich zu bleiben gedenke bis in den Tod, darinnen (wozu mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden und vor unsers Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode sagen würde: wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder jenen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht usw., dawider sage ich für jetzt und immer, daß ich alle diese Artikel aus Gottes Gnade aufs fleißigste bedacht, oftmals an der Schrift überprüft und immer wieder die Schrift durchforscht habe, und dieselben so gewiß verfechten wollte, wie ich jetzt das Sakrament des Altars verfochten habe. Ich bin jetzt nicht trunken und unbedacht. Ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs auf des Herrn Jesu Christi Wiederkunft am Jüngsten Gericht gilt.“

Nach dieser Einleitung bekennt Luther seinen Glauben in einer trinitarischen Form. Er bekennt Gott den Vater, Gott den Sohn, und Gott den Heiligen Geist. Er nennt die Punkte, wo er sich von der römischen Kirche trennt und erklärt, wie für ihn die Botschaft der Rechtfertigung aus Glauben allein die zentrale Botschaft der Schrift ist. Nichts fehlt in diesem Bekenntnis, Luther macht positive Aussagen über Schrift, Evangelium, Sakramente, Kirche und begründet auch seine Verwerfung römisch-katholischer Lehre in Fragen des Priesterzölibats, des Mönchslebens, der Rechtfertigung durch Werke usw. „Dies ist mein Glauben, so glauben alle wahren Christen, so lehrt uns die heilige Schrift“<sup>4</sup>).

Georg Kretschmar weist mit Recht darauf hin, daß Luther hier den Begriff „Confessio“ in einem für das Mittelalter außergewöhnlichen Sinn gebraucht<sup>5</sup>). Es geht hier nicht um Sündenbekenntnis oder Buße, auch nicht um confessio laudis, Lob. Dieses Bekenntnis folgt einer Schrift über das

Abendmahl und Luthers Gebrauch des Begriffs „confessio“, scheint in direkter Verbindung zu stehen mit dem Sanctus am Ende der Praefatio der lateinischen Messe, der eine dreifache Proklamation der Heiligkeit Gottes ist. Dieser confessio trinitatis folgt dann in der Messliturgie das Bekenntnis der Gegenwart Christi in Brot und Wein beim Abendmahl. Diese Gegenwart Christi war Grund des ersten Teils dieser Schrift.

2. Luthers Bekenntnis ist zugleich persönliches Bekenntnis des dreieinigen Gottes und Lehraussage, Lehrnorm, die auch die Gegensätze zur römischen Lehre nicht verschweigt. In dieser Spannung will dieses Bekenntnis verstanden sein, es kann nicht außerhalb dieser Spannung verstanden werden. Luther bekennt seinen persönlichen Glauben, er bezeugt ihn und spricht zugleich nicht nur in seinem Namen, sondern als Lehrer der Kirche, der seinen Anhängern als Testament auch Lehraussagen hinterlassen will.

Auch wenn Luther das Wort „confessio“ in einem außergewöhnlichen Sinn benützt, so ist jedoch die Sache an sich keine ausgesprochene Neuheit. In seiner Studie über Eucharistische Gebete und Glaubensbekenntnisse zeigt der Pariser Patristiker M. Lods, von einer terminologischen Studie bei den Kirchenvätern ausgehend, das Bestehen „einer eigenartigen Konvergenz: die Praefatio der Eucharistie ist Dankgebet und Lobpreis der Gemeinde und zugleich Glaubensbekenntnis zur Ehre Gottes, das Glaubensbekenntnis, das sehr schnell eine traditionelle und feste Formulierung erhielt als empfangene und weiterzugebende Lehre, ist Gott dargebracht wie ein Gebet“<sup>6</sup>).

Luther steht 1528 in dieser Tradition: seine Lehre ist zugleich Dankgebet zur Ehre Gottes, sein Dankgebet ist zugleich empfangene, weitervermittelte und weiterzuvermittelnde Lehre. Dieses Verständnis des Glaubensbekenntnisses war schon dasjenige der „Credo“ der Alten Kirche. Bei allen Konzilien der ersten Jahrhunderte stand theologisch sehr viel auf dem Spiel. Die Texte, die von diesen Konzilien verfaßt wurden, waren jedoch nie nur theologischer Art, sondern immer auch Bekenntnisse der Kirche zum Lob des dreieinigen Gottes. Die „Credo“ der Alten Kirche bekennen immer: „Ich glaube an Gott, ... an Jesus Christus, ... an den Heiligen Geist...“ und nie „Ich glaube, daß Gott, ... daß Jesus Christus, ... daß der Heilige Geist...“ Indem sie dies bekennen, übernehmen sie die Grundintention der im Neuen Testament überlieferten Glaubensbekenntnisse (z. B. Phil. 2), die zugleich Doxologie, persönliches Bekenntnis und Lehre sind, ohne daß man beide Dinge klar und endgültig auseinanderhalten kann. Wenn auch, im Gegensatz zu den „Credo“ der Alten Kirche, die Bekenntnisse der Reformation nie im Gottesdienst gebraucht wurden, so sind sie trotzdem im engen Zu-

sammenhang mit dem Gottesdienst der Gemeinde. Indem sie das Wort verkündet und die Sakramente feiert, lobt und bekennt die Gemeinde Christus, empfängt sie eine Lehre und gibt sie weiter.

3. Diese Spannung zwischen Bekenntnis des dreieinigen Gottes und Lehre, die wir bei Luther 1528 entdecken, kennzeichnet alle Glaubensbekenntnisse der Reformation (Schwabacher Artikel 1529, CA 1530 usw.). Diese Spannung ist Ausdruck einer tiefen Einheit, und nicht eines Gegensatzes. Sie ist identisch mit der Spannung, die den christlichen Glauben selbst ausmacht. Der Glaube ist Antwort auf das Wort, durch welches Gott sich dem Menschen gibt und ihn errettet, er ist festes Vertrauen auf Gott. Er ist persönlich und subjektiv, und hat doch einen ganz konkreten Inhalt. Dieser Inhalt ist nicht Objektivierung eines subjektiven Glaubens, er ist Gottes offenbartes, ein für allemal gegebenes Wort. Der Glaube ist eine Einheit, die Glaubensakt und Inhalt umfaßt (fides qua creditur und fides quae creditur), und diese Einheit darf nicht aufgelöst werden durch einseitiges Betonen, sei es des objektiven, sei es des subjektiven Aspektes.

Luther 1528, die CA 1530 und die anderen Bekenntnisse der Reformation haben als Absicht, diese tiefe Einheit zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt, zwischen Zeugnis und Lehre auszudrücken.

#### *B. Die Rezeption der CA in der jungen lutherischen Kirche*

1. Die Geschichte der jungen lutherischen Kirche zeigt uns, wie schwer es war, dieses Verständnis des Bekenntnisses zu bewahren. Man hat sehr schnell den Lehraspekt des Bekenntnisses einseitig betont. Das Bekenntnis wird oft als Dokument und Norm, und nicht als lebendiges Erbe rezipiert. Die Gründe dieser Entwicklung scheinen nicht nur theologischer Art zu sein, sie stehen wohl in direkter Beziehung mit dem politischen und historischen Kontext der damaligen Zeit.

2. Ursprünglich wollte die CA keineswegs Glaubensbekenntnis einer Partikularkirche sein. Es ging hauptsächlich darum, dem Kaiser zu beweisen, daß der Glaube der durch die Reformation geprägten Gemeinden derjenige der una sancta catholica ist, also der Glaube, der seit den ersten Konzilien der ersten Jahrhunderte bekannt wird und im Reichsrecht durch das Edikt des Theodosius von 380 formuliert ist<sup>7</sup>). Die theologischen Fragen, die Rom und Wittenberg trennten, sollten später auf einem allgemeinen Konzil besprochen werden. Der Reichstag war nicht der Ort für solch eine Debatte. Die Kontroversfragen sind daher nicht Mittelpunkt der CA. Zum Teil wer-

den sie nicht einmal erwähnt (z. B. die Papstfrage). Grundintention der CA ist das gemeinsame Bekenntnis der ganzen Kirche des einen Glaubens der Väter und der Apostel<sup>8</sup>).

Die CA hat ihr Ziel nicht erreicht. Sie wurde 1530 juristisch nicht rezipiert, dies wird sie erst 1555 beim Augsburgischen Frieden und endgültig 1648 beim Westfälischen Frieden. Sie hat aber auch ihr kirchliches Ziel nicht erreicht, das gewünschte Konzil fand niemals statt und die CA wurde sehr schnell zum Bekenntnis einer Partikularkirche und zur Lehrnorm dieser Kirche.

3. Diese Rezeption der CA geschah zunächst und primär im politischen und nicht im kirchlichen Rahmen. Die Fürsten und Prinzen, die der Reformation zugestimmt hatten, brauchten für ihr Territorium eine Norm, die die öffentliche Predigt des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente regelte. Sie benötigten daher einen Text, auf welchem sie die zukünftigen Amtsträger bei ihrer Ordination verpflichten konnten.

In der römischen Kirche hatte sich die Frage nie auf diese Weise gestellt, die Bischöfe hatten juristisch das Recht der Ordination. Das Amt des Bischofs, das in der Tradition der Kirche stand, war als solches Garant der wahren Lehre. Bei der Ordination versprach der Priester dem Bischof Gehorsam, er wurde aber weder in der Alten Kirche noch in der römischen Kirche des Mittelalters auf eine Lehre verpflichtet.

Die lutherische Reformation hat die Autorität der kirchlichen Hierarchie in Frage gestellt und mit der bisherigen Tradition gebrochen. Die lutherischen Fürsten mußten daher für ihr Land eine neue Autorität bestimmen. Zu diesem Zweck gebrauchten sie die CA. Da wo in der römischen Kirche Amt und Tradition als Garanten der Lehre standen, trat im Luthertum die Verpflichtung auf das Bekenntnis, insbesondere auf die CA. Das Bekenntnis war nicht für die Katechese oder für einen liturgischen Zweck bestimmt, man brauchte es aber als Lehrgrundlage bei der Ordination. Die CA wurde sehr schnell als unzureichend empfunden. Bereits 1531 erschien die Apologie der CA, 1537 verlangte der Schmalkaldische Bund von Melanchthon eine Schrift über das Papsttum, und 1541 legte Melanchthon selbst eine leicht abgeänderte Fassung der CA vor (die CA variata). Diese Entwicklung wurde erst 1580 mit der Zusammenfassung der grundlegenden Lehrtexte in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche abgeschlossen.

Auf diesem Weg wurde die CA zur Lehrnorm der Kirche. Sie wollte es gewiß in ihrer Grundintention auch sein, sie wollte aber auch Bekenntnis, Zeugnis, Lob Gottes sein. Die einseitige Betonung des Lehraspektes hatte

ein juristisches und theologisches Verständnis des Bekenntnisses zur Folge, das nicht mehr in allen Punkten Luthers Verständnis entsprach.

In der lutherischen Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts wurde dann die Autorität der Bekenntnisschriften besonders betont. Wir möchten nicht weiter auf Einzelheiten dieser Entwicklung eingehen. Wir wollten sie jedoch erwähnen, besonders weil auch heute noch in manchen lutherischen Kreisen ein gewisser Bekenntnisfundamentalismus gepflegt wird.

4. Die Spannung innerhalb des Bekenntnisses zwischen Lehrnorm und Gotteslob wurde oft preisgegeben. Man kann diese Entwicklung nur bedauern. Die einseitige Betonung der Lehre führt zu einem sterilen Dogmatismus, zu einer Verwechslung zwischen theologischer Aussage und christlichem Glauben, zu einer Scholastik des Glaubensbekenntnisses, die der CA selbst widerspricht, die ja in ihrem 7. Artikel die Kirche als eine Gemeinschaft definiert, in der das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß dargereicht werden. Die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente, also das Leben des Evangeliums und nicht nur die korrekte dogmatische Formel begründen die Kirche.

Es ergibt sich wohl von selbst, daß dies keineswegs Verwerfung jeglicher Lehre bedeutet. Dies wäre nur einseitige Betonung des anderen Poles des Bekenntnisses, die eine totale Relativierung und den Subjektivismus zur Folge hätte. Diese einseitige Betonung wäre genau so bedauerlich wie die erste.

Wir sahen in unserem ersten Teil, daß das Glaubensbekenntnis in der Alten Kirche und auch bei Luther in der Spannung zwischen persönlichem Bekenntnis und Lehre verstanden wurde. Diese Spannung muß bewahrt werden. Nur in dieser Spannung ist die CA Lehrnorm.

Die lutherische Kirche konnte nicht immer diese Spannung bewahren, die Notwendigkeit einer Lehrnorm für das Amt scheint der Grund dieser Entwicklung zu sein.

Diese Entwicklung hat gewiß ihre Wurzeln in Luthers Theologie selbst. Luther hat der römischen Kirche ihr falsches Amtsverständnis vorgeworfen. Das Amt ist nicht Heilmittel so wie die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente. Das Amt hat in sich selbst keine Existenzberechtigung, es ist der Verkündigung des Evangeliums untergeordnet. Auch das Amt des Bischofs oder gar des Papstes kann nicht Garant der wahren Lehre sein. Die geschichtliche Entwicklung, die aus einem Glaubensbekenntnis diesen Garant machte, entspricht einer Notwendigkeit und widerspricht daher nicht in sich selbst der Grundintention des Reformators. Der Wider-

spruch besteht aber darin, daß man Glaubensbekenntnis/Garant der wahren Lehre und Glaubensbekenntnis/unfehlbares Dokument miteinander identifiziert hat. Die durch jedes Glaubensbekenntnis gestellte hermeneutische Frage darf nicht fundamentalistisch durch die Betonung der absoluten Autorität des Buchstabens eines Textes gelöst werden.

5. Die CA selbst lädt zu einer anderen Hermeneutik ein. Sie will Lehrnorm sein, ohne deshalb unfehlbarer Buchstabe sein zu müssen. Um diese Behauptung, die widersprüchlich erscheinen mag, zu erklären, ist es notwendig, an den hermeneutischen Schlüssel der Theologie der Reformation, insbesondere an Luthers Schriftprinzip zu erinnern. Dieses Schriftprinzip erlaubt die Unterscheidung (nicht Trennung) von Schrift und Evangelium. Auf die CA angewandt, zeigt dieser hermeneutische Schlüssel, wie das Bekenntnis Ausdruck und Verkündigung des Evangeliums, Lehrnorm ist, ohne dabei unfehlbare Autorität, Evangelium selbst zu sein.

### *C. Das Schriftprinzip Luthers*

1. In seinem berühmten Gemälde stellt L. Cranach auf der einen Seite Luther predigend, auf der anderen die Gemeinde und in der Mitte den gekreuzigten Christus dar. Man kann die Grundintention der Reformation nicht besser ausdrücken: den gekreuzigten Christus predigen.

Das Wort „Predigt“ gehört zu Luthers Lieblingsworten. In der lebendigen Predigt des Evangeliums wird das Heil in Christus den Menschen mitgeteilt. Alles muß im Dienste dieser Predigt stehen (der Begriff *doctrina* bedeutet bei Luther und in den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts oft Predigt und nicht Lehre). Diese Predigt ist nicht einfache Wiederholung eines Bibeltextes. Sie ist Übersetzung, Erklärung, Aktualisierung, Interpretation des Bibeltextes. Die Theologie selbst kann nur Erklärung der Schrift sein.

Dieses stete Suchen nach dem wahren Sinn der Schrift hat zum Schriftprinzip der lutherischen Reformation geführt.

Ein einfacher Hinweis auf die Schrift ist als solcher ungenügend und problematisch (Formales Prinzip), denn die Schrift hat eine „wächserne Nase“<sup>9</sup>, man verändert oder verstellt ihr Gesicht je nach der Interpretation, die man von ihr gibt. Es bedarf daher neben dem formalen Prinzip eines materiellen Prinzips, eines hermeneutischen Schlüssels, der uns erlaubt, in der überlieferten Schrift das befreiende Wort Gottes, das Evangelium, zu entdecken.

2. Wie alle Theologen seiner Zeit war Luther durch die Schriftprinzipien

der scholastischen Theologie beeinflußt (buchstäbliche, allegorische, tropologische und anagogische Exegese). Man findet Spuren dieses Erbes in dem ganzen Werk des Reformators, insbesondere in seinen ersten Schriften. Aber gerade diese ersten Schriften beweisen, daß sich Luther keineswegs mit diesen traditionellen Exegesen abfindet. Er will die Schrift so verstehen, daß sie nicht Buchstabe bleibt, sondern Geist werde, daß sie lebendig werde in den Herzen und von den Menschen Besitz ergreife.

In seiner ersten exegetischen Vorlesung, der Psalmenvorlesung, legt Luther sein hermeneutisches Prinzip vor: „In der Heiligen Schrift ist es das Beste, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden, denn das macht einen wahrhaft zum Theologen. Und die Kirche hat dies allein vom Heiligen Geist und nicht aus „menschlichem Sinn“<sup>(10)</sup>. Und in der Erklärung des 45. Psalms heißt es:

„Wir sollen uns nicht mit dem Buchstaben und äußerlich gehörten Wort zufrieden geben, vielmehr darauf aus sein, den Geist selbst zu vernehmen... Das äußerlich vorgebrachte Wort ist nicht eigentlich das, wodurch man inwendig unterwiesen wird. Es ist bloß Griffel und Instrument dessen, der in die Herzen lebendige Worte schreibt. Was durch die Stimme vocaliter vorgebracht wird, muß im Herzen durch den Heiligen Geist vitaliter erfaßt werden. So muß also aus dem Buchstaben der Geist hervorgehen. Der Geist ist im Buchstaben verborgen“<sup>(11)</sup>. Wer durch den Geist Erkenntnis erreicht hat, muß in dieser Suche ausharren, denn die erreichte Erkenntnis hat immer wieder Tendenz, Buchstabe zu werden.

„Geist“ bedeutet hier rechtes Verständnis der Schrift, d. h. Verständnis „vor Gott“, Verständnis unter dem Zeichen des Kreuzes Christi. Die Schrift muß zum Zeugnis von Christus werden, Christus selbst eröffnet das Verständnis der Schrift. Eine gleiche Stelle der Schrift kann Buchstabe oder lebensschaffender Geist sein, je nachdem sie nach Mose oder nach Christus verstanden wird.

Der tiefe Sinn eines Textes ist sein christologisches Verständnis, sein tiefster Sinn ist Christus selbst. In seiner schon erwähnten Psalmenvorlesung verwendet Luther ein schönes Bild: „Wenn ich einen Text habe, der für mich eine Nuß ist, deren Schale mir zu hart ist, dann werfe ich ihn alsbald an den Felsen (Christus) und finde den süßesten Kern“<sup>(12)</sup>. Christologisch verstanden wird das geschriebene Wort Evangelium, es weckt und stärkt den Glauben, es wird für den Menschen das befreiende Wort der Sündenvergebung und der Gnade Gottes.

3. Dieser bereits 1513 in der Psalmenvorlesung definierte hermeneu-

tische Schlüssel kennzeichnet alle Schriften Luthers. Die Frage, wie denn der Buchstabe Geist, lebendiges Wort im Herzen wird, wird immer zentral bleiben.

Die Dualität Geist — Buchstabe wird jedoch langsam durch die bekannte Aussage ersetzt: „Was Christum treibt“<sup>13</sup>) oder „Mitte der Schrift“. Schrift und Evangelium sind nicht identisch. Die Schrift ist nicht Garant der wahren Predigt des Evangeliums, auch wenn sie das ganze Evangelium beinhaltet. Garant der wahren Predigt ist Christus, dessen Tod und Auferstehung den sündigen Menschen rechtfertigen und retten.

4. Dieses Schriftprinzip hat bei Luther kritische Haltungen gegenüber einzelnen biblischen Büchern zur Folge. Während er das Johannesevangelium, die paulinischen Briefe (insbesondere den Römerbrief) und den ersten Petrusbrief als „Kern und Mark aller Bücher“<sup>14</sup>) bezeichnet, schreibt er anderen, wie dem Jakobusbrief (eine Strohepistel) oder der Offenbarung des Johannes, nur geringe Bedeutung zu<sup>15</sup>). Kriterium bleibt immer: „Was Christum treibt“. Notfalls muß man sogar Christus gegen die Schrift anrufen, denn Christus ist Herr des Sabbats und der Schrift<sup>16</sup>).

5. Das Schriftprinzip „Was Christum treibt“ ist durch die Schrift selbst gegeben. Es ist nicht von menschlichem Wissen oder Lehren abgeleitet. Nicht menschliches Handeln macht aus dem überlieferten Wort Evangelium. Es handelt sich hier nicht um ein subjektivistisches Lesen, das den Leser zum Schlüssel der Interpretation macht, auch nicht um ein Lesen, das aus historischen oder anderen Gründen alles relativiert. Der Heilige Geist macht aus der Schrift ein Wort des Heils, das im Menschen Glauben weckt und ihn zu Christus führt. „Sola scriptura“ bedeutet, daß die Schrift in sich klar ist und keine äußere Hilfe braucht, um verstanden zu werden, daß das Evangelium nicht von menschlichem Lehren abgeleitet werden kann.

6. Luther unterscheidet zwischen Schrift und Evangelium, er trennt sie aber nicht und setzt sie erst recht nicht widereinander. Nur die Schrift beinhaltet das Evangelium, aber dieses Evangelium muß von der Schrift unterschieden werden, denn es kann nur lebendiges Wort sein, „das nicht mit der Feder, sondern mit dem Mund getrieben wird“, „ein fröhliches Geschrei von Christus“<sup>17</sup>). Kein Lehrbuch kann mit dem Evangelium verglichen werden. Luther geht so weit, daß er behauptet, daß wer Christus hat, der kann neue Dekaloge schreiben, die klarer sind als die zehn Gebote des Moses<sup>18</sup>). Wenn die Schrift gepredigt wird von ihrem Zentrum Christus her, so wird der tote Buchstabe Geist, lebendiges Evangelium.

Die Autorität der Schrift besteht nicht in ihrem Buchstaben, sondern

in der Tatsache, daß durch sie das lebendige Wort des Evangeliums geschieht, Ereignis wird, den Menschen trifft und in ihm Glauben weckt. Nur das Evangelium hat und ist Autorität. Das lebendige Wort Christi ist der hermeneutische Schlüssel der Schrift, es ist auch der hermeneutische Schlüssel, der uns erlaubt, uns auf Glaubensbekenntnisse zu berufen, der diesen Glaubensbekenntnissen Verbindlichkeit und Autorität verleiht.

## II. Die Zukunft einer Tradition

### A. Die Verbindlichkeit des Bekenntnisses

1. Das Schriftprinzip Luthers, eine der Grundlagen reformatorischer Theologie, hat uns erlaubt, die Autorität der Heiligen Schrift neu zu bestimmen. Die Schrift hat und ist Autorität, weil und insofern sie das Evangelium, das heilschaffende Wirken Gottes in Jesus Christus ausdrückt und Ereignis werden läßt. Von diesem Evangelium lebt der Glaube. Dieses Evangelium bleibt eine ständig neu zu empfangende und zu verantwortende Gabe. Eine einfache Wiederholung eines Bibeltextes, ohne Auslegung, Interpretation und Aktualisierung kann nicht behaupten, Evangelium zu sein. Das Evangelium setzt sich als Evangelium durch, indem die Schrift im Lichte Jesu Christi ausgelegt wird.

2. Die Natur der Autorität des Bekenntnisses ist wesensmäßig mit derjenigen der Schrift vergleichbar. Die Bekenntnisse der Alten Kirche, die Bekenntnisse der Reformation (insbesondere die CA) und die neueren Bekenntnisse (z. B. die Barmer Erklärung) sind verbindlich, weil dadurch und insofern sich dadurch das Wort Gottes Gehör verschafft und das Evangelium von Jesus Christus geschieht.

Wir können nicht von Autorität und Verbindlichkeit des Bekenntnisses reden, ohne von der heilschaffenden Kraft des Evangeliums zu reden, die durch dieses Bekenntnis Wirklichkeit werden will. Die Autorität des Bekenntnisses ist eine abgeleitete Autorität. Sie ist abgeleitet von der Autorität des Evangeliums. Die Autorität des Bekenntnisses hat nicht ihr Ziel in sich selbst, ihr einziges Ziel ist die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube des Menschen. Eine Bekenntnisaussage steht nicht als anzuerkennende Wahrheit an sich da. Im Bekenntnis soll Gottes unveränderliches und unüberbietbares Wort zur Sprache kommen. Zugleich ist das Bekenntnis eine menschliche und darum relative Antwort.

3. Die Nichtidentifizierung von Schrift und Evangelium oder von Bekenntnis und Evangelium bedeutet nicht, daß das Evangelium in den Bereich

des Unsagbaren abgedrängt und dadurch dem Subjektivismus preisgegeben wird. Das Evangelium will zur Sprache kommen. Der Glaube lebt auch von der Freude an der klar artikulierten Wahrheit, auch wenn diese Wahrheit nicht durch gesetzliche Fixierung reingehalten werden kann. Das Evangelium ist auf die Schrift, in der es gegeben wird, und auf das Bekenntnis, in dem es bezeugt wird, angewiesen. Das Evangelium behauptet sich daher immer als Evangelium, indem es auch als Kommentar der Schrift erscheint.

4. In diesem Sinne ist es angebracht, *von dem Bekenntnis als von einem Kommentar der Schrift zu reden*, denn das Evangelium setzt sich als Evangelium nur so durch, daß es als Auslegung der Schrift gehört wird. Genau dies wollte und will die CA tun vor Kaiser und Welt.

Als Kommentar der Schrift ist die CA natürlich der Exegese und der Situation des 16. Jahrhunderts verpflichtet. An einigen Punkten lassen sich daher von der neueren Exegese her kritische Anfragen stellen (auch Christologie und Rechtfertigung müssen anhand der neueren Erkenntnisse überprüft werden). Genau das gleiche gilt für Aussagen, die direkt von der geschichtlichen Situation abhängig sind (z. B. das *iure bellare* in Art. XVI oder die Tatsache, daß eine Trennung von der Kirche und auch von Kirche und Welt undenkbar ist).

Indem die CA als situationsbedingt erscheint, ist sie letztlich nur sich selbst und dem Evangelium treu, denn das Evangelium kann nur in Situationen hinein verkündigt werden und geschehen. Als Kommentar der Schrift behauptet die CA auch keineswegs vollständig zu sein. Es fehlen ausführliche Aussagen über Wort Gottes, Heiliger Geist, Zwei-Reiche-Lehre z. B., auch wenn sie überall mitklingen. Es fehlen aber auch Aussagen über den Papst und über die wieder aktuelle Frage der Mariologie (die gewiß erst im 19. Jahrhundert in ihrer heutigen Schärfe gestellt wurde). Auch hier muß betont werden, daß die CA gar nicht beabsichtigte, eine komplette Dogmatik zu sein. Sie will in einer Situation Zeugnis des Evangeliums sein, und dies ist zu unterscheiden von dogmatischer Vollständigkeit.

Die CA ist nicht Kommentar der Schrift im Sinne eines vollständigen Resümees und beansprucht auch nicht, dem modernsten Stand der Exegese zu entsprechen. Sie ist Kommentar der Schrift, weil sie am Kampf Christi um den Menschen teilhat, weil sie das heilschaffende Wirken Gottes, die Mitte der Schrift ausdrückt.

Dies war auch für die Reformation Maßstab der Verbindlichkeit des Bekenntnisses. (Es stört daher keineswegs, daß es zwei CA-Texte gibt, einen deutschen und einen lateinischen, deren Wortlaut sich nicht unbedingt deckt. Das hängt historisch offenbar mit der Hektik der Entstehungsgeschichte im

Mai und Juni 1530 zusammen.)

5. *Die Mitte der Schrift*, die die CA ausdrücken will und die uns erlaubt, die CA als Kommentar der Schrift anzusprechen, muß nun noch näher bestimmt werden. Sie wurde mit Recht in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott gesehen und wird als solche in der CA auch angesprochen (Artikel IV). Diese Rechtfertigungslehre ist immer angewandte Christologie, auf Sünde und Rettung des Menschen zugespitzte Aussage über das Heil Gottes durch Christus. Ist sie es nicht, so kann sie nicht als reformatorische Rechtfertigungslehre anerkannt werden. Betonung der Rechtfertigung ist mehr als Betonung der Rechtfertigungslehre. Es kann nämlich auch eine Werkgerechtigkeit des Besitzes der Rechtfertigungslehre geben, wenn an die Stelle der Rechtfertigung durch Glauben eine Rechtfertigung durch den Besitz einer richtigen dogmatischen Formel tritt. Nach unseren bisherigen Ausführungen sollte dies natürlich nicht möglich sein, doch die Geschichte des Luthertums lehrt uns, daß der Reichtum der neutestamentlichen Aussagen durch eine Formalisierung der Rechtfertigungslehre oft in bedenklicher Weise verkürzt wurde. Es dürfte daher angebrachter sein, die Mitte der CA auch in dem christologischen Artikel III zu sehen, und zwar in dem dort bezeugten Wirken Jesu Christi an unserer Stelle und uns zugute. Luther selbst hat ja in seinem Kleinen Katechismus den Begriff Rechtfertigung nicht gebraucht, sondern den Akzent auf den Christus pro me oder pro nobis gesetzt (siehe Erklärung zum zweiten Artikel).

Ist der Christus pro nobis Mittelpunkt der CA, so stehen damit zugleich das Evangelium und die Sakramente als die Mittel, durch die er an den Menschen handelt, im Zentrum.

6. Die Betonung, daß die CA als Kommentar der Schrift verstanden werden will und muß, muß nun noch durch eine zusätzliche Aussage vervollständigt werden. *Indem die CA Kommentar der Schrift ist, ist sie zugleich Schlüssel für das Verständnis der Schrift*. Sie zeigt an, wie die Schrift gelesen werden muß.

Dieser Schlüssel wird nicht von außen an die Schrift herangetragen. Er wurde, im Studium der Schrift, der Schrift selbst abgerungen. Dieser Schlüssel ist die „Mitte der Schrift“ selbst, das heilschaffende, rechtfertigende Handeln Gottes in Jesus Christus. Neben der zentralen Betonung der Rechtfertigung beinhaltet dieser Schlüssel noch einige wichtige Aussagen, die auch heute ihre Aktualität haben:

„— eine bestimmte Sicht des Menschen; seine Verlorenheit ist tiefer als gefangen sein in Strukturen. Seine Sünde ist nicht primär moralische

Tat, sondern Trennung von Gott.

– eine Sicht des Glaubens, der verstanden wird als Gabe Gottes, dessen Entstehung gebunden ist an Realität, die außerhalb des Menschen besteht, außerhalb seiner Vernunft oder seines Gewissens. Dieser Glaube, und nicht seine Werke, retten den Menschen.

– ein bestimmtes Verständnis der Sakramente; sie sind Zeichen der Gnade Gottes und nicht der Frömmigkeit des Menschen.

– eine Sicht der Kirche; sie ist nicht klerikale Körperschaft oder Institution, sondern die Gemeinschaft der Menschen, die Gottes Wort hören und Sakramente feiern.

– ein Aufruf an alle Christen, sich in der Welt als dem Ort ihrer Berufung zu engagieren<sup>419</sup>).

Die CA erinnert uns an diese grundlegenden Erkenntnisse der Schrift. Sie gibt uns einen Schlüssel, der uns erlaubt, die Schrift von ihrer Mitte, Jesus Christus, her zu lesen. Die in dem Bekenntnis formulierte Lehre schließt die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums nicht ab, sondern will sie gerade ermöglichen.

7. Als Kommentar und Schlüssel der Schrift hat das Bekenntnis eine hermeneutische und eine normative Bedeutung. Beide gehören zusammen. Die normative Bedeutung erweist sich in der hermeneutischen Kraft des Bekenntnisses. Die hermeneutische Bedeutung wird durch die normative Geltung für die Kirche befestigt. Beide Funktionen haben ihre Wurzeln in der Soteriologie und in der Christologie, die die CA ausdrücken will. Indem sie diesen Weg, Gottes heilschaffendes Handeln, ausdrücken will, erweist sich die CA als ein in seinem Ansatz bedeutsames Modell reformatorischer Theologie. Unter Berufung auf die Schrift und auf die alten Bekenntnisse werden theologische Einsichten im Lichte von Christologie und Rechtfertigung formuliert.

Die Verbindlichkeit der CA ist also soteriologisch zu begründen. Der Ansatz bei der Soteriologie trägt der uneingeschränkten Zuwendung Gottes zum Menschen Rechnung, die Verkündigung, die diese Botschaft vom Heil zur Sprache bringt, ist verbindlich.

Weil die CA als Kommentar und Schlüssel der Schrift dies tut, kann sie als grundlegende Orientierung für eine Kirche Gültigkeit beanspruchen.

Zum Schluß dieses Abschnittes muß nochmals betont werden, daß von verbindlicher Lehre nur in der Relation zwischen dem Reden Gottes und dem Glauben des Menschen gesprochen werden kann. Dabei ist die Wahrheit des Glaubens nicht loszulösen von seiner Verankerung in Gott, sie ist

aber zugleich bezogen auf den Kontext und die Situation, in der der Mensch sich befindet. Die Lehre muß also zum Bekennen des Glaubens ermutigen und Antwort geben auf die Herausforderungen unserer Zeit.

## *B. Die Kirchlichkeit des Bekenntnisses*

1. Die CA und die lutherischen Bekenntnisschriften haben in den vergangenen 450 Jahren das Leben der lutherischen Kirche bestimmt. Sie hatten Autorität. Sie haben auf Lehre, Seelsorge, Gottesdienst und Frömmigkeit eingewirkt. Diese Autorität ist nicht auf den Autoren (oder die Autoren) des Bekenntnisses zurückzuführen, sondern auf die Tatsache, daß eine Kirche, eine Gemeinde oder ein Zusammenschluß von Kirchen die CA als schriftgemäß rezipiert und für ihre Mitglieder und Mitarbeiter verbindlich gemacht hat. Das Bekenntnis kann nicht ohne die Kirche gedacht werden, in welcher es verbindlich ist.

2. Umgekehrt kann auch die Kirche nicht ohne Bekenntnis gedacht werden. Die Kirche ist geschaffen durch das Wort Gottes. Sie lebt von der Auslegung und Verkündigung der Schrift und der Spendung der Sakramente, dies ist ihre einzige Existenzberechtigung. Die Kirche muß daher Gott und der Welt ihren Glauben bezeugen und ihn deshalb auch formulieren.

Das Bekenntnis charakterisiert die Kirche, wie auch jede konfessionelle Familie. Es formt ihr Erscheinen in der Welt und ist das einheitliche Prinzip ihrer Identität.

Die CA zeigt an, wie eine Kirche Christus bekennt in der Art ihrer Verkündigung und in der Weise, wie sie die Sakramente verwaltet, wie sie, allgemein gesprochen, ihren Dienst an und in der Welt wahrnimmt. Geschichtlich bekam die CA Bedeutung in dem Augenblick, wo die lutherische Kirche eine partikulare konfessionelle Familie wurde. Die Verbindlichkeit und die Betonung der CA sind nicht zufällig, denn das Bekenntnis tritt dann in Erscheinung, wenn eine Kirche ihren Auftrag wahrnimmt. Es ist daher richtig, von konfessioneller Identität, von der Konfessionalität einer Kirche oder einer kirchlichen Familie zu sprechen. Dies ist vom Konfessionalismus zu unterscheiden, der nur der legalistische Ausdruck der Konfessionalität ist.

3. Innerhalb der kirchlichen Familie bezeugt das Bekenntnis das für die Gemeinschaft unbedingt Erforderliche. Indem es dies tut, zwingt es auch dazu, Grenzen zu ziehen gegenüber den Ungläubigen, aber auch gegenüber den Menschen, die auch Christen sein wollen, jedoch die Prioritäten anders setzen oder gar ein anderes Verständnis des Evangeliums haben. Es ist nicht

uninteressant festzustellen, daß beinahe alle Glaubensbekenntnisse der Kirchengeschichte zunächst Bekenntnisse waren innerhalb einer christlichen Kirche. Eine Gruppe Christen wollte ihren Glauben bekennen gegenüber anderen Christen, die der Häresie verdächtig waren. Die CA ist solch ein Bekenntnis. Sie wurde nicht gegen die römische Kirche verfaßt. Die Verurteilungen, die sie ausspricht, sind alle gegen Häretiker gerichtet, die schon durch frühere Konzilien verurteilt worden waren. Indem sie diese Verurteilungen wieder aufgreift, will die CA positiv ihre Übereinstimmung mit der römischen Kirche in den Grundartikeln des Glaubens ausdrücken. Ihr erstes Ziel ist die Einheit der Kirche, und in Artikel VII formuliert sie die Bedingung einer wahren Einheit: „daß einträchtlich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“<sup>20</sup>). Auch wenn die CA Bekenntnis einer partikularen Kirche wurde, so bleibt doch ihre Grundintention bestehen. Sie setzt sich von den Häretikern ab, um in einer Kirche all die zu sammeln, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. Sie bezeugt das unaufgebbare Verständnis des Evangeliums, das unsere Einheitsbemühungen lenkt oder an dem diese Bemühungen scheitern müssen.

4. Als Christ bin ich Glied einer Kirche, die ein Bekenntnis hat. Meine Mitgliedschaft in der Kirche ist mit der Zustimmung zum Bekenntnis dieser Kirche direkt verbunden. Ich stehe in einer Kirche, die eine Geschichte und eine Tradition hat, dies kommt auch durch meine persönliche Annahme des Bekenntnisses meiner Kirche zum Ausdruck. Dies bedeutet, daß ich *mit* und *in* meiner Kirche glaube – nicht *an* meine Kirche, zusammen mit meinen Zeitgenossen und mit den Vätern im Glauben.

5. Schließlich muß im Luthertum betont werden, daß aufgrund der CA und des Kleinen Katechismus eine weltweite christliche Familie von Kirchen entstanden ist, die untereinander Kirchengemeinschaft pflegen und in einem Weltbund zusammengeschlossen sind (LWB). Wir sind mit Afrikanern, Asiaten, Amerikanern usw. im gleichen Verständnis des Glaubens und der Schrift eine Kirche.

Die CA ist im Laufe der Geschichte immer wieder verschieden interpretiert worden. Die einen benützen sie zum Selbstruhm des Luthertums und verfallen dem Bekenntnisfetischismus, andere betrachten sie als irrelevant für unsere heutige Zeit und wünschen ihr Verstauben. Wir sollten uns von diesen extremen Haltungen fernhalten.

Wir sind gefragt, wie wir den Herausforderungen unserer Zeit standhalten können. Das erfordert nicht unbedingt ein neues Bekenntnis, das mit der

CA vergleichbar wäre. Es verlangt jedoch den Mut und die Freiheit zu authentischem Reden, wie die Reformatoren sie gehabt haben. Es nötigt vor allem dazu, den reformatorischen Ansatz des rechtfertigenden Handelns Gottes in Jesus Christus und der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben auf die seit dem 16. Jahrhundert veränderte Situation wie auf andere Kulturen zu beziehen. Dieses Bemühen ist wahrer Ausdruck der Treue zur CA.

#### Anmerkungen

- 1 J. Ratzinger, Anmerkungen zur Anerkennung“ der Confessio Augustana, in: Münchener Theologische Zeitschrift 29/1978, S. 231.
- 2 WA 26.
- 3 WA 26, 499 ff., zitiert nach Luther Deutsch Bd. 4, S. 308–318.
- 4 WA 26, 509, LD. 4, S. 318.
- 5 G. Kretschmar, Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der evangelischen lutherischen Kirche, in: Confessio Augustana – Hilfe oder Hindernis, Regensburg 1979, S. 34.
- 6 M. Lods: Preface eucharistique et confession de foi“, in: RHPR 2/1979, S. 121–141, S. 139.
- 7 Siehe meine Studie zu dieser Frage: „Quand on reparle de la Confession d'Augsbourg“, in: Positions Luthériennes 4/78.
- 8 Siehe Einleitung der CA, BSLK (4. Auflage Göttingen 59), S. 44 f.
- 9 WA 1, 507, 34 f.
- 10 WA 3, 12, 2 f.
- 11 WA 39, 1, 47, 25–30.
- 12 WA 3, 12, 34 f.
- 13 WA DB 7, 384, 27 f.
- 14 WA DB 6, 10, 7–35.
- 15 WA DB 7, 384 ff.
- 16 WA 39, 1, 47, 1 f. und 19 f.
- 17 WA 10, 1, 1, auch 17, 7–12; 625, 19–627, 3.
- 18 WA 39, 1; 47, 25–30.
- 19 So Marc Lienhard in der Einleitung: „Zur Sache“, Augsburgs Bekenntnis 1530–1980. Hrsg. A. Birmelé, Strasbourg 1979, S. 7.
- 20 BSLK S. 61.

Ein Diener Christi ist ein Haushalter in den Geheimnissen Gottes; das ist, er soll sich dafür halten und halten lassen, daß er nichts anders denn die Ding predige und dem Gesinde Gottes gebe, die Christus ist und in Christo sind; das ist, er soll das lautere Evangelium, den reinen Glauben predigen, wie allein Christus sei unser Leben, Weg, Weisheit, Kraft, Preis und Seligkeit, und daß unser Ding eitel Tod, Irrtum, Torheit, Unkraft, Schande und Verdammnis sei.

Martin Luther

## HIN ZU GOTT — HIN ZU DEN MENSCHEN

### *Gedanken zur Rolle der „doppelten Bekehrung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum und in der Theologie Franz Hermann Reinhold Franks*

In einer Studie über das Thema der „neuen transkonfessionellen Bewegungen“ legte das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg eine eingehende Analyse von Strömungen vor, die quer durch alle Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen, verlaufen. Während einzelne Kirchen zunehmend bilaterale ökumenische Konsultationen aufnehmen, ignorieren evangelikale, aktionszentrierte und charismatische Bewegungen innerhalb dieser Kirchen die hergebrachten, aber immer noch gültigen Konfessionsgrenzen, die von seiten der etablierten Kirchen und ihrer dazu bestimmten Delegierten erst Gegenstand theologischer Erörterungen geworden sind. Aussagen wie Anliegen dieser verschiedenen Bewegungen werden in der Studie begriffen als ernstzunehmende Anfragen an die verfaßten Kirchen, inwieweit sie der Konkretisierung der Botschaft als erfahrener Wirklichkeit wirklichen und wirksamen Raum geben können. Aus dieser Studie wird allerdings auch deutlich, daß die Umsetzung in Erfahrung, die hinter all diesen Bewegungen steht, in sehr verschiedene Richtungen gehen kann. Was hier — besonders im Falle der evangelikalen und aktionszentrierten Bewegungen<sup>1)</sup> — als unüberbrückbarer Gegensatz erscheint, das hat mindestens historisch gesehen einen gemeinsamen Ursprung. Wenn wir aber weder Gestalt noch Gewicht dieses gemeinsamen Anfangs wahrzunehmen vermögen, dann deshalb, weil wir, um mit Martin Schmidt zu reden, erst lernen müssen, daß der „Pietismus vor der von Søren Kierkegaard inspirierten dialektischen Theologie unseres Jahrhunderts die letzte große Erscheinung der Kirchengeschichte ist, die ihren Ursprung in der unmittelbaren Anknüpfung an den Anfang, in der Wiederaufnahme des Urchristentums hat“. Der Pietismus tritt dabei „der zeitgenössischen Orthodoxie, aber auch — wenn gleich mit geringerem Potential — der Reformation selbständig gegenüber, deren Fortsetzerin sie sein wollte.“ Die „innere Geschlossenheit verbürgte nicht nur einen Eindruck für den Augenblick, sondern eine tiefgreifende Wirkung für die Folgezeit“<sup>2)</sup>. Die Frage nach der *praxis pietatis* hat seither

zumindest den Protestantismus in seinen verschiedenen Zweigen und Schichten nicht wieder verlassen. Es kommt uns hier nun nicht darauf an, die transkonfessionelle Tendenz zu beschreiben, die in der *praxis pietatis* schon immer angelegt war. Vielmehr wird es darum gehen, Einseitigkeiten in unserem Verständnis der *praxis pietatis* selbst nachzugehen.

In einem *Zuruf aus der Heimat an die Deutsch-Lutherische Kirche Nordamerikas*<sup>3)</sup> ermahnt Wilhelm Löhe zur kritischen Prüfung der auf die Siedler einstürmenden Eindrücke, „denn auch im Erfahren bedarf man des Leitsterns; des ungeleiteten, unberatenen Wanderers Erfahrung wird kein verständiger Mensch für entscheidend halten“<sup>4)</sup>. Ähnlich zurückhaltend äußert sich auch angesichts vieler zeitgenössischer *praxes pietatis* der amerikanische Theologe Jonathan Edwards, wenn er schreibt: „(Religiöse) Erfahrung verschafft einen ungeheuren Vorteil bei der Seelenführung, im Guten wie im Bösen“<sup>5)</sup>. John Wesley, Charles G. Finney haben sich ähnlich vorsichtig geäußert, und es ist deshalb mehr zum Nachteil als zum Nutzen der Erörterung der *praxis pietatis*, wenn man einige dieser Männer in die Nähe der psychologischen Kriegsführung oder der Gehirnwäsche rückt<sup>6)</sup>. Christoph Blumhardt faßte die spezifische Erfahrung, um die es hier geht, in den Begriff der doppelten Bekehrung<sup>7)</sup>. Er nimmt mit dieser Vorstellung eine Tradition auf und führt sie weiter. Danach geht es in der Bekehrung weder um Weltflucht noch um Weltverhaftung, sondern um eine Korrektur beider Irrwege und um eine Behaftung des ganzen Menschen, des Selbst und des Anderen. Es geht um die Umkehr des Menschen zu Gott und um die Hinwendung des Menschen zum Mitmenschen. Ohne die Umkehr zu Gott bleibt die Hinwendung zum Menschen ohne kritische Bedeutung. Ohne Hinwendung zum Menschen bleibt die Umkehr allein. Das erstere ist ungenügend, das letztere ist selbstgenügsam.

Erfahrung wie Bekehrung sind als Begriffe und Vorstellungen vorbelastet. Erfahrung ist philosophisch akzeptabel, aber oft diffus. Bekehrung scheint äußerst klar, aber voll ungueter Assoziationen (Zwangsbekehrungen, Gesinnungsschnüffelei; Konvertiteneifer). Der Ausdruck „Bekehrung“ (*conversio*) ist allerdings durch die Tradition vorgegeben. Ausschlaggebend für seine Verwendung kann nur die Frage sein, inwieweit er das Zeugnis der Schrift sachgemäß aufschlüsselt, nicht wie häufig er dort begegnet. Die *Confessiones* von Augustin etwa sind eine solche sachgemäße Auslegung unter dem Gesichtspunkt der Bekehrung, und sie stellen zudem die literarisch-künstlerische Gestaltung einer Erfahrung dar, die auf die weitere westliche Entwicklung nach Gehalt und Gestalt stark gewirkt hat.

Nach dem Zeugnis der Schrift hat Umkehr (shub, metanoia) ihren Grund in der Versöhnungstat Gottes, die in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ihren letztgültigen Ausdruck findet. Die Umkehr ist deshalb Gottes Werk am Menschen, indem ihm ein „neues Herz“ bzw. ein neues Leben geschenkt wird, was in der Taufe und im Leben in der Gemeinde seinen Ausdruck findet. Gleichzeitig befähigt die Umkehr zum Dienst am Nächsten. Die Umkehr läßt den Christen teilhaben an der Hoffnung auf das Kommen Christi und auf die sichtbare Vollendung seines jetzt noch verborgenen Reiches. Ist erst einmal der Kontext der Bekehrung durch das biblische Zeugnis abgesteckt, dann zeigt sich, daß die Vorstellung von der doppelten Bekehrung die spezifisch christliche Erfahrung von der Umkehr zu Gott und der Hinwendung zum Menschen trifft. Von einer problematischen Ineinssetzung von Umkehr und Hinwendung kann hier ebenso wenig die Rede sein wie von einer Einschränkung der Hinwendung zum Menschen auf eine ganz bestimmte Art der Zuwendung (z. B. soziales Engagement, karitative Tätigkeit). Bekehrung und Geistempfang gehören zusammen. Die alleinige Betonung der Umkehr beengt den Heiligen Geist in seiner Reichweite, die Beschränkung auf nur eine Art des Dienstes als Ergebnis der Umkehr schmälert den Reichtum der Gaben des Heiligen Geistes. Beidemale wird außer acht gelassen, was es bedeutet, „den Geist zu empfangen“<sup>8</sup>). Ohne eine Einbeziehung des Heiligen Geistes in die Definition von der doppelten Bekehrung wäre die Vorstellung von der Bekehrung leicht jenen weitverbreiteten Mißverständnissen ausgesetzt, die sich besonders bei „metanoiein“ eingeschlichen haben, aus dem Umkehren oft ein bloßes Umdenken machten und darin die Milch der frommen Denkungsart erblickten. Das johanneische Wortspiel in der Nikodemusgeschichte, wo „anothen“ auf die Geburt von oben wie auf die Wiedergeburt hinweist<sup>9</sup>), drückt nur präzise aus und faßt einprägsam zusammen die biblische Vorstellung eines Geistempfanges in der Bekehrung, bei der sich die horizontalen und vertikalen Dimensionen nicht auseinanderdividieren lassen.

Die Vielfalt der Gaben des Geistes bedeutet auch, daß der Mensch durch Christi Zuwendung in seiner Ganzheit gefördert ist und gefordert wird. Der Mensch kann also nicht — um mit dem Gleichnis zu reden — einen Teil der ihm anvertrauten Pfunde vergraben. Jeder von uns ist über viel gesetzt. Auswahl statt Ausleben dieser Vielfalt ist Veruntreuung. Die Liebe, die aus diesem Angebot des Reichtums und der vielfältigen Gaben spricht, ist zunächst furchterregend, doch wir müssen durch diese Furcht hindurch; denn es handelt sich um die Ehrfurcht der zugetrauten Verantwortung, nicht

um die Frucht der Verarmung und der Verlassenheit. Es geht in der doppelten Bekehrung um eine alle Beziehungen des menschlichen Lebens umfassende neue Stellung des Menschen. Jeremia spricht von der „Umkehr mit ganzem Herzen“ und spitzt diesen ganzheitlichen Aspekt zum ersten Mal auf den einzelnen Hörer zu. Der einzelne Mensch rückt in den Mittelpunkt, doch nicht weil er sich in die Isolation des Selbstzweifels absondert, sondern weil er auf die Verantwortung des neuen Bundes hinwandert.

Dadurch, daß der ganze Mensch in den Mittelpunkt rückt, stellt sich von selbst die Frage, welche Umbildungen sich am Menschen durch die doppelte Bekehrung ergeben. Es fällt auf, daß selbst eingehende Exegesen diese Frage bewußt ausklammern: „Je nach dem der Ruf metanoie mit dem Jesus, dem Täufer folgend, angetreten ist, gedeutet wird — ob als Appell an das Gefühlsleben: *empfindet Reue*, als Aufrüttelung des ganzen Bewußtseins: *ändert euren Sinn*, als Aufrüttelung zu Taten, durch die begangenes Unrecht wiedergutmacht werden soll: *tut Buße*, oder als Aufruf zu einer radikalen Wandlung des Verhältnisses Gott—Mensch und Mensch—Gott: *kehrt um, bekehrt euch*, — ergibt sich ein von Grund auf verschiedenes Verständnis der Botschaft Jesu“<sup>10</sup>). Ob und inwieweit die „Radikale Wandlung des Verhältnisses“ gleichermaßen Gefühl, Sinn und Tat einschließt, ist hier nicht einmal eine Frage. Auskunft wird auch darüber nicht erteilt, ob die Geschichte der bisherigen Auslegung des Begriffs legitime Anhaltspunkte für diese verschiedenen Momente gebracht hat. Man könnte aufgrund dieser auffallenden Zusammenfassung der Auslegungsgeschichte ja immerhin auf die Idee kommen, daß Umkehr, die zur Heilung, Heiligung und Heil führt, alle Seiten der menschlichen Existenz betreffen muß. Weder die Einseitigkeiten der Auslegungsgeschichte noch die unspezifische Radikalität der vorgeschlagenen Lösung können voll befriedigen. Was hier offenbar aus Angst vor einer Psychologisierung nicht angssprochen wird, ist nun ohne Skrupel zum Einfallstor für die Techniken der psychologischen Manipulierung von seiten der Jugendsekten geworden<sup>11</sup>). Aus Umkehren wird Umdrehen.

Das Thema der Bekehrung ihren Verächtern wie ihren Verehrern zu entreißen, war die Aufgabe, die sich der neuenglische Theologe Jonathan Edwards in seinem klassischen Werk *A Treatise Concerning Religious Affections* gestellt hatte. Obwohl von Feinden und Freunden der Erweckungsbewegung immer wieder mißverstanden, bietet dieses Werk eine detaillierte Aufstellung von zwölf Kriterien, die das Verständnis der Bekehrung auf eine solide theologische Grundlage stellen und diese Pionierarbeit weit über die Theologie hinaus bekanntmachten. Jonathan Edwards breitet zunächst einmal eine

Fülle von biblischem Material aus, das die besondere Bedeutung der Gefühle im Verhältnis des Christen zu Gott aufzeigt. Gefühle sind es, nach Edwards, die den Menschen über seine Gleichgültigkeit hinausragen und ihn verändern. Von allen Gefühlen, die er in der Schrift entdeckt, ist die Liebe das wichtigste, da sie die Grundlage aller anderen Gefühle ist. Dazu hat diese Liebe als die Macht der Umkehr einen doppelten Charakter: allgemein-vertikal und partikular-horizontal. Dort wo Edwards insbesondere auf die menschliche Seite der Umkehr zu Gott eingeht, da stellt er zwar analytisch deutlich heraus, daß der Mensch in seinen intellektuellen, emotionalen und willensmäßigen Eigenschaften betroffen werden muß, aber er läßt bei dieser Zergliederung nie sein Ziel aus dem Auge, nämlich das dauernde Ineinander dieser Eigenschaften zu zeigen. Die Umwandlung dieser Eigenschaften in der Bekehrung, jede für sich und alle miteinander, bildet die Voraussetzung der vollen Hinwendung zum Mitmenschen. Edwards Entfaltung der psychologischen Zusammenhänge der Bekehrung ist getragen von der exegetischen Einsicht, daß Erkennen, Fühlen und Wollen in der Schrift für sich und für einander ernstgenommen werden. Edwards Denkweg und Stil bei der Beschreibung der Bekehrung insgesamt und im Detail trägt dem Rechnung, was im „Höre Israel“ zum Ausdruck kommt und was Jesus im Streitgespräch mit dem Schriftgelehrten interpretatorisch erweiternd wiederholt: „...Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft“<sup>13</sup>).

Um das Jahr 1750 lebten ungefähr 100000 Deutsche in Pennsylvanien. Die deutschen Einwanderer stellten zwischen einem Drittel und der Hälfte der Gesamtbevölkerung dieser Kolonie<sup>14</sup>). Das rasche Anwachsen dieser fremdsprachigen Minderheit versetzte Siedler englischer Abstammung in einige Unruhe. Andererseits beschreiben zeitgenössische Beobachter den religiösen Pluralismus der Kolonie als den besonderen Beitrag der deutschen Einwanderer, bei denen man eine spezifische Anfälligkeit für jede Art von Religiosität zu entdecken glaubte. Ein beredtes Zeugnis von diesem Kunterbund legt die Existenz von vierzig verschiedenen Gesangbüchern ab. Wofür zuhause der landesherrliche Partikularismus den Blick verstellte hatte, das enthüllte die Auswanderung: der Ruf Pennsylvaniens, der Prototyp des kirchlichen und religiösen Pluralismus Amerikas zu sein, kann sich auf einen entscheidenden deutschen Beitrag stützen.

Unter diesen deutschen Siedlern gab es viele, oftmals weitversprengte Lutheraner. Die Hindernisse, auf dem Weg wenigstens einzelne stabile

Gemeinden, geschweige denn eine Kirchengemeinschaft aufzubauen, waren fast unüberwindlich. Das lag einmal daran, daß die Pfarrer abwechselnd deutsch, englisch und holländisch predigen mußten, da manche Gemeindeglieder noch nie, andere immer noch und wieder andere nicht mehr deutsch sprachen. Die süddeutschen Lutheraner zudem kamen mit der liturgischen Ausrichtung der Schweden nicht zurecht. Die ebenfalls ausgewanderten Vertreter des radikalen Pietismus<sup>15</sup>), der sich in Pennsylvanien ungehindert entfalten konnte, bestritten die Notwendigkeit und kritisierten die Aufwendigkeit einer hauptberuflichen Pfarrerschaft. Der Mangel an Pfarrern und die Gutgläubigkeit der Gemeinden wurde durch Schwindler finanziell ausgenutzt. Kritik wie auch Mißbrauch machten manche Laien besonders mißtrauisch, als ihre Bitten um die Entsendung von Pfarrern aus den Halle'schen Stiftungen auf die Forderung nach einer vorgängigen Gehaltsgarantie für eventuell zu entsendende Pfarrer stießen. Als dann Heinrich Melchior Mühlenberg tatsächlich im Jahre 1742, aus Halle kommend, in der Kolonie eintraf, vermochte er sich allerseits dadurch Vertrauen zu verschaffen, daß er die dem Pfarrer traditionell zukommenden Gebühren aus Taufe und Abendmahl abschaffte und sich somit zunächst um seine einzige Geldquelle brachte<sup>16</sup>). Im Zuge ihrer Kolonialpolitik unterstützten Schweden, Holländer und Engländer ihre Kirchen. Da in der von dem Quäker William Penn gegründeten Kolonie Religionsfreiheit herrschte, waren die deutschen Lutheraner von vornherein auf Selbsthilfe und in der Heimat auf freiwillige Werke wie die Franckeschen Stiftungen in Halle angewiesen. Es mutet deshalb grotesk an, wenn gerade seine Freunde in Halle, die Mühlenberg entsandt hatten, Verdächtigungen von erbitterten Gegnern der Arbeit Halles in Pennsylvanien Glauben schenkten und damit dazu beitrugen, das Interesse in der Heimat an der Entwicklung der lutherischen Kirche in Pennsylvanien zu unterminieren. Wäre nicht im entscheidenden Augenblick ein neuer Prälat für die schwedischen Kirchen in Nordamerika eingetroffen, dann hätte Mühlenberg vielleicht sogar die deutschen Lutheraner in die anglikanische Kirche eingebracht, um dem kirchlichen Leben mindestens eine Überlebenschance einzuräumen. Dazu kam noch die Sorge, daß das Fehlen einer soliden Kirchengemeinschaft die Einwanderer und Siedler in den Zustand einer vorzivilisatorischen Barbarei zurückversetzen würde<sup>17</sup>). Diese Probleme kirchlicher Aufbauarbeit — Armut, Gleichgültigkeit, Kritik, Mißtrauen, soziale Mobilität, Westwanderung, Strapazen und Intrigen — wurden von einem der damaligen Pfarrer so zusammengefaßt: „Der eine will nicht zahlen, der andere kann nicht zahlen, ein dritter zieht weg und wieder ein

anderer stirbt.“

Angesichts dieser verworrenen sozialen und psychologischen Lage zeigte sich, daß gerade die Predigt von der Umkehr und die Auseinandersetzung mit ihren verschiedenen Vertretern Gemeinde gebildet hat und daß gerade diese Predigt Katalysator und Kristallisationspunkt für die Zusammenfassung und Konsolidierung der lutherischen Kirche im kolonialen Pennsylvanien und darüber hinaus wurde. Der Erfolg von H. M. Mühlensbergs Ziel des *ecclesia plantanda* rührte auch daher, daß er es verstand, die von mancherlei Seiten betriebene Predigt der Umkehr zu integrieren und nicht zu ignorieren. Mühlensberg verband Bekehrung und Bekenntnis. Bekehrung bedeutete in seiner Situation ein doppeltes: das „Erbauen“ der einzelnen Mitglieder sowie das „Bauen“ der Kirche in einer fremden Umwelt. Die freiwillige Sammlung der Einzelnen in der Bekehrung wurde zur Voraussetzung für die erfolgreiche Sendung der Kirche in der neuen Welt.

Der Hilferuf nach Halle hatte den Wunsch nach einem Pfarrer enthüllt, der ein „wahrer Sendbote Christi ist und den Geist des Herrn in sich hat“<sup>18</sup>). Die Unterzeichner des Briefes machen klar, daß ihnen an der Bekehrung etwas liegt, sie sich von radikalen Pietisten abgrenzen, es aber nicht ausschließen können, daß manche ihrer Gleichgesinnten ohne baldige Hilfe aus Halle bei den Radikalen eine Heimat finden werden, da ihnen dort in ihrer persönlichen Bedrängnis ein konkreter Weg zu Gott geboten wird. Das lange Zögern in Halle läßt auch den Schluß zu, daß man sich dort nicht vorstellen konnte, daß die radikalen Pietisten in Amerika nicht geächtete, sondern geachtete Bürger waren. Es war dann auch höchstwahrscheinlich nicht der Hilferuf dieser einzelnen Auswanderer, sondern eine innerdeutsche Auseinandersetzung, die zur Entsendung von Mühlensberg geführt hatte. Zinzendorfs Wirken in Pennsylvanien forderte den Pietismus von Halle heraus, sein eigenes Verständnis geistlicher Erfahrung zu profilieren. Der Auseinandersetzung dieser beiden pietistischen Strömungen verdanken die ausgewanderten Lutheraner Pennsylvaniens, daß mit Mühlensberg ein talentierter Mann mit Führungseigenschaften entsandt wurde. Um das Bild abzurunden, muß noch erwähnt werden, daß Mühlensberg im Jahre 1742 just in dem Augenblick amerikanischen Boden betrat, als die erste Erweckungsbewegung (Great Awaking) alle englischen Kolonien Nordamerikas erfaßte und sich durch dieses Ereignis zum ersten Mal ein gemeinsames amerikanisches Bewußtsein bildete. Mühlensbergs Predigt von der Umkehr sprach somit nicht nur die deutschen Laien an, sie nahm nicht nur den Wettbewerb mit dem radikalen Flügel auf, sie setzte sich nicht nur mit Herrnhut auseinander, son-

dern diese Predigt ermöglichte es ihm auch, seine eigene Isolation zu durchbrechen in dem Bewußtsein, daß in anderen Konfessionen ähnliche Entwicklungen stattfanden. Von 1742—1752 entstand nicht nur eine starke lutherische Kirche, sondern diese Kirche dehnte sich auch aus und wurde zu einer Macht im Staate, die Politiker wie Benjamin Franklin ernstnehmen mußten. In der genannten Zeit wuchs die deutsch-lutherische Kirche schneller als in den vierzig Jahren zuvor<sup>19)</sup>.

Zwei Beispiele aus Mühlenergs umfangreichen Tagebuch veranschaulichen, was bis jetzt ausgeführt wurde. Bei einer seiner ersten Gemeinden, die er aufsucht, läßt er sich das Kirchenbuch geben und trägt — um für eventuelle gerichtliche Auseinandersetzungen gewappnet zu sein — eine Erklärung in englischer Sprache über Zwecke und Ziele der Gemeinde ein. Bestandteil dieser Erklärung ist auch „das Augsburger Bekenntnis und die anderen symbolischen Bücher“. Nicht alle unterschreiben. Nach einem Bußgottesdienst mit durchschlagender Wirkung schließen sich auch die Herrnhuter Brüder am Ort durch Unterschrift der lutherischen Gemeinde an. Obwohl diese Lutheraner noch keine Erfahrung einer Bekehrung gemacht hatten, entschied sich Mühlener für diesen Weg; er betrachtete das Vorhandensein von Schrift und Katechismus als Voraussetzung dafür, daß die Macht des rettenden Wortes noch zu ihnen kommen würde. Dagegen fand er im Falle dieser Herrnhuter ein Bekehrungserlebnis vor, das durch die Vernachlässigung des Wortes zu trügerischen Phantasien und Gefühlen geworden war<sup>20)</sup>.

Ein Gemeindebesuch in einer anderen Gemeinde zu späterer Zeit sah so aus: Mühlener kommt am Samstag um die Mittagszeit an. Er examiniert sofort die Abendmahlsgäste, vorweg Lehrer und Gemeindeälteste. Am späten Nachmittag findet der Abendmahlsvorbereitungsgottesdienst statt. Danach trifft er sich mit den Konfirmanden zur Prüfung, Unterweisung und Ermahnung. Unmittelbar darauf bespricht er sich mit denen, die durch den Vorbereitungsgottesdienst erweckt worden waren. Am Sonntagmorgen findet eine Privatbeichte für diejenigen statt, die von auswärts kommen. Nach einem Beichtgottesdienst findet der Hauptgottesdienst statt, der Taufen, Abendmahl und Konfirmation mit einschließt. Am frühen Montagmorgen vor seiner Abreise hält er noch eine Gebetsversammlung ab<sup>21)</sup>.

Aus diesen Beispielen geht hervor, daß Bekenntnistreue und Bekehrungserfahrung bei Mühlener keine Gegensätze waren. Das Bekenntnis steht für eine Zuwendung zu allen Menschen in der Welt, während die Bekehrung als Hinwendung zu Gott Anfang, Mitte und Ziel dieses Engage-

ments für die anderen ist und bleibt. In seiner Geschichte der lutherischen Kirche in den Vereinigten Staaten erschien es allerdings Henry E. Jacobs immer wieder nötig, den Aspekt der Erweckung und Bekehrung bei Mühlenberg besonders hervorzuheben<sup>22</sup>). Diese Geschichte wurde veröffentlicht als Teil einer mehrbändigen, nach Denominationen unterteilten, umfassenden Gesamtdarstellung des Christentums in den Vereinigten Staaten. Durchaus den Grundsätzen der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung verpflichtet, wie sie damals von Deutschland kommend die amerikanischen Hochschulen beeinflusste, unternimmt es der Verfasser, für Mühlenberg eine historisch abgewogene Darstellung zu geben, die durch die stark konfessionell ausgerichtete Einwanderung deutscher Lutheraner in Amerika und ihre Kritik an den zeitgenössischen Erweckungsbewegungen nicht mehr gegeben war.

Wie schwer die Verständigung zum Thema der Bekehrung werden kann und in der Tat damals auch geworden ist, zeigt das fast feindliche Echo auf Franz Reinhold Franks *System der Christlichen Gewißheit*<sup>23</sup>), in dem wir das, was wir doppelte Bekehrung nannten, in einer besonderen Abwandlung als systematisch-konstruktives Prinzip wiederfinden. Die zweite Auflage dieses Werkes eines Erlanger Theologen ist durchzogen von der Auseinandersetzung mit den Fachgenossen, die Frank einen die objektiven Heilstatsachen gefährdenden Subjektivismus vorwerfen. Andere wiederum haben an Frank kritisiert, daß seine aus der christlichen Gewißheit abgeleiteten objektiven Heilstatsachen nichts weiter seien als aufgewärmter, unreflektierter Traditionalismus. Kurz, die einen werfen ihm vor, er segle zu hart am Zeitgeist, die anderen beschwerten sich, er habe seiner Zeit überhaupt nichts mitzuteilen. Daß keine Seite dazu in der Lage war, den Begriff der Erfahrung, der Franks Vorstellungen der Gewißheit zugrundelag, herauszuarbeiten, das fällt geradezu auf. Der unbefangene Leser ist besonders erstaunt, daß der Vorwurf des Subjektivismus ausgerechnet einen Mann traf, der, wie Frank, sich durch seine historisch-theologische Untersuchung zur Konkordienformel eindeutig ausgewiesen hatte. Frank selbst schreibt in dem Bewußtsein, Neuland zu betreten. Im Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes hatte er gesagt: „Endlich bin ich genötigt, mich beim Aufbau des Systems lediglich von der inneren Dialektik der Sache leiten zu lassen, ohne die Sicherheit, die es gewährt, Vorgänger auf dem Wege zu haben“<sup>24</sup>). Frank zahlte den Preis des Pioniers, er ist Pionier geblieben. Es stellt sich heute die Frage, ob die reiche Ausbeute der in Gang gekommenen historischen Erforschung des Pietismus und seiner Bekehrungsvorstellungen theologisch nicht erst noch beweisen müßte, daß diesem Entwurf von Frank

mehr Gerechtigkeit widerfahren könnte als es auch hier möglich sein wird.

Von Anfang an sind Erwartungen und Vermutungen an *Das System der Christlichen Gewißheit* herangetragen worden, die Frank nicht zerstreuen konnte. An einer Stelle bittet er seine Kritiker etwas spitz, doch „diesen Weg (der christlichen Gewißheit) nachzuweisen, statt die Frage auf ein anderes Gebiet zu spielen“ und sich mit einem stereotypen Vorwurf des Subjektivismus zufriedenzugeben. In einer Erwiderung auf einen seiner mildesten Kritiker, Dorner, führt Frank aus: „... daß ich niemals daran gezweifelt habe, es gehe unserem Glaubensstand und unserer Gewißheit der Gnadenblick Gottes in Christo voraus, daß vielmehr mein ganzes System auf dieser Tatsache beruht. Nur gingen und gehen meine Erwägungen auf diesem Wege ein paar Schritte weiter. Daß es ein ‚Gnadenblick Gottes‘ sei, der auf uns zuerst falle, das will auch nach Dorner ‚erfahren‘ sein, damit es zur Gewißheit komme.“ Aus diesem Grunde will Frank „seine Augen dieser ‚Erfahrung‘ zuwenden“, um die „Entstehung der christlichen Gewißheit“ zu erforschen. Wer diese Art von „subjektivem“ Ausgangspunkt nicht teilen kann, „mit dem vermag ich mich nicht auseinanderzusetzen, weil er meine Fragestellung nicht verstanden hat“<sup>25</sup>). Trotz dieser Beschreibung seines Ausgangspunktes wurde Frank kritisiert, als ob er von irgendeiner beliebigen Erfahrung spreche. Es ist beklagenswert, daß das Prinzip des organischen Zusammenhanges im Sinne eines Gesamtzusammenhanges am positivsten rezipiert wurde, wenn es Thomasius auf die Bekenntnisentwicklung anwendet. Weniger einmütig war das Echo, wenn von Hofmann die Schrift als Heilsgeschichte darstellt. Als glatten Fehlschlag bewertet man offenbar den Versuch von Frank, dieses Prinzip auf Erfahrung als Wiedergeburt und Bekehrung „in ihrem organischen Zusammenhang für die Erkenntnis durchsichtig zu machen und seiner Realität gemäß zur Darstellung zu bringen“<sup>26</sup>).

Das Paradigma zum Verständnis von Franks Begriff der Erfahrung als der Grundlage der Gewißheit sind Wiedergeburt und Bekehrung als konstitutive Elemente jener Umwandlung, die von der natürlichen zur christlichen Erfahrung führen. Frank stellt es frei, die inhaltliche Füllung des christlichen Erfahrungsbegriffes anders vorzunehmen, doch da er sich für Wiedergeburt und Bekehrung entscheidet, so kann man sich in seinem Fall dieser beiden Begriffe nicht einfach ent schlagen: Wiedergeburt und Bekehrung sind die beiden Seiten des einen inneren Erlebnisses. Die Bekehrung bezeichnet nach Frank die Tat „womit das Subjekt das in der Wiedergeburt zunächst gesetzte neue Leben in Kraft desselben seinerseits will und setzt, als die aktive, wollende Hinkehr, Hinwendung zu den Faktoren, aus welchen die Wiederge-

burt stammte. Die von dem Subjekt gewollte und stets neu gesetzte Gravitation des in der Wiedergeburt geschaffenen und durch die Faktoren der Wiedergeburt stetig genährten Lebens dahin, von wo es entsprang, ist Bekehrung<sup>27</sup>). Die enge Wechselbeziehung zwischen Wiedergeburt und Bekehrung, die weder ausschließliche Unabhängigkeit, noch völlige Identität bedeutet, ist von vornherein in der christlichen Erfahrung mitgesetzt und bildet den Ansatz zu Erkenntnis und Gewißheit. „Dies ist gerade das Eigentümliche der christlichen Erkenntnis des Absoluten, daß ihr dasselbe zunächst nicht als logischer Begriff sich aufdrängt, dessen Konsequenzen sie nun beliebig zu durchdenken hätte, sondern als eine schöpferisch wirksame reale Macht, deren Erfahrung ihm beides, die Unterscheidung des endlichen Seins als eines anderen und die Fassung derselben als eine durchaus von dem Absoluten gesetzten und bedingten aufnöthigt, aber auch ermöglicht“<sup>28</sup>). Frank, der auch Philosophie an der Universität Erlangen las, bediente sich deren Sprache zur Entfaltung, nicht zur Entfernung von seinem selbstgewählten Thema. Gegenüber Kant und Fichte meint er bei aller Zustimmung, daß die „verstärkte Gewißheit“ der Christen „nicht die Folge einer puren Apriorität der sittlichen Idee“ ist, sondern daß „die sittliche Erfahrung auf dem Wege der Reziprozität zwischen Objekt und Subjekt entsteht“<sup>29</sup>).

Es geht Frank vor allem um eine wissenschaftliche Beschreibung der in der Erfahrung von Wiedergeburt und Bekehrung gesetzten Gewißheit, nicht um eine Anleitung oder gar um einen Aufruf zur Erweckung: „Wir wollen sie (die Gewißheit) nicht hervorrufen, wo sie fehlt, noch erneuern, wo sie verloren ist, sondern wenn und wo sie existiert, nehmen wir sie auf und suchen zu verstehen, was sie sei und was sie geworden“<sup>30</sup>). Ebenfalls sollte der Ausdruck der Gewißheit des christlichen Glaubens nicht allein verbunden bleiben „mit der populär erbaulichen Form der Rede oder mit der Form der Paränese“. Das Christentum spreche „in allen Sprachen“ und es sei auch deshalb nicht einzusehen, warum sich nicht auch die systematische Betrachtungsweise „sättigen“ lassen könne von etwas, was offenbar ist<sup>31</sup>). Er stellt auch anheim, daß wer in der „Gewißheit stehend kein Verlangen danach trägt, der lasse davon“<sup>32</sup>). Neben der wissenschaftlichen Entfaltung des Themas von Wiedergeburt und Bekehrung findet sich dann auch die unmittelbare, konkrete Sprache der Wiedergeburt und Bekehrung: „Wo diese Selbstsucht, dieser Trieb zur Ruhe kommt, wo man sich wirklich gefunden, indem man sich verloren“, dort ist „mit dem Durchbruch und mit der Einsetzung des Neuen in das Zentrum des persönlichen Wesens, das postö gewonnen“<sup>33</sup>). Das „bloße Kennen und Wissen“ der „Christlichen

Welt“ allein genügt nicht mehr, es geht um „Erkenntnis“. Weiterhin deutet er auch an, daß seine systematische Klärung auch praktische Konsequenzen vermittelt: „Je mehr man selbst den psychologischen Prozeß der Vergewisserung durchlebt hat, je mehr man der inneren Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit innegeworden ist, desto befähigter wird man sein, die Hindernisse solcher Vergewisserung bei anderen zu erkennen und ihnen, soweit es überhaupt auf menschliche Unterweisung ankommt, den rechten Weg zu zeigen“<sup>34</sup>). Die christliche Gewißheit ist für Frank weder akosmisch noch ahistorisch, sondern in beiden Fällen typologisch, daß ihre Tatsächlichkeit wie ihr Verweischarakter und Transzendenz gewahrt bleiben. Frank berührt sich hier in seinen theologischen Ausführungen mit der ihm selbst unbekanntem statistisch-empirischen Fallstudie des amerikanischen Psychologen Edwin Stiller Starbuck, der aufgrund von verschiedenen Interviewserien, die z. B. ein starkes Übergewicht an Methodisten zeigen, zu dem Ergebnis kam, daß die Bekehrung auch ein neues Verständnis und Verhältnis zur Natur und zur Schönheit mit sich brachte<sup>35</sup>).

Um die Intention von Frank noch genauer zu bestimmen, genügt es nicht, bei der Bestimmung der Erfahrung als Wiedergeburt und Bekehrung stehenzubleiben. Hinter diesen Vorstellungen wird eine Lehre vom Heiligen Geist sichtbar, und gerade deshalb kann er so kühn schreiben, daß „der Nachdruck auf der Erfahrung“ liegt, „durch welche der gesamte Wahrheitsbesitz ihm vermittelt ist“<sup>36</sup>). Um Mißverständnissen vorzubeugen, grenzt er unter Bezug auf die Schrift sein Verständnis des *testimonium spiritus sancti* von einer anderen Vorstellung desselben ab. In diesem Falle durchbricht er gar das Darstellungsprinzip des *Systems der Christlichen Gewißheit*, das eben davon ausgeht „nirgends für die Wahrheit unserer Aussagen uns auf das Zeugnis der Schrift zu beziehen, dessen wir uns erst vergewissern wollen“<sup>37</sup>).

Die Vorstellung, das *testimonium spiritus sancti* sei der „letzte Punkt“, auf welchen sich der Christ bei der Bestreitung seines Wahrheitsbesitzes zurückziehen könne, ist noch viel zu undifferenziert als daß, so Frank, D. F. Strauß dieses Argument nicht zu Recht als „Achillesferse“ des Protestantismus beschreiben könnte. Streng genommen ist das Zeugnis des Heiligen Geistes ein begleitendes Zeugnis, das das wiedergeborene Ich seine Wiedergeburt als Wiedergeburt erkennen läßt und es zudem dieser Wiedergeburt gewiß macht. Begleitend heißt in diesem Sinne, daß der Heilige Geist die Wiedergeburt nicht nur wirkt, sondern auch bei der Erfahrung derselben mitwirkt. Die abstrakte Vorstellung vom *testimonium Spiritus sancti* als einer „letzten Instanz“ der Vergewisserung wird diesem ursprünglichen

und begleitenden Wirken des Heiligen Geistes nicht gerecht. Es geht ja nicht um das Subjekt im allgemeinen sondern um das wiedergeborene Subjekt. Jeder Wiedergeborene aber hat seine Wiedergeburt als Ursprung hinter sich, die Vergewisserung als Weg und die endgültige Enthüllung der Wahrheit vor sich. Der Heilige Geist ist Ursprung, Weg und Ziel. Die Bekehrung des Menschen, so Frank, „wäre doch keinen Augenblick gesichert..., wenn die Impulse einer auf ihn einwirkenden, ihm selbst nicht angehörenden Macht nachliessen oder aufhörten“<sup>38</sup>). Damit aber ist Erfahrung als Vermittlung der Wahrheit gerade jene Mitteilung von Dauer und Prozeß hin auf das Ziel, das der hier gemeinten Erfahrung eine Struktur gibt, die Franks Konzeption der Erfahrung dem – auch von Seiten seiner Freunde an ihn gerichteten – Vorwurf des Enthusiasmus entnimmt. Für Frank, so könnte man formulieren, ist demnach Erfahrung sowohl Bewahren als auch Bewähren. Bewähren allein ist grenzenloser Enthusiasmus, Bewahren allein läuft hinaus auf beschränkte Institutionalisierung.

Von einem solchen Ansatz als von einem „magischen Rest der pietistischen Wiedergeburtstheorie“<sup>39</sup>) zu sprechen, wie es ein moderner Interpret im Falle eines anderen Erlanger Theologen zur Zeit von Frank tut, scheint weniger schlüssiges Urteil als vielmehr „Vorurteil“ zu sein. Umso mehr als Martin Schmidt in einer Reihe von Untersuchungen darauf hingewiesen hat, wie wichtig die Erweckungsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts für die Entstehung des Neuluthertums war, nicht etwa in dem Sinne, daß der Bewegung eine Gegenbewegung (Reaktion) folgte<sup>40</sup>). Vielmehr scheint die Erweckung einmal Vermittler, nicht Verdränger der Reformation gewesen zu sein. Zum anderen scheint sich im Zuge des beginnenden Modernisierungsprozesses in Deutschland und der Unbeweglichkeit staatskirchlicher Strukturen eine Situation gebildet zu haben, die der des kolonialen Pennsylvanien nicht unähnlich war: man war mehr und mehr auf eigene Zusammenschlüsse und Gruppenbildung in den Landeskirchen selbst angewiesen. Eine polemisch zugespitzte Verteidigung der Erweckung gegenüber dem herrschenden Rationalismus spricht aus der folgenden Bemerkung eines anderen Erlangers der damaligen Zeit: „Wenn die unbedingte Unterwerfung unter die göttliche Autorität der Heiligen Schrift Mystizismus ist, dann war Luther der größte Mystiker, und unsere Kirche war von Anfang an nichts anderes als eine Pflanzschule des krassesten Mystizismus“<sup>41</sup>). Im Bereich der Entstehung der Erlanger Theologie kamen innerhalb der Universität wie auch außerhalb Einflüsse der fränkischen, württembergischen und rheinischen Erweckungsbewegungen zusammen. Neben der Wiedergeburt, die

schon erwähnt wurde, und neben einer stärkeren Betonung der Frömmigkeit geht es um die Wiederentdeckung der Schrift als solche und auch als Ganzes, was dann seinerseits auch mit zu der heilsgeschichtlichen Orientierung bei von Hofmann beigetragen hat. Pointiert könnte man deshalb formulieren, daß manche zu bewußten Christen wurden, ehe sie dezidierte Lutheraner waren. Es ist deshalb weniger erstaunlich, daß in jener Zeit im allgemeinen und in Erlangen im besonderen jemand das Thema der Wiedergeburt systematisch verarbeitete, sondern daß er so wenig Verständnis, geschweige denn Zustimmung, für seinen Beruf oder auch für seinen Ansatz fand. Es gibt ja auch in der Theologiegeschichte genügend Beispiele, wo man aus weniger mehr gemacht hat, ohne zu mehr zu kommen.

#### Anmerkungen

- 1 Günther Gaßmann, Harding Meyer, Gunars J. Anson, Hrsg., Neue transkonfessionelle Bewegungen, Ökumenische Dokumentation III, Frankfurt 1976.
- 2 Martin Schmidt, Wiedergeburt und Neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, 1969 (AGP 2), S. 5.
- 3 Als Anhang abgedruckt in Martin Schmidt, Wort Gottes und Fremdingsschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts, als Manuskript gedruckt, 1953, S. 141–159.
- 4 Ebd., S. 157.
- 5 Jonathan Edwards, A Treatise Concerning Religious Affections, In Three Parts, Boston 1746. Zitiert nach der historisch-kritischen Ausgabe (Yale Edition) Hrsg. John E. Smith, New Haven 1959, S. 320.
- 6 Johannes Triebel, Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch, Erlangen 1976, S. 205–206. Triebel kritisiert hier die angloamerikanische Erweckungsbewegung. Er hebt besonders den positiven Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung durch William James, The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, New York 1902, hervor. Was Triebel entgeht ist die Tatsache, daß die Arbeit von James von der angloamerikanischen Erweckungsbewegung beeinflußt ist.
- 7 Vgl. dazu Martin Haug, Bekehrung von der Welt zur Welt: Das Missionarische Wort 19 (1966), S. 266.
- 8 Röm. 8,1; 1. Kor. 2,12; Gal. 3,2; Apg. 19,1–7.
- 9 Joh. 3,3.
- 10 ThWNT IV, 994, S. 35 ff.
- 11 Friedrich Kabermann, Die Jesusfalle. Der sanfte Krieg der Sekten, Hamburg 1979, S. 157 f.
- 12 Jonathan Edwards, a. a. O., S. 93–124, (vgl. auch Anm. 5).
- 13 Mk. 12,19.20; vgl. Dt. 6,4–5.
- 14 John B. Frantz, The Awakening of Religion among the German Settlers in the Middle Colonies: William and Mary Quarterly 33 (1976), S. 267.
- 15 Zum Ausdruck siehe Martin Schmidt, Pietismus, Stuttgart 1972, S. 123 f.
- 16 Heinrich Melchior Mühlberg, Patriarch der Lutherischen Kirche Nordamerikas. Selbstbiographie 1711–1743, W. Germann, Hrsg., Allentown, Pennsylvania/Halle a. d. Saale 1881, S. 159, 161, 173.
- 17 Vgl. dazu Henry Eyster Jacobs, A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, 1893 (ACHS 4), S. 124–293.

- 18 Ebd., S. 194.
- 19 Frantz, a. a. O., S. 285; Dietmar Rothermund, *The Laymann's Progress. Religion and Political Experience in Colonial Pennsylvania 1740—1770*, Philadelphia 1961, S. 118 f.
- 20 Jacobs, a. a. O., S. 214.
- 21 Ebd., S. 228.
- 22 Jacobs, a. a. O., S. 214, 227, 228, 246, 248, 251, 289, 291.
- 23 Benutzt wurde die Ausgabe von 1884.
- 24 Frank, a. a. O. I, S. V.
- 25 Ebd., S. 114.
- 26 Ebd., S. 26.
- 27 Ebd., S. 124.
- 28 Frank, a. a. O. II, S. 314.
- 29 Frank, a. a. O. I, S. 108.
- 30 Ebd., S. 1.
- 31 Ebd., S. 24.
- 31 Ebd., S. 120.
- 33 Ebd., S. 134.
- 34 Ebd., S. 26.
- 35 Edwin Diller Starbuck, *Religionspsychologie, Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*, 2 Bände, deutsche Übersetzung, Leipzig 1909.
- 36 Frank, a. a. O. I, S. 100.
- 37 Ebd., S. 140.
- 38 Ebd., S. 123.
- 39 Siehe bei Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie*, München 1960, S. 126.
- 40 Martin Schmidt, *Wort Gottes und Fremdlingschaft*, S. 8—117; ders. „Das Ringen um lutherische Einheit in der Erweckungsbewegung“, in: *Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten*, Hrsg. Bernhard Lohse, Wilhelm Maurer, Gerhard Müller, Bd. 1, *Wege der Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, S. 71—156.
- 41 Vgl. Kantzenbach, a. a. O., S. 136.

So ihr nun unter der Gnade Vergebung der Sünden habt und nun gerecht seid, so seid ihr Gott den Gehorsam schuldig, daß ihr nach seinem Willen lebet; denn ihr müßt doch in eines Dienst und Gehorsam erfunden werden, entweder der Sünde, welche Gottes Zorn und den Tod über euch führt, wo ihr darin bleibet, oder Gottes in der Gnade, daß ihr ihm dienet in neuem Wandel und Leben.

Martin Luther



GERHARD REINKE

## ES BEGANN MIT DER BIBEL

### *Erinnerungen an die Angliederung der evangelischen Gemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und S. Maria la Bruna an die Evangelisch-lutherische Kirche in Italien*

Die evangelisch-lutherischen Gemeinden am Golf von Neapel verdanken ihren Ursprung der Evangelisationstätigkeit des bald nach Ende des ersten Weltkrieges nach den USA ausgewanderten Italiener Antonio Caliendo. Ob er schon vor seiner Einreise in die Vereinigten Staaten oder erst dortselbst von der römisch-katholischen Kirche zum evangelischen Glauben konvertiert war, läßt sich nicht feststellen. Er studierte Theologie, wurde evangelischer Geistlicher und muß sehr bald schon den Plan gefaßt haben, einmal in seine Heimat Italien zurückzukehren, um seinen Landsleuten den evangelischen Glauben zu predigen. Für diesen Zweck hat er in den Vereinigten Staaten einen Freundeskreis gesammelt und kollektiert. Ein erster Evangelisationsversuch in Italien soll nach Auskunft seines bedeutendsten Schülers Idelmo Poggioli gescheitert sein. In der Zeit der faschistischen Herrschaft Mussolinis und der Lateranischen Verträge von 1929 war das Klima für evangelistische Vorstöße denkbar ungünstig. Caliendo kehrte nach Amerika zurück und wartete auf besseres Wetter. Dieses stellte sich alsbald nach dem Ende des zweiten Weltkrieges ein. Unter der amerikanischen „Betreuung“ Italiens schien sich eine Ära liberaler Entwicklungsmöglichkeiten für evangelistische Unternehmen anzubahnen. Caliendo erwählte sich als Zentrum seiner Evangelisation die Stadt Portici bei Neapel. Dort erwarb er ein großes Landhaus im neoklassizistischen Stil mit parkartiger Umgebung, die Villa Ferrara, die er in Zukunft „Casa Savonarola“ benannte und damit den Akzent seines geplanten Evangelisationswerkes setzte.

In diesem „Istituto Evangelico Biblico d'Italia“, der offizielle Titel des Hauses, begannen alsbald nach Eröffnung im Jahre 1948 die „studii biblici“, gehalten von Professore Antonio Caliendo und zu seiner Ergänzung und Unterstützung durch Professor Vincenzo Nitti, Theologe, hervorgegangen aus der Chiesa Metodista in Italien. Die Zuhörer dieser Vorlesungen waren interessierte Laien aus Neapel, Portici und Umgebung. Vor allem aber

waren es katholische Priester, die sich, natürlich im bürgerlichen Gewand, gern einmal über diese neuartige Einrichtung informieren wollten. Aber es war bei ihnen gewiß nicht nur Neugier, sondern ein echter Hunger nach theologischer Neubesinnung und Weite, die ihnen bei ihrem traditionellen Bildungs- und Studiengang verschlossen waren.

Unter diesen Zuhörern katholischer Priester befand sich auch Idelmo Poggioli, der in seiner Pfarrei Torniella bei Grosseto in der Toscana von Caliadros Istituto Biblico gehört hatte und nach etwa einem Jahr des Zuhörens und des Kontaktes mit Caliadro bei immer neuen Reisen von Torniella nach Portici den Entschluß gefaßt hatte, ganz zu Caliadro zu stoßen und sein Mitarbeiter am Istituto Biblico zu werden. Man könnte sagen, daß mit diesem Entschluß des römisch-katholischen Priesters Idelmo Poggioli die Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden am Golf von Neapel ihren Anfang genommen hat. Poggioli teilte seinem Bischof seinen Entschluß mit und verabschiedete sich bei seiner Gemeinde, bei der er sich großer Beliebtheit erfreute, besonders wegen seiner sozialen Aktivität, mit der er neue Wege der Pastoration zu beschreiten versuchte. Der Verfasser dieser Zeilen konnte sich bei einem späteren Besuch, zusammen mit Poggioli in Torniella, von dessen Beliebtheit in seiner alten Gemeinde überzeugen. „Wann kommst du wieder? Wir wollen alle evangelisch werden!“ waren mehrfach geäußerte Sätze seiner ehemaligen Pfarrkinder.

Wie es der aktiven Natur Poggiolis entsprach, begann er alsbald nach seiner Übersiedlung nach Portici mit der Evangelisation unter einzelnen Familien Porticis, ganz im urchristlichen Sinne, „hin und her in den Häusern“. Eine Familie lud ein in ihre Wohnung. Nachbarn und Freunde kamen. Der Evangelist brachte Bibeln mit, verteilte sie an diejenigen, die lesen konnten, und begann einen biblischen Text auszulegen. Für die Zuhörer, die meist noch nie eine Bibel in der Hand gehabt hatten, öffnete sich durch den direkten Umgang mit dem Wort Gottes eine neue Welt, frei von priesterlicher Bevormundung und kirchenrechtlicher Einengung. Das Interesse an diesen Bibelstunden wuchs und ebenso der Zulauf, so daß bald die Räume privater Wohnungen die Zahl der Zuhörer nicht faßte. In Portici stand die Casa Savonerola zur Verfügung für diejenigen, die „sich trauten“ dorthin zu gehen. Denn natürlich regte sich sehr bald Widerstand von Seiten der offiziellen römischen Kirche gegen das evangelische Unternehmen und gewiß gab es auch Spitzel unter den Priester-Zuhörern bei Caliadros Vorlesungen. Die Gläubigen wurden von ihren Pfarrern vor den Verführern zu einem neuartigen Glauben bzw. Unglauben gewarnt, gewiß nicht ohne Zu-

hilfenahme altbewährter Disziplinierungsmittel aus dem Reservoir jahrhundertelanger Erfahrung im Kampf gegen vermeintliche oder auch wirkliche Häresie. Im Nachbarort Torre del Greco wurde das Raumproblem durch Anmieten eines Saales bzw. Werkstattraumes in einer stillgelegten Tischlerei gelöst. Als auch dieser Raum schon bald zu klein wurde, wechselte man in die Räume einer ehemaligen Bootswerft über, direkt am Ufer des Meeres. Hier konnte man sich besser entfalten. Um ein Atrium herum gruppierten sich im Erdgeschoß und im ersten Stockwerk verschiedene Zimmer, die geradezu einluden, hier einen Schulbetrieb zu eröffnen. Er ließ nicht lange auf sich warten. Poggioli in seiner Aufgeschlossenheit für die sozialen Probleme der Bevölkerung hatte erkannt, daß neben die evangelistische Verkündigung die bekräftigende Tat treten müsse. Der schwache Punkt war die große Bevölkerungsdichte, verbunden mit Arbeitslosigkeit und Analphabetismus. Eins bedingte das andere. Es war ein *circulus vitiosus*. Um Arbeit zu bekommen, mußte man lesen und schreiben können. Um die Schule besuchen zu können, brauchte man Geld. Natürlich gab es die Schulpflicht. Aber der Staat hatte nicht genug Geld, um für alle Schulpflichtigen Schulräume und Lehrkräfte zur Verfügung stellen zu können. So blieben viele (ca. 30 % der Bevölkerung) auf der Strecke und lernten bis ins hohe Alter hinein weder lesen noch schreiben.

An dieser Stelle setzte Poggioli mit seinen Bemühungen um die Einrichtung einer „Scuola elementare“ ein. Die Klassenräume standen im neuen Gemeindezentrum der ehemaligen Bootswerft zur Verfügung. Nun mußten Lehrkräfte gefunden werden, evangelisch eingestellte Lehrerinnen. Mangel an Lehrern im Gesamtbereich der Bevölkerung gab es nicht, im Gegenteil, einen Überschuß arbeitsloser Lehrkräfte, die nach Beendigung ihres Studiums keine Anstellung fanden aus Mangel an Geld auf Seiten von Staat und Gemeinden. Als Poggioli die Finanzierung seiner Schule mit Caliadros Hilfe und dem amerikanischen Freundes- und Fördererkreis der Evangelisation gesichert hatte, standen auch zwei geeignete Lehrerinnen für den Anfang des Schulbetriebes zur Verfügung, zu denen bald eine dritte kam, nachdem die Kinder in großer Zahl herbeiströmten. Die Kinder kamen aus evangelisch gewordenen Familien wie auch aus katholischen Familien. Vielen lag zweifellos nichts an einer evangelischen Schule. Aber die Hauptsache war, daß sie etwas lernen konnten. Und sie lernten etwas. Die Lehrerinnen gaben einen guten Unterricht. Am Ende des Schuljahres fanden vor dem staatlichen Schulkomitee die Prüfungen statt, die fast alle Kinder immer bestanden. Aufgrund dieser Tatsache bekam die Schule bald ihre Anerkennung

als „staatlich anerkannte evangelische Privatschule“. Diese offizielle Anerkennung erfolgte erst nach vielen Jahren des Schulbetriebes und nach vielen Mühen der Verhandlung, der Verzögerungstaktik bewußt katholischer Beamter in der Gemeindeverwaltung und Querschüssen von der katholischen Kirche selbst. Aber ebenso gab es auch Freunde und Bewunderer Poggiolis bei Beamten und Angestellten des Staates, die seinen Gegnern entgegenhielten: „Was tut denn ihr zur Bekämpfung des Analphabetismus?“

Von Torre del Greco breitete sich die Nachricht der evangelistischen Aktivität aus nach Torre Annunziata, der anderen volkreichen Stadt am Fuße des Vesuvs. Damals mögen beide Städte je 80000 Einwohner gehabt haben. Aber das wußte kein Mensch genau, wieviele es waren und die Bürgermeister wohl auch nicht. Man sah nur, wie es aus allen Türen und Ritzen herausquoll: Kinder, Kinder und nochmals Kinder, eine überwältigende Fruchtbarkeit, wie der Lavaboden am Fuße des Vesuvs, der eine dreimalige Tomatenernte im Laufe eines Jahres ermöglichte.

In Torre Annunziata also entstand ein zweiter Schwerpunkt der Tätigkeit Poggiolis. Auch hier reichten die Wohnräume bei evangelisch eingestellten Familien bald nicht mehr aus, und es mußte ein Versammlungslokal gefunden werden. In einer der engen Straßen der Stadt, in der Via Oplonte, wurde ein für Versammlungen und Gottesdienste geeigneter Raum ausfindig gemacht, der bis zu 100 Personen faßte und für einen erschwinglichen Preis angemietet wurde. Ein Gemeindevorstand aus vier Männern wurde gebildet und damit neben Torre del Greco eine zweite freie evangelische Gemeinde des Evangelisationswerkes Casa Savonerola bzw. Antonio Caliandro ins Leben gerufen.

Zwischen Torre del Greco und Torre Annunziata liegt die bedeutend kleinere Stadt Santa Maria la Bruna (ca. 30 000 Einwohner). Es sind überwiegend kleine Gemüsebauern, die dort wohnen und Blumenkohl, Auberginen, Artischocken und vor allem Tomaten züchten, dieses Gemüse selbst auf dem Markt verkaufen oder es bei den großen Konservenfabriken abliefern, von wo es dann in deutschen Supermärkten und Selbstbedienungsläden landet. Auch hier in S. Maria la Bruna eröffnete Poggioli ein Evangelisationszentrum, zunächst bei einer Familie mit zehn Kindern. Als sich dann wieder Raumnot einstellte, wick man aus in einen kleinen Bauernhof, wo im ersten Stockwerk über dem Kuhstall die kleine Gemeinde sich versammeln konnte. Beim sonntäglichen Gottesdienst vermischte sich dann der Gemeindegesang im ersten Stock mit dem Muh-Muh der Kühe im Stall darunter, eine geradezu urchristliche Vision, die an den Stall von Bethlehem erinnerte. Drei kin-

derreiche Familien — das war praktisch der Anfang der Gemeinde S. Maria la Bruna.

In diese Zeit aufblühender evangelistischer Tätigkeit, die zur Bildung der drei kleinen Gemeinden geführt hatte, fallen auch die Versuche Caliandros, diese Gemeinden an eine größere Kirchengemeinschaft anzulehnen. Dabei muß es Caliandro sowohl um den spirituellen wie auch finanziellen Nachschub gegangen sein. Die jungen Gemeinden benötigen Bibeln, Literatur, Theologie und natürlich auch Geld für die Mieten, für die Lehrerinnen, für die Ferienkolonie im Sommer und für manche andere Aktivität. Auch konnte der wichtigste Mann in dem ganzen Unternehmen, die treibende Kraft, Idelmo Poggioli, nicht allein von Luft und Liebe leben. Er hatte sich inzwischen verheiratet, hatte einen Sohn, der heute in die Fußstapfen des Vaters tritt und evangelischer Theologe geworden ist. Alles das bewog Caliandro Verbindung zur Missouri-Synode in Amerika zu suchen. Eine Delegation von drüben kam, um sich an Ort und Stelle zu informieren. Dr. H. A. Mayer und Pastor J. T. Buchheimer hielten Vorträge in der Casa Savonerola in Portici, aber zu einem Angliederungsabschluß oder -vertrag kam es nicht. Die Missourianer scheuten offensichtlich die erheblichen finanziellen Aufwendungen, die sie zu machen hätten, wie auch die Tatsache, daß Italien für sie völliges Neuland wäre, wo sie mit keinem ihrer Leute bisher präsent waren. So war es eigentlich naheliegend, daß sich Caliandros Aufmerksamkeit, je mehr sich die Verhandlungen mit Missouri in die Länge zogen und ein positiver Abschluß nicht in Sicht kam, zunehmend der im Lande selbst vertretenen Chiesa Evangelica Luterana zuwandte. Der lutherische Pastor von Neapel war mit ihm über Poggioli schon vor Jahren bekannt geworden, hatte hin und wieder seine Vorträge in der Casa Savonerola gehört und lebhaftes Interesse an der Evangelisation gezeigt. Auch gegenüber meiner eigenen Kirchenleitung konnte ich als der derzeitige Inhaber der Pfarrstelle Neapel über die Evangelisation Caliandros und Poggiolis berichten, wie auch über die Tatsache der Verhandlungen Caliandros mit Missouri zwecks Angliederung der Gemeinden.

In einem späteren Gutachten zur Angliederung der evangelischen Kirchengemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und S. Maria la Bruna an die Evangelisch-lutherische Kirche in Italien, schreibt der damalige Dekan der Lutherischen Kirche in Italien, Erich Dahlgrün: „Es war mir eine erwünschte Nachricht, als der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. C. Lund-Quist, mir von einem Scheitern von Verhandlungen Kenntnis gab, die zwischen Professor A. Caliandro und der Evangelisch-lutherischen

Missouri-Synode (USA) behufs Überganges einer von Professor Caliandro in der Umgebung von Neapel gegründeten, geleiteten und zum Teil finanzierten Evangelisationsarbeit auf die Missouri-Synode mehrere Jahre hindurch geführt worden waren. Ein Gelingen dieser Verhandlungen würde zur Entstehung einer weiteren evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Italien Anlaß gegeben haben. Die Bildung einer solchen Kirche konnte der ELKI (Evangelisch-lutherische Kirche in Italien) nur zum Nachteil gereichen, dies nicht allein deshalb, weil sie der Geltung der ELKI, als der einzigen lutherischen Denomination im Lande, in den Augen des Staates Abbruch tun würde.“

Die Folge der mit Missouri abgebrochenen Verhandlungen war, daß ich selbst nunmehr von Dekan Dahlgrün beauftragt wurde, bei Caliandro zu sondieren, inwieweit bei ihm die Bereitschaft bestünde, eine Anlehnung oder auch Angliederung seiner Gemeinden bei der ELKI zu suchen. Dieser Gedanke war bei dem guten, brüderlich-kollegialen Verhältnis, das ich zu Poggioli hatte, zwischen uns schon öfter erörtert worden. Die Evangelisation Poggiolis war getragen von einem guten Schuß lutherischer Theologie. Die ELKI ihrerseits hatte wiederholt innerhalb der Synode und der Pfarrerkonferenz Überlegungen angestellt, wie sie ihren italienisch-sprachigen Mitgliedern, die meist über verwandtschaftliche Verbindungen mit den im Lande ansässigen evangelischen Deutschen zur ELKI kamen, gerecht werden könnte. Eine Ausweitung ins italienische Volkstum hinein drängte sich geradezu auf. Auch aus dem Grunde, um die heranwachsende junge Generation, die im Lande geboren war, italienische Schulen besuchte und kaum noch deutsch sprach, nicht an die katholische Kirche zu verlieren. Das Problem, das sich jeder Diaspora stellt. So liefen in der Sache Caliandro/ELKI die beiderseitigen Interessen aufeinander zu.

Im Oktober 1956 konnte ich Dekan Dahlgrün mitteilen, daß Caliandro bereit sei, mit der ELKI in Verhandlungen einzutreten mit dem Ziel, sein Evangelisationswerk der ELKI anzugliedern. In einem Schreiben vom 19.10.56 bestätigte Caliandro diese seine Bereitschaft gegenüber Dekan Dahlgrün.

Es begann in den folgenden Monaten eine Welle von Besuchen der Mitglieder des Konsistoriums der ELKI bei den Gemeinden am Golf von Neapel, der Pastoren und verschiedener Synodaler, die sich auf das Rundschreiben und Gutachten ihres Dekans hin betreffend dieser Gemeinden und ihrer Zukunft selber ein Bild der Situation machen wollten.

Um nicht in einen Gegensatz oder auch nur Spannung zur Missouri-

Synode zu gelangen, hatte Dahlgrün den Herren und Brüdern in St. Louis seine Absicht mitgeteilt, seinerseits nun Verhandlungen mit Caliandro zwecks Angliederung der Evangelisationsgemeinden aufzunehmen. Er bekam als Antwort unter dem 11. 1. 57 ein sehr freundliches Schreiben des Professor J. T. Müller folgenden Inhalts: „Was nun Herrn A. Caliandro betrifft, so hat alles seine Richtigkeit. Er hat hier auf unserem Seminar studiert, hat auch meine Vorlesungen gehört und hat sich von unserem Pastor Paul König konfirmieren lassen, so daß er sich hierdurch unserer Synode angeschlossen hat. Wir haben ihn während seines Besuches in St. Louis — etwa 21 Monate — unterstützt. Er bot dann unserer Synode seine Gemeinden und auch seine Schule an. Ein Komitee unserer Synode, das an Ort und Stelle die Sache untersuchte, konnte jedoch den Behörden unserer Synode nicht raten, auf Caliandros Wunsch einzugehen, schon deswegen nicht, weil unsere Missionskasse überbürdet ist und es uns unmöglich ist, das Werk Caliandros in unser Budget aufzunehmen. Mir hat das leid getan, weil ich Caliandro als einen lieben Christen kennengelernt habe. Er hat in der Tat hier kollektiert, besonders in den Gemeinden, in denen er Vorträge gehalten hat, aber er ist uns nicht verpflichtet. Das sagt mir auch unser Präses, Dr. J. W. Behnken. Das sagte auch unser Missionsdirektor für Europa, Dr. H. Mayer. Dieser freut sich, daß Caliandro mit seinen Gemeinden sich bei Ihnen (Dahlgrün) gemeldet hat, denn die Evangelisch-lutherische Kirche in Italien ist doch seine eigentliche Kirche und nicht die Baptisten, Methodisten usw. Schenken Sie daher Pastor Caliandro volles Zutrauen und seien Sie versichert, daß Sie nichts von unserer Synode zu befürchten haben...“

Nach diesem Schreiben hatte die ELKI den Rücken frei für alle kommenden Angliederungsgespräche. Es stellte sich bald heraus, daß diese Gespräche sich vor allem um zwei Komplexe bewegen würden: einmal um den Ankauf der Casa Savonerola (ex Villa Ferrara), wofür Caliandro 22 Mill. Lire verlangte; und zum anderen um die Übernahme der drei Gemeinden mit Gebäudeeigentum in Torre del Greco (war inzwischen angekauft worden), Mieten in Torre Annunziata und S. Maria la Bruna und den laufenden Gehältern für Pastor Poggioli, die Lehrerinnen der Gemeindeschule in Torre del Greco und Kosten für die Schulspeisung ebendort. Aus eigenen Mitteln konnte die ELKI weder die einmaligen Kosten für die Übernahme der Immobilien noch die laufenden Unterhaltskosten aufbringen. Dekan Dahlgrün wandte sich deswegen um Hilfe an den Lutherischen Weltbund. Bei einer Reise zum Hauptquartier des Lutherischen Weltbundes in Genf, zu der ich mitbeordert wurde, trugen Dahlgrün und ich Dr. Lund-Quist die Situation persönlich vor.

Ergebnis der Besprechung: Hilfe für die Übernahme der Gemeinden „Ja“, für den Ankauf der Casa Savonerola „Nein“, oder vielmehr so gut wie „Nein“. Voraussetzung der Unterstützung jedoch sollte sein, daß die Synode der ELKI ihre Zustimmung zur Angliederung einhellig und unmißverständlich bis zum 1. 3. 57 zum Ausdruck brächte und die ELKI bei den finanziellen Aufwendungen tatkräftig mitwirken würde.

In seinem schon erwähnten Gutachten über die Angliederung schreibt Dahlgrün mit Rückblick auf die Reise nach Genf: „Angesichts der Wahrscheinlichkeit, daß ein Teil der Unterstützung auf den Deutschen Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes entfallen werde, begab ich mich am 22. November 1956 zu dessen Geschäftsführer, Kirchenrat C. Nagengast, nach Stuttgart. Auch hier hatte ich ein fruchtbares Gespräch, das sich auf den gesamten Problemkreis erstreckte und mit der Zusage der Hilfsbereitschaft des Hauptausschusses schloß. Kirchenrat Nagengast betonte allerdings, daß der Hauptausschuß eine Hilfeleistung für weitere Objekte für die nächste Zeit ausschließen werde, um sich auf dieses eine konzentrieren zu können. Auch machte er die Vorlage einer ziemlich erschöpfenden Rentabilitätsaufstellung bis zum 1. 3. 1957 zur Bedingung seines Eintretens für die von ihm voll bejahte Unternehmung.“

Inzwischen hatte innerhalb der ELKI zwischen Synodalen und Pastoren, Kirchenvorständen und Gemeindegliedern eine lebhafteste Diskussion über das Für und Wider der Angliederung eingesetzt. Die Mehrheit derer, die sich äußerten, war dafür. Aber auch skeptische und ablehnende Stimmen waren zu hören. Etwa so: „Wir sind als Deutsche Gäste im Lande. Wir müssen uns wohlanständig verhalten und dürfen nicht mit der katholischen Kirche in Kollision kommen;“ oder auch: „Evangelisation sollen die Waldenser betreiben. Wir als Deutsche, Schweizer, Österreicher sollten die Finger davon lassen und unser eigenes Volkstum pflegen.“ Zustimmung gab es vor allem bei den Jüngeren: „Die Katholiken sollen froh sein, wenn wir ihren unkirchlich und ungläubig gewordenen Leuten einen neuen Zugang zum Christentum verschaffen;“ oder: „Wir wollen ja nicht missionieren, sondern evangelisieren.“

Auf einer Sitzung des Konsistoriums der ELKI am 21. Januar 1957 in Florenz legten die Mitglieder des Konsistoriums und die Pastoren der ELKI ihr Gutachten betreffs Angliederung vor. In dem Protokoll dieser Sitzung heißt es unter Punkt zwei: „In der gemeinsamen Überzeugung, daß die ELKI, will sie ihren Auftrag der Evangelisation bewahren, sich dem Wunsche der italienischen Gemeinden nach Aufnahme in die Kirchengemeinschaft der

ELKI nicht versagen darf, empfehlen die Gutachter und die Stellungnehmenden, ungeachtet der nicht unbeträchtlichen Unterschiede, welche zwischen den Gemeinden der ELKI und den italienischen Gemeinden bestehen, der Synode die Erfüllung dieses Wunsches.“

Zu ergänzen wäre an dieser Stelle, daß die drei Evangelisationsgemeinden unter Leitung ihres Pastors Idelmo Poggioli inzwischen an das Konsistorium der ELKI ein förmliches Gesuch um Aufnahme in die Gemeinschaft der ELKI gerichtet hatten, das von allen drei Gemeindevorständen unterzeichnet war.

Nach eingehender Prüfung des gesamten Fragenkomplexes hat sich das Konsistorium für eine Aufnahme der drei italienischen Gemeinden in den Verband der ELKI entschieden. Im Punkt fünf des Sitzungsprotokolls vom 21. 1. 57 heißt es: „Unbeschadet ihrer religiös-moralischen Geltung als Gemeinde und ihrer völligen Gleichstellung mit den schon bestehenden (deutschsprachigen) Gemeinden, sollten die genannten Gemeinden in einer ersten Phase der Angliederung aus Gründen der Organisation nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes mit der ELKI vereinigt werden und im Rahmen eines ‚Werkes‘, genannt ‚Werk der Evangelisation der ELKI‘ ein besonderes Statut erhalten. Hierdurch wird erreicht, daß

- a) die neuen Gemeinden, von der ELKI umschlossen, ihr Eigenleben führen können,
- b) die alten Gemeinden ungestört bleiben,
- c) Verfassung und Ordnung der Kirche keine substantielle Abwandlung erfahren müssen,
- d) lästige Übergangsbestimmungen sich erübrigen,
- e) die ELKI um ein Werk vermehrt wird, welches den neuen Gemeinden Rückhalt gibt und durch sie Gemeindecharakter bekommt.“

Bemerkenswert wäre wohl noch die Mitteilung in dem Gutachten des Präses der Synode, Dr. Piola-Caselli, daß nach seinen Recherchen eine Angliederung der italienischen Gemeinden an die ELKI von der staatlichen Aufsichtsbehörde günstig beurteilt werden würde. Das Konsistorium und die Pastorenkonferenz hatten für die Angliederung votiert. Nun mußte sich noch die Synode äußern. Die Abstimmung sollte schriftlich eingeholt werden, da es nicht möglich war, bis zu dem vom Lutherischen Weltbund gesetzten Termin des 1. 3. 57 eine Sondersitzung der Synode einzuberufen. Auch wegen der mit jeder Sitzung der Synode verbundenen hohen Unkosten wegen der langen Anreisewege verbot sich eine Sondersitzung. Die Synodalen wurden aufgefordert, bis zum 23. 2. 57 ihre Stimme für oder gegen die An-

gliederung abzugeben. Das Ergebnis der Abstimmung wurde am 8. März 1957 durch den Dekan der ELKI bekanntgegeben und allen Synodalen und Pastoren schriftlich zugestellt, einschließlich der Begründung der einzelnen Voten, 19 Stimmen waren für die Angliederung, eine Stimme dagegen und eine Stimmenthaltung. Dieses eindeutige Ergebnis wurde dann auf der Synode in S. Remo am 2. und 3. Juni 1957 feierlich ratifiziert. Pastor Poggioli und zwei Gemeindeälteste des nunmehr angegliederten Evangelisationswerkes wurden auf der Synode herzlich und mit großem Applaus begrüßt. Sie wurden als Brüder in die Gemeinschaft der Lutherischen Kirche aufgenommen. Idelmo Poggioli war damit der erste Italiener als lutherischer Pastor in Italien, und neben den deutschsprachigen Gemeinden gab es nun die italienischsprachigen Gemeinden des lutherischen Evangelisationswerkes.

Der barmherzige Gott behüte mich ja vor der christlichen Kirche, darin eitel Heilige sind. Ich will in der Kirche und unter dem Häuflein sein und bleiben, darin Kleinmütige, Schwache und Kranke sind, die ihre Sünde, Elend und Jammer erkennen und fühlen, auch ohne Unterlaß zu Gott um Trost und Hilfe herzlich seufzen und schreien und die Vergebung der Sünden glauben und um des Worts willen Verfolgung leiden. Martin Luther

## ZUM 200-JAHR-JUBILÄUM DES JOSEFINISCHEN TOLERANZPATENTS (13. OKTOBER 1781)

„Gott bewahre mich davor“, so schrieb Kaiser Josef II. am 20. Juli 1777 an seine Mutter Maria Theresia, „zu denken, daß es gleichgültig sei, ob die Staatsangehörigen protestantisch werden oder Katholiken bleiben, und noch weniger, ob sie dem Cultus anhängen oder ihn wenigstens beobachten, den sie von ihren Vätern überkamen. Alles, was ich besitze, würde ich darum geben, wenn sämtliche Protestanten Ihrer Staaten zum Katholizismus übertreten würden.“ Nach dieser einigermaßen bekannten Sentenz setzt er mit einer Definition der Toleranz fort, die schon kurze Zeit später seine Religionspolitik bestimmte: „Bei mir will das Wort Toleranz nur sagen, daß ich in allen bloß irdischen Dingen Jedermann ohne Unterschied der Religion anstellen würde, ihn Güter besitzen, Gewerbe ausüben, Staatsbürger sein ließe, wenn er hiezu befähigt und dem Staate und seiner Industrie zum Vortheile wäre.“ Mit diesem Zitat versuchte vor hundert Jahren eine auch heute noch zur Standardliteratur gezählte Monographie über das Toleranzpatent<sup>1)</sup> nicht nur den Unterschied zwischen dem „König der Aufklärung in Berlin“ und dem „Kaiser der Aufklärung“ anzudeuten, sondern auch Wesen und Grenzen der hierorts artikulierten Duldungsbereitschaft zu markieren. Dies in Erinnerung zu rufen und das ideengeschichtliche Umfeld zu skizzieren, ist Zielsetzung und Aufgabenstellung dieses Beitrags.

Das Toleranzpatent verknüpft die reichsrechtliche Terminologie mit dem Anspruch zu territorialkirchlicher Regelungskompetenz. Es weist zurück zu den Kodifikationen des Reichsreligionsrechts und zugleich nach vorne in die Zukunft territorialstaatskirchenrechtlicher Ordnung.

Diese Ambivalenz von Sprache und Intention will bedacht sein. Deshalb wird nach einer Analyse des Patents (1. ) dieses Dokument zunächst auf der Folie des Reichsreligionsrechts (2. ), sodann als staatsrechtliche Grundlage des österreichischen Protestantismus (3.) und schließlich vor seinem geistesgeschichtlichen Hintergrund (4. ) zu würdigen sein.

### 1. Der Inhalt des Toleranzpatents<sup>2)</sup>

Vorbereitet durch verschiedene landesfürstliche Verordnungen — die

Hofentschließung vom 30. Juni 1781 verdient hervorgehoben zu werden, weil sie bereits verfügte, daß „das ganze Religionspatent, wo irgendeines eingeführt war, von nun an aufgehoben, alle darin anbefohlenen Ausübungen eingestellt und in keinem Stück, außer daß sie kein öffentliches Religions-exercitium haben, ein Unterschied zwischen katholischen und evangelischen Untertanen mehr gemacht werden solle“ —, erging mit Datum vom 13. Oktober 1781 das sogenannte Toleranzpatent.

Es setzt ein mit dem Ausdruck der Überzeugung von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges und vom Nutzen einer christlichen Toleranz sowohl für die Religion als auch für den Staat. Ist mit letzterem ein national-ökonomisches Motiv angesprochen, das bereits unter Karl VI. und Maria Theresia<sup>3)</sup> Toleranzforderungen erheben ließ und auch in dem zitierten Brief Josefs II. anklingt, so zeigt die Ablehnung des Gewissenszwanges ein Wesensmerkmal der Staatslehre des aufgeklärten Absolutismus<sup>4)</sup>.

Im Gegenüber zum römischen Katholizismus, dessen bevorrechtigte Stellung nicht tangiert wurde, gewährte Josef II. den Anhängern der evangelischen Bekenntnisse, den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten, sowie den nichtunierten Griechen „ein ihrer Religion gemäßes Privatexercitium“, sofern nicht — wie etwa in Schlesien<sup>5)</sup> — aufgrund älteren Rechts die öffentliche Religionsausübung bereits zugestanden worden war. Da es dem Landesherrn oblag, das Ausmaß seiner Gerechtsame zu umschreiben, gebot Josef insbesondere das Recht zur Errichtung von Bethäusern und Schulen, wobei die Gottesdienststätten äußerlich nicht als solche erkannt werden durften. Dieses Recht wurde freilich davon abhängig gemacht, daß es jeweils mindestens hundert Familien in einem bestimmten territorialen Umkreis in Anspruch nahmen. Bedeutsam, weil darin ein Ansatz zu Korporationsrechten zu erblicken ist, wurden die Bestimmungen hinsichtlich der Bestellung von Schulmeistern und Pastoren. Jene Lehrer und geistlichen Amtsträger, deren Unterhalt die Gemeinde trug, konnten auch von dieser bestellt werden: „Den akatholischen Inwohnern eines Ortes, wenn selbe ihre Pastoren dotieren und unterhalten, die Auswahl derselben, wenn aber solches die Obrigkeiten auf sich nehmen wollen, hätten sich diese des Juris praesentandi allerdings zu erfreuen, jedoch behalten Wir Uns die Confirmation dergestalten bevor, daß, wo sich protestantische Consistoria befinden, diese Confirmationen durch selbe, und wo keine sind, solche entweder durch die im Teschnischen oder durch die in Hungarn schon bestehenden protestantischen Consistoria ertheilet werden, insolange bis nicht die Umstände erfordern, in den Ländern eigene Consistoria zu errichten“<sup>6)</sup>.

Hinsichtlich der Rechtsprechung in den das Religionswesen der Akatholiken betreffenden Gegenständen wurde verfügt, daß dieselbe von den politischen Behörden wahrzunehmen sei, allerdings mit der Auflage, in diesem Falle Pastoren beizuziehen und nach den Religionsgrundsätzen der Protestanten zu judizieren. Die weitere Rekursmöglichkeit an die Hofstelle wurde freigegeben.

Daß den pfarramtlichen Rechten der katholischen Geistlichkeit kein Abbruch geschah, ist den Bestimmungen über die *jura stolae* zu entnehmen, die dem als *Parochus ordinarius* bezeichneten katholischen Pfarrer vorbehalten blieben, so daß die Pastoren als eine Art Vikare derselben angesehen wurden. Auch die Mischehenregelung<sup>7)</sup> weist ein deutliches Gefälle zugunsten der römisch-katholischen Kirche auf. Zwar wurden die bisher üblichen Reverse abgeschafft, doch an ihre Stelle trat die Vorschrift, daß bei katholischen Vätern alle Kinder katholisch zu erziehen seien, im konfessionell umgekehrten Fall (protestantischer Vater, katholische Mutter) die Kinder jeweils der Konfession des gleichgeschlechtlichen Elternteiles zu folgen haben. Allerdings wurde den Akatholiken die Teilnahme an Prozessionen und Funktionen der dominanten Religion freigestellt, sowie die Eidesformel ihren Religionsgrundsätzen gemäß entworfen.

Das Wesen der gewährten bürgerlichen Toleranz läßt sich auch daran feststellen, daß nunmehr die Akatholiken zum Häuser- und Güterankauf, zu Bürger- und Meisterrechten, zu akademischen Würden und „Civil-Bedienstungen“ im Dispensweg zugelassen wurden. Die Bestimmung, daß „auf die Rechtschaffenheit und Fähigkeit der Kompetenten, dann auf ihren christlichen und moralischen Lebenswandel lediglich der genaue Bedacht genommen werden“ soll, verdeutlicht den Bruch mit der bisherigen Praxis, die davon ausgegangen war, daß allein der Katholizismus „Treu und Glauben“ hielte und damit Fundament der habsburgischen Erblande wäre. Die Duldbereitschaft gegenüber Akatholischen wurde indes sehr bald durch die Einführung des Präklusivtermins erheblich eingeschränkt. Es war offenbar zunächst gedacht, die Vergünstigungen des Toleranzpatents nur jenem Personenkreis zuzubilligen, der sich innerhalb einer bestimmten Frist als akatholisch meldet; das „Religionserklärungsgeschäft“ (Hofkanzleidekret vom 17. Mai 1782) sollte möglichst beschleunigt werden und bis Ende des Jahres 1782 abgeschlossen sein. Nachträgliche Meldungen, vorerst überhaupt ausgeschlossen, wurden infolge der hohen Zahl doch gestattet, aber an einen mindestens sechswöchigen Unterricht beim katholischen Pfarrer gebunden.

Die Initiative zu diesem „terminus directorius“ dürfte vom Gurker Fürst-

bischof Franz Joseph Anton Grafen Auersperg<sup>8)</sup> ausgegangen sein, dessen Diözese besonders betroffen war. Zwar hatte er die Toleranz insgesamt sehr begrüßt, doch wohl in erster Linie im Hinblick auf eine mögliche Rückgewinnung der Abgefallenen. In seinem Toleranz-Hirtenbrief, der nach allerhöchsten Korrekturen gedruckt wurde, um den übrigen Bischöfen als Muster zu dienen, schärfte er seiner Diözesangeistlichkeit ein, daß sie „mit derley Protestanten und auch mit ihren ... Pastoren nicht nur die nachbarliche Freundschaft und Eintracht ohne Verstellung oder Abneigung unterhalten, sondern auch sie in ihren Häusern besuchen und ihnen alle Gattung christlicher Liebeswerke erweisen sollet, um sie hierdurch desto leichter zu gewinnen und mittelst der göttlichen Gnade nach und nach zur Erkenntniß ihrer Irrthümer zu bringen, nach dem Beyspiel Christi selbst, welcher die Samaritaner, so jedoch den Juden eben das, was uns die Akatholische sind, waren, keineswegs verabscheuet, sondern mit seinem Wort und Gegenwart beehret hat“<sup>9)</sup>.

## 2. Das Toleranzpatent und das Reichsreligionsrecht

Die Begrifflichkeiten, die im Toleranzpatent Verwendung fanden, weisen eine deutliche Nähe zum Reichsreligionsrecht auf, wie es 133 Jahre zuvor im Westfälischen Frieden, und zwar in dem diese Materie regelnden Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO)<sup>10)</sup> kodifiziert worden war. Der begrifflichen und sachlichen Nähe entspricht freilich ein nicht zu übersehender Wandel, dem die Glaubensfrage in Reich und Territorien unterworfen war. So wird an diesem Dokument am Ausgang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation beides deutlich: seine Nähe zur reichsrechtlichen Regelung wie auch seine innere Entfernung.

Es ist davon auszugehen, daß die kaiserlichen Erblände von den Bestimmungen des IPO ausgenommen blieben; das wurde zwar nicht ausdrücklich festgelegt, aber aus den Sonderregelungen für Schlesien und Niederösterreich (IPO V, 38–41) zum Leidwesen des österreichischen Kryptoprotentismus abgeleitet. So konnten sich die im IPO vereinbarten Beschränkungen des landesfürstlichen *jus reformandi*<sup>11)</sup> (Normaljahrsregelung bzw. „nach-sichtige Duldung“) hierzulande nicht auswirken und die Gegenreformation hemmen; vielmehr legitimierte das *jus reformandi*, das seit dem IPO Bestandteil der Landeshoheit war (IPO V, 30 – in der exakten Bezeichnung heißt es: *jus reformandi exercitium religionis*) und neben dem Recht zur Festsetzung der Landesreligion auch ein solches zur Toleranz gegenüber an-

deren reichsrechtlich anerkannten Religionen umfaßte, die habsburgischen Unterdrückungsmaßnahmen der Gegenreformation. War im Reich die konfessionelle Einheit zerbrochen, so war Habsburg aufgrund seiner Advokatiepflicht und aus machtpolitischen Erwägungen bestrebt, sie immerhin in den Erblanden aufrechtzuerhalten.

Erst Josef II. hat diese im IPO bereits vorgeformte Toleranzmöglichkeit ergriffen und sein *jus reformandi* im Sinne eines *jus tolerandi* wahrgenommen. Dabei griff er auf die im IPO getroffene Differenzierung in *Exercitium religionis publicum*, *exercitium religionis privatum* und *devotio domestica* (IPO V, 31, 34)<sup>1 2)</sup> zurück, wenn er 1781 den Akatholiken „in ihrer Religion gemäßes Privatexercitium“ gestattete.

Auch der Umstand, daß im Toleranzpatent lediglich die Anhänger der evangelischen Bekenntnisse, nicht eine evangelische Kirche als solche, begrifflich erfaßt wurde, läßt dessen reichsrechtliche Verwurzelung erahnen; bekanntlich standen die konfessionellen Regelungen des IPO noch unter dem Vorbehalt einer Verständigung beider Religionen (dereinen Kirche!) und deren Geltung „donec per Dei gratiam de Religione ipsa convenerit“ (IPO V, 1).

Die Art der im Dispensweg einzuholenden bürgerlichen Gleichstellung gemahnt an IPO V, 35 und die hier vereinbarten Paritätsgrundsätze. Es liegt auch in dieser Ableitung aus dem IPO begründet, daß die durch das Toleranzpatent erlaubten Kirchenbauten äußerlich nicht als solche erkannt werden und weder Turm noch Geläut noch einen direkten Zugang von der Straße aufweisen durften. Diese Zeichen der Öffentlichkeit blieben bekanntlich der dominanten Religion vorbehalten. Allerdings bezog das Toleranzpatent neben den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten im Unterschied zum Reichsrecht, das ausdrücklich nur Katholizismus und Protestantismus (Lutheraner und seit dem IPO auch Reformierte) anerkannte, auch die nichtunierten Griechen mit ein. Freilich wird das reichsrechtliche Koordinatennetz nur an diesem Punkt durchbrochen, der die besondere Lage der habsburgischen Lande im Osten des Reiches und dementsprechend politische Rücksichtnahme auf die Schutzmacht der Orthodoxie erkennen läßt. Wenn der Zeitgenosse des Patents, der berühmte Publizist und Rechtsgelehrte Johann Stephan Pütter<sup>1 3)</sup>, diese Toleranzbestimmung des IPO auf das Reich beschränkt und sie zugunsten einer offeneren Handhabung in den Einzelterritorien umdeutet, signalisiert er den tiefliegenden Prozeß, wie er inzwischen wirksam geworden war. Allerdings blieben Sekten gemäß IPO VII, 2 von der Toleranzgesetzgebung — im Unterschied zu Preußen — ausgeschlossen. Anhängern derselben drohte im Gegenteil sogar die Prügel-

strafe<sup>13a</sup>).

### 3. Das Toleranzpatent als staatsrechtlicher Ausgangspunkt des österreichischen Protestantismus

Mit der Erlaubnis zum Exerцитium religionis privatum waren nicht nur die evangelischen Religionsverwandten erstmals in die staatliche Rechtsordnung einbezogen, sondern auch das Recht der Versammlung und Vereinsbildung derselben intendiert. Was mit dem Toleranzpatent initiiert werden sollte und wurde, darf fraglos als Kirche etikettiert werden, wie ja auch dem vorher im Untergrund befundenen Kryptoprotentantismus diese Bezeichnung gebührt, auch wenn er eine äußere Kirchenorganisation entbehren mußte.

Es fällt auf, daß das Toleranzpatent keine Ausführungen über etwaige höhere Organisationsstufen beinhaltet. Dies darf nicht zu dem Schluß führen, daß offenbar lediglich die bürgerliche Rechtsstellung der Akatholiken gewährleistet wird. Das ist auch keine Inkonsequenz, sondern entspricht durchaus den staatskirchenrechtlichen Maximen des aufgeklärten Absolutismus, der sich strikt an der Parochialstruktur orientierte und einzig die lokale Kirchengemeinde als Kirchengesellschaft anerkannte. Bei übergemeindlichen Institutionen, wie Konsistorien und Superintendenten, überlagerte die staatliche Aufsichtspflicht jedoch allfällige innerkirchliche Kompetenzen. Ein Blick über die Grenze nach Preußen bestätigt diesen Befund. Gleichwohl werden das Konsistorium in Teschen und jene in Ungarn (gedacht ist wohl an dasjenige in Modern, in der Nähe von Preßburg) angeführt, über die Amtsprüfungen und Ordinationen zu erlangen wären. Stellt das eine damit die Kontinuität zum Reichsrecht her, so legt die Nennung des zweiten die Vermutung nahe, daß dieses Kirchenwesen mit dem ungarländischen organisatorisch verbunden werden sollte. In der Tat wurden solche Überlegungen, das Toleranzkirchenwesen unter die Oberaufsicht einer für die gesamte Habsburgermonarchie zuständigen Konsistorialbehörde zu stellen, vom Fürsten Wenzel Kaunitz vertreten. Hätte es zwar den zentralistischen Tendenzen des sich herauskristallisierenden „Modernen Staates“ entsprochen, so wurde dieser Plan aber, offensichtlich um ungarische Animositäten nicht zu wecken, wieder verworfen<sup>14</sup>).

Vielmehr wurde das Teschener Konsistorium im Jahre 1784 nach Wien verlegt, wo ihm ein reformiertes Pendant zur Seite gestellt wurde. Beide unterstanden einem gemeinsamen römisch-katholischen Präsidenten, den der

Landesherr aus der Mitte der Räte der niederösterreichischen Regierung ernannte. Auch bezüglich der übrigen Mitglieder der Konsistorien und der Superintendenten stand ihm das Ernennungsrecht zu. Ihnen wurden Dienststrukturen erteilt, die gleichsam den Rang einer Kirchenverfassung einnahmen. Unbeschadet davon wurden Anstrengungen unternommen, das Toleranzkirchenwesen nach dem Vorbild ausländischer Kirchenordnungen zu regeln. Diese Bemühungen waren jedoch nicht von Erfolg gekrönt.

Die rechtliche Struktur der Kirche ist gekennzeichnet durch die Theorien des Territorialsystems, nach denen das Kirchenregiment als Ausfluß der staatlichen Souveränität dem Landesfürsten zustand. Hatte Maria Theresia in einer 1744 ergangenen Instruktion für das Teschener Konsistorium noch *jura episcopalia* für sich reklamiert und damit reichsrechtliche und kanonistische Argumentationsketten bemüht<sup>15)</sup>, so war es bei Josef das *jus territorii*, das ihn trotz katholischer Konfessionszugehörigkeit zum landesherrlichen Kirchenregiment legitimierte. Hinter diesem Begriffswandel vom sogenannten Episkopal- zum Territorialsystem verbirgt sich die absolutistische Staatslehre, für die das landesherrliche Kirchenregiment als Medium figurierete, um die staatliche Omnipotenz auch im Raum der Kirche zur Geltung zu bringen, aber eben nicht mehr aufgrund innerkirchlicher Rechtstitel, sondern als Ausdruck der *summa potestas* des Landesherrn, der unveräußerlichen Hoheitsrechte der souveränen Staatsgewalt<sup>16)</sup>. Es ist nachgewiesen worden, wie dieser Prozeß des extensiven Ausdehnens staatlicher Gemeinwohlverantwortung begleitet wird durch die Neuumschreibung des Staatszweckes<sup>17)</sup>. Die *salus publica* ist nicht mehr, wie in der Epoche des konfessionellen Absolutismus an die religiöse Einheit gebunden, sondern radikal „verdieesseitigt“, säkularisiert. Diese Vorordnung der *salus publica* vor die *cura religionis* brachte es schließlich auch mit sich, daß überhaupt erst die Toleranz als Motiv der Staatstheorie<sup>18)</sup> systematisch entfaltet werden konnte.

#### 4. Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Toleranzpatents

Mit diesem letzten Hinweis ist bereits die Frage nach dem ideengeschichtlichen Umfeld des Toleranzpatents angesprochen. Bekanntermaßen wird es nach dem Namen des Regenten als Josefinismus bezeichnet. Dieser Begriff ist freilich überaus schillernd und vielgestaltig; er hat eine eigene Problemgeschichte, die in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt werden muß<sup>19)</sup>. Soviel nur: Die mit ziemlicher Schärfe aufgebrochene Kontro-

verse, ob darunter ein primär reformkatholisches Anliegen, nämlich „der Versuch einer Kirchenreform, der bei den maßgebenden Männern aus wirklicher Liebe zur Kirche erwuchs“ (Eduard Winter) zu verstehen sei, oder ob er Ausdruck jenes neuen Staatskirchentums war, zu dem der abendländische Staat um die Mitte des 18. Jahrhunderts ansetzte und „zur tödlichen Bedrohung des Katholizismus in Österreich“ geriet (Ferdinand Maaß) — zwei Interpretationen, die nicht zuletzt auf dem unterschiedlichen erkenntnisleitenden Interesse der Autoren beruhen —, ist einem insgesamt ausgewogeneren und differenzierteren Gesprächsklima gewichen. In letzter Zeit ist dabei auch der Aspekt der Toleranz stärker in den Blickpunkt gerückt<sup>20</sup>) und hat die konfessionelle Verengung, Reformkatholizismus auf der einen bzw. das auf den Katholizismus bezogene Staatskirchentum auf der anderen Seite, durchbrochen. Die dritte große Josefinismusdarstellung, jene von Fritz Valjavec, definiert ihren Forschungsgegenstand als „das Ergebnis mehrerer geistesgeschichtlicher Entwicklungsreihen, vor allem aber das allmähliche in Erscheinung tretende Ergebnis von Bestrebungen, einen Ausgleich herbeizuführen zwischen den Anschauungen der vorausgehenden Zeit auf politischem und kirchlich kulturellem Gebiet auf der einen und zwischen dem Geist der Aufklärung, den Tendenzen der Säkularisierung und Laisierung auf der anderen Seite“<sup>21</sup>) und abstrahiert damit zugleich vom eigentlichen Kernbereich des Josefinismus, der grundsätzlichen und bürokratisch-praktischen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche<sup>22</sup>). In der Folge sind diese drei Konzeptionen im einzelnen modifiziert und von neueren Arbeiten weiterentwickelt worden. Insbesondere haben die Arbeiten zum Reformkatholizismus die internationale Verflochtenheit dieser Bewegung<sup>23</sup>) herausgestellt und ihre weitgehende Konvergenz mit jansenistischem Gedankengut erhoben<sup>24</sup>). Der Stand der Forschung hat einen Standard erreicht, der eine präzisere terminologische Neufassung des Phänomens Josefinismus erlaubt. So ist erst jüngst für das Ensemble von Reformkatholizismus und Staatskirchentum der Begriff „österreichische Kirchenreform“ geprägt worden, während „Josefinismus“ in einem weiteren Sinne als „Unterbegriff des ‚aufgeklärten Absolutismus‘ ... sowie als Ausprägung der ‚praktischen Aufklärung‘“ verstanden, jedoch als Epochenbegriff auf die Regierungszeit des Kaisers beschränkt werden soll<sup>25</sup>). Es wird sich erst zeigen, ob diese Begriffserklärung allgemeine Anerkennung gefunden hat.

Nach diesen exkursartigen Zwischenbemerkungen ist erneut die Ausgangsfrage nach dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des Toleranzpatents in Erinnerung zu rufen. Aus dem vorhin Gesagten ergibt sich, daß es vor al-

lem drei Faktoren waren, welche die Duldung akatholisch Gesinnter in den habsburgischen Erblanden mit sich brachten.

Zunächst müssen die ökonomischen Staatsinteressen erwähnt werden, die bisher eine idealistische Kirchengeschichtsschreibung nicht in gebührendem Ausmaß berücksichtigte. Wurde schon unter dem Einfluß populationistischer Ideen die Vertreibung aufgefunderer Geheimprotestanten durch eine gezielte Umsiedlungspolitik<sup>26</sup>) (Transmigrationen nach Siebenbürgen) ersetzt, so führten auch wirtschaftliche Gründe zum Toleranzsystem, wobei gerade die Frage der Konkurrenzfähigkeit mit dem protestantischen Norden Europas erheblichen Anteil hatte.

Die Toleranzbereitschaft des reformkatholischen Episkopates<sup>27</sup>), der wegen seiner antikurialen Reminiszenzen einen wichtigen Pfeiler der josefinischen Kirchenpolitik bildete, resultierte einmal, wie es das Beispiel des Gurker Bischofs zeigt, aus der Absicht einer möglichen Wiedervereinigung der Konfessionen. Zum anderen ist es die „Vernünftigkeit“ der Toleranz, die durch neutestamentliche und patristische Zitate belegt wird. Schließlich aber war es das von der Naturrechtsschule der deutschen Aufklärung geprägte Selbstverständnis des josefinischen Staatswesens, das den Wandel in der Konfessionspolitik bestimmte. Der verstorbene Bonner Rechtshistoriker Hermann Conrad, dem wir neben umfassenden rechtsgeschichtlichen Darstellungen auch zahlreiche Untersuchungen zum thesesianisch-josefinischen Staat verdanken<sup>28</sup>), hat nach Auswerten der Erziehungsvorträge vor dem Erzherzog Josef<sup>29</sup>) die Abhängigkeit des kaiserlichen Toleranzsystems von den Theoremen der Naturrechtsschule erhoben.

Auf der Grundlage der rationalistischen Naturrechtslehre wurde in den beiden führenden deutschen Staaten, in Preußen und Österreich, weitgehend parallel<sup>30</sup>) der Religionszwang als Motiv staatspolitischer Direktion verworfen. Die staatspolitische Direktion als solche blieb jedoch weiterhin bestimmendes Element des Verhältnisses von Staat und Kirche; sie verwaltete das Kirchenwesen als „staatliche Polizeianstalt“ und begriff die geistlichen Amtsträger als „Offiziere der Moral“. Geändert hatte sich allerdings die Motivation, die aus dem Begriff des Staatszwecks resultierte. Anhand der *finis rei publicae* läßt sich feststellen, ob das Staatswesen einander konkurrierenden theologischen Wertmaßstäben Raum gewähren kann. Solange nämlich vornehmster Zweck des irdischen Staatsverbandes das Seelenheil seiner Gewalt unterworfen ist, solange also christlich-heilsgeschichtliche Kategorien (die Sorge für die erste Tafel des Dekalogs) den Staatszweck bestimmen, vermag eine konfessionelle Parität ohne theologische Wahrheitsfrage nicht Platz

zu greifen. Erst die aus dem Arsenal des englischen Bürgerkriegs stammende Formel von der „natürlichen Religion“, die von der Aufklärung adaptiert und auf die drei reichsrechtlich anerkannten Konfessionen angewandt wurden, bildete den Schlüssel<sup>31)</sup> für die Neuumschreibung des Staatszweckes. In ihm nimmt nun die Sorge für den konfessionellen Frieden im Rahmen der umfassenden säkularen Gemeinwohlverantwortung besonderen Raum ein. Mag man diese Metamorphose der Staatszwecklehre als heuristisches Prinzip<sup>32)</sup> der Staatstheorie anerkennen, so gilt es nun abschließend zu fragen, wie dies in der staatsrechtlichen Praxis zum Tragen kam.

Auf der staatsrechtlich-praktischen Ebene ergibt sich ein unterschiedliches Bild: während Preußen schon seit der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg aufgrund dynastischer Erbschaften und des im Jahre 1613 erfolgten Übertritts des Kurfürsten Johann Sigismund zum Calvinismus eine heterogene konfessionelle Prägung aufweist, war Habsburg stets bemüht gewesen, die katholische Einheit in seinen Landen aufrechtzuerhalten. Markiert nun das josefinische Toleranzpatent den „Verzicht des Staates auf die bisherige einseitig-katholische Staatskirchenpolitik“<sup>33)</sup> und legitimierte es den Aufbau eines akatholischen Kirchenwesens im Rahmen des vom Reichsrecht vorgegebenen Koordinatennetzes, so strebte die Entwicklung in Preußen über diesen Standard hinaus und realisierte mit dem Wöllnerschen Religionsedikt (Edikt vom 9. Juli 1788, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend) und vor allem im Allgemeinen Landrecht von 1794 die völlige Parität aller drei christlichen Konfessionen, denen ein Status als privilegierte Korporationen verliehen wurde.

Die Unterschiede sind evident; sie lassen Wesen und Grenzen der josefinischen Toleranzgesetzgebung deutlich hervortreten und liegen in dem begründet, was den „König der Aufklärung in Berlin“ zur spöttischen Bemerkung veranlaßte, daß der Kaiser an ein Leben im Jenseits geglaubt habe<sup>34)</sup>: im entschiedenen Festhalten am überlieferten katholischen Glauben. Letztlich bildete die eindeutige kaiserliche Option zugunsten der katholischen Heilslehre die Schranke für die staatskirchenrechtliche Emanzipation des österreichischen Protestantismus.

#### Anmerkungen

- 1 Gustav Frank, Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II., Wien 1881, zit. S. 5; der ursprüngliche Wortlaut ist hier abgedr. S. 37 ff.
- 2 Dazu Gustav Reingrabner, Zur rechtlichen Lage der evangelischen Kirche in den österreichischen Erblanden nach 1781, Österreich in Geschichte und Literatur 10 (Wien 1966) 525 ff.; Inge Gampl, Staat und evangelische Kirche in Österreich von

- der Reformation bis zur Gegenwart, ZRG Kan. Abt. 52 (Weimar 1966) 299 ff. (310 ff.).
- 3 Vgl. Erika Weinzierl-Fischer, Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik, in: ed. Comité International des Sciences Historiques, XII<sup>e</sup> Congres International des Sciences Historiques. Rapports, Horn—Wien 1965, 135 ff.
  - 4 Dazu zuletzt Christoph Link, Herrschaftsordnung und Bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre (= Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten Bd. 12), Wien—Köln—Graz 1979, 294 ff.
  - 5 Dazu neuerdings Oskar Wagner, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545—1918/20 (= Studien u. Texte z. Kirchengeschichte u. Geschichte I/Bd. 4), Wien—Köln—Graz 1978.
  - 6 Toleranzpatent P. 3, Frank, 38.
  - 7 Über das Mischehenrecht eingehend Bruno Primetshofer, Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781—1841) (Kirche und Recht Bd. 6), Wien 1967.
  - 8 Walter Fresacher, Das Duldungsgesetz vom 13. Oktober 1781 und seine Auswirkung in Kärnten in den Jahren 1781—1783, JGPrÜ 73 (Wien 1957) 9 ff. (23 f.).
  - 9 Hirtenbrief über die den augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unierten Griechen gestattete christliche Toleranz, Klagenfurt 1782, zit. p. 7.
  - 10 Abgedr. in: Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648 (= Quellen z. Neueren Geschichte H. 12/13), Bern<sup>2</sup> 1966, 11 ff., deutsch: 101 ff.
  - 11 Vgl. Martin Heckel, Art. Ius reformandi, EvStL, Stuttgart—Berlin<sup>2</sup> 1975, Sp. 1053 ff.; ders., Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (= Jus Ecclesiasticum Bd. 6), München 1968.
  - 12 Dazu Heckel, Staat und Kirche, 170 ff.
  - 13 Johann Stephan Pütter, Der Geist des Westfälischen Friedens, Göttingen 1795, p. 353.
  - 13a Im Hofdekret vom 10. Juli 1783 (zit. bei Gampl (Anm. 2), 311, Anm. 58) heißt es: „...wenn sich ein Mann, ein Weib oder wer immer bei einem Ober- oder Kreisamte als Deist, Israelit, oder als sogenannter Lampelbruder meldet, sollen ihm ohne weitere Anfrage 24 Prügel oder Karbatschreite auf den Hintern gegeben, und er damit nach Hause geschickt werden. Dieses soll so oft wiederholt werden, als er neuerdings kömmt, sich zu melden, nicht weil er ein Deist ist, sondern weil er sagt, das zu sein, was er nicht weiß, was es ist...“
  - 14 Vgl. János Csohány, Die ungarländischen Protestanten im Spiegel der Regierungsakten des Neoabsolutismus (ung.), Budapest 1979, 25.
  - 15 Vgl. Inge Gampl, Vorgeschichte und Gründung des evangelischen Konsistoriums in Teschen. Eine frühe Form gesetzlicher Anerkennung?, in: Speculum Iuris et Ecclesiarum. Festschr. W. M. Plöchl, Wien 1967, 89 ff.
  - 16 Link (Anm. 4), 292 ff., vgl. auch Axel Frh. von Campenhausen, Staatskirchenrecht, München, 1973, 34 ff.
  - 17 Link, 293 ff.; vgl. auch dens., Staatskirchenhoheit. Religionsgesellschaftliche Autonomie und säkulare Gemeinwohlverantwortung im deutschen Staatskirchenrecht seit der Aufklärung, ZevKR 20 (Tübingen 1975) 1 ff.
  - 18 Ulrich Scheuner, Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: ed. Roman Schnur, Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin 1975, 363 ff.
  - 19 Umfassende Literaturberichte bei Erich Zöllner, Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus, in: Österreich und Europa. Festschr. H. Hantsch, Graz—Wien—Köln, 1965, 203 ff., Helmut Reinalter, Reformkatholizismus oder Staatskirchentum?, Römische Historische Mitteilungen 18 (Rom—Wien 1976) 283 ff.; Peter F. Barton, Jesuiten, Jansenisten, Josephiner (= Studien u. Texte z. Kirchengeschichte u. Geschichte II/Bd. 4), Wien—Köln—

- Graz 1978, 175 ff.; Karl Vocelka, *Der Josefinismus. Neuere Forschungen und Fragestellungen*, JGPrö 95 (Wien 1979) 53 ff.
- 20 Neben Weinzierl (Anm. 3) vgl. v. a. Charles O'Brien, *Ideas of the religious toleration at the time of Joseph II* (= *Transactions of the American Philosophical Society* N. S. 59 P. 7), Philadelphia 1969; Hans Wagner, *Die Idee der Toleranz in Österreich*, in: *Religion und Kirche in Österreich*, Wien 1972, 111 ff. und Reinhold Joseph Wolny (Anm. 27).
- 21 Fritz Valjavec, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brunn—München—Wien 1944, 8.
- 22 In diesem Sinn auch Zöllner (Anm. 9), 208.
- 23 Adam Wandruszka, *Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und Österreich. Neue Forschungen und Fragestellungen*, in: *Festschr. Hermann Wiesflecker*, Graz 1973, 231 ff.
- 24 Dazu Peter Hersche, *Spätjansenismus in Österreich* (= *Veröff. der Kommission f. Geschichte Österreichs* Bd. 7), Wien 1977.
- 25 Hersche, 377 f.
- 26 Dazu noch immer grundlegend Ernst Nowotny, *Die Transmigration ober- und innerösterreichischer Protestanten nach Siebenbürgen im 18. Jahrhundert* (= *Schr. d. Instituts für Grenz- u. Auslandsdeutschum a. d. Universität Marburg* H. 8), Jena 1931.
- 27 Dazu Reinhold Joseph Wolny, *Die josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay* (= *Wiss. Materialien u. Beiträge z. Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder* H. 15), München 1973.
- 28 Hermann Conrad, *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preußens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts* Köln—Opladen 1961, v. a. 27 ff.; ders., *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches*, *Römische Quartalschrift f. christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 56 (Rom 1961) 167 ff.; ders., *Staat und Kirche im aufgeklärten Absolutismus*, *Der Staat* 12 (Berlin 1973) 45 ff.
- 29 Ed. Hermann Conrad, *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht*, Köln—Opladen 1964. Die Vorträge zum Kirchenrecht wurden ediert von Friedrich Hartl, *Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph (II.)*, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 30 (Wien 1979) 132 ff. Vgl. auch Hermann Conrad, *Reich und Kirche in den Vorträgen zum Unterricht Josephs II.*, in: *Spiegel der Geschichte. Festschr. Max Braubach*, Münster 1964, 602 ff.
- 30 Vgl. Irgard Höß, *Die konfessionelle Lage in Brandenburg—Preußen und Österreich im Zeitalter des Absolutismus*, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 15 (Stuttgart 1964) 616 ff.
- 31 Dazu Link (Anm. 4), 219 ff.
- 32 In diesem Sinn Link (Anm. 17), 42.
- 33 Hubert Rumpel, *Das Staatskirchentum des Absolutismus und die Französische Revolution*, in: ed. Walther Peter Fuchs, *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1966, 130 ff. (139). Vgl. auch in diesem Zusammenhang Rudolf Reinhardt, *Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Theologie im Wandel. Festschr. z. 150-jährigen Bestand der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967* (= *Tübinger Theologische Reihe* Bd. 1), München 1967, 155 ff.
- 34 Friedrich Engel-Janosi, *Josephs II. Tod im Urteil der Zeitgenossen*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 44 (Innsbruck—Wien 1930) 324 ff. (333).

## DIE EVANGELISCHE KIRCHE IM TESCHEN-BIELITZER SCHLESISIEN 1545 -1918/20\*

Die bolschewistische Oktoberrevolution in Rußland (1917) hat die Konfessionskarte Osteuropas, der zweite Weltkrieg, staatliche Grenzveränderungen, Flucht, Vertreibung, Aussiedlung der deutschen Bevölkerung haben die Konfessionskarte Ostmitteleuropas grundlegend verändert. Untergegangen ist auch die älteste (1525) lutherische Landeskirche der Welt. Der deutsche und der Weltprotestantismus haben die stärksten Verluste seit der Gegenreformation erlitten.

Die zum Staats- und Hoheitsgebiet der 1944/45 entstandenen kommunistisch verfaßten Volksrepublik Polen gehörenden Gebiete weisen für das Jahr 1939 6596914 Evangelische nach. Von dieser Zahl entfielen: auf die Republik Polen (1918–1939, Volkszählung 1931) 835000 Evangelische (Ev. = 2,6 % der Einwohner (Ew.)), auf Ostpreußen 915346 Ev. = 71,2 % der Ew., auf Ostpommern 1701423 Ev. = 89 % der Ew., auf Ostbrandenburg 559772 Ev. = 87,9 % der Ew., auf Schlesien 2261305 Ev. = 46,9 % der Ew., auf Ostzittau 97890 Ev. = 73,6 % der Ew., auf die Freie Stadt Danzig 224178 Ev. = 55 % der Einwohner.

Kirchliche Angaben der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Volksrepublik Polen geben für das Gebiet der Volksrepublik bei einer Bevölkerung von rund 34,5 Mill. (1977) ca. 70000 registrierte Evangelische augsburgischen Bekenntnisses = 0,2 % der Bevölkerung an, davon 80 % in der Diözese Teschen und dem benachbarten Industriegebiet der Diözese Kattowitz, die restlichen 20 % in extremster Diasporalage bei abnehmender Seelenzahl im ganzen Lande zerstreut. Die Zahl der Evangelischen reformierten Bekenntnisses wird mit ca. 4000 angegeben.

Für die Zukunft des Protestantismus in der Volksrepublik Polen kommt den augsburgischen (lutherischen) Gemeinden im Teschen-Bielitzer Schlesien nach menschlichem Ermessen schicksalsmäßige Bedeutung zu. Nicht

---

\*Dieser Beitrag stellt eine Kurzfassung des in meinem Buch „Mutterkirche vieler Länder, Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20“ (Wien–Köln–Graz 1978) vorgelegten Materials dar.

zum ersten Mal in der Kirchengeschichte gewinnen sie eine herausragende Bedeutung.

## Die Reformation (1545 –1610/35)

Zeitiger als in anderen Gebieten des Deutschen Reiches hatte die lutherische Reformation in Schlesien – seit 1335 Nebenland der Krone Böhmen und Teil des Römischen Reiches deutscher Nation, seit 1526 unter der Herrschaft der Könige und Kaiser aus dem Hause Habsburg – Eingang gefunden. Bereits 1524 hatte der Schlesische Fürstentag in Grottkau den einstimmigen Beschluß gefaßt, daß „man das heilige Evangelium ganz ungehindert predigen lassen (soll) nach Deutung der Heiligen Schrift“. 1524 wurde die Stadt Breslau evangelisch, ab 1521 die Fürstentümer Liegnitz-Brieg-Wohlau, 1536 folgten die Fürstentümer Münsterberg-Öls, 1539 Sagan. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts hatte sich auch die Bevölkerung der kaiserlichen Erbfürstentümer in Niederschlesien (Breslau-Land, Schweidnitz-Jauer, Glogau) und des Breslauer Bistumslandes (Fürstentum Neiße-Grottkau) in ihrer Mehrheit der Reformation angeschlossen. Führend in Niederschlesien waren die Stadt Breslau (Reformatoren Johannes Heß und Ambrosius Mioban) und Friedrich II., Herzog von Liegnitz-Brieg-Wohlau (1499–1547), der gebildetste unter den schlesischen Fürsten. Zum „Reformator Oberschlesiens“ wurde Markgraf Georg d. Fromme von Brandenburg-Ansbach (1488–1543), Luthers Freund und Mitunterzeichner des Augsburger Bekenntnisses, ein Schwager Friedrichs II. von Liegnitz-Brieg-Wohlau, in dessen Besitz sich fast ganz Oberschlesien befand<sup>1</sup>). Als letztes der oberschlesischen Fürstentümer hatte sich 1545 deren südlichstes, das Herzogtum Teschen, unter Herzog Wenzel Adam (1545–1579), einem Neffen Georgs d. Frommen, Friedrichs II. und Herzog Albrechts von Preußen (1490–1568), der Reformation angeschlossen.

Das Herzogtum Teschen und die von diesem 1565/71 abgezweigte Herrschaft (Minder-, dann Freie Standesherrschaft, Fürstentum, Herzogtum) Bielitz wurden, wie ganz Schlesien, lutherisch. Ihre Gemeinden waren als Dekanat dem Konsistorium in Brieg unterstellt. Den Charakter der lutherischen Orthodoxie trugen die nur in tschechischer Sprache überlieferte Agende des Herzogs Wenzel Adam von 1568 wie die deutsche Kirchenordnung der nach dem Tode Wenzel Adams regierenden Herzogin Katharina Sidonia, geb. Herzogin von Sachsen, Engern und Westphalen, von 1584.

Unter Herzog Adam Wenzel (1595–1617), dem in Dresden erzogenen

Sohn Wenzel Adams und Katharina Sidonias, verheiratet mit Elisabeth von Kurland, nahm die Entwicklung der lutherischen Kirche im Herzogtum noch anderthalb Jahrzehnte einen ungestörten Verlauf. Religionsprivilegien verbrieften den Städten Jablunkau (1596) und Teschen (1598) für „alle zukünftigen Zeiten“ Glaubensfreiheit nach dem Augsburger Bekenntnis. Auch der Stadt und Standesherrschaft Bielitz hatte ihr Standesherr, Adam Graf Schaffgotsch von Kynast, im Religionsprivileg „Begnadung vor die Religion“ (1587) für „alle Zeiten“ die Erhaltung des Augsburger Bekenntnisses zugesichert.

Höhepunkt der reformatorischen Entwicklung auch im Teschen-Bielitzer Schlesien war der Schlesische Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. (1576 – 1612) vom 20. 8. 1609. Für „alle Zeiten“ sicherte er Fürsten und Ständen, Städten und Dörfern, Bürgern und Bauern, jedem Einwohner des Landes augsburger Bekenntnisses Glaubens- und Gewissensfreiheit, freie Entfaltung des lutherischen Kirchen- und Schulwesens und Gleichberechtigung mit der katholischen Kirche zu.

Die Besonderheit des Teschen-Bielitzer Protestantismus ergab sich einerseits aus der geographischen Grenzlage des an Mähren, Ungarn und Polen grenzenden Herzogtums, der ethnographischen Zusammensetzung seiner Bevölkerung andererseits (Deutsche, Polen, Tschechen). Liturgische Sprachen waren Deutsch und Tschechisch. Polnisch als liturgische Sprache hatte erst Anfang des 18. Jahrhunderts Eingang in das Herzogtum gefunden. Mit Georg Tranoscius („Bohemus“) aus Teschen (1591–1637) war aus dem Herzogtum der größte Theologe des slawischen Luthertums („der slowakische Luther“) gekommen, dessen Lebenswerk für das westslawische Luthertum schlechthin entscheidende Bedeutung gewann und bis in die Gegenwart hinein seine überragende Stellung behalten hat. Sein Lebenswerk verbrachte Tranoscius außer Landes. Von seinen Hauptwerken – alle in tschechischer Sprache verfaßt – ist sein Gesangbuch, die „Cithara Sanctorum“, z.T. bis ins 20. Jahrhundert in den polnischen und tschechischen Gemeinden bzw. Gottesdiensten des Herzogtums in Gebrauch gewesen.

### **Die Gegenreformation (1610 –1781)**

Augsburger Religionsfriede (1555) und Schlesischer Majestätsbrief, die staatsrechtlichen Grundlagen der schlesischen Religionsfreiheit – von der katholischen Kirche nicht anerkannt –, boten keinen Schutz gegen die zur habsburgischen Staatsraison gewordenen, im Bunde mit dem erneuerten

Katholizismus (Jesuitenorden) durchgeführten Gegenreformation. Ihre Grundlagen wurden unter Kaiser Ferdinand I. (1526–1564) gelegt. Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte sie auf Oberschlesien übergriffen.

Als erster der selbständigen schlesischen Fürsten konvertierte 1610 Herzog Adam Wenzel von Teschen, gelockt durch Versprechungen auf die Belehnung des Fürstentums Troppau. Seine gegenreformatorischen Maßnahmen beschränkten sich auf die herzoglichen Städte und Dörfer; die Patronatsrechte des Adels blieben unangetastet. Der konfessionellen und politischen Neuorientierung Adam Wenzels folgte eine andere Ausrichtung der ehelichen Verbindungen des Herzogshauses. Gingen sie bisher in Richtung der lutherischen Fürstenhäuser Niederschlesiens, Mittel- und Ostdeutschlands, so richteten sie sich nunmehr nach den katholischen süddeutschen Fürstenhäusern. Von seinen beiden Töchtern verheiratete Adam Wenzel Anna Sidonia an Jakob Hannibal Graf von Hohenembs, einen Neffen des Salzburger Erzbischofs, Elisabeth Lukretia an den lutherischen Konvertiten Gundakar von Liechtenstein. Seinen einzigen Sohn, Friedrich Wilhelm, übergab er den Jesuiten in München zur Erziehung. Auch kulturell schloß die Gegenreformation das Teschener Herzogtum dem katholisch-süddeutschen Raum an.

Unter Kaiser Ferdinand II. (1619–1637), dem Vollstrecker der Gegenreformation in Innerösterreich, der „lieber über eine Wüste herrschen, lieber Wasser und Brot genießen, mit Weib und Kind betteln gehen, seinen Leib in Stücke hauen lassen, als ein Unrecht gegen die Kirche, als eine Ketzerei dulden“ lassen wollte, mündete die Gegenreformation in Deutschland in den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) ein, in dem sich die schlesischen Stände, auch diejenigen des Teschener Herzogtums und der Herrschaft Bielitz, in die antihabsburgische Front eingereiht und Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz als ihrem König gehuldigt hatten.

Von den für Böhmen und Mähren eingetretenen Folgen der Niederlage Friedrichs V. in der Schlacht am Weißen Berge bei Prag (8. 11. 1620), der Zwangskatholisierung, wurde Schlesien durch den mit Kaiser Ferdinand II. verbündeten lutherischen Kurfürsten von Sachsen, Johann Georg I., gerettet. Im „Dresdner Akkord“ (18. 2. 1621) erhielt Schlesien alle seine bisherigen Privilegien, auch den Majestätsbrief, bestätigt. Von der Amnestie ausgenommen war nur Markgraf Johann Georg von Brandenburg-Jägerndorf, dessen Herzogtum eingezogen und zwangskatholisiert wurde. Heraushalten aus dem Dreißigjährigen Krieg konnte sich Schlesien nicht. Auch Herzog Friedrich

Wilhelm (1624–1625) während seiner kurzen Regierungszeit wie Elisabeth Lucretia (1625–1653), die letzte Teschener Piastin, waren gezwungen, in ihrer Religionspolitik den wechselnden Kräfteverhältnissen auf dem Kriegsschauplatz Rechnung zu tragen. Auf dem Höhepunkt seiner Macht (Restitutionsedikt vom 6. 3. 1629) erklärte Kaiser Ferdinand II. den „Dresdner Akkord“ für erloschen. Der ersten großen Welle der Gegenreformation in Schlesien im Jahre 1629 folgte 1653/54 die zweite unter Kaiser Ferdinand III. (1637–1657). In den kaiserlichen Erbfürstentümern — 1637 war das Herzogtum Teschen kaiserliches Erbfürstentum geworden — wurden über 650 evangelische Kirchen der katholischen Kirche übergeben, darunter auch alle 49 evangelischen Kirchen des Teschener Herzogtums und der Herrschaft Bielitz, alle evangelischen Geistlichen und Lehrer des Landes verwiesen. Über 200000 Evangelische machten von dem Recht der Auswanderung Gebrauch. Nach dem 1675 kinderlos verstorbenen Herzog Georg Wilhelm von Liegnitz-Brieg-Wohlau und dem Anfall dieser Fürstentümer an Kaiser Leopold I. (1657–1705) erfaßte in einer dritten Welle die Gegenreformation auch diese bisher verschont gebliebenen evangelischen Gebiete. In ganz Schlesien konnten sich nur die Stadt Breslau und das 1647 in den Besitz der evangelischen Herzöge von Württemberg gekommene Herzogtum Öls von der Zwangskatholisierung frei halten. Das übrige Schlesien war der Zwangskatholisierung preisgegeben.

In der Lage, da die evangelische Kirche im Teschen-Bielitzer, wie nahezu in ganz Schlesien zur Laienkirche geworden war, gewannen für ihre Zukunft die von den Kaisern Ferdinand III., Leopold I. und Josef I. (1705–1711) vielfach gebrochenen, von der katholischen Kirche nicht anerkannten Sonderbestimmungen des Westfälischen Friedensvertrages (Art. V., §§ 38–41 des Friedensvertrages von Osnabrück vom 24. 10. 1648) entscheidende Bedeutung. Diese hatten den noch von selbständigen evangelischen Fürsten regierten Fürstentümern (Liegnitz-Brieg-Wohlau, Münsterberg-Öls) und der Stadt Breslau freie Religionsausübung wie vor 1618 zugesichert, in den Erbfürstentümern dem evangelischen Adel und dessen Untertanen das Privatexerzitium evangelischen Glaubens zugestanden. Auch sollten sie das Recht haben, evangelischen Gottesdienst außerhalb der Erbfürstentümer zu besuchen, nicht gezwungen werden, auszuwandern oder ihre Güter zu verkaufen. Ausgenommen von den Zugeständnissen waren die Städte bis auf Schweidnitz, Jauer und Glogau, die das Recht erhielten, außerhalb der Stadtmauern aus Holz oder Lehm evangelische Kirchen zu errichten („Friedenskirchen“). Der König von Schweden und die evangelischen Reichsständen

de hatten sich das Recht der Interzession im Falle der Verletzung der Sonderbestimmungen vorbehalten. Auch im Teschen-Bielitzer Gebiet waren die Häuser und Familien des evangelischen Adels, der Standesherrn von Bielitz (v. Sunnegh) und der benachbarten Standesherrschaften von Oderberg-Beuthen-Tarnowitz (v. Henckel-Donnersmarck) und Pleß (v. Promnitz), zu Mittelpunkten evangelischen Glaubenslebens geworden.

Es ist müßig, der Frage nachzugehen, ob und wie lange der schlesische Protestantismus der Gegenreformation standgehalten oder wie in den anderen habsburgischen österreichischen Erblanden ausgelöscht worden wäre. Politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und administrativer Druck zur Katholisierung, Konversionen, Auswanderung und Aussterben lichteteten in den kaiserlichen Erbfürstentümern die Reihen des evangelischen Adels mit allen Folgen auch für die untertänige Landbevölkerung. Gab es z. B. im Herzogtum Teschen 1666 noch 140 evangelische Adelsfamilien, so waren es 1709 nur noch vierzehn. Am 1. 11. 1653 hatte Matthias Servitius, Prediger der deutschen Bürgerschaft, letzter evangelischer Geistlicher des Herzogtums und der Herrschaft Bielitz bis 1709, Teschen verlassen müssen. 1682 war Teschen zu einer rein katholischen Stadt geworden, in der sich nur drei alte Frauen noch zum Evangelium bekannten. Als einzige Stadt konnte sich Bielitz, im Urteil der Jesuiten die „Mutter der lutherischen Ketzerei“ und „höllische Pflanzschule Luzifers“, der Gegenreformation erwehren. Von der Landbevölkerung überlebten größere Teile der Gebirgsbauern um Teschen und Bielitz als „Geheimprotestanten“ die Gegenreformation. Auch in Niederschlesien hatte nach 1675 die Zwangskatholisierung nicht unbedeutende Erfolge erzielt. Die Gesamtzahl der der evangelischen Kirche bis 1707 genommenen, der katholischen Kirche übergebenen Kirchen wird mit 1300 angegeben; im evangelischen Besitz waren nur mehr 245 geblieben, davon keine in Oberschlesien. Die Zahl der evangelischen Geistlichen war im Jahr 1700 auf 210 gesunken, auch davon keiner in Oberschlesien. Zur Stärkung des noch geduldeten Protestantismus in Niederschlesien wie der Reste in Oberschlesien haben in hohem Maße die Sonderbestimmungen des Westfälischen Friedensvertrages und die Interzessionen der evangelischen Reichsstände, besonders der Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg und des Königs von Schweden beigetragen, auch wenn sie ohne Erfolg geblieben waren.

In den Jahrzehnten politisch vorangetragener Glaubenskämpfe ereignete sich in Schlesien das, was Herbert Schöffler<sup>2)</sup> die „schlesische Einmaligkeit“ und „Gnade der Stunde“ nennt. Der angefochtene, um seine Existenz

ringende Protestantismus in Niederschlesien konnte in Auseinandersetzung mit den religiösen, geistigen und kulturellen Kräften der Zeit und der Gegenreformation, die „Italien und Spanien und alle Bildungsfülle Südeuropas und des Katholizismus über Schlesien brachte“, auf der Grundlage lutherischen Glaubens-, Welt- und Kulturverständnisses die Führung im Geistesleben Deutschlands übernehmen. Alle großen Dichter der Barockzeit, von Martin Opitz (1597–1639) bis Christian Günther (1695–1733), sind Schlesier lutherischer Herkunft, auch diejenigen unter ihnen, die konvertierten, unter denen Angelus Silesius (1624–1677) in erster Linie zu nennen ist, gleichermaßen alle Denker von dem Mystiker Jakob Böhme (1575–1624) bis Christian Wolff (1679–1754). Es ist auch die Zeit der Blüte des evangelischen Kirchenliedes. Die Glaubens- und Gebetslieder von Martin Behm (1557–1622), Christian Knoll (1563–1650), Johann Heermann (1585–1647), Valerius Herberger (1562–1627), Kaspar Neumann (1648–1715), Apelles v. Löwenstern (1594–1648), Andreas Gryphius (1616–1664), Benjamin Schmolck (1672–1737) – bis auf den Oberschlesier Apelles v. Löwenstern sind alle Niederschlesier – gehören bis zum heutigen Tage zum festen Bestand unserer Gesangbuchausgaben. Nachdenklich Schöfflers Urteil: „Als die Leiden wichen, war auch das Ende des Segens da.“

Militärische und politische Ereignisse in Europa im Zusammenhang mit dem Nordischen (1700–1721) und dem Spanischen Erbfolgekrieg (1700–1714) brachten dem schlesischen Protestantismus die Rettung. Als Garant des Westfälischen Friedensvertrages griff der Schwedenkönig Karl XII. (1697–1718) die religiöse Frage in Sachsen auf und zwang Kaiser Josef I. zum Abschluß des Altranstädter Friedens (24. 9. 1706), der Altranstädter Konvention (1. 9. 1707) und des Exekutionsrezesses zur Altranstädter Konvention (18. 2. 1709), die Schlesien von dem ärgsten Druck der Gegenreformation befreiten. Nachhaltigen Einfluß auf die kirchenpolitischen Entscheidungen des Schwedenkönigs hatte der Hallesche Pietismus (August Hermann Francke, 1663–1727), dessen Anliegen es war, auch dem in den habsburgischen Gebieten mit der Gegenreformation ringenden Protestantismus neue Glaubens- und Lebenskräfte zuzuführen.

Die Altranstädter Konvention erneuerte die konfessionellen Sonderbestimmungen des Westfälischen Friedensvertrages und machte alle nach 1648 erfolgten Vorstöße der Gegenreformation rückgängig. Für die Stadt Breslau und die Fürstentümer Liegnitz-Brieg-Wohlau war die Zeit der Gegenreformation endgültig vorüber. In den kaiserlichen Erbfürstentümern, darunter dem Herzogtum Teschen, sollte das Privatexerzitium evangelischen Glau-

bens allen Evangelischen zustehen. Wegfallen sollte jeder Zwang zur Annahme des Katholizismus, in ganz Schlesien sollte den Evangelischen keine Kirche oder Schule mehr genommen werden, evangelische Hauslehrer sollten gehalten, Kinder in auswärtige Schulen geschickt, evangelische Geistliche von außerhalb der Erbfürstentümer zu geistlichen Amtshandlungen herangezogen werden können. Für den Teschen-Bielitzer Protestantismus wurde darüber hinaus von entscheidender Bedeutung, daß eine der sechs im Exekutionsrezeß zugestandenen, nach dem Muster der Friedenskirchen in Schweidnitz, Jauer, Glogau einzurichtenden „Gnadenkirchen“ mit dem Recht der öffentlichen Religionsübung, dem Bau von Kirchen mit Turm und Glocken und der Führung einer Schule, ihren Standort in Teschen — die anderen in Freystadt, Hirschberg, Landeshut, Sagan, Militsch — erhalten hat. Erneuert wurde das Interzessionsrecht des Königs von Schweden und der evangelischen Reichsstände. Die katholische Kirche hatte die Altranstädter Konvention für null und nichtig erklärt, andererseits hatten England, die Niederländischen Generalstaaten und Preußen die Garantie für ihre Einhaltung übernommen.

Im Teschen-Bielitzer Schlesien hatte die ehrwürdige Geschichte der Gnadenkirche zu Teschen und ihrer Schule den Anfang genommen. Ihre Rechtsträger, Besitzer und Erhalter waren die evangelischen Stände des Herzogtums Teschen und der Standesherrschaften von Bielitz, Pleß und Oderberg-Beuthen-Tarnowitz. Von der Bürgerschaft trug nur Bielitz zu ihrem Bau und der Erhaltung bei. Für 70 Jahre blieben Gnadenkirche und -schule — sie erhielten bei der Grundsteinlegung (13. 10. 1710) den Namen „Jesuskirche“ und „Jesusschule“ — die einzige evangelische Kirche und Schule in ganz Oberschlesien, in der sich neben dem Bürgertum von Bielitz und Gruppen um Pleß, Falkenberg, Neustadt, Rösnitz, Oderberg die Hauptmasse unter der Landbevölkerung in den Gebirgstälern um Teschen und Bielitz als „Geheimprotestanten“, etwa 40000 Seelen, erhalten hatte. Für sie brachten die Altranstädter Konvention und die Gnadenkirche eine Milderung, aber keine Unterbrechung der Gegenreformation. Der katholische Pfarrzwang war nicht aufgehoben, die Pfarrer und Lehrer von Kirche und Schule in Abhängigkeit vom katholischen Klerus gehalten. Für alle Amtshandlungen, selbst die in der eigenen Familie, bedurften die Pfarrer der Erlaubnis des katholischen Ortspfarrers („Lizenzkarten“), die ihnen nach Entrichtung der Stolgebühren gegeben, verzögert oder abgelehnt wurde. Bereits am 3. 6. 1709 erging ein Dekret Kaiser Josef I. wonach Landeskinder, gleich welchen Standes, die aus der Altranstädter Konvention das Recht ableiteten, zur evangelischen

Kirche zurückzukehren, mit Landesverweisung und Güterfiskation zu bestrafen seien. Auf der gleichen Linie bewegte sich die Religionspolitik Kaiser Karls VI. (1711–1740). 1737 wurde die „Religionskommission“ von 1653 erneuert, deren Aufgabe die Zwangskatholisierung des Landes war.

In dieser Lage kann die kirchengeschichtliche Bedeutung der Gnadenkirche und -schule für die Erhaltung des Protestantismus im Teschen-Bielitzer Lande nicht hoch genug eingeschätzt werden. Ihr geistlicher Anfang wurzelt im Halleschen Pietismus. A. H. Francke hatte sie zu einem „Diaspora- und Missions-Halle“ für die habsburgischen Lande geplant und ausgebaut. Die von den Hallenser Predigern und Lehrern in Teschen — Johann Muthmann, Christian Nikolaus Voigt, Christian Wilhelm Schneider, Samuel Ludwig Sassadius, Johann Liberda, Georg Sarganek, dem als Theologe, Seelsorger und Pädagoge überragenden Adam Steinmetz (1689–1762) — ausgehende Erweckungsbewegung führte nicht nur dem bedrängten Protestantismus im Teschen-Bielitzer und oberschlesischen Lande neue Lebenskräfte zu. Vom Jahre 1721 an wurde die Gnadenkirche zum Mittelpunkt einer Erweckungsbewegung unter den in Ostmähren um Fulnek, Zauchtel, Neutitschein, Kunwald als Geheimprotestanten überlebenden Resten des tschechischen und deutschen Zweiges der Mährischen Brüderunität, die durch Christian David aus Senfleben (1691–1751) und seine mährischen Exulanten Anteil am Werden und Wachsen der „Erneuten Brüderunität“ (Herrnhuter Brüdergemeinde) hatte und in die Geschichte des Weltprotestantismus eingegangen ist. Auch für die Verbindungen des Halleschen Pietismus nach Ungarn war die Teschener Gnadenkirche zur Brücke geworden. Innerkirchlich wurde die Einführung des Polnischen als gleichberechtigter Kultusprache neben der deutschen und tschechischen und die Begründung bzw. Einführung einer polnischsprachigen Erbauungsliteratur von entscheidender Bedeutung. Seelsorgerliche, pädagogische und missionarische Gründe waren dafür für die Hallenser Prediger maßgebend. Das Tschechische, seit der Reformationszeit alleinige Kultusprache der slawischen Bevölkerung im Herzogtum Teschen, hielt sich im Kirchengesang, meist auch in den häuslichen Gebets- und Andachtsübungen durch die ungebrochene Kraft der „Cithara Sanctorum“ und der Kralitzer Bibelübersetzung. Als polnische Agende wurde eine Übersetzung der an der Gnadenkirche eingeführten „Agende der Evangelischen Kirche des Fürstentums Öls“ eingeführt.

Einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des Protestantismus im Teschen-Bielitzer Schlesien bildete der Verlust der politischen und kirchlichen Einheit Schlesiens im Gefolge der schlesischen Kriege zwischen Friedrich

dem Großen (1740–1786) und Maria Theresia (1740–1780). Während für „Preußisch-Schlesien“ das Ende der Gegenreformation und ein neuer Aufstieg der evangelischen Kirche im Zeichen der Religionsfreiheit und Gleichberechtigung gekommen war, verblieb „Österreichisch-Schlesien“<sup>3)</sup> praktisch der verkleinerte „Pfarrsprengel“ der Gnadenkirche, unter der Herrschaft der verstärkt einsetzenden Gegenreformation. Aus politischen wie gegenreformatorischen Gründen suchte Maria Theresia das seit der Reformation bestehende Einheitsband zwischen dem preußischen und österreichischen Schlesien zu lösen und die konfessionelle Einheit Österreichisch-Schlesiens zu vollenden. Die Unterstellung der Gnadenkirche und -schule unter das Konsistorium Brieg wurde gelöst, für die Gnadenkirche und -schule ein eigenes „Konsistorium Augsburgischen Bekenntnisses“ in Teschen dergestalt ins Leben gerufen, daß es mit der landesfürstlichen „Religionskommission“ verbunden wurde, deren Aufgabe es war, die Gegenreformation im Lande zu vollenden. Mit dieser Regelung hatte die von Jesuiten geleitete „Religionskommission“ die Herrschaft in der Gnadenkirche und -schule übernommen. In der Regierungszeit Maria Theresias hatte der Protestantismus im Teschen-Bielitzer Schlesien unter dem Adel und der Landbevölkerung die stärksten Verluste erlitten.

#### Die Toleranzzeit (1781–1861)

Der Tod der Kaiserin Maria Theresia (29. 11. 1780) beendete die Gegenreformation in den österreichischen und ungarischen Landen der Habsburger. Mit dem Regierungsantritt Kaiser Josefs II. (1780–1790) — seit 1765 deutscher Kaiser — als Alleinherrscher in den habsburgischen Erblanden begann auch für die evangelische Kirche dieser Länder der achtzigjährige Abschnitt der Toleranz, eingeleitet durch das Toleranzpatent für Österreich vom 13. 10. 1781. Die katholische Kirche blieb weiter Staatsreligion, der allein die öffentliche Religionsübung zustand, aber die „Akkatholiken“ (Lutheraner, Reformierte, Orthodoxe) erhielten nun das Recht des Privatexerzitiums ihres Glaubens. Auch wurde ihnen gestattet, an Orten, wo sich 500 Personen oder 100 Familien ihres Bekenntnisses finden sollten, eigene Bethäuser ohne Turm, Glocken und eigenem Zugang von der Straße und eigene Schulen zu errichten, Prediger und Lehrer zu berufen.

Das Toleranzpatent und ergänzende Dekrete, vor allem das über die Aufhebung des katholischen Pfarrzwanges, veränderten die kirchliche Landschaft Schlesiens. Schon 1782 entstanden die Gemeinden Hillersdorf, Bie-

litz, Bistritz, Bludowitz, Ernsdorf, Kameral-Ellgoth, Weichsel. Es folgten Ustron (1783), Golleschau (1785), Nawsí (1785/89), Drahomischl (1787) und als letzte Altbielitz (1820), von Bielitz abgezweigt. Als „Muttergemeinde“ aller schlesischen Toleranzgemeinden behielt die Gemeinde Teschen mit ihrer Gnadenkirche und -schule eine Art Ehrevorrang, doch stand ihr an Bedeutung die Bielitzer Gemeinde, die bei der Grundsteinlegung ihrer Kirche (19. 3. 1782) den Namen „Das evangelische Zion“ erhielt, nicht nach. Bielitz war die einzige Stadt der österreichischen Erblande der Habsburger, die alle Stürme der Gegenreformation ungebrochen überdauern konnte. Sie war der Rückhalt des Protestantismus im Teschener Lande in der Zeit der Gegenreformation, hatte wesentlich zum Bau und der Erhaltung von Gnadenkirche und -schule beigetragen und die meisten ihrer Prediger und Lehrer gestellt.

An die Teschener Gnadenkirche, die einzige evangelische Kirche in Österreich mit dem Recht der öffentlichen Religionsübung, ihre Schule und an das Teschener „Konsistorium“ knüpfte geistlich und verfassungsrechtlich der Aufbau der evangelischen Toleranzkirche Österreichs an: sie ging als „Mutterkirche der evangelischen Kirche Österreichs“ in die Kirchengeschichte ein. In allen Toleranzgemeinden Österreichs wurde der „schlesische Ritus“, d. h. die an der Gnadenkirche eingeführten Formen gottesdienstlichen und liturgischen Lebens (Ölser Agende) eingeführt, landesherrliche Kirchenbehörde wurde das — umgebaute — Teschener Konsistorium, dessen geistliche Mitglieder die beiden aus Bielitz stammenden Pfarrer an der Gnadenkirche, Traugott Bartelmus und Christian Fröhlich, dessen weltliche Mitglieder die Kuratoren der Gnadenkirche, Maximilian v. Calisch und Ernst v. Bludovsky, waren. Bis zur Verlegung des Konsistoriums nach Wien (1785) war dem Teschen-Bielitzer Protestantismus die geistliche Leitung und verwaltungsmäßige Führung der sich bildenden evangelischen Toleranzkirche in Österreich zugefallen. Im Zuge der verwaltungsmäßigen Aufgliederung der Toleranzkirche wurden die lutherischen Gemeinden Mährens, Schlesiens, Galziens und der Bukowina 1784 zur „Mährisch-schlesisch-galizischen Superintendenzen A. B.“ zusammengeschlossen, zum ersten Superintendenten Traugott Bartelmus ernannt. Zwei Jahrzehnte (1784–1803) wurden die galizischen und bukowinaer evangelischen Gemeinden von der Teschener Superintendenzen geleitet, ehe es 1803 zur Bildung einer eigenen „Lemberger (Galizisch-Bukowinaer) Superintendenzen“ kam. Der Teschen-Bielitzer Protestantismus war zur „Patenkirche der evangelischen Kirche in Galizien und der Bukowina“ geworden.

Drei Jahrzehnte nach dem Toleranzpatent ging als später Ertrag der Alt-ranstädter Konvention und des Exekutionsrezesses die Schule an der Gnadenkirche in die Geschichte der evangelischen Kirche in Österreich ein. Zum „Theologischen Gymnasium“ für alle evangelischen Akatholiken in Österreich von Kaiser Franz I. (1792–1835) 1810 verordnet, wurde sie zur Vorläuferin der 1821 in Wien eröffneten „Protestantisch-theologischen Lehranstalt“. Teschen war neben Wien zum geistlichen Mittelpunkt der evangelischen Kirche Österreichs geworden. Zumal in den Jahren 1847–1850 erhielten nahezu alle evangelischen Theologen Österreichs, von Kärnten bis zur Bukowina, Deutsche und Slawen, ihre erste theologische Ausbildung am Theologischen Gymnasium in Teschen, ehe sie zur Fortsetzung ihrer Studien nach Wien oder eine der Fakultäten des Deutschen Bundes gingen.

Achtzig Jahre lang blieb die evangelische Kirche im „Kaiserstaat Österreich“ – so seit 1813 die amtliche Benennung – im Zustand der Duldung, eingebunden in das staatskirchliche System eines monarchischen Absolutismus mit dem Katholizismus als Staatsreligion.

Eine Wende brachte erst die Revolution von 1848. Ausgangspunkt für die Forderungen der Evangelischen nach Glaubensfreiheit und Gleichberechtigung waren die „Deutschen Bundesakte“ des von Österreich geführten, 1815 geschaffenen „Deutschen Bundes“, dessen die Glaubensfreiheit und Gleichberechtigung bestimmender Artikel 16 von der kaiserlichen Regierung unter Staatskanzler Clemens Fürst Metternich (1809/21-1848) unausgeführt geblieben war.

Im Ringen um Glaubensfreiheit und Gleichberechtigung fiel dem schlesischen Protestantismus, in dem die führende Stellung Teschens in der späteren Toleranzzeit auf Bielitz übergegangen war, die Vertretung und Führung der evangelischen Kirche Österreichs zu. Nur in Schlesien mit seinem relativ hohen Anteil evangelischer Bevölkerung konnten 1848 evangelische Pfarrer in die verfassungsgebenden Körperschaften gewählt werden, in denen im Zusammenhang mit der Verankerung der Grundrechte in der Staatsverfassung um die bürgerliche, politische und religiöse Freiheit gerungen wurde. Aus den Wahlkreisen Bielitz-Stadt und Bielitz-Land wurden die Pfarrer Karl Friedrich Kotschy-Ustron in die Verfassungsgebende Deutsche Nationalversammlung in Frankfurt (18. 5. 1848–18. 6. 1849), Carl Samuel Schneider-Bielitz in den Konstituierenden Österreichischen Reichstag in Wien-Kremsier (22. 7. 1848–7. 3. 1849) gewählt. Schneider gilt als Vater der am 30. 1. 1849 von Kaiser Franz Josef I. (1848–1916) erlassenen „Provisorischen Verfügungen betreff der Akatholiken“ mit denen die Toleranzsituation weithin

praktisch überholt war. Weggefallen waren die Bezeichnungen „Akatholiken“, „akatholisch“, den evangelischen Pfarrern war die rechtmäßige Führung der Tauf-, Trau- und Sterbebücher zugestanden. Stolgebühren an katholische Pfarrer sollten nur entrichtet werden, wenn sie evangelische Amtshandlungen vollzogen. Aufgehoben wurden auch andere drückende Bestimmungen der Toleranzgesetzgebung. Fragen der Mischehen und der Kindererziehung aus gemischten Ehen wurden von Verhandlungen mit der Kurie abhängig gemacht. Die Errungenschaften der „Provisorischen Verfügungen“ wurden nicht mehr rückgängig gemacht, als in Österreich der Neoabsolutismus ans Ruder kam, am 18. 5. 1855 ein Konkordat abgeschlossen wurde, die Rechtslage und Praxis der evangelischen Kirche wieder unsicher geworden war.

Erst der Zusammenbruch des Neoabsolutismus im Verfolg der politischen und militärischen Niederlagen des Jahres 1859 zwang die österreichische Regierung, den Kaiserstaat auf neuen Grundlagen aufzubauen, in solchem Zusammenhang auch zu einer Änderung des staatskirchenrechtlichen Systems. Der zum Staatsminister ernannte Anton Ritter v. Schmerling (1805–1893), ehemaliger Ministerpräsident und Außenminister der Frankfurter Nationalregierung, dann Führer der Liberalen Österreichs, vollzog mit dem liberalen Kabinett Erzherzog Rainer-Schmerling (1861–1865) den Umbau der Habsburger Monarchie zu einem modernen Staatswesen, legte die Grundlagen für das demokratisch-parlamentarische Leben in Österreich („Februarverfassung“ vom 28. 2. 1861) und leitete mit dem von Kaiser Franz Josef I. erlassenen (Protestanten-) „Patent vom 8. April 1861...“ einen neuen Abschnitt auch im Leben der evangelischen Kirche Österreichs ein. Die Toleranzzeit war zu Ende gegangen. Für „immerwährende Zeiten“ wurden der evangelischen Kirche volle Glaubensfreiheit und innere Autonomie verbürgt (Provisorische Kirchenverfassung vom 9. 4. 1861).

### Von der Gleichberechtigung bis zum Untergang der österreichisch-ungarischen Monarchie 1861–1918/20

Es dauerte noch drei Jahrzehnte bis die der evangelischen Kirche staatsrechtlich im Protestantenpatent grundsätzlich gewährte Gleichberechtigung und Autonomie in der Praxis staatlichen und kirchlichen Lebens voll zur Auswirkung kommen konnte. Die Auseinandersetzung mit dem Staat setzte an den beiden Fragen an, die im Protestantenpatent und in der Provisorischen Kirchenverfassung keine Lösung gefunden hatten: die Autonomie der Kirche war in der obersten Verwaltungsinstanz, dem „K. k. Evangeli-

schen Oberkirchenrat“, einer dem Kultusministerium untergeordneten Staatsbehörde, durchbrochen, die Gleichberechtigung durch das Konkordat von 1855 blockiert. Beide Fragen waren nur auf politischer Ebene zu lösen.

Wie 1848/49 bei der Überwindung der Toleranzsituation lagen Vertretung und Führung der evangelischen Kirche Österreichs in den parlamentarischen Auseinandersetzungen um diese Fragen, in den Konkordatskämpfen und im österreichischen Kulturkampf, beim schlesischen Protestantismus. Abermals konnten nur aus Schlesien evangelische Geistliche in das Parlament einziehen: die beiden Bielitzer Pfarrer, schlesische Senioren, mährisch-schlesische Superintendenten und Präsidenten einiger Generalsynoden A.B., Carl Samuel Schneider und Theodor Haase (1834–1909), letzterer ab 1876 Pfarrer an der Gnadenkirche zu Teschen. Schneider gehörte dem schlesischen Landtag und dem Wiener Parlament in den Wahlperioden 1848/49 und 1861–1871, Haase dem schlesischen Landtag von 1870–1902, dem Parlament von 1873–1905, dem Herrenhaus des Reichsrates von 1905–1909 an. Erneut erzwangen politische und militärische Ereignisse – der verlorene Krieg von 1866 – den staatlichen Umbau des „Kaiserstaates Österreich“ in die „Österreichisch-Ungarische Monarchie“ (1867) und eine Neuorientierung der Kirchenpolitik. Die von der liberalen Parlamentsmehrheit unter dem evangelischen Reichskanzler Friedrich Ferdinand Graf Beust (1866–1871) beschlossene „Dezemberverfassung“ formulierte im „Staatsgrundgesetz vom 21. 12. 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger“ endgültig die Freiheits- und Grundrechte aller Staatsbürger und kodifizierte in den Religionsartikeln die Gleichberechtigung und Autonomie aller gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften. Von den in Ausführung des Staatsgrundgesetzes am 25. 5. 1868 ergangenen Gesetzen („Maigesetze 1868“) stellte das „Ehegesetz“ die Gerichtsbarkeit in Ehesachen in die alleinige Zuständigkeit der weltlichen Gerichtsbehörden, das „Schulgesetz“ trennte Kirche und Schule und führte die interkonfessionelle Schule ein, das „Interkonfessionelle Gesetz“ hatte Bestimmungen über die religiöse Kindererziehung in Mischehen, den Wegfall der „Reverse“, das Recht der Eltern, das Bekenntnis der Kinder bis zum siebten Lebensjahr zu ändern, die freie Religionswahl der Kinder nach Vollendung des 14. Lebensjahres, den interkonfessionellen Charakter der Ortsfriedhöfe in Orten, die keine konfessionellen Friedhöfe besaßen, u. a. m. getroffen. In der Konsequenz des „Schulgesetzes“ war am 14. 5. 1869 das „Reichsvolksschulgesetz“ ergangen, das für alle Staatsbürger die achtklassige, interkonfessionelle Pflichtschule bestimmte, schließlich wurde am 30. 7. 1870 von der österreichischen Regierung ein-

seitig das Konkordat aufgekündigt. Den letzten Anstoß dazu gab die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit (18. 7. 1870) auf dem I. Vatikanischen Konzil. Für die evangelische Kirche war mit dem Konkordat das letzte Hindernis auf dem Wege zur Lösung der noch anstehenden interkonfessionellen Fragen in den „Maigesetzen“ des Jahres 1874 und zur Revision der Kirchenverfassung (1891) gefallen.

Die katholische Kirche hatte aufgehört, privilegierte Staatskirche zu sein. Wie schon gegen das Protestantenpatent hatte die Kurie Einspruch gegen das Staatsgrundgesetz vom 21. 12. 1867 als ein „wahrhaft unseliges Gesetz“ erhoben, die „Maigesetze“ des Jahres 1868 als „verderbliche und verdammenswerte“ Gesetze für „null und nichtig“ erklärt, Episkopat, Geistlichkeit und Laien in Österreich zum Widerstand gegen die Staatsgesetze aufgerufen. Die Konkordatskämpfe mündeten in den österreichischen Kulturkampf, der zeitweise heftigere Formen als der preußische angenommen hatte. In Österreichisch-Schlesien, das kirchlich auch nach 1742 bei der Diözese Breslau verblieben war, hatten sich der österreichische und preussische Kulturkampf überlagert. Nachhaltigste Folge des österreichischen Kulturkampfes war — wie in Preußen — die Verzahnung der ultramontanen Bewegung mit den nationalen Anliegen der Slawen in den dem Kulturkampf folgenden Nationalitätenkämpfen.

Bis zum Jahre 1867 kannte die evangelische wie die katholische Kirche im Teschen-Bielitzer Schlesien wohl Sprachenfragen, aber keine Nationalitätenprobleme. Mit Ausnahme einiger Bielitzer Pfarrer waren alle Geistlichen zwei-, z. T. dreisprachig. Deutsch, Polnisch und Tschechisch waren gleichberechtigte Kultursprachen, die Pfarr- und Lehrerkonferenzen wurden in deutscher, die Senioratsversammlungen in deutscher und polnischer, die Superintendentialversammlungen in deutscher, polnischer und tschechischer Sprache geführt. Die im „Völkerfrühling“ 1848 aufgebrochene nationale Frage hatte zunächst keinen Eingang in das kirchliche Leben gefunden. Im Gegensatz zum tschechischen wurzeln Entstehung und Entfaltung des polnischen Volks- und Nationalgedankens im Teschen-Bielitzer Lande in der panslawistischen Bewegung des slowakischen Luthertums, der Gestaltwerdung einer eigenständigen slowakischen Nation im Verfolg des magyarisch-slowakischen evangelischen Sprachen-, Kultur- und Kirchenkampfes. Während seiner Studienjahre am lutherischen Lyzeum in Preßburg wurde sich der lutherische Theologe Paul Stalmach (1824–1891) aus Bazanowitz bei Teschen seines Polentums bewußt, in den Jahren seines Studiums an der Protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien wurde er von dem Für-

sten Georg Lubomirski, dem nachmaligen Führer des galizischen Polenklubs im Konstituierenden österreichischen Reichstag, für die politischen Ziele des Polentums gewonnen, die er erstmals auf dem Prager Slawenkongreß 1848 akzentuierte. Stalmach ging nicht in das geistliche Amt sondern wurde Volksschriftsteller, Publizist und Politiker von geschichtlicher Bedeutung für den Beginn und die Entfaltung und Ausprägung des polnischen Volks- und Nationalgedankens im Teschener Gebiet. Angesichts der ablehnenden Haltung der polnischsprachigen evangelischen Bevölkerung verband er den aufkeimenden polnischen Nationalgedanken mit dem Katholizismus als der polnischen Nationalreligion, stellte die von ihm gegründete und herausgegebene Wochenschrift „Gwiazdka Cieszyńska“ (Teschener Sternlein) in den Dienst der ultramontanen, dann der klerikal-polnischen Bewegung und konvertierte auf dem Sterbebett zum Katholizismus. Unter den polnischsprachigen evangelischen Bevölkerung war die scharf ausgeprägte Konfessionsgrenze zur kulturellen und politischen Grenz geworden. Als „ślązacy“, „ślazakowcy“ (Schlesier, Schlonsaken) — so die Selbstbenennung — mit einem stark ausgeprägten Heimatbewußtsein und Landespatritismus wußten sie sich vom Polentum geschieden, der deutschen Hochsprache und Kultur und dem österreichischen Staatsgedanken verbunden.

Es war die Tat Leopold v. Ottos (1819—1882) — Sproß einer aus Sachsen nach Warschau eingewanderten, polonisierten Offiziersfamilie —, des an die Teschener Gnadenkirche berufenen Warschauer Pfarrers (1866—1875) und Begründers der religiös-nationalen Ideologie des „Polnischen Evangelizismus“, den polnischen National- und Staatsgedanken in Verbindung mit der lutherischen Orthodoxie in der Teschener Gemeinde eingewurzelt zu haben. Theologie- und geistesgeschichtlich ist der „Polnische Evangelizismus“ eine neulutherische Variante des polnischen Messianismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts. Er beinhaltete das Programm des Zusammenschlusses aller polnischsprachigen Evangelischen in- und außerhalb der Grenzen des 1795 untergegangenen polnischen Staates und deren Erweckung zum polnischen Nationalbewußtsein wie der Polonisierung der mit Ausnahme kleinerer oder größerer städtischer Kreise deutschsprachigen Evangelisch-Augsburgischen Kirche im Königreich Polen (Kongreßpolen, Russisch-Polen) mit dem Ziel der Schaffung einer national bestimmten starken polnischen lutherischen Kirche als Voraussetzung der Missionsaufgabe am katholisch polnischen Volk. Mit der Berufung Ottos nach Teschen fallen zeitlich — im Zusammenhang mit den von Stalmach geführten „slawischen Wahlgemeinschaften“ bei den Wahlen zum Zweiten schlesischen Landtag (1867

bis 1869) – die Anfänge der Nationalitätenkonflikte im Protestantismus des Teschener Landes zusammen. Es war die Tragik im Leben Ottos, daß seine Ideologie des „Polnischen Evangelizismus“ – nur deren nationaler Bezug wurde von Stalmach unterstützt – an der kirchlichen Grenze gescheitert, in den Konkordatskämpfen und im Kulturkampf untergegangen ist. Beginnend mit den Landtagswahlen 1867 entfaltete sich der polnische Nationalgedanke im Zusammenhang mit der ultramontanen Bewegung und mündete im Verlauf der Nationalitätenkämpfe im Katholizismus als der polnischen Nationalreligion. Enttäuscht kehrte Otto, der russischer Staatsbürger geblieben war, nach neunjähriger Tätigkeit in Teschen nach Warschau zurück. Zu seinem Nachfolger an die Gnadenkirche wurde, auch von der Mehrheit der polnischsprachigen Gemeindeglieder, Senior Theodor Haase aus Bielitz gerufen, der – mit und nach Superintendent Schneider – geistliche, parlamentarische und publizistische Führer des schlesischen und österreichischen Protestantismus in den Konkordatskämpfen und im österreichischen Kulturkampf.

Als sich Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts im innenpolitischen Leben Österreichs der Schwerpunkt in die Probleme des Nationalismus verlagert hatte, die kleine Gruppe der evangelischen Nationalpolen im Teschener Gebiet in das Kraftfeld der polnischen national-klerikalen Bewegung geraten war, betrat Franz Michejda (1848–1921), Pfarrer in Nawsy (1874–1921), die bedeutendste Gestalt der polnischen Nationalbewegung, die politische Bühne. Als Theologe gehörte Franz Michejda der lutherischen Vermittlungstheologie an, als Politiker hatte er Ottos Vermächtnis des „Polnischen Evangelizismus“ in seinem nationalen Bezug ohne dessen Missionsideologie übernommen. Mit seinem Namen ist die organisatorische Grundlegung einer überkonfessionellen polnischen Nationalbewegung im Teschener Schlesien verbunden, auch der politische und nationale Bruch im schlesischen Protestantismus. Nach mißglückten Versuchen, mit der Gründung des „Politischen Volksverbandes“ (1884) eine überkonfessionelle politische Einheit der polnischen Nationalbewegung zu erreichen, sah sich F. Michejda 1885 gezwungen, den klerikal-katholischen Führungsanspruch „in politischen und nationalen Fragen des slawischen Volkes in Schlesien“ anzuerkennen. In weiterer Folge ging Michejdas Parteigründung in der allpolnischen „Vereinigten Polnischen Nationalpartei“ auf. In das Kapitel des die Gebiete des ehemaligen polnischen Staates, darüber hinaus Teile Österreichisch- und Preußisch-Schlesiens, Ostpreußens (Masuren) und Ostpommerns umfassenden Territorialprogrammes dieser Partei wie in das des „Polnischen Evangelizismus“ gehört die Wiederaufnahme des nationalen und

kirchenpolitischen Vermächtnisses von Otto und die Zusammenarbeit F. Michejdas mit dem Warschauer Pfarrer und nachmaligen Generalsuperintendenten der Evangelisch-Augsburgischen Kirche im Königreich Polen, Julius Bursche, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts.

Der nationale und politische Bruch im schlesischen Protestantismus vermochte das kirchliche Leben in einigen Gemeinden zeitweise zu beeinträchtigen, aber nicht zu erschüttern. Gemeinsam erlebte politische und Kirchengeschichte, einheitlich erfahrene Diasporasituation, autonome Entscheidungen der Kirchengemeinden in Fragen der Sprache, der Vereinsarbeit, der Finanzen, freie Pfarr-, Seniorats- und Superintendentenwahlen hatten Einflüssen politischer Parteien und weltanschaulicher Gruppen auf das kirchliche Leben Grenzen gesetzt. Anders als in Mähren stellte sich im Teschen-Bielitzer Schlesien die nationale Aufgliederung des einen schlesischen Seniorats zu keiner Zeit. Kritischer Maßstab für die kirchenpolitische Haltung der Gemeinden bildeten die Seniorats-, Superintendentenwahlen sowie die Wahlen der Abgeordneten in die Generalsynoden A. B. Alle schlesischen Senioren<sup>4</sup>) von 1781 bis zum Untergang der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 1918 waren Deutsche, desgleichen alle Mährisch-schlesischen (-galizischen) Superintendenten<sup>5</sup>) und alle Abgeordneten in den neun Generalsynoden (1864–1913). Auf politischer Ebene entfielen in den 11 Legislaturperioden des Schlesischen Landtags von 1861–1914 von den 30 Landtagsmandaten auf den „Slawischen Block“ im Höchstfall 6 (3 Polen, 3 Tschechen), auf die deutschen Parteien 24 und mehr Mandate. Sprache, Nation und Konfession deckten sich in Schlesien zu keiner Zeit.

Verfassung, Verwaltung, kirchliches und religiöses Leben der schlesischen Gemeinden bewegten sich in den Bahnen des österreichischen Luther­tums und wiesen keine Besonderheiten auf. Unter allen habsburgischen österreichischen Erbländern wies das Kronland Schlesien den stärksten Anteil evangelischer Bevölkerung auf. Von den 594197 Evangelischen Österreichs (451217 A. B., 142980 H. B.) im Jahre 1912 entfielen auf das Schlesische Seniorat 106713 Evangelische mit geringer Ausnahme alles Lutheraner, das waren 17,96% aller Evangelischen, 23,65 % aller Lutheraner Österreichs, zusammengeschlossen in 24 (1915: 25) Pfarrgemeinden, zwei Filialen, neun Predigtstationen mit 28 Pfarrern und 2 Vikaren. Von den einst blühenden Kirchenschulen hatten sich nur vier einklassige Volksschulen erhalten neben der Evangelischen Lehrerbildungsanstalt in Bielitz und der Übungsschule.

Ihre seit der späten Toleranzzeit führende Stellung im schlesischen und österreichischen Protestantismus hatte die Bielitzer Gemeinde weiter ausge-

baut. Nationalitätenprobleme kannte sie nicht. Ihre Pfarrer Schneider und Haase hatten Bielitz zur evangelischen Schulstadt mit einem reichgegliederten Schulwesen ausgebaut, an der von ihnen geschaffenen, gemeindeeigenen Evangelischen Lehrerbildungsanstalt, 1867 eröffnet, hatte bis zum Jahre 1918 nahezu der gesamte Lehrernachwuchs der lutherischen Gemeinden Österreichs seine Ausbildung erfahren. Der Arbeit der Inneren Mission in Schlesien hatte Haase, „ein österreichischer August Hermann Francke oder Bodelschwingh neuzeitlichen Gepräges“, 1861 in Bielitz den Anfang gesetzt (Evangelischer Frauenverein, Evangelische Kleinkinderbewahranstalt, Evangelischer Kindergarten, Evangelisches Mädchenwaisenhaus, Evangelisches Knabenwaisenhaus). Mit der Berufung Haases an die Gnadenkirche verlagerte sich der Schwerpunkt der Arbeit der Inneren Mission vorübergehend nach Teschen (Allgemeines Krankenhaus der evangelischen Gemeinde Teschen, 1903 in den Besitz des Landes als „Schlesisches Landeskrankenhaus“ übergegangen, Evangelisches Schwesternhaus (Diakonissenhaus), Evangelisches Mädchenalumnat, Evangelische Mädchenwaisenanstalt, Höhere Töcherschule). 1903 verlegte Haase den Sitz des Evangelischen Schwesternhauses nach Bielitz, wo er in Pfarrer Arthur Schmidt (1894–1923) einen kongenialen Mitarbeiter fand. Schmidt errichtete 1905 den Bau eines modernen Diakonissen-Mutterhauses, 1912/13 das Schwesternerholungsheim im Luisenthal b. Lobnitz. Als letztes der Werke der Inneren Mission in Bielitz rief Schmidt — Mitbegründer des „Evangelischen Zentralvereins für Innere Mission in Österreich“ (1912) — im Kriegsjahre 1917 zum 400. Reformationsjubiläum das „Haus der Barmherzigkeit“ für unheilbar Kranke und Kriegsinvaliden ins Leben und erwarb ein Baugelände zur Errichtung eines eigenen Krankenhauses der Diakonissenanstalt. Außerhalb von Bielitz und Teschen wurde die Arbeit der Inneren Mission aufgenommen, und die Pfarrer Georg Janik in Ustron („Evangelisches Waisenhaus in Ustron“ 1883), Andreas Krzywon und Oberlehrer Josef Kozdon in Skotschau („Evangelisches Waisen- und Rettungshaus in Skotschau“ 1904), Josef Pindor in Tryniec („Kaiser Franz Joseph I. Jubiläums-Waisenstiftung in Trzyniec“ 1913), und Karl Kulisz in Kameral-Ellgoth (Altersheim und Siechenhaus „Bethesda“ 1916) gründeten Anstalten der Inneren Mission.

Bielitz wurde auch Mittelpunkt des evangelischen Pressewesens in Österreich. Die Bielitzer Pfarrer Ferdinand Schur (1876–1894) und Hermann Fritsche (1883–1885) begründeten 1884 das führende Kirchenblatt der evangelischen Kirche Österreichs, die „Evangelische Kirchenzeitung für Österreich“, 1894–1918 von Pfarrer A. Schmidt herausgegeben. Pfarrer

Martin Modl (1909–1914) gab in Bielitz den „Österreichischen Gustav-Adolf-Vereinsboten“, das zentrale Blatt der Gustav-Adolf-Vereinsarbeit in Österreich, heraus. Von gesamtkirchlicher Bedeutung war die Begründung des „Kandidatenhauses für die praktische Ausbildung evangelischer Theologen“, von der Bielitzer Kirchengemeinde auf Anregung Theodor Haases und Ferdinand Schurs 1888 ins Leben gerufen. An diesem ersten evangelischen Predigerseminar in Österreich erhielten fast alle lutherischen Theologen aus Schlesien, Mähren, Galizien, der Bukowina bis zum Jahre 1918 ihre praktisch-theologische Ausbildung. Bielitz war auch Sitz des von Pfarrer A. Schmidt 1903 begründeten und von ihm bis 1918 geführten „Evangelischen Pfarrervereins für Österreich“, dessen offizielles Organ die Evangelische Kirchenzeitung für Österreich wurde. Die von Schmidt 1906 begründete „Praktisch-theologische Vierteljahresbeilage“ zur Kirchenzeitung war das erste wissenschaftliche Blatt für das Gebiet der praktischen Theologie in Österreich. Bekenntnischarakter trug das von der Bielitzer Gemeinde 1900 am Kirchplatz errichtete Lutherdenkmal, das einzige in Schlesien und – nach Asch (1883) – das zweite und letzte in Österreich.

Mit dem Zusammenbruch und dem Ende der Österreichisch-Ungarischen Monarchie im Oktober 1918 ging auch die seit den Tagen der Reformation gemeinsame Geschichte des österreichisch-schlesischen Protestantismus zu Ende. Dem Zusammenbruch folgten über anderthalb Jahre erbitterter, z. T. militärisch ausgetragener Kämpfe zwischen den neu entstandenen Staaten Polen und der Tschechoslowakei um den Besitz der Herzogtümer Teschen und Bielitz. Auch der Anfang 1919 erfolgte Übergang der Regierungshoheit an die Interalliierte Kommission, dann an die Abstimmungskommission und die Besetzung des Landes durch französische und italienische Truppen konnten dem Lande die Ruhe nicht sichern. Da eine beide Staaten befriedigende Lösung der strittigen Grenzfragen auf politischem Wege nicht gefunden und durch eine in der Atmosphäre des Hasses und politischen Terrors, der Geiselnahme, Bandenkämpfe und Morde, begleitet vom Verfall jeder staatlichen, politischen und wirtschaftlichen Ordnung, von Arbeitslosigkeit, Hunger und Streiks gehaltene Volksabstimmung nicht erwartet werden konnte, entschied der Oberste Rat der alliierten und assoziierten Mächte, unter Verzicht auf die geplante Volksabstimmung die Entscheidung über die Grenzfrage der Botschafterkonferenz zu übertragen. Mit Entscheid der Botschafterkonferenz vom 28. Juli 1920 wurde das Land zwischen Polen und der Tschechoslowakei geteilt. Die neue Staatsgrenze verlief entlang des Flusses Olsa und teilte die Stadt Teschen.

In das politische Geschehen in all seinen Phasen waren die evangelischen Gemeinden des Teschen-Bielitzer Schlesien einbezogen, durch die Teilung des Landes tiefgreifend betroffen. Von den 25 Kirchengemeinden des Schlesischen Seniorats A. B. der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich waren an die Tschechoslowakische Republik 15 Kirchengemeinden: Althammer, Bistritz, Freiwaldau, Freudenthal, Hillersdorf, Jägerndorf, Kame-ral-Ellgoth, Friedeck, Klein-Bressel, Mährisch-Ostrau, Nawsi, Orlau, Troppau, Trzyniec, dazu die Hälfte der Kirchengemeinde Teschen mit zusammen 50000 Seelen, an die Republik Polen 10 Kirchengemeinden: Altbielitz, (Stare Bielsko), Bielitz (Bielsko), Drahomischl (Drogomyśl), Ernsdorf (Ja-worze), Golleschau (Goleszów), Kurzwald (Miedzyrzecze), Skotschau (Skoczów), Ustron (Ustron'), Weichsel (Wisła) und die Hälfte der Gemeinde Teschen (Cieszyn) mit der Gnadenkirche gefallen, zusammen ca. 43000 Seelen, davon etwa 27000 polnisch- und 16000 deutschsprachig. In der Tschechoslowakei wie in der Republik Polen nahm der schlesische Pro- testantismus eine unterschiedliche Entwicklung. In beiden Staaten wur- den Sprache bzw. Nationalität zum organisatorischen Strukturprinzip der Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse: in der Tschechoslowakei im Wege kirchlicher Selbstbestimmung, in Polen von der Nationalstaatsidee und der Regierung bestimmt. Unverändert erhalten geblieben war der lutherische Charakter der Gemeinden, auch jener Gemeinden bzw. Gemeindeteile, die sich in der Tschechoslowakei der „Tschechisch-Brüderischen Evangelischen Kirche“ angeschlossen hatten.

#### Anmerkungen

- 1 Markgraf Georg d. Fromme war seit 1531 Mitregent, 1532–1543 Pfandinhaber der Herzogtümer Oppeln-Ratibor, 1523 hatte er vom böhmischen Kanzler, Georg von Schellenberg, käuflich das Herzogtum Jägerndorf, erblich 1521 die Herrschaf-ten Oderberg, 1526 Beuthen-Tarnowitz erworben.
- 2 Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Frankfurt 1956, S. 68 f. Von diesem Buch sagte Bischof Hanns Lilje, daß es zu den wenigen ge- höre, die er zweimal gelesen hätte.
- 3 In den weiteren Ausführungen als „Schlesien“ bezeichnet.
- 4 Johann Georg Schmitz (1807–1810), Andreas Paulini (1811–1827), Franz Jo- seph Schimko (1828–1858), Carl Samuel Schneider (1858–1864), Andreas Zlik (1864–1865), Gustav Heinrich Klapsia (1865), Theodor Haase (1865–1882), Paul Terlitze (1883–1888), Andreas Krzywon (1888–1909), Andreas Glajcar (1909–1911), Martin Haase (1912–1918).
- 5 Traugott Bartelmus (1784–1809), Johann Georg Schmitz (1810–1825), Andreas Paulini (1825–1829), Georg Lumnitzer (1830–1864), Carl Samuel Schneider (1865–1882), Theodor Haase (1882–1909), Andreas Krzywon (1909–1911), Andreas Glajcar (1911–1918), Martin Haase (1918).



## AUF DEM WEGE ZUR SELBSTÄNDIGKEIT

### *Lutherische Gemeinden in Israel*

Daß es im Heiligen Land eine lutherische Kirche arabischer Zunge gibt, ist den meisten Lesern dieses Jahrbuches wohl bekannt. In seinem Artikel „Christen im Heiligen Land“ gab Ernst Eberhard im Jahrgang 1975 eine kurze Übersicht über Werdegang und Leben dieser Kirche. Auch liegt über diese Kirche und ihre Geschichte — die die Geschichte mehrerer deutscher Missionsgesellschaften im „Morgenlande“ weiterführt — umfassendes Material vor. Die ausführlichste Darstellung hat Siegfried Hanselmann in seinem Buch „Deutsche Evangelische Palästina mission“ (Erlangen 1971) gegeben, wo auch eine Literaturliste (S. 209—224) dem Leser behilflich sein kann, sich mit dieser kleinen, heute etwa 1200 Mitglieder zählenden Kirche, der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien*, bekannt zu machen. Vor einiger Zeit hat diese Kirche ihren ersten Bischof erhalten. Die Installation von Bischof Daud Haddad fand am 31. Oktober 1979 in der Erlöserkirche in Jerusalem im Beisein von Vertretern einer Reihe von Schwesterkirchen in verschiedenen Ländern statt. Ausführliche Berichte darüber liegen vor allem in der Zeitschrift des Jerusalemvereins „Im Lande der Bibel“ und in anderen kirchlichen Veröffentlichungen vor.

Weniger bekannt mag es sein, daß es neben der Lutherischen Kirche in *Jordanien* auch eine *Lutherische Kirche in Israel* gibt. Sie ist allerdings noch kein fest organisierter Kirchenkörper, sondern eine mehr oder weniger konkrete Gemeinschaft von drei Gemeinden, denen in Haifa, Tel Aviv/Jaffa und Jerusalem, wovon die beiden ersten nahe Verbindung mit der norwegischen, die letztere aber mit der finnischen Arbeit im Heiligen Land haben. Doch haben seit 1975 Besprechungen und Verhandlungen stattgefunden, die hoffentlich in der nahen Zukunft zu einem Zusammenschluß der drei Gemeinden und zur Bildung einer Kirche führen werden.

### Sabbatgottesdienst und Sabbatschule

Die wöchentlichen Gottesdienste werden in allen drei Gemeinden nicht am Sonntag, sondern am Samstag gehalten. Dies geschieht keineswegs aus

theologischen, sondern einfach aus praktischen Gründen, da der Samstag der Tag ist, an dem man in Israel nicht arbeitet. In der Immanuelkirche in Tel Aviv und der Eliaskirche in Haifa nehmen zwischen 50 und 100 Menschen an den Gottesdiensten teil, während die Zahl in Jerusalem niedriger ist. Kinder werden zu den Gottesdiensten mitgenommen, und während der Predigt wird — nicht Sonntags- sondern — Sabbatschule gehalten. Außerdem kommen die Kinder noch einmal in der Woche zur Kinderstunde zusammen; Jugendgruppen, Frauengruppen, wöchentliche Bibelstunden, Bibelgruppen in privaten Heimen und Besuche bei zerstreuten Gruppen außerhalb der Städte ergänzen die Aktivität der Gemeinden.

Die „offizielle“ Sprache und Gottesdienstsprache aller drei Gemeinden ist Hebräisch. Doch wird in den Gemeinden in Haifa und Tel Aviv auch die deutsche, zum Teil sogar die rumänische Sprache als „Hilfssprache“ benutzt. Beide Kirchen benutzen dazu Simultananlagen für das Dolmetschen, die Kirche in Tel Aviv sogar mit vier verschiedenen Kanälen. Viele der älteren Gemeindeglieder, die als Emigranten aus Osteuropa nach Israel gekommen sind, haben die Landessprache nicht erlernt. Wenn zu den gewöhnlichen Gemeindegliedern noch einzelne Touristen oder Gruppen dazukommen, wird für sie in Haifa auch eine englische Übersetzung der Predigt besorgt, während die Gemeinde in Tel Aviv regelmäßige englischsprachige Gottesdienste — und dann am Sonntag — hält.

In diesen beiden Gemeinden wird der Pfarrerdienst zur Zeit hauptsächlich von Pfarrern von der Lutherischen Schwesterkirche in Norwegen versehen. Doch hat die Gemeinde in Tel Aviv neulich ihren ersten einheimischen Pfarrer bekommen; eines der jungen Gemeindeglieder wurde nach theologischem Studium in den Vereinigten Staaten im Oktober 1979 zum geistlichen Amt ordiniert.

### **Wurzeln in Osteuropa**

Die Anfänge der Gemeinden in Tel Aviv und Haifa lassen sich auf die Wirksamkeit der Norwegischen Israelmission in Osteuropa zurückführen. Hier hatte die Mission in den dreißiger und vierziger Jahren die Verantwortung für judenchristliche Gemeinden, die ihre Identität auch während und nach der Verfolgungszeit haben bewahren können. Als die Mitarbeiter der Norwegischen Israelmission 1948 Rumänien und 1950 Ungarn verlassen mußten, wurde der Dienst in Rumänien von vier judenchristlichen Pastoren weitergeführt. Nachdem aber eine Massenemigration von Juden aus Rumä-

nien und eine stille Emigration aus Ungarn nach Israel begann, verschwanden nach und nach die Gemeinden in Osteuropa. Gleichzeitig bildeten sich aber neue Gemeinden in Israel. Noch heute besteht die kleine Bukarester Gemeinde als lutherische Gemeinde rumänischer Sprache (als solche übrigens ein Unikum), wobei jedoch nur etwa 10 % der Gemeindeglieder jüdischer Herkunft sind.

Seit 1950 wurden dann regelmäßige Gottesdienste in Haifa (bis 1970 in der anglikanischen St. Luke Church), und von 1951 an auch in der Immanuelskirche in Tel Aviv/Jaffa gehalten. Da die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher Emigranten aus Rumänien waren, war die Gottesdienstsprache während mehr als zwei Jahrzehnten hauptsächlich Rumänisch, obwohl in Haifa schon von Mitte der sechziger Jahre an auch Gottesdienste in hebräischer Sprache gehalten worden waren. Erst das Anwachsen der neuen Generation und sonstiger Zuwachs machte die Einführung der hebräischen Sprache zwingend notwendig.

Die Entwicklung in der Gemeinde in Jerusalem ist etwas anders gelaufen. Hier wurden während des Zweiten Weltkrieges einige Kinder der Obhut einer Mitarbeiterin der Finnischen Missionsgesellschaft überlassen, wodurch sich nach und nach eine christliche Schularbeit entwickelte. 1965 verbot aber ein neues Gesetz in Israel, Kinder in Schulen zu erziehen, die von einer anderen Religionsgemeinschaft als der, zu der die Eltern gehörten, betrieben wurde. Selbst Kinder christlicher Eltern, die keiner anerkannten Religionsgemeinschaft angehörten, wurden durch Gerichtsverfahren von der Schule entfernt, und die Arbeit mußte nach und nach abgebaut werden. Doch dienen die Baulichkeiten der „Finnischen Schule“ und des Internats als Gemeindezentrum und Freizeitheim, wo teils eine Gemeinde sich sammelt, teils Gruppen aus ganz Israel kürzere und längere Kurse, Freizeiten, „weekends“ usw. abhalten. Hier ist die Gottesdienstsprache von Anfang an (ungefähr ab 1960) Hebräisch gewesen<sup>1</sup>).

„Messianische Juden“

Juden, die sich zum Glauben an Jesus von Nazareth, als den Messias des jüdischen Volkes, Gottes Sohn und Erlöser der Menschheit bekennen und sich durch die Taufe in die Kirche Jesu Christi einverleiben lassen, wurden früher gewöhnlicherweise als „Judenchristen“ bezeichnet. Die meisten Gemeindeglieder der drei Gemeinden gehören zu dieser Kategorie, bezeichnen sich aber normalerweise nicht als „Judenchristen“ sondern als „messiani-

sche Juden“. Der Grund dafür ist, daß die hebräische Sprache (Ivrit) das Wort „Christ“ nicht kennt. Der Begriff wird mit einem Wort (notzri, pl. notzrim) wiedergegeben, das im Deutschen etwa dem Ausdruck „Nazaräer“ entspricht. Dieses Wort bezeichnet aber eine Person, die *nicht* der jüdischen Volksgemeinschaft angehört. Wenn sich die Gemeindeglieder als „messianische“ (meschichi, pl. meschichim) bezeichnen, benutzen sie dasselbe Wort, das in der neuen Übersetzung des Neuen Testaments ins Ivrit an den drei Stellen benutzt wird, wo das Wort „Christ“ vorkommt. Das Wort „messianisch“ ist ebenso aus dem hebräischen Wort „Messias“ gebildet, wie das Wort „Christ“ aus dem griechischen Wort „Christos“ gebildet worden ist. Heute benutzen Judenchristen in Israel — und nunmehr nicht nur in Israel — dieses Wort, um dadurch teils ihre Zugehörigkeit zur jüdischen Volksgemeinschaft, teils ihren Glauben an Jesus als Messias zu unterstreichen<sup>2</sup>). Während das Wort „notzri“ z. B. in Hebräisch-Englischen Wörterbüchern gar nicht vorkommt, hat neulich ein hebräisches etymologisches Wörterbuch dem Wort „meschichi“ folgende Definition gegeben: „Eine Bezeichnung, die heutzutage von einer Gruppe Juden gebraucht wird, die von sich selbst sagen, sie seien Juden von Nationalität, dem Staat Israel gegenüber loyal, nach dem Glauben aber Christen (notzrim)“<sup>3</sup>).

Im englischen Sprachgebrauch bürgert sich der Ausdruck „messianische Juden“ mehr und mehr ein. Statt „Hebrew Christians“ sagt man entweder „Hebrew believers“ oder „Messianic Jews“. Die Internationale Judenchristliche Allianz, die seit ihrer Entstehung 1925 diesen Namen in der deutschen Sprache behalten hat, erörterte bei ihrem 50-jährigen Jubiläum die Frage, ob nicht ihr englischer Name in „International Messianic Alliance“ geändert werden sollte. Obwohl dies nicht beschlossen wurde, heißt der amerikanische Zweig dieser Organisation nunmehr „The Messianic Jewish Alliance of America“<sup>4</sup>).

Messianische Juden gibt es in Israel in Gemeinden mit verschiedenem konfessionellen Charakter. Sie finden sich unter Baptisten, Anglikanern, Presbyterianern und Pfingstlern. Es gibt auch „messianische Versammlungen“, die sich zu keiner bestimmten konfessionellen Farbe bekennen. Die Gesamtzahl der messianischen Juden in Israel wird auf etwa 1000<sup>5</sup>) bis 1500<sup>6</sup>) geschätzt. Nach vorsichtiger Berechnung gehören etwa ein Drittel davon zu den drei Gemeinden lutherischen Charakters. Nach Österby<sup>7</sup>) sind diese beiden Gemeinden die größten judenchristlichen Gemeinden in Israel. Zu diesen Zahlen kommen noch diejenigen, die sich als Jesusgläubige betrachten, aber nicht getauft sind, und diejenigen „anonymen“ Judenchri-

sten, die keinen permanenten Kontakt mit irgendeiner christlichen Gemeinde haben.

### „Einheimischwerdung“

Wenn die Gemeindeglieder sich mit dem für Ausländer etwas fremd klingenden Namen „messianische Juden“ bezeichnen, ist dies Teil des Prozesses, der auf Englisch mit dem Wort „indigenization“ und im Deutschen mit der etwas schwerfälligen Übersetzung „Einheimischwerdung“ bezeichnet wird. Dieser Prozeß beschäftigt die Gemeinden sehr und berührt die ganze Gestalt ihres Gemeindelebens. Wieviel kann man z. B. von den Gesängen und liturgischen Elementen der Synagoge in den Gottesdienst übernehmen, ohne daß dieser mehr jüdisch als christlich wird? Wie kann oder soll man jüdische Feste feiern, von denen viele, z. B. das Osterfest, ein gemeinsames Erbe von Juden und Christen repräsentieren? Sollen die Kirchen aussehen wie lutherische Kirchen des 19. Jahrhunderts in Norwegen oder Deutschland, oder kann man Kirchen bauen, die wie Synagogen aussehen?

An diesen Fragen wird zur Zeit sehr intensiv gearbeitet. Eine „liturgische Kommission“ arbeitet an einer gemeinsamen Gottesdienstordnung für die drei Gemeinden. Es wird erwartet, daß eine theologische Konsultation für lutherische Kirchen in Asien, die vom Lutherischen Weltbund für 1981 mit dem Thema „Worship in the Early Church and the Question of Contextualization“ in Jerusalem geplant wird, dazu wertvolle Impulse geben kann.

Hebräische Gesangbücher, die in Gebrauch sind, enthalten zwar hunderte von Kirchenliedern sowohl vom kontinentalen als auch vom englisch-amerikanischen Kirchenliedschatz. Die Gemeinden in Haifa und Tel Aviv erhielten 1978 ein Kirchengesangbuch mit 100 Liedern in vier Sprachen: hebräisch, deutsch, rumänisch und englisch. Dazu kam 1979 als Anhang eine schöne Auswahl von etwa 20 reformatorischen Kernliedern in denselben vier Sprachen. Die hebräische Kirchenliederernte ist aber eher bescheiden, wenn man von biblischen, vor allem Psalm-Texten mit hebräischen Melodien absieht.

Das Feiern der genuin „christlichen“ Feste, wie etwa Weihnachten, bietet keine Probleme. Auch kann man die typischen jüdischen Feste, wie etwa den großen Versöhnungstag (Jom Kippur) mit neutestamentlichem Inhalt füllen. Schwieriger ist die Frage, wieviel der ausgesprochen jüdischen Elemente bei Festen, die sowohl für die Kirche als auch für die Synagoge Hauptfeiertage sind, wie etwa Ostern, übernommen werden können. Es gibt keine

einheitliche Auffassung darüber, ob man z. B. den „Sederabend“ feiern soll, und wenn ja, mit welchem Inhalt und in welcher Form.

Die Immanuelskirche in Tel Aviv/Jaffa ist eine typische deutsche Kirche der Jahrhundertwende. Ein Ebenbild dieser Kirche gibt es in Washington D. C. Die Kirchen in Haifa und Jerusalem dagegen treten jedenfalls im Äußeren: d. h. ohne Turm etc., nicht als „typische“ Kirchen (aber was heißt „typische“ Kirchen?) hervor. In den Kirchen steht der siebenarmige Leuchter auf dem Altar, der zwar mit skandinavischer Tradition sehr gut harmoniert, deutschen Besuchern aber fremd erscheint. Dagegen tritt das Kreuz — für die Juden das Zeichen der Verfolgung! —, obwohl nicht geleugnet, mehr in den Hintergrund — zum Erstaunen und Kopfschütteln für besuchende Besserwisser aus Europa.

So gibt es mancherlei Anlaß zu theologischer Erörterung, sogar Kirchen mit viel reicheren theologischen Ressourcen wären zu intensivem Nachdenken herausgefordert.

### Theologische Arbeit

„Die Kirche in Israel braucht Theologen“ — hat ein junger messianischer Jude von der lutherischen Gemeinde in Haifa vor einigen Jahren erklärt. Das ist wahr, nicht nur in Anbetracht der vielen schwierigen Fragen, die im Grenzgebiet zwischen Judentum und Christentum nach und nach immer dringender beantwortet werden müssen, sondern auch in Bezug auf die Ausbildung von einheimischen Leitern. Bisher haben die drei Gemeinden nur einen einheimischen Pastor erhalten, obwohl Pastoren jüdischer Herkunft aus dem Ausland schon früher für kürzere Zeit in den Gemeinden tätig gewesen sind. In Israel hat es bisher keine Institution gegeben, wo einheimische Mitarbeiter ausgebildet werden könnten. Die Lösung dieser Frage, etwa in der Form einer Bibelschule oder eines Theological College hebräischer Sprache, steht auf der Tagesordnung.

Auf literarischem Gebiet hat diese kleine Minoritätsgemeinde schon viel geleistet. Zu Beginn der siebziger Jahre wurde die Luther-Biographie von Roland Bainton „Here I stand“ ins Ivrit übersetzt. Die Übersetzung des Neuen Testaments ins Ivrit durch die Bibelgesellschaften 1977 war ein epochenmachendes Ereignis. Diese Arbeit wurde von einer interkonfessionellen Kommission unter Leitung des norwegischen lutherischen Pfarrers Magne Solheim und mit einem messianischen Juden als hauptamtlichem Sekretär durchgeführt. Seitdem haben jüdische Übersetzer u. a. ein lutherisches li-

turgisches Handbuch, den Kleinen Katechismus von Martin Luther in neuer Bearbeitung und das Augsburgische Bekenntnis ins Ivrıt übersetzt. Da die literarische Tätigkeit auch anderer christlicher Gruppen und Konfessionen intensiviert wird, können die lutherischen Gemeinden auf diesem Gebiet zugleich einen ökumenischen Dienst leisten.

### „Auf reformatorischem Grund“

Die Einheimischwerdung der lutherischen Gemeinden in Israel geht mit bedeutenden Schritten voran. Sie bauen buchstäblich „auf reformatorischem Grund“. Beide Kirchen und Gemeindezentren in Tel Aviv/Jaffa und Haifa stehen auf Grundstücken, die ursprünglich durch Generationen deutschen Lutheranern gehörten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die deutschen Eigentümer der Kirchen von den britischen Mandatsbehörden enteignet; nach dem Entstehen des Staates Israel 1948 wurde das „feindliche Eigentum“ von den israelischen Behörden übernommen. In einer Übereinkunft übergab der Staat Israel 1951 diese Grundstücke dem Lutherischen Weltbund, der sie wiederum den neu entstandenen Gemeinden zur Verfügung stellte. Die Kirche und das Gemeindehaus in Tel Aviv/Jaffa sind im Äußeren unverändert geblieben. Die Immanuelkirche feierte 1979 ihr 75-jähriges Jubiläum nach einer durchgreifenden inneren Renovierung, wozu auch der Einbau einer neuen Orgel mit 17 Stimmen gehörte. In Haifa baute die Norwegische Israelmission 1970 ein modernes Gemeindezentrum, das außer der Eliaskirche auch Wohnungen für Pfarrer und Assistenten sowie Räume für verschiedene Gemeindeaktivitäten enthält.

Auch in dieser Hinsicht ist die Entwicklung in Jerusalem etwas anders gelaufen. Hier erwarb die Finnische Missionsgesellschaft ein Grundstück von der anglikanischen Kirche, auf dem sie 1963 ein modernes Schulgebäude mit Wohnungen, einer Kirche und anderen Räumen errichtete.

### Diakonie

In Verbindung mit der Eliaskirche und dem Gemeindezentrum in Haifa wurde 1976 ein Altersheim für Christen in Israel eröffnet. Die Hälfte der Baukosten von über 1 Million Dollar wurde von der Norwegischen Israelmission, die andere Hälfte von Kirchen und Organisationen in einer Reihe von Ländern bereitgestellt. Hierbei haben deutsche Partner eine bedeutende

Rolle gespielt. Unter anderem haben die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Lutherische Weltdienst, der Evangelisch-Lutherische Zentralverein für Mission unter Israel, die Jerusalem-Gemeinde in Hamburg und, nicht zu vergessen, Einzelpersonen bedeutende Beiträge gegeben. Eines der Mitglieder des internationalen Kuratoriums wird vom Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes ernannt. Da das Heim für Christen aller Konfessionen offensteht, sind auch Schwesterkirchen in Israel und der United Christian Council in Israel unter den Partnern und haben auch Mitglieder im lokalen Komitee für das Heim.

Das Heim beherbergt dreißig alte Christen und hat eine voll ausgerüstete Pflegeabteilung mit 17 Betten. Obwohl die israelischen Behörden zu den Betriebsunkosten nicht beitragen, wird das Heim von offizieller israelischer Seite mit Sympathie und, dank seinem hohen fachlichen Standard und tüchtiger Leitung, mit gebührendem Respekt behandelt. Abgesehen von den Beiträgen der Heimbewohner mit 80 % ihrer kleinen Alterspension wird das Jahresbudget, das für 1980 etwa DM 350.000 ausmacht, von Kirchen, Organisationen und Einzelpersonen in einer Reihe von Ländern gedeckt.

Der Beitrag der lokalen Gemeinden zu den Finanzen und zum Personal des Heimes ist vorläufig zwar bescheiden, das Ebenezer-Heim als solches bedeutet aber eine starke Herausforderung zum diakonischen Engagement und wird auf lange Sicht kaum ohne Bedeutung für die Verankerung diakonischer Arbeit in den Gemeinden bleiben.

#### Auf dem Wege zur Selbständigkeit

Nach israelischem Gesetz — das auf das türkische (osmanische) und englische Rechtssystem baut — sind nur einige wenige christliche Kirchengemeinschaften „rechtlich anerkannt“. Zu ihnen gehören vor allem die orientalischen (vor-chalzedonischen) und orthodoxen Kirchen und, als westliche Kirchen, nur die römisch-katholische und die anglikanische Kirche, also nicht die Lutheraner. Dies bedeutet, daß die lutherischen Gemeinden keine autonome Verwaltung von „Personalsachen“ haben. Da es im Staate Israel keine „bürgerliche“ Matrikelführung gibt, bedeutet dieser Umstand vor allem bei Trauungen und anderen kirchlichen Handlungen Schwierigkeiten. Mit wohlwollendem Entgegenkommen von seiten der israelischen Behörden haben aber die lutherischen Pfarrer Trauungen halten können. Auch wurden Visa für ausländische Mitarbeiter erteilt.

Selbst wenn eine zukünftige lutherische Kirche in Israel kaum „Träger

öffentlichen Rechts" sein wird, sind die Gemeinden als lebendige Glieder am Leibe Christi eine Realität. Auch sind unter den drei Gemeinden Verhandlungen im Gange, eine gemeinsame Kirchenorganisation zu bilden. Die Gemeinderäte in den drei Gemeinden haben seit 1975 Konsultationen gehalten, wo nicht nur gemeinsame Anliegen besprochen, sondern auch die Frage einer Kirchenorganisation erörtert wurde. Seit Anfang 1980 liegt ein Vorschlag für eine Kirchenverfassung vor, die den drei Gemeinderäten vorgelegt wird. Nach diesem Vorschlag soll die lutherische Kirche in Israel — oder „Immanuel-Messianische Kirche in Israel“ oder „Die Kirche des Messias, unserer Gerechtigkeit“, wie zwei der Namensvorschläge lauten — einen gemeinsamen Kirchenvorstand und eine Synode wählen. Dies wird als ein bedeutender Schritt zur Selbsterhaltung, Selbstverwaltung und Selbstausbreitung gesehen. Zur Zeit decken die Gemeinden selbst nur etwa 20 % ihrer laufenden Ausgaben, der Rest wird von Schwesterkirchen, vor allem in Norwegen und Finnland, getragen.

Die Entwicklung zu einer organisierten lutherischen Kirche in Israel hat auch bei Schwesterkirchen und dem Lutherischen Weltbund Aufmerksamkeit geweckt. Zur 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam wurde ein Vertreter der Gemeinden in Israel eingeladen. Auch die Tagungen der asiatischen lutherischen Kirchen in Singapur (1978) und Manila (1979) wurden von Vertretern der Gemeinden besucht.

Bevor aber die lutherische Kirche in Israel als ein organisierter Kirchenkörper hervortritt, ist noch ein, vielleicht langer aber intensiver, Weg der Konsolidierung, der theologischen und organisatorischen Arbeit zu gehen. Dazu erhofft man positives Verständnis und brüderliche Hilfe von Schwesterkirchen.

## Die Umwelt

Bekanntlich wird Israel von den Israelis selbst nicht als Theokratie, sondern als ein säkularer demokratischer Staat aufgefaßt. Auch in der Unabhängigkeitserklärung Israels vom 14. Mai 1948 wird die Errichtung des Staates nicht religiös begründet, sondern es wird auf „unser natürliches und geschichtliches Recht und den Beschluß der Vereinten Nationen“ hingewiesen. Obwohl man damit rechnet, daß nur etwa 20 % der Bevölkerung als „orthodox“ angesehen werden kann, ist das öffentliche Leben doch in hohem Maße von religiösen Haltungen und Einstellungen geprägt. Jeder Tourist kann dies beobachten, wenn er etwa versucht, an einem Sabbat in Jerusalem

den Bus zu benutzen. Zu den allgemeinen Verhaltensweisen in der israelischen Gesellschaft gehört auch eine gewisse Aversion gegen einen jeden Juden, der sich taufen läßt und sich so „der Volksgemeinschaft losreißt“ — wie es gewöhnlicherweise formuliert wird.

Auch die Mitglieder der lutherischen Gemeinden erfahren darum in ihrer jüdischen Umgebung eine negative Haltung. Das 1977 vom israelischen Parlament beschlossene Gesetz gegen „Verführung zum Religionswechsel“, in der israelischen Öffentlichkeit als das „Anti-Missions-Gesetz“ bezeichnet<sup>8)</sup>, und nicht zuletzt die in der Öffentlichkeit vorgetragenen Beschuldigungen gegen die Wirksamkeit christlicher Kirchen und Missionen im Staat Israel<sup>9)</sup> haben dazu beigetragen, die Kluft zwischen Juden und Christen — und insbesondere Judenchristen — zu vertiefen. Im Februar 1980 mußte Bürgermeister Teddy Kolket in Jerusalem jüdische Extremisten öffentlich dafür tadeln, daß sie christliche Einrichtungen beschädigen und Geistliche belästigen und bedrücken<sup>10)</sup>.

Doch zeigt die jüngere Generation von Israelis, die Judenverfolgungen im „christlichen Europa“ nicht selbst erlebt haben, eine tolerantere Haltung den Christen und der christlichen Botschaft gegenüber. Die reichhaltige Jesus-Literatur von jüdischer Seite — auch in hebräischer Sprache — hat dazu einen bedeutenden Beitrag geleistet. Auch wird Jesus von Nazareth in israelischen Schulbüchern in einem positiven Licht erwähnt<sup>11)</sup>. Heute werden christliche Kirchen in Israel von jüdischen Schulklassen besucht, was vor einer oder zwei Generationen in der Diaspora nicht denkbar gewesen wäre. Das Neue Testament wird in überraschend hoher Anzahl verkauft. Es wird nicht mehr als Seltenheit angesehen, wenn sogar orthodoxe Juden mit ihrer Decke auf dem Kopf Kirchenkonzerte besuchen.

### Eine vergessene Minderheit

Die messianischen Juden sind eine vergessene Minderheit in der Kirche Jesu Christi. Oft scheint es, daß christliche Theologen nur ungern über Judenchristen sprechen — als störte die Existenz von christusgläubigen Juden das gute Verhältnis zwischen Juden und Christen und als wäre es eine Scham, daß Töchter und Söhne des Volkes Israel aus freiem Entschluß und Überzeugung den schwierigen Schritt tun, ihren christlichen Glauben zu bekennen, sich taufen zu lassen und die Konsequenzen davon auf sich zu nehmen.

Wenn die lutherische Kirche in Israel als organisierter Kirchenkörper in Erscheinung tritt und einen Platz in der Gemeinschaft der lutherischen Kir-

chen in der Welt einnimmt, wird sie mit ihrer bloßen Existenz daran erinnern, daß Jesu Christi Kirche eine Kirche von Juden und Heiden ist<sup>1 2</sup>). Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt der Weg der lutherischen Gemeinden in Israel zur Selbständigkeit eine Bedeutung für die ganze Kirche.

### Zur kirchlichen Eingliederung von Ungetauften und Vertriebenen

#### Anmerkungen

- 1 Ausführlicher berichtet von dem Hintergrund dieser und anderer, auch nicht lutherischer, Gemeinden sowie von den oben erwähnten Vorgängen das sehr informative Buch des dänischen Pastors Per Österby, *The Church in Israel*, Lund 1970.
- 2 Eine ausführliche Darstellung der „messianischen Juden“ in Israel und ihrer Situation unter geschichtlichem, soziologischem und theologischem Aspekt gibt das kürzlich erschienene und vorläufig leider nur auf norwegisch und dänisch vorliegende Buch von Ole Chr. Kvarme und Kaj Kjær-Hansen, *Messianske jøder*, Oslo und Christiansfeld 1979.
- 3 Even-Schoschan, Ha-Milon hä-Chadasch, Bd. II, S. 795, zitiert bei Kvarme und Kjær-Hansen (s. Anm. 1), S. 16.
- 4 Zu den judenchristlichen Bewegungen in den USA siehe James M. Hutchens, *Messianic Judaism. A Progress Report*, in: *Missiology. An International Review*, Vol. V, No. 3, July 1977, S. 285—299.
- 5 So Baruch Maoz, *The Work of the Gospel in Israel — a personal view*, in: *The Banner of Truth*, Edinburgh, issue 150, March 1976.
- 6 Mündliche Mitteilung von Ole Chr. Kvarme im März 1980.
- 7 S. Anm. 1, S. 188.
- 8 Arnulf Baumann, *Dokumentation zum „Anti-Missions-Gesetz“*, in: *Friede über Israel 1978*, S. 74—80; und ders., *Das dreißigjährige Israel und das Anti-Missions-Gesetz*, ebd., S. 49 f.
- 9 Cfr. Memorandum to Professor Aharon Barak, Attorney-General, Legal Advisor to the Government, from Officers of the United Christian Council in Israel, January 23, 1978.
- 10 *Jerusalem Post*, International Edition, February 10—16, 1980.
- 11 Pinchas E. Lapide: *Jesus in Israeli School Books*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 10, No. 3, 1973, S. 515—531.
- 12 1. Kor. 12, 12—13; Gal. 3, 26—28; Kol. 3, 11. Vgl. dazu auch Sara Gilboa: *The Life of the Lutheran communities in the Holy Land*, in: *A faithful Witness, The record of a consultation on Lutheran involvement in The holy land*, Genf 1975, S. 8—10.

Ja wahrlich, einen solchen Messias mußten wir annehmen. Wie, wenn Gott es denn also haben will, daß der Messias nicht als ein Kaiser kommen soll? Er will ihnen nicht die Ehre tun, daß er so gewaltig käme, als sie jetzt sind. Daß er aber so bloß kommt und nichts anderes tut, denn prediget, das ist eine unaussprechliche Weisheit und Erkenntnis, nämlich, daß wer an ihn glaubt, der soll ewiglich leben.

Martin Luther



## SIE SUCHEN HEIMAT IN DER KIRCHE

### *Zur kirchlichen Eingliederung von Umsiedlern und Vertriebenen*

Zu diesem Thema etwas Zusammenfassendes zu schreiben, ist schwierig. Jeder Mensch hat sein besonderes Schicksal. Die Stichworte „Vertriebene“ und „Aussiedler“ rufen unzählige Bilder herauf, die eigentlich je einzeln beschrieben werden müßten und ihre besondere Würdigung erfahren sollten. Die Begrenzung auf die „kirchliche Eingliederung“ macht die Sache nicht leichter. Die Darstellung der damit angesprochenen Tiefendimension der inneren Erfahrungen und ihres Zusammenhangs mit den vielfältigen äußerlich erfaßbaren Erlebnissen muß so oder so unvollständig bleiben.

Wir können uns also nur um eine grobe Teilskizze der Verhältnisse und Geschehnisse bemühen, die die hier zu behandelnden menschlichen und vor allem religiösen Probleme so hervorhebt, daß die vordringlichen Nöte und die Notwendigkeit ihrer Beachtung und Überwindung deutlich werden.

Es muß den Betroffenen wie ihren Freunden darum gehen, daß Vertriebene und Aussiedler bei uns so bald als möglich zu Hause sind.

Für eine öffentliche Veranstaltung über die Probleme der „Aussiedler“, an der ich kürzlich teilnahm, hatte man das Thema gewählt: „Rückkehr in die Heimat oder Neuanfang in einem fremden Land“.

In den Äußerungen der Betroffenen traten beide Erfahrungen deutlich hervor: „Im Land, manchmal sogar im Ort, von wo die Vorfahren einst auswanderten, sind wir nun wieder zu Hause, freundlich und hilfreich aufgenommen, nach relativ kurzer Zeit integriert“ und andererseits: „Wir sind in eine große Krise geraten, sind überhaupt noch nicht zu Hause, sondern fühlen uns in dem rasanten Leben der Wohlstandsgesellschaft verlassen und verloren.“

Aus der Summe aller positiven und negativen Äußerungen an diesem Abend und bei vielen anderen Gelegenheiten wird eine Tendenz der Urteile deutlich: Die materielle Hilfe der staatlichen und kommunalen Stellen wendet die Gefahr der leiblichen Not ab, die uns länger bedrückenden Probleme betreffen die gesellschaftliche Eingliederung und die menschlichen Beziehungen.

Hier liegt ein Unterschied zu den Erfahrungen vor, die in den Wirren des Zusammenbruchs die extremer seelischer und leiblicher Not ausgesetzten Vertriebenen gemacht haben, deren rechtliche und soziale Probleme erst Schritt für Schritt gelöst werden konnten. Aber trotz der heute besser organisierten Aufnahmeregelung – wobei auch diese Prozedur natürlich noch ihre belastenden Nöte und Probleme in sich birgt – liegen die Schwierigkeiten der jetzt kommenden Aussiedler oft tiefer. Die einstigen Vertriebenen kamen aus deutschen Provinzen oder aus deutschen Siedlungsgebieten mit unmittelbaren intensiven Beziehungen zur Heimat und damit aus einer gerade in den schweren Jahren der Kriegs- und Vertreibungszeit synchronen Geschichte mit den Aufnahmeräumen. Die Aussiedler heute haben zusätzlich ein Stück Nachkriegsgeschichte erlebt, an dem wir nicht teilgenommen haben und das ihr besonderes Schicksal von dem allgemeinen deutschen Geschick unterscheidet. Sie sind dadurch noch ganz anders mit dem Problem der Integration konfrontiert. Der Sprung ist weiter und die Einwurzelung ist schwieriger. In besonderer Weise gilt dies für die Übersiedler aus der Sowjetunion und die mit ihrem Hiersein verbundene geistlich-kirchliche Problematik.

Zwischen dankbarer Bejahung des Schrittes über die Grenze und schmerzdem Heimweh liegen die Pole eines seelischen Spannungsfeldes, in das alle geraten, die auswandern, was immer die Gründe dafür sein mögen. Die aber, die sich unter dem Leidensdruck, der Diskriminierung und den lebensgefährdenden Bedingungen in ihrem Herkunftsland zur „Heimkehr“ entscheiden, hegen besonders große menschliche Erwartungen und sind, wenn sie in eine Gesellschaft kommen, die ganz andere, für sie fremde Züge trägt, doppelt enttäuscht. Statt der erwarteten Heimat mit einer nach ihren Vorstellungen geprägten und geordneten Volksgemeinschaft finden sie zwar das Angebot einer liberalen, mobilen und nach allen Seiten offenen Gesellschaft, nicht aber das Gefüge eines menschlichen Bezugsfeldes, in dem man sich äußerlich und innerlich schnell zurechtfinden kann und seinen angemessenen Platz bekommt.

Besonders bei gesunden und jungen Leuten funktioniert die Eingliederung in den Arbeitsprozeß meistens problemlos. Schwieriger sind dagegen die Fragen des weiteren Zusammenhalts der Familie in der gewohnten patriarchalischen Struktur und der Eingliederung in eine Gesellschaft, die den Anspruch, Heimat zu sein, kaum stellt und statt dessen nur materielle Möglichkeiten und eine auf allen Gebieten fortschreitende Freizügigkeit zur Lebensbewältigung anbietet. Loyalität und Bindung werden zwar als

Gegenleistung für die angebotene Freiheit erwartet, alle inneren und strukturellen Bindungen aber sind in Frage gestellt. Von den 10 Geboten Gottes ist in der Öffentlichkeit nicht viel die Rede. Der Wille, ein christliches Volk zu sein, wird trotz der Kircheng Zugehörigkeit der meisten Deutschen kaum mehr zum Ausdruck gebracht.

In diese Welt kommen Menschen, die in einer atheistischen Umgebung ihren christlichen Glauben festgehalten und eine strenge christliche Sittlichkeit praktiziert haben. Um ihres Glaubens willen waren sie isoliert, durch diesen Glauben aber bekamen sie inmitten und trotz dieser Isolierung Freiheit, Lebenskraft, Zuversicht und den Willen, auch in ihrer beengten Situation Sinnvolles zur Ehre Gottes zu leisten und das Leiden als ihnen auferlegtes Kreuz zu meistern. Im Kreis der Schwestern und Brüder, die durch den Feuerofen des gleichen Schicksals gegangen waren und nicht ihren Glauben verleugnet und verloren hatten, fand man Wärme und eine verpflichtende Gemeinschaft. Sie hatten Gott aus der Tiefe angerufen, und er hatte sie erhört. Sie hatten alles verloren und mußten sehen, wie viele einst feste Strukturen ins Wanken gerieten und zerbrachen, in ihrer ganz persönlichen Glaubensbindung an ihren Herrn Christus, ihren Heiland und Erlöser, waren sie fest geblieben und hatten einen Lebensstil entwickelt, der in seinem Kern vom Worte Gottes bestimmt war, das sie als Gesetz und als Evangelium ernst nahmen.

Eine wesentliche Erfahrung der evangelisch-lutherischen Deutschen in einer solchen isolierten Entwicklung ihres geistlichen und gesellschaftlichen Lebens – zum Schluß hatten sie überhaupt keine Pastoren mit theologischer Ausbildung mehr, die die Gemeindeleitung innehatten – und in einer Zeit der Verschleppung aus den Heimatgebieten, des Lagers, der Neuansiedlung nach 1955 war deshalb in allem die spürbare Diskriminierung. In der Härte der Auseinandersetzung mit ihrem Schicksal haben sich deshalb auch harte Züge ihres Lebensstils ausgeprägt. Im Angesicht eines millionenfachen Abfalls vom christlichen Glauben bildete sich, wie immer in Zeiten des Widerstandes, eine gewisse Gesetzmäßigkeit heraus, die dann auch an kleinen Dingen Anstoß nehmen konnte, die nicht der Regel und der Sitte der bedrängten Gemeinschaft entsprachen.

Auf solche Weise fest geprägt, aber auch bereit, bei einem guten Angebot sich in die neuen Verhältnisse zu schicken, stößt nun der Aussiedler auf eine Nachbarschaft, die seine tiefe religiöse Bindung nicht versteht. Auch die Christen hierzulande scheinen ihm in ihren Überzeugungen seicht und oberflächlich, ihre Liebe scheint keine Kraft, ihr Glaube keine klare Rich-

tung zu haben. In den kirchlichen Ortsgemeinden ist das Gemeinschaftsleben bar alles dessen, was man in den Stunden des Lobpreises und des Zeugnisses im Herkunftsland als selbstverständlich kannte. Man trifft auf eine anders geartete Frömmigkeit, die enttäuschend ist.

Es ist deshalb kein Wunder, wenn von den Umsiedlern immer wieder auf folgende Mängel der aufnehmenden Kirchen und Gemeinden hingewiesen wird: Statt des Wortes Gottes hört man Predigten über alle möglichen aktuellen Fragen; von diesen Predigten wird man nicht satt. Das Abendmahl wird zu selten und nicht innig genug gefeiert. Das Beten ist formal und kalt, nicht spontan wie in der heimatlichen Gemeinschaft. Es fehlt die lebendige Frömmigkeit. Die Gottesdienste sind geistlich unterkühlt; die Predigten sind viel zu kurz. Selbst dem Dankgebet fehlt Glut und Wärme. Es stört, daß man beim Beten sitzt; man vermißt das gemeinsame Gebet, bei dem alle gleichzeitig laut beten.

Man anerkennt dankbar die missionarischen und evangelistischen Aktivitäten an manchen Orten, auch die Bemühungen einzelner Pastoren, die Kräfte, die die Aussiedler durch ihre religiöse Erfahrung mitbringen, auch in der neuen Gemeinde zu nützen, aber man spürt doch, daß im ganzen der „Sonderfall“ des Rußlanddeutschen oder des Aussiedlers aus einem anderen Lande, der in die Bundesrepublik kommt, geistlich nicht begriffen ist. Für die Rußlanddeutschen wie für die anderen Aussiedler gilt, daß sie im Herkunftsland trotz aller Bedrängnis Heimat in Kirche und Gesellschaft, feste Familienstrukturen und eine Gemeinschaft hatten, in der man bereit war, um der Menschlichkeit und der Liebe willen Entsagung zu üben und das Leiden zu ertragen.

Auch das intellektuelle Angebot unserer Kirche täuscht den, der Gemeinschaft sucht, nicht über die mangelnde Liebe und Einfühlungsfähigkeit hinweg. Die Kriterien, nach den Menschen eingestuft und behandelt werden, sind fremde Maßstäbe. Die Innenseite des Lebens findet keine angemessene Berücksichtigung. So entsteht eine Einsamkeit, die nicht durch äußerliche Aktivitäten und organisatorische Versuche überwunden werden kann, sondern nur in der Erfahrung einer lebendigen christlichen Glaubensgemeinschaft gewonnen werden kann. Und diese Gemeinschaft in Christus suchen viele Aussiedler vergeblich. Sie fühlen sich nicht verstanden und angenommen.

In dieser Situation wird ihnen oft sehr laut und rücksichtslos die Frage gestellt: „Warum sind Sie hergekommen?“ Im Augenblick des neu einsetzenden Zweifels an der eigenen Entscheidung zur Aussiedelung wird von außen

so verständnislos gefragt, als wäre es im reinen Belieben des Umsiedlers gewesen, zu gehen oder zu bleiben. Jeder hatte sein schweres Stück geistlicher und geistiger Arbeit bewältigen müssen, hatte die Schikanen der Bürokratie, die Ablehnung vieler Anträge und den ersten Schock durch die ganz anderen Verhältnisse im Aufnahmeland hinter sich. Da trifft die Frage so, als ob man theoretisch und über das eigene Schicksal erhaben, mit vernünftigen Gründen seinen Schritt erläutern sollte, als ob diese aus tiefer Not geborene Entscheidung so einfach analysiert werden könnte. Nicht die vernünftige Frage nach den vernünftigen Argumenten für eine Auswanderung, sondern das Gespräch über das Schicksal mit all seinen Tiefen und Nöten, Hoffnungen und Bewährungen ist da dringend geboten. Und dieses Gespräch, diese Möglichkeit, sich auszusprechen und sich zu verständigen, dieser Raum des Vertrauens, der Geduld und der Liebe fehlen. Man brach nach Deutschland auf, um nach Hause zu kommen, und sucht immer noch nach den Brüdern und Schwestern, nach der Gemeinschaft in der Kirche und im Volk, auf dessen bewährte Charakteristika man vertraut und in dem die Grundelemente eines Krisen überdauernden Zusammenhalts vorhanden sind. Stattdessen begegnet man immer wieder neuen Fremden, die das eigene Schicksal nicht einmal kennen und sich damit wohl auch nicht belasten wollen.

Hier bricht die Frage auf, wie und wo eigentlich neue Heimat verwirklicht, gewonnen werden kann. Daß man behütet und von einer tragenden Ordnung bestimmt in einem Staate lebt, in dem das Recht gilt, in einem schönen fruchtbaren Land, ist eine wesentliche Voraussetzung des Heimischwerdens. Da aber der Mensch nicht nur Kopf, Arme und Beine, sondern auch ein Herz hat, möchte man von der Heimat mehr als die materiellen Güter. Luther hat ja sehr eindringlich in seinem Kleinen Katechismus sowohl in der Erklärung des ersten Glaubensartikels wie auch in der Erklärung der vierten Bitte des Vaterunsers von den Gaben der Schöpfung in sehr umfassendem Sinne geredet. So sagt er auf die Frage: „Was heißt denn täglich Brot?“: „Alles, was zu Leibes Nahrung und Notdurft gehört, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.“

Es geht dementsprechend bei der Integration um die menschlichen Qualitäten der neuen Strukturen und um die Gewährung von Vertrauen, um Zuverlässigkeit, Beständigkeit und einen Raum für Verantwortung und Freiheit.

Aber die zitierte Bitte des Vaterunsers ist ja nur die Mitte von insgesamt sieben Bitten zwischen der Anrede und dem Beschluß.

Es geht nicht zuerst um das tägliche Brot. Die ersten drei Bitten betreffen Gottes Namen, sein Reich und seinen Willen, und die fünfte bis siebente Bitte handelt von Vergebung der Schuld, Bewahrung vor der Versuchung und Erlösung vom Bösen. Es geht beim Heimischwerden auch zuerst um den Raum für diesen Glauben an Gott, um das Zuhausesein in der Gemeinde Christi. Von dort bekommen Weltverantwortung und Bewährung im Alltag ihre Kräfte und Impulse, wie das der oft zitierte Vers vom Ehrenmal in Laeboe aussagt:

Wir sind ein Volk vom Strom der Zeit,  
gespült ans Erdeneiland,  
voll Kummer und voll Herzeleid,  
bis heim uns holt der Heiland.

Das Vaterhaus ist immer nah,  
wie wechseln auch die Lose.

Es ist das Kreuz von Golgatha,  
Heimat für Heimatlose.

Am klarsten sagt es die Heilige Schrift: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr. 13,14).

Von dem bleibenden, dem ewigen Bürgerrecht hat das vorläufige Bürger- und Heimatrecht sein Vorbild, von den Gaben Gottes wird die Haushalter-schaft und Herrschaft des Menschen über die Erde bestimmt, von dem ewigen Ziel her erschließen sich Sinn, Weg und Verheißung des irdischen Lebens.

So steht dem Aussiedler der Frage „Warum sind Sie hergekommen?“ die eigene Frage entgegen: „Wo finden wir hier in dem Land der Heimat unserer Väter wirklich die neue Heimat, in der wir Gott loben und danken und mit den Menschen in Frieden und Freundschaft leben können?“ Dabei ist der Platz des Glaubens eine wichtigere Frage für den Heimatsuchenden als für den Seßhaften, dem alles klar zu sein scheint. Wo ist der Ort, an dem Gott mich zur Ruhe kommen läßt, den ich annehme, weil Gott ihn mir zuteilt, an dem ich dankbar lebe, weil ich unter Gottes Schutz und Schirm bin. Die Gründe des Aufbruchs mögen sehr verschiedenartig und oft nicht einfach zu analysieren sein. Aber im Vordergrund steht die Notwendigkeit,

zum Frieden zu kommen. Man hat den Frieden Gottes in den extremen Situationen, die man durchgemacht hat, erfahren. Man sucht ihn auch in einem Stück normalen Lebens, nach dem man sich so lange gesehnt hat.

Wir haben schon oben auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß es Möglichkeiten geben muß, sich auszusprechen. Die Notwendigkeit, daß man die Möglichkeit bekommt, Gottes Wort so zu hören, daß man satt wird, ist noch dringlicher. Nur unter dem Wort wird man befähigt, so in der neuen Gemeinde mitzubeten, daß es auch da wirklich gemeinsame Anbetung Gottes, Lobpreis und Dank für seine Gaben und das Rufen aus der Tiefe aller Not wird. Wo Gottes Gebote und Gottes Barmherzigkeit gepredigt werden, wachsen Glauben und Gehorsam, daß man Gott über alle Dinge fürchtet, liebt und vertraut und die neue Gemeinschaft in Christus erfährt.

Man kann nicht die ganze Last der Integration dem einzelnen, der neu kommt, aufladen, wenn es zu einer echten Begegnung zwischen Ortsgemeinde und Aussiedler kommen soll. Man muß aufeinander zugehen, muß für einander Zeit haben und muß vor allem etwas Gemeinsames über Sinn und Zweck solcher Begegnung sagen können und dasselbe unter „Integration“ in die Gemeinde verstehen. Hier sind die Gedanken in den Köpfen der Beteiligten oft sehr verschieden. Da gibt es auf der einen Seite die intellektuelle, moralisierende, allen Pietismus diffamierende Predigt, und auf der anderen Seite die Gesetzlichkeit, die schon an Dingen Anstoß nimmt, die man theologisch als Adiaphora bezeichnet, als Verhaltens- oder Denkweisen, die verschieden sein können, ohne daß die Gemeinschaft der Christen dadurch zerbrochen wird.

Wie kann man das Problem, daß diese Begegnung weitgehend nicht funktioniert, lösen? Die Lösung liegt sicher nicht in eigenen Rezepten. Sie kann auch nicht durch allgemeine Richtlinien erreicht werden. Es kommt vielmehr auf Menschen an, die mit Glauben, Geduld und Liebe Brücken von Mensch zu Mensch bauen und sich mühen, über Voreingenommenheiten und Blockierungen hinwegzukommen. Die Kirche braucht Menschen, die einander mit Ehrerbietung zuvorkommen und miteinander sagen können: „Herr, ich hab lieb die Stätte deines Hauses und den Ort, da deine Ehre wohnt.“

Man kann nur einen „Neuling“ in eine Gemeinde hineinführen, wenn eine Gemeinde da ist. Man kann nur die Fülle der verschiedenartigen Christen in einer Gemeinde zusammenhalten, wenn der eine Herr sie als seine Glieder annimmt und sie sich um ihres Herrn willen gerade in ihrer Verschiedenheit auch gegenseitig annehmen. Hier liegt das große Verantwortungsfeld und vielleicht auch das ernste Bewährungsfeld der Gemeinden, in

die Aussiedler und Vertriebene kommen. Diese bringen die Schätze ihrer Glaubenserfahrung aus schwierigeren Situationen, sie sind geprägt von besonderen Erfahrungen des Leidens, sie können unendlich viel beitragen zum Lobe Gottes und zur Liebe zu den Menschen, sie sollten mit Dank und Freude aufgenommen werden in die Gemeinschaft der Ortsgemeinde, in der Christus der Herr sein will, wie er es war an allen Orten ihres langen Weges bis zu uns.

Woran liegt es eigentlich, daß das so relativ selten funktioniert? Warum müssen die Aussiedler bei uns und die Flüchtlinge in vielen Ländern der Erde immer wieder diese Phase der Einsamkeit und der Verlassenheit durchmachen? Warum sind unsere Kirchen nicht offener für andere, gerade für die, die im neuen Land erst dann richtig zu Hause sein werden, wenn sie in der Kirche Christi am neuen Ort zu Hause sind?

Damit diese Verständigung und der Übergang der Aussiedler in die bundesdeutschen Gemeinden ohne sonderliche Brüche und Schwierigkeiten vor sich gehen können, ist es notwendig, daß der einzelne bei der Bewältigung der Integrationsprobleme nicht ohne eine geistliche Hilfe gelassen wird, die er von vornherein anzunehmen bereit sein kann, d.h. nicht ohne die Hilfe der eigenen Brüder und Schwestern, die den gleichen Weg wie er zu gehen hatten und aus der gleichen Tradition und Erfahrung gekommen sind. Die Frage der Integration ist also nicht nur als Frage nach der individuellen Eingliederung zu verstehen, sondern muß zugleich als die Frage des kirchlichen Heimischwerdens der ganzen Gruppe behandelt werden. Die Vorstellung, daß man am besten zum Ziele kommt, wenn man die alte Gemeinschaft und die sie zusammenhaltenden inneren und äußeren Bindungen mißachtet, behindert und möglichst schnell zu Gunsten einer schnelleren Eingliederung auflöst, ist nicht nur seelsorgerlich unbarmherzig und unsachgemäß, sondern auch de facto vergeblich, ja verhängnisvoll, weil man mit äußerem Druck eine innere Entwicklung beschleunigen will, die nach ihren eigenen inneren Bedingungen ablaufen muß.

Der schnellste Weg zur Integration ist immer die in Freiheit und in gegenseitigem Ernstnehmen sich vertrauensvoll vollziehende menschliche Annäherung, bei der die bestehenden Probleme angesprochen und gelöst und nicht verdrängt werden. Hierbei sind die dazu erforderlichen Auseinandersetzungen und die Hilfestellungen der Gruppe der Aussiedler für die Einführung in die hiesige Kirche und ihre Gruppierungen von großer Bedeutung. Wenn Aussiedler „noch“ ihre eigenen Gebetsstunden und Gottesdienste miteinander feiern wollen, ist das zuerst ein geistlicher, den Glauben, die

Liebe und die Hoffnung, d.h. die neue Gemeinschaft in Christus stärkendes Verlangen und nicht der Versuch einer planmäßigen Isolierung in der sich selbst dienenden Struktur der alten Gruppe.

Die Erfahrungen mit den zerstreuten Ostkirchen unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg haben gezeigt, daß in ihrer „alten Kirche“ intensiv mitarbeitende Christen gerade dann für die „neue Kirche“ am ehesten ebenso brauchbar und hilfreich wurden, wenn sie an den alten Verbindungen in ihren Hilfskomitees und kirchlichen Gemeinschaften und an der Mitarbeit in ihnen nicht gehindert, sondern vielmehr gefördert wurden. Die geistlichen Kräfte, die in diesen sich bewußt kirchlich verstehenden „alten“ Gruppen vorhanden waren und sind, bedeuten einen Zustrom von geistlicher Kraft gerade auch für die „neue“ hiesige Kirche. Deshalb ist im Blick auf die Eingliederung die pastorale Bemühung um die Gruppe der Aussiedler und nicht nur um den einzelnen eine wesentliche und nicht übersehbare kirchliche Verantwortung. Es geht dabei also nicht in erster Linie um organisatorische und kirchenpolitische Fragen – wo sie in den Vordergrund treten, ist der „Eingliederung“ ein schlechter Dienst getan –, sondern um die wirklich geistliche Beheimatung, die nur partnerschaftlich, brüderlich, Stück für Stück vor sich gehen kann.

In weiten Kreisen unserer Kirchen ist das, wenn auch nicht immer rechtzeitig, begriffen worden. Eine lückenlose Wahrnehmung dieser Verantwortung ist aber noch keineswegs spürbar. Viel guter Wille ist nur begrenzt, nur auf das eine oder das andere gerichtet oder nur örtlich wirksam. Eine alles zusammenhaltende Gesprächs- und Aufnahmebereitschaft ist noch nicht überall vorhanden. So trifft man in verschiedenen Gegenden sehr verschieden verlaufende Prozesse.

Erfreulicherweise haben sich vor allem die zentralen kirchlichen Stellen der hier vorliegenden Nöte angenommen, wenn auch nicht so schnell, wie es wünschenswert gewesen wäre. Die EKD hat einen Beauftragten für die Aussiedlerarbeit, Pastor Siegfried Springer, eingesetzt. Die meisten Landeskirchen helfen im Rahmen ihrer Möglichkeiten bei der Lösung der praktischen Fragen. Die VELKD hat besonders die Auswahl und den Einsatz geeigneter „Prädikanten“ aus dem Kreis der Aussiedler für die pastorale und gottesdienstliche Versorgung der eigenen Gruppen wie für den kirchlichen Dienst in den Ortsgemeinden gefördert<sup>1)</sup>. Viele einzelne Pastoren und gesamt-kirchlich verantwortliche Persönlichkeiten versuchen, den Nachholbedarf auf diesem Gebiete auszugleichen. Aber wie bei der Begegnung einzelner ist auch hierbei das aufgrund des gemeinsamen Bekenntnisses vorgegebene

Vertrauensverhältnis, das in Christus und seinem Wort seinen Grund hat, unabdingbar.

Auf seiten der Aussiedler, besonders bei den „Predigerbrüdern“, die in der UdSSR Gemeinden geleitet haben, ist die Offenheit für die Begegnung mit dem hiesigen kirchlichen Leben ständig angewachsen. Auf kirchlicher Seite findet man aber nicht immer die geeignetsten Partner. Hier hat deshalb die „Kirchliche Gemeinschaft der evangelisch-lutherischen Deutschen aus der Sowjetunion“ eine bedeutsame Vermittlungsaufgabe. Ihre Mitglieder stammen aus den verschiedenen „Aussiedlungsschüben“, durch sie wird die Kenntnis der heimatlichen Verhältnisse und der ersten Erfahrungen des Einlebens in Deutschland umfassend gespeichert, hier sind die Menschen mit den intensivsten persönlichen Verbindungen in das Herkunftsland, vor allem zu den Verwandten und den Glaubensgenossen, miteinander verbunden. Deshalb sollte die Kirche die Partnerschaft und den Dienst dieser Gemeinschaft wie der anderen Hilfskomitees dankbar annehmen und nicht befürchten, daß es der Isolierung dient und die Integration hindert.

Man sollte innerhalb unserer Kirchen und Gemeinden darüber hinaus auch Verständnis dafür haben, daß jemand, der von außen und aus völlig anderen kirchlichen Verhältnissen kommt, sich auch bei bestem Willen nicht sofort in den volkikirchlichen Strukturen zurechtfinden kann. Die leeren Kirchen, die Distanz, die man auch noch zwischen den Teilnehmern am Gottesdienst und in einer großen Gemeinde findet, die Fülle von Spezialaktivitäten und der Mangel an lebendiger und belebender geistlicher Gemeinschaft sind schon Hindernisse, die jemandem, der sich neu damit auseinandersetzen muß, viel Geduld, Einfühlungsvermögen und Lernbereitschaft abfordern, wenn sie genommen werden sollen.

Dazu kommt, daß eine bodenständige Gemeinde in der Regel ihre Tradition und Praxis oder auch ihre gerade eingeführte Neuerung höher einschätzt als alle Erfahrungen, die neue Mitglieder mitbringen können. Hier muß man aber aufeinander zugehen, wenn man zusammenkommen will. Wer einfach fordert, daß der „Neuling“ sich alleine zurechtfinden und einordnen muß, verfehlt die uns heute durch die Aussiedler erneut gestellte Aufgabe, die neu Hinzukommenden so aufzunehmen, daß sie nicht als „Anfänger“ behandelt werden, sondern als bewährte und besonders geprüfte Brüder und Schwestern im Herrn mit uns zusammen „nicht unter Fremdlingen, sondern Gottes Freunde und Hausgenossen“ sind.

Die Aussiedler und Vertriebenen werden ihrerseits für unsere Gemeinden als Dank für das Heimischwerden unter uns all das einbringen, was sie

durch ihr Leben und Leiden unter dem Kreuz in schweren Jahren durch Gottes Gnaden an geistlichen Gaben empfangen haben und von der Treue Gottes bezeugen können.

Die kirchliche Eingliederung von Vertriebenen und Aussiedlern ist nicht „organisierbar“, sie ist ein Stück der Kirchengeschichte, die von den Wundern und der Barmherzigkeit Gottes Zeugnis ablegt. Die Liebe Gottes hat einen langen Atem. Als Kinder Gottes sollen auch wir die Geduld der Liebe üben, wir, d.h. Christen, die als Exulanten kommen, und Christen, die in ihrer alten Heimat geblieben sind. Liebe weiß viele Wege, wo manches ausweglos scheint. Und die Kirche Christi ist Heimat und Zuflucht für alle.

#### Anmerkung

1 Die Kirchenleitung der VELKD hat am 9. Januar 1980 folgenden Beschluß zur kirchlichen Betreuung der Rußlanddeutschen gefaßt:

„Die Kirchliche Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Rußland e.V. hat die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands gebeten, die kirchliche Betreuung der Aussiedler aus der UdSSR dadurch zu fördern, daß sie die Landeskirchen bittet, für die kirchliche Gemeinschaft und Sammlung dieser aus Rußland kommenden Gemeindeglieder die notwendige Hilfe zu leisten.

Die bisherigen Erfahrungen machen deutlich, daß für die rußlanddeutschen Christen, die ihren Glauben unter schwierigsten Lebensbedingungen bewährt haben, eine zusätzliche und konzentrierte kirchliche Betreuung und Gemeinschaft erforderlich ist, wenn sie den Weg von ihrer kirchlichen Tradition in das kirchliche Leben in der Bundesrepublik Deutschland finden sollen.

Diese Gemeinschaft können sie innerhalb unserer Kirchen dort finden, wo sie sich unter dem Wort der Schrift und in ihrer Tradition entsprechenden Gebetsstunden und Gottesdiensten versammeln können.

Wir bitten um dieses notwendigen pastoralen Dienstes willen die Gliedkirchen, die im Rahmen der Kirchlichen Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Rußland e.V. sich sammelnden oder schon vorhandenen örtlichen Gruppen in dreifacher Weise zu unterstützen:

1. Durch Erinnerung der zuständigen Ortspfarrer an ihre besondere Verantwortung für diesen durch sein Schicksal besonders geprägten Personenkreis.
2. Durch Bereitstellung ausreichender kirchlicher Räume für gottesdienstliche und sonstige gemeindliche Veranstaltungen dieser Gruppen.
3. Durch Beauftragung geeigneter, von der Kirchlichen Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Rußland e.V. vorgeschlagener rußlanddeutscher „Brüder“ als Prädikanten für den Dienst in diesen örtlichen Gemeinschaften. Bei den Brüdern handelt es sich um Laien, die schon in der Heimat Gemeinden geleitet oder aushilfsweise versorgt haben. Ihnen sollten für ihren Wirkungsbereich auch Trauungen, Beerdigungen und die Darreichung der Sakramente übertragen werden. Es ist wünschenswert, daß diese Prädikanten auch zu Diensten in anderen Gemeinden herangezogen werden.

Die Stärkung des geistlichen Lebens der Rußlanddeutschen in unseren Kirchen und hilfreiche Erfahrungen dieser Gruppen werden auch der Verbundenheit mit den lutherischen Gemeinden in den UdSSR dienen.“



## ÖKUMENE UND DIASPORA

### *Erfahrungen in Großbritannien*

Erfahrungen, die aus einer konfessionellen Minderheitensituation heraus im Kontext Großbritanniens und seiner ökumenisch aufgeschlossenen Christenheit in unserem Jahrhundert gemacht werden können, stehen im Mittelpunkt dieses Berichtes. Dabei gelten — auch im Blick auf Veröffentlichungen an anderer Stelle — folgende Einschränkungen:

a) Auf eine Definition der Begriffe „Diaspora“ und „Ökumene“ wird verzichtet. Statt dessen werden wesentliche Kennzeichen des Wandels der Situation im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt.

b) Den Beobachtungen und Schlußfolgerungen liegen persönliche und subjektive Erfahrungen zugrunde. Sie entstanden im Zusammenhang eines langjährigen Auslandspfarrdienstes, dessen Hintergrund die Zugehörigkeit zu einer großen und eigenprofilierten Landeskirche wie auch die rechtliche Absicherung seitens der EKD bildete.

### I. Wandlungen

Für die deutschsprachige evangelische Diaspora in England bedeutet der Erste Weltkrieg eine entscheidende Trennungslinie. Das 19. Jahrhundert kennt ein Europa aufgeklärter Monarchien, die die Förderung religiöser Toleranz auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Wanderbewegungen kamen nicht mehr so sehr aus religiösen Beweggründen (jedenfalls nicht in Richtung England), sondern aus wirtschaftlichen und politischen Gründen zustande. Dabei wurden kulturelle und konfessionelle Identität ohne wesentliche Einschränkungen durch das Gastland zunächst bewahrt. So geschah es auch in England: die Einwanderer aus dem Bereich der reformatorischen Kirchen in Kontinentaleuropa bildeten — häufig auch geographisch — Gruppen, die die eigene Kirche, die eigene Schule, das eigene Vereinsleben pflegten. In England geschah dies über Jahrhunderte mit der offenen Zustimmung auch des Königshauses, das selbst europäisch und mehrkonfessionell geprägt war. Dies wurde etwa an der Existenz des lutherischen Hofpredigers am Hof von

St. James' bis 1903 deutlich oder auch an der Tatsache, daß sich zu Jubiläen die „German subjects of the British Monarch“ zu Worte meldeten.

Eine Rückbindung an deutsche Landeskirchen, die selbst ja erst im 19. Jahrhundert ihre Prägung und Einheitlichkeit fanden, war nur lose vorhanden. Man besorgte sich aus den deutschsprachigen Gebieten die Pfarrer und Lehrer (in einer späteren Phase auch die Ärzte und Diakonissen) und war im übrigen selbständig. Das Modell des Protestantismus, wie es sich bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ausgeprägt hatte, stand Pate: jede politische und soziale Größe fühlte sich auch für die religiösen, kulturellen und sozialen Bedürfnisse der Mitglieder verantwortlich.

So existierten die Gemeinden des Augsburgischen Bekenntnisses in Großbritannien relativ isoliert voneinander. Stiftungen und Bürgerräte besorgten, was zum Erhalt der Identität erforderlich war. In einer gewissen Statik akzeptierte man mit der kulturellen auch die konfessionelle Identität. Gleichzeitig bahnten sich im 19. Jahrhundert auch im Bereich der Konfessionen Entwicklungen an, die ihre Parallele in der Ausformung des nationalen Bewußtseins haben: in der anglikanischen Kirche beginnt ein neuer Aufbruch mit der Oxford-Bewegung; in den reformatorischen Kirchen zeichnen sich im Hinblick auf Erweckungsbewegung, Erlanger Theologie und ähnliches verschärfte Konturen ab, die allerdings im kirchenpolitischen Bereich vor dem Ersten Weltkrieg nur geringe Auswirkungen haben. Initiativen zu größerer Geschlossenheit kommen zunächst mehr aus dem Bereich des erwachenden Nationalismus. Das Preußen des Kaiserreichs entwickelt eine kirchliche Außenpolitik und beginnt im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts Verträge mit den bisher auf sich selbst gestellten Gemeinden lutherischen und reformierten Bekenntnisses im Ausland abzuschließen. Diese treten neben, zum Teil an die Stelle der bisher vorhandenen Bindungen zu den reformatorischen Kirchen des Kontinents. Wesentliche neue Entwicklungen der kontinentalen Kirchen hatten allerdings auch vorher ihren Niederschlag in der Diaspora gefunden (Seemannsmission, karitative Arbeit u. ä.).

Im Blick auf die ökumenische Situation ist die deutschsprachige Diasporaexistenz im Großbritannien des 19. Jahrhunderts durch die folgenden Kennzeichen geprägt:

a) Zu den anderen Konfessionen besteht ein statisches Verhältnis: der Gedanke an die Gründung einer eigenen Kirche mit den entsprechenden Strukturen ist damals offenbar nicht aufgetaucht. Nationale und konfessionelle Identität werden als Einheit akzeptiert und respektiert. Die evangeli-

schen oder katholischen Deutschen erhalten Hilfestellung durch anglikanische Geistliche. Der Gedanke des Proselytismus scheint aufs Ganze gesehen keine wesentliche Rolle gespielt zu haben.

b) Die Beziehung zum Bereich nationaler und kirchlicher Herkunft ist punktuell und beschränkt sich im wesentlichen auf Personalgewinnung und Literaturhilfen. Die relative Wohlhabenheit der Gemeinden und der rege Verkehr zum Kontinent hin lassen den Begriff Diaspora jedoch nicht zum Syndrom religiös, kulturell und materiell unterprivilegierter Gruppenexistenz werden.

## II. Lutherische Existenz in Großbritannien in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts

Wie stellt sich die Situation nach einem Zeitraum von fünfzig Jahren, in dem Abschnitt 1965–1977 (dem Zeitraum meiner Existenz in Großbritannien) dar?

Das Empire, vor sechzig Jahren noch das mächtigste und reichste Land der Erde, entwickelt sich zu einem der armen Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft. Wanderte man einst nach England aus, um Anteil an der Weltstellung Englands zu gewinnen, so sind die Gründe, die Menschen jetzt dort festhalten, anderer Art: da sind die Verfolgten des Dritten Reiches, die ehemaligen Kriegsgefangenen, die vielen deutschen Frauen, die nach dem Krieg nach England kamen, die Studenten und — verstärkt in den letzten Jahren — Vertreter der deutschen Industrie- und Wirtschaftseinrichtungen sowie diplomatischer und kultureller Gremien. Die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Gemeinden ist längst verlorengegangen. Eine lebenslange Tätigkeit von Pfarrern und Lehrern in England ist die seltene Ausnahme geworden. Im allgemeinen werden die Pfarrer vom Kirchlichen Außenamt der EKD auf Zeit entsandt und zur ökumenischen Zusammenarbeit ermuntert. Sie kommen aus Landeskirchen, die grundsätzlich ökumenisch eingestellt sind, und wollen im Bereich der Ökumene mitarbeiten. Eine konfessionelle Profilierung ist nur selten in ausgeprägter Form vorhanden und wird häufig verdrängt. Volkskirchliches Empfinden ist dominant, gepaart mit variablem nationalkulturellen Gemeinschaftsdenken. Die zunehmende Eingewöhnung in die neue Situation fragmentiert die Selbstverständlichkeit volkskirchlichen Existenzverständnisses und fordert zu Gestaltung von Konturen heraus, die im Kontext des gegenwärtigen Umfeldes von Relevanz sein können. Dabei zeichnen sich zwei Linien ab:

– Das mitgebrachte Erbe muß in der neuen Situation seine relevante Gestalt finden. Dies gilt für die Organisationsform der Gemeinde, für die Gestaltung der kirchlichen Struktur, wie auch für die Form des Gottesdienstes und das Selbstverständnis in der neuen Rolle;

– die ökumenischen Partner wünschen ein nicht nur kulturell-nationalbestimmtes, kirchlich-konfessionell geprägtes Gegenüber.

Diese Erwartungshaltung der ökumenischen Partner ist in der Situation des Landes begründet: die ökumenische Bewegung, die im angelsächsischen Bereich eine ihrer starken und frühen Wurzeln hat, hat heute in Großbritannien zu einer überall spürbaren ökumenischen Gemeinschaft geführt, die feste Formen gefunden hat. Die wesentlichen christlichen Gruppen, unter Einschluß der Baptisten, Quäker und Unitarier, arbeiten heute auf der nationalen Ebene im Britischen Rat der Kirchen wie auch in regionalen und lokalen Christenräten zusammen. Dabei sind Arbeitsformen entwickelt worden, die auch bei numerisch großen Unterschieden des Mitgliederbestandes funktionieren. Deswegen können und sollen auch zahlenmäßig kleine Gruppen, wie die im Lutherischen Rat zusammengefaßten Lutheraner, ihren Beitrag leisten. Man erwartet von ihnen die Vermittlung ihres theologischen und kirchlichen Erbes. Von besonderem Interesse ist die Geschichte des Luthertums in der Reformationszeit und im 20. Jahrhundert. Die Organisationsformen, die in Amerika, Deutschland und in skandinavischen Ländern so unterschiedlich sind, werden als möglicherweise interessante Varianten zum eigenen kirchlichen System untersucht. Die besonderen Formen der Gemeinde- und der Öffentlichkeitsarbeit im Blick auf neue Gottesdienste, die Arbeit der Akademien und der Kirchentag stoßen auf Interesse. Der diakonische Bereich, besonders in den Kirchen der Bundesrepublik, lenkt den Blick auf eine Dimension kirchlichen Handelns, die in den britischen Kirchen nur zum Teil und weithin in Modellformen des 19. Jahrhunderts entwickelt ist. In alledem geht es nicht allein um die Vermittlung der am jeweiligen Ort vorhandenen Formen evangelischer Existenz, sondern um Einblicke in die größere Gemeinschaft, die die Gemeinden und kirchlichen Strukturen im Rahmen weltweiter Konfessionsfamilien haben. Diese doppelte Herausforderung zwingt zu einer ständigen Überprüfung der Voraussetzungen, unter denen diasporische Existenz stattfindet. Sie führt zum Dialog und läßt nach Partnern Ausschau halten, mit denen Gemeinschaft möglich ist. Sie kann auch dazu führen, daß man sich in eine Gemeinschaft hineingestellt findet, der man vorher so verpflichtet zu sein glaubte<sup>1</sup>).

Wichtig ist es, dabei eine Weite des konfessionellen Begriffs festzuhal-

ten, die sich nicht auf einseitige konservative oder egalisierende Tendenzen einschränken läßt. Die zentrale Bemühung um Einheit in der Verkündigung, verbunden mit der Bereitschaft zu einer großen Variationsbreite im Blick auf Kirchenverfassung und Organisationsformen, ist für die ökumenischen Partner im angelsächsischen Bereich eine wichtige Komplementärerfahrung.

### III. Konkretionen

Ökumenische Existenz in der Diasporasituation ereignet sich auf verschiedenen Ebenen:

a) Die Diasporasituation kleiner konfessioneller Gruppen bringt es mit sich, daß im Bereich der Familien die konfessionell gemischte Situation die Regel ist. Damit ist ökumenische Existenz eine Herausforderung für die Seelsorge. Unterschiede in Frömmigkeitsformen und -gestalten gilt es zur Kenntnis zu nehmen; falsche moralische Vorurteile müssen überwunden werden, um damit den Weg freizumachen für die Erfahrung des Reichtums der verschiedenen Traditionen. Dies wurde nicht selten konkret im Bereich häuslicher Frömmigkeitsformen: das Tischgebet, die Kalenderandacht, der Umgang mit der Bibel, etwa auch bei den in den Häusern stattfindenden biblischen Gesprächskreisen ereigneten sich im Horizont der Herausforderungen englischer, etwa freikirchlich geprägter Aktivitätsanforderungen.

b) Ökumenisch integrierte diasporische Existenz auf Gemeinde- und Regionsebene wird ihren Niederschlag in Gemeindeprogrammen finden. Gemeinsame Gottesdienste, gemeinsame Besuchskreise und Diskussionsgruppen treten zunächst neben, später häufig an die Stelle eigener, isolierter Bemühungen in diesem Bereich. Wichtig war die regelmäßige Begegnung der verschiedenen hauptamtlichen Mitarbeiter der kirchlichen Gruppen in einer bestimmten Region. Dies führt zu einer Vertrautheit mit anderen Traditionen, die die eigene Prägung verstehbar und kommunizierbar macht. Diese Gemeinschaft führte von Zeit zu Zeit auch zu evangelistischen Veranstaltungen, bei denen alle Kirchen beteiligt waren (Glaubensprozessionen, gemeinsame Hausbesuche etc.). Diese kamen in ihrem Ergebnis allen zugute und führten den Blick über den eigenen Gemeindehorizont hinaus.

c) Wo liegen schließlich die ökumenischen Chancen einer diasporisch zerstreuten konfessionellen Minderheit, die den Weg in eine Kirchengemeinschaft gegangen ist? Anders als in den vorangegangenen Jahrhunderten haben die Einwanderungsbewegungen nach England in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zum Entstehen einer gemeinsamen konfessionellen Platt-

form, des Lutherischen Rates von Großbritannien, geführt. Dies läßt sich auf eine Reihe von Faktoren zurückführen, die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmend waren. Von wesentlicher Bedeutung war ohne Zweifel die Tatsache, daß durch den Lutherischen Weltbund eine Gemeinschaft der Lutheraner in Großbritannien gefördert wurde. Dies war auch im Blick auf die vielfältigen Hilfsaktionen wünschenswert, die nach dem Krieg unter der großen Zahl der Flüchtlinge zur Durchführung kamen. Dabei wählte man eine Form, die viel Spielraum für die Eigenständigkeit der nationalen lutherischen Gruppierungen ließ (11 Sprachgruppen mit 46 Pfarrern).

Für die ökumenische Gemeinschaft Großbritanniens hat die Existenz des Lutherischen Rates einen nicht zu unterschätzenden anderen Vorteil: die durch ihre jeweilige Herkunft sehr unterschiedlich geprägten lutherischen Gruppen in Großbritannien konnten nun auf den gemeinsamen Nenner des Lutherischen angesprochen werden, wie immer vielfältig der Inhalt dieses Begriffes verstanden werden mochte. Daß eine Vielfalt theologischer Meinungen in einer Kirche nicht negativ beurteilt werden muß, ist für anglikanisches Denken leicht nachvollziehbar. Gleichzeitig war unter dem gemeinsamen Oberbegriff des Lutherischen mehr einzubringen, als nur die gegenwärtig in England vorfindlichen Gruppierungen von Lutheranern. Durch den Lutherischen Weltbund wie auch durch die jeweils enge Verbindung der verschiedenen Gruppen mit ihren Herkunftsländern konnte der Lutherische Rat zum Vermittler einer Vielfalt kirchlicher Lebensformen werden. Im Britischen Rat der Kirchen werden solche Dienste gern in Anspruch genommen. Die britischen Kirchen können damit einen direkten Zugang zu den Teilen der Welt gewinnen, in denen die Vertreter der Kirchen der kontinentalen Reformation in größerer Anzahl und Eigenständigkeit existieren. Dies gilt für ökumenische gemeinsame Bemühungen in den ehemaligen Missionsgebieten Afrikas und Asiens, wie auch im Blick auf die ökumenische Gemeinschaft in West- und Osteuropa. Ein Beispiel für diese Art der Mitarbeit ist die Entstehung des durch den Britischen Rat der Kirchen herausgegebenen Buches „Discretion and Valor“ (eine Darstellung der Situation der Religionen in Osteuropa und Rußland). Dabei konnten die verschiedenen Gruppierungen des Lutherischen Rates ihren Beitrag leisten, ohne die Endredaktion unverhältnismäßig zu beeinflussen.

Eine Mitwirkung lutherischer Präsenz in Großbritannien ist auch im universitären Bereich zu registrieren: Lehrstühle in Oxford und Birmingham versuchen, die besondere Ausprägung lutherischer Theologie kontinentaler,

skandinavischer und nordamerikanischer Prägung in die theologische Diskussion des Landes einzubringen. Ein Studentenpfarrer in London bemüht sich besonders um lutherische und ausländische Studenten der Dritten Welt und hat in der Nähe der Universität im Internationalen Lutherischen Studentenzentrum, das im Jahr 1978 fertiggestellt wurde, eine wirksame Basis.

In den folgenden Leitsätzen wird zum Schluß der Versuch unternommen, die Erfahrungen in Großbritannien auf eine kurze Formel zu bringen:

#### IV. Leitsätze zum Verhältnis von Diaspora und Ökumene in der Gegenwart:

1. Der Begriff „Diaspora“ bezeichnet die Existenz einer konfessionell bestimmten Kirche, die sich in einer Minderheitssituation und in geographischer Zerstreuung befindet. Sie ist heute im Normalfall von Chancen ökumenischer Gemeinschaft umgeben.

2. Diasporaexistenz, die sich den Herausforderungen ökumenischer Gemeinschaft verweigert, degeneriert zum konfessionalistischen Getto. Wo sich Diasporakirche der Herausforderung zur konfessionellen Profilierung im ökumenischen Umfeld verweigert, steht sie in der Gefahr der Degeneration zum kulturell-nationalen Klub.

3. Diasporaexistenz, wo sie sich der Herausforderung der ökumenischen Gemeinschaft stellt, ist Ausdruck des Reichtums der Gestalten des Volkes Gottes. Durch ihre Existenz und ihren Beitrag vermittelt sie für großkirchliche Ausprägungen christlichen Glaubens die Dimension versöhnter Vielfalt.

4. Zusammenfassung: Diaspora, die sich der Ökumene verweigert, wird zur Sekte; Ökumene, die die konfessionelle Diaspora in ihrem Recht nicht gelten läßt, verachtet die Geschichtlichkeit und steht in der Gefahr des Doketismus.

#### Anmerkung

1 Dies wird häufig zu der Erfahrung führen, daß die Zugehörigkeit zu den Kirchen der kontinentalen Reformation unter dem allgemeinen Stichwort „Lutheran“ verrechnet wird: so unterschiedliche Personen wie Martin Niemöller und Richard Wurmbrand treten in der britischen Öffentlichkeit unter dem Titel „Lutheran pastor“ auf.



## DAS AUGSBURGISCHE BEKENNTNIS IM HEUTIGEN PROTESTANTISMUS

*Gedanken über das Wesen der evangelisch-lutherischen Kirche  
im Gespräch mit römisch-katholischen Christen<sup>1)</sup>*

### I. Allgemeine Vorüberlegungen

In einem Brief vom 4. November 1861 schreibt der Münchener Oberkonsistorialpräsident Adolf von Harleß an den Berliner Professor Ernst-Wilhelm Hengstenberg: Bestimmte Lutheraner „hatten zu lange schon auf das Privilegium verzichtet, welches der alte Löscher unserer Kirche vindizierte, nämlich stets das Gebet des Zöllners im Herzen zu bewegen“<sup>2)</sup>. Dies Gebet des Zöllners „Herr, sei mir Sünder gnädig“ ist die Grundvoraussetzung, unter der wir ökumenisch miteinander sprechen können. Meine Ausführungen sollen also unter dem Vorzeichen stehen, daß ich mich um diese Bereitschaft zur Buße mühen möchte.

In solchem Bemühen gehe ich zunächst der Tradition des Begriffs „ökumenisch“ ein wenig nach. Die Vokabel „ökumenisch“ ist alt. Sie wird meistens den drei altkirchlichen Hauptsymbolen, dem apostolischen, dem nicänischen (nicäno-konstantinopolitanischen) und dem athanasianischen Glaubensbekenntnis beigelegt. Ökumenisch ist, was die Weltkirche im ganzen angeht. Ökumenisch ist das, was im Glauben das Einzelterritorium übergreift. „Ökumenisch“ ist ein anderer Begriff für „katholisch“ — allumfassend. Daß der Begriff für die Beziehungen zwischen bekenntnisverschiedenen christlichen Kirchen gebraucht wird, kann man aber wohl erst seit dem ökumenischen Aufbruch unseres Jahrhunderts nachweisen. Die Aussagen der lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts zum Thema muß man also unter der Vokabel „Katholizität“ suchen und in diesem Umfeld auch die Gedanken über Mission mitberücksichtigen. Es waren die Gedanken der Katholizität der einen heiligen christlichen Kirche nie ganz verlorengegangen, gerade in der Kirche, die das Augsbургische Bekenntnis als Glaubensaussage und Lehrgrundlage erklärte und bekannte. Dennoch bedeuten Wilhelm Löhes „Drei Bücher von der Kirche“, das Werk des fränkischen Dorfpfarrers von Neuendettelsau 1844, hier eine wichtige Station.

Ich zitiere, wie Löhe „katholisch“ definiert:

„Die Kirche des neuen Testaments, nicht mehr eine Landeskirche, sondern eine Kirche aller Völker, eine Kirche, die ihre Kinder in allen Landen hat und aus allen Landen sammelt, die Eine Herde des Einen Hirten, aus mancherlei Stall zusammengeführt (Joh. 10, 16), die allgemeine, die wahrhaft katholische Kirche, die alle Zeiten durchströmt und aus allen Völkern Zufluß hat, – sie ist der große Gedanke, der noch in Erfüllung ist, das Werk Gottes in der letzten Stunde der Welt, der Lieblingsgedanke aller Heiligen im Leben und im Sterben, für den sie lebten und leben, starben und sterben, – der Gedanke, welcher die Mission durchdringen muß, oder sie weiß nicht, was sie ist und was sie soll. Denn die Mission ist nichts, als die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung, – die Verwirklichung Einer allgemeinen, katholischen Kirche. Wohin die Mission dringt, da stürzen Zäune nieder, die Völker trennen; – wohin sie kommt, macht sie nahe, was vorhin ferne und weit getrennt war; – wo sie Platz greift, erzeugt sie jene wunderbare Einigkeit, welche ‚das Volk aus aller Welt Zungen‘ fähig macht, einander zu verstehen in allen Stücken. Sie ist das Leben der katholischen Kirche, – Blut und Atem stocken, wo sie stockt, – und die Liebe, die Himmel und Erde vereinigt, stirbt da, wo sie stirbt. Die katholische Kirche und die Mission, die beiden trennt niemand, ohne – was am Ende unmöglich ist – beide zu tödten“<sup>3</sup>).

So, sagt Löhe, ist die Kirche des Neuen Testaments „katholisch“. Löhe singt in diesem Büchlein den „Freunden der lutherischen Kirche“ ein begeistertes Lied von seiner Kirche vor, die von ihm als die einigende Mitte der Konfessionen dargestellt wird. Für ihn ist das Wort der Apostel der Einigungspunkt der Kirche. Und obwohl er den Namen „lutherische“ Kirche als *contradictio in adjecto*, als „ein ungeschicktes Pronomen für alle schöneren Ehrentitel der Kirche“<sup>4</sup>) ansieht, ja er sähe lieber, daß seine Kirche „christlich, katholisch, apostolisch“ heißen möchte, so bleibt für ihn doch klar: „Diese lutherische Kirche ist, weil sie Wort und Sakrament in reinem Bekenntnis hält, die Brunnenstube der Wahrheit“<sup>5</sup>). In diesem Bekenntnis zur Kirche klingen die konstitutiven Elemente bereits deutlich an: Christus muß diese Einheit wirken.

Hermann Bezzel, Diakonissenrektor und späterer Oberkonsistorialpräsident, damit Inhaber des bischöflichen Amtes der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, schrieb 1906 an Diakonissen in Indien über ökumenische Beziehungen: „Im Verkehr mit den übrigen Schwestern, die der Herr offensichtlich leichtere Wege auf Spuren ihrer Pionierarbeit führt, wird eine gewisse Reserve wohlgetan sein. Jedes Haus hat seine Eigenart, die man dankbar pflegen soll. Unsere Eigenart sei: ein enges strenges Gewissen und ein weltweites Herz“<sup>6</sup>). Er sieht Mission grundsätzlich in der Ausrichtung

auf den Bräutigam der Kirche Jesus Christus, dem die Seelen aller Heiden zugeführt werden sollen<sup>7</sup>).

Damit ist ein wichtiger Aspekt auch für meine Überlegungen aufgetaucht. Ein Privatbekenntnis Martin Luthers, das später mit entscheidend wurde für die Gestaltung der Lehartikel des Augsbургischen Bekenntnisses, hat folgenden Rahmen: Er betont am Anfang, daß er diese Artikel so bis zu seinem Tod bekennen wolle. Er habe alle Artikel aufs fleißigste bedacht und „durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen... Ich bin jetzt nicht betrunken noch unbedacht. Ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was es mir gilt auf des Herrn Jesu Christi Wiederkunft am Jüngsten Gericht“<sup>8</sup>). Diese Spitze wird am Ende des Bekenntnistextes überhöht: „Denn (was Gott verhüten wolle) falls ich aus Anfechtung und Todesnöten etwas anderes sagen würde, so soll es doch nichts sein. Und will hiermit öffentlich bekannt haben, daß es unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet in Ewigkeit. Amen“<sup>9</sup>). Dieser Horizont der Verantwortlichkeit vor dem Richterstuhl Gottes ist es, der Luthers Theologie prägt. Wilhelm Maurer zeichnet Luthers Ansatz folgendermaßen: „Man kann Luthers prophetisches Selbstbewußtsein nicht verstehen, wenn man nicht begriffen hat, daß er sich in einer apokalyptischen Situation zu befinden meinte: Was durch ihn geschehen ist, ist nicht ein epochales Ereignis, das neue geschichtliche Entwicklungen einleiten sollte, sondern bildet die letzte Rettungsaktion vor dem Gericht am Jüngsten Tage. Gott hat ihn als Zeugen für dieses Gericht und in dieses Gericht hineingestellt“<sup>10</sup>). Auch das Augsburgische Bekenntnis spricht in seinem 17. Artikel von der Wiederkunft Christi zum Gericht.

Wir müssen uns vor Augen halten, daß dies der nie wegzudenkende Hintergrund für das zentrale Anliegen der lutherischen Reformation, die Freilegung der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein um Christi willen durch den Glauben ist. Rechtfertigung ist Errettung aus Gottes Zorn und Gericht, nicht aus menschlichen Nöten und psychischen Ängsten oder gesellschaftlichem Leistungsdruck. Letzteres folgt vielmehr nur aus dem ersteren. Nur die Errettung aus dem Gericht Gottes vermag die Freiheit der Christen von den irdischen Zwängen zu begründen.

## II. Vom Wesen der Kirche nach evangelischer Lehre

„Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hö-

ren“<sup>11</sup>). Dieser Satz Luthers umschreibt in unübertroffener Prägnanz den Kern der lutherischen Lehre von der Kirche. Gewiß, der seelsorgerliche Trost steht im Zentrum der reformatorischen Rechtfertigungslehre, jedoch nicht als Notpostulat des suchenden Menschen, sondern als Tat Gottes. Deshalb übernimmt das Augsburger Bekenntnis, dessen wichtigste Sätze wir zusammenfassend betrachten müssen, vor dem Rechtfertigungsartikel die drei einleitenden Artikel. In deren erstem bekennt es sich zum dreieinigen Gott. Im zweiten legt es die Lehre von der Erbsünde dar, bekennt es, daß wir „voll böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“<sup>12</sup>). Der dritte Artikel vom Sohn Gottes übernimmt im wesentlichen die Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, ergänzt sie aber im lateinischen Text mit einer Zweckangabe für das Kommen des Sohnes in die Welt: damit er uns mit dem Vater versöhne. An die Aussagen über die zweite Person der heiligen Dreieinigkeit werden auch Sätze über die Wirksamkeit des Geistes angefügt<sup>13</sup>). Diese Einbindung der Beschreibung der Heilstat in Jesus Christus in das Geschehen der Rechtfertigung, die Darstellung ihrer Bedeutung für uns Menschen, finden wir ebenso deutlich in Luthers Erklärung zum zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus. Hier nimmt er die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi auf und legt sie uns Christen, die wir uns zu Jesus Christus bekennen, in den Mund: „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“<sup>14</sup>). Das sind die unveränderlichen Grundlagen zu dem Artikel des Glaubens, mit dem die Kirche steht oder fällt, dem Artikel von der Rechtfertigung. Weil Gott in Christus „alles zu unserem Heil getan hat, darum geschieht unsere Rechtfertigung allein aus der schöpferischen Gnade und in keiner Weise auf Grund von Verdiensten unsererseits“<sup>15</sup>). So lesen wir den Rechtfertigungsartikel, wie er in Augsburg vor Kaiser und Reich verantwortungsvoll formuliert und niedergelegt wurde: „Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen erreichen können. Vielmehr empfangen wir Vergebung der Sünde und werden vor Gott gerecht aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, (das heißt) wenn wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Diesen Glauben will Gott als Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, ansehen und zurechnen — wie Paulus im 3. und

4. Kapitel des Römerbriefs sagt<sup>16</sup>).

Wir sehen also, wie im Mittelpunkt dieser Lehre Person und Werk des Gottmenschen Jesus Christus stehen, die überhaupt einzig und allein im Mittelpunkt der Kirche stehen können. Wir werden später auf die Zueignung an den einzelnen Gläubigen durch das Amt und die Sakramente noch zurückkommen.

Zunächst fragen wir nach der Lehre von der Kirche, wie sie im Augsburgischen Bekenntnis zum Ausdruck kommt. Hier wird ein Bekenntnis zu den Aussagen des dritten Glaubensartikels abgelegt. „Eine heilige christliche Kirche“ muß sein und bleiben. Sie ist die Versammlung der Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Dieses genügt zur wahren Einigkeit der Kirche. Für die Einheit ist nicht unbedingt notwendig, daß „Zeremonien“ und von Menschen gesetzte Dinge überall einheitlich gehandhabt werden. Man wollte damit der christlichen Freiheit ihren berechtigten Raum lassen. Damit hält der siebte Artikel des Bekenntnisses von Augsburg fest, was der Glaube der Kirche mit „eine, heilige, christliche, apostolische Kirche (lateinisch: una sancta catholica et apostolica ecclesia)“ meinte<sup>17</sup>). Die Apostolizität besteht in der reinen Predigt und Sakramentsverwaltung, die der apostolischen Quellgestalt der Christusverkündigung des Neuen Testaments entsprechen soll. Das Bekenntnis hat keinen eigenen Paragraphen über die Geltung der Bibel, aber es verweist ständig über sich hinaus auf die Bibel. So wird klar, welche Bedeutung die heilige Schrift für die Unterzeichner hat. Das Bekenntnis kann nicht norma normans sein, kann nicht aus eigenem Interesse über Glauben und Leben der Kirche urteilen, sondern das Bekenntnis ist norma normata, eine verbindliche Lehraussage über den Glauben der Kirche, die der Autorität der heiligen Schrift in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit unterstellt wird, wie man später ausdrücklich noch einmal festgestellt hat<sup>18</sup>).

Bei der Übergabe wollte dieses Bekenntnis die Solidarität mit der universalen Kirche nicht sprengen, „sondern gerade zum Ausdruck bringen oder doch wieder herstellen“<sup>19</sup>). So erwartete dieses Bekenntnis eine Antwort der katholischen Kirche, die es unter direkter Bezugnahme noch nicht erhalten hat. Es geht hier um die öffentliche Wahrheit, welche die Kirche zusammenführen muß. Deshalb sollte man das „pure et recte“, „lauter und rein“ von Artikel VII sehr ernstnehmen.

Wir kommen nun zur Frage des kirchlichen Amtes. Nicht erst Harding Meyer<sup>20</sup>) hat den Nachweis geführt, daß die Amtslehre des Augsburgischen Bekenntnisses lediglich hinsichtlich der Notwendigkeit apostolischer Suk-

zession gegen die römisch-katholische Auffassung steht. Nur durch Wort und Sakramente gibt Gott seine Gnade und Glauben. Das ist die allgemeine Überzeugung der lutherischen Kirche. Der Artikel über das Amt ist grammatisch aufs engste mit dem Rechtfertigungsartikel verbunden und schließt unmittelbar an: „solchen Glauben zu erlangen...“<sup>21)</sup> Gott hat das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, die er als Mittel der Heilszueignung gebraucht. Die Bewegung der Schwärmer hatte die Reformatoren hier aufmerksam gemacht. Sie erlaubten niemandem, das Amt auszuüben ohne „ordentlichen Beruf“. Darunter hat man später die öffentliche Ordination durch einen berufenen Diener der Kirche verstanden. Zum Zeitpunkt der Übergabe des Bekenntnisses auf dem Reichstag von Augsburg waren die meisten evangelischen Pfarrer noch Priester, die die Weihe in der römischen Kirche empfangen hatten. Das Problem um Amt und Ordination kam erst bald im Weiterleben der evangelischen Kirche auf. Melancthon kann in der Apologie zur Augsburgerischen Konfession von der Ordination als einem Sakrament sprechen. Noch deutlicher wird aber aus der Apologie, daß der Amtsträger „anstatt und auf Befehl“ Christi handelt. Man könnte den lateinischen Text sogar übersetzen: stellvertretend für Christus<sup>22)</sup>. Wie ein nicht geringer Teil lutherischer Theologen erkennt, ist das Amt nicht, wie Döring<sup>23)</sup> meint, nur in der Funktion bestehend, sondern: „Weil Christus selbst und sein Werk vor und hinter allem ordinatorischen Handeln der Kirche stehen, darum hat die Ordination, sooft sie vorgenommen wird, großen soteriologischen Ernst und bedeutet unbedingte Beauftragung und Inpflichtnahme“<sup>24)</sup>. Peter Brunner, der sich immer wieder der Amtsfrage gewidmet hat, sieht sie unlöslich mit der Heilszueignung verbunden. Das die Einzelgemeinde übergreifende Wächteramt sieht er ebenfalls mit Recht im Augsburgerischen Bekenntnis verankert<sup>25)</sup>.

Als Sakramente zählte man in Augsburg Taufe, Abendmahl und Beichtbuße auf. Die strenge definitorische Zählung der Sakramente war unklar, bis sie sich allmählich durchsetzt. Für die Zählung von drei Sakramenten gibt es eine breite Übereinstimmung. Die Taufe ist verhältnismäßig unumstritten. Das Abendmahl, eine vom Opfergedanken völlig befreite evangelische Messe, ist die Feier der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, bei der Christi wahrer Leib und Blut wahrhaft unter der Gestalt des Brotes und Weines durch die Kraft der Stiftungsworte gegenwärtig sind, ausgeteilt und genommen werden. Peter Brunner hat in seinem Aufsatz „Realpräsenz und Transsubstantiation“<sup>26)</sup> nachgewiesen, daß hier kein Dissens zwischen den beiden Lehren zu stehen brauchte: „Der Evangeliumsinhalt besteht in der ge-

wissen Zusage, daß das, was mir durch den menschlichen Diener in einem nach Christi Einsetzung gefeierten Abendmahl dargereicht und von mir empfangen wird, fraglos und unbezweifelbar der Herr selbst in seinem für mich dahingegebenen Opferleib ist“<sup>27</sup>). Luther nennt dieses Abendmahl die „tägliche Weide und Fütterung“<sup>28</sup>) der Christen. Der seltene Abendmahlsgang und Kommunionempfang ist erst eine Frucht von Aufklärung und Pietismus. Der tröstliche Schatz der Absolution in der Beichte ist nie fallengelassen worden, lediglich der Zwang, alle Sünden aufzuzählen. Andreas Osiander läßt die Kinder in den Katechismuspredigten in Nürnberg dazu folgendes lernen: „Ich glaube, was die berufenen Diener Christi aus seinem göttlichen Befehl mit uns handeln, sonderlich, wenn sie die öffentlichen und unbußfertigen Sünder von der christlichen Gemeinde ausschließen, und die, so ihre Sünde bereuen und sich bessern wollen, wiederum entbinden, daß es also kräftig und gewiß sei auch im Himmel, als handelte es unser lieber Herr Christus mit uns selber“<sup>29</sup>). In diesem Sinne steht das Amt der Kirchendiener, so nennen reformatorische Kirchenordnungen den Dienst im apostolischen Amt immer wieder, in der Aufgabe, das Evangelium in seinen verschiedenen Gestalten den Gläubigen zuzueignen, durch die Predigt, auch „sacramentum verbi“ genannt, „das mündliche Wort Gottes, durch Taufe, Absolution und Abendmahl dem Gläubigen den Christus „für Dich gegeben“ anzubieten, der sie mit gläubigem Herzen voll Dankbarkeit und Freude ergreift.

Dies ist die Lehre des Augsburgischen Bekenntnisses und damit der evangelisch-lutherischen Kirche in knapper Form zusammengedrängt. Wir müssen freilich weiterfragen nach der kirchlichen Wirklichkeit in den Gemeinden. Das heilige Abendmahl ist trotz aller theologischen Bekenntnisse und Erklärungen noch längst nicht wieder „tägliche Weide und Fütterung“ der Christen geworden, sondern es findet leider noch oft „im Anschluß an den Gottesdienst für die Zurückgebliebenen“ statt. Hier liegt eine große Aufgabe für die evangelische Kirche, den neutestamentlichen Gottesdienst wieder zurückzugewinnen, von dem es in der Apostelgeschichte heißt (2,42): „Sie blieben aber beständig zusammen in der Apostel Lehre und im Brotbrechen und im Gebet.“ Oft hat man den Eindruck, daß eigentlich nur die Lehre übriggeblieben zu sein scheint. Man wird sich aber vor Augen halten müssen, daß auch heute gilt, was Hermann Sasse 1938 schrieb: „Eine Kirche, die sich nicht immer wieder um das Abendmahl sammelt, muß verweltlichen.“ „Mit dem Abendmahl stirbt die Kirche“<sup>30</sup>). Mit diesen Andeutungen sollen manche positiven Aufbrüche, wie sie vor allem im Zusammenhang mit der Agendenreform deutlich ans Licht kamen, nicht mißachtet werden,

aber hier liegt eine weiterhin bestehende Aufgabe für die lutherische Kirche. Diese Aufgabe umgreift auch die dringende Pflicht, die volle Breite neutestamentlicher Abendmahlstexte wieder in unseren Gottesdiensten lebendig werden zu lassen, also auch die endzeitliche Freude über das Geschenk der Erlösung, dessen wir im heiligen Mahl teilhaftig werden. Das heilige Abendmahl ist nicht nur ein Totengedenken an den Karfreitag, sondern es gibt teil und will uns hineinnehmen in den österlichen Siegesjubel, ja es vereint mit der Anbetung am Thron des Lammes, wie wir sie in den liturgischen Kapiteln der Johannesoffenbarung beschrieben finden. Über die Beichtpraxis in der Kirche weiß man wenig. Die Privatbeichte ist im evangelischen Bereich weithin an den äußersten Rand gedrängt. Ältere Kompromißlösungen einer „allgemeinen Beichte“ sind oft mit Absicht beseitigt worden, obwohl doch auch sie den trostreichen Schatz der Absolution anbieten und verwalten wollten. Betrachtet man das übliche landeskirchliche Gemeindeleben, dann wird man schamrot, wenn man bedenkt, was das Augsburgische Bekenntnis formulierte: „Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolviert sind“<sup>31</sup>). Schamrot wird man auch, wenn man in der Vorrede liest: „Das Sakrament empfängt das Volk mit großer Reverenz und öfter dann hervor“<sup>32</sup>).

Anhand der großen Lehrübereinstimmung, wie sie das Augsburgische Bekenntnis zum Ausdruck bringen und „magno consensu“, in großer Übereinstimmung lehren will, wäre auf manches kirchliche Handeln kritisch zu blicken. Immer wieder wäre zu fragen, ob das alles noch der einmütigen Überzeugung der Väter von Augsburg entspricht. Ihr Bekenntnis, wie sie es damals formulierten und als der heiligen Schrift entsprechend erkannten, muß uns, das ist meine feste Überzeugung, immer wieder in ehrliche Buße treiben und zu einer immer wieder neu beginnenden sorgfältigen Überprüfung veranlassen, ob es aufgrund der heiligen Schrift weiterhin unser gültiges Bekenntnis bleiben soll — nicht allein in irgendwelchen kirchenrechtlichen Verlautbarungen über den Bekenntnisstand, sondern auch im tagtäglichen Leben der Gemeinden und ihrer Glieder.

### III. Zum Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche

Hier muß zuerst einmal gedankt werden, daß die katholische Kirche, veranlaßt durch Josef Kardinal Ratzinger, dem Grundbekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche so großes Interesse zugewendet hat. Damit ist

jene prophetische Schau Peter Brunners von 1967 bereits erfüllt<sup>33</sup>).

Das Gespräch zwischen den Kirchen wird auch weiter fortgesetzt werden müssen über das Herrenmahl. Mit Dank muß man als erstes Arbeitsergebnis die gemeinsame Studie<sup>34</sup>) begrüßen. Man kann hoffen, daß sie nicht nur eine Kommissionsarbeit bleibt, sondern auch die weiteren Überlegungen befruchtet und den Christen hilft, das Gemeinsame zu erkennen. Freilich ist die Gemeinsamkeit auch noch begrenzt. Zum Stichwort „Opfer“ wird man trotz dogmatischer Verständigungen in der gottesdienstlichen Praxis weiterarbeiten müssen. Das Problem scheint mir heute weniger in der streng dogmatischen Argumentation als vielmehr in den liturgischen Formen zu liegen. Dabei ist zu denken an das eucharistische Hochgebet mit seinen Worten vom Opfer, oder an die Fürbitte für Verstorbene, die wir so nicht mitvollziehen können. Uns Menschen gilt doch das eine allgenugsame Opfer Jesu Christi am Kreuz. Um seine Zuwendung zu uns geht es beim heiligen Mahl. Kann es aber einen Zwang zur Mahlfeier geben? Das eine allgenugsame Opfer ist gültig und hat bewirkt, was es uns zusagt: Vergebung der Sünden. Wenn ich oft der Einladung zum Tisch des Herrn folgen soll, dann mit der Absicht, daß ich immer wieder neu den Leib und das Blut Christi zu meinem Heil empfangen und der Gnade Gottes dadurch gewiß werde. Deshalb feiern wir die gläubige Anamnese, die Annahme dessen, was zu unserem Heil dient. Das „Für Euch“ der Einsetzungsworte wird zum „für mich“ eines jeden Gemeindegliedes.

Wir fragen aber auch nach dem katholischen Beichtleben. Rudolf Schubach, einer jener ehemals evangelisch-lutherischen Pfarrer, die in den siebziger Jahren zur katholischen Kirche, genauer in die Diözese Regensburg, konvertierten, hat sich über den Mangel in der Beichtpraxis als seine Enttäuschung nach der Konversion in einer Sendung des Süddeutschen Rundfunks öffentlich beklagt. Man wird daraus in aller Vorsicht entnehmen können, daß das Beichtleben nicht nur in der evangelischen Kirche problematisch geworden ist. Auch hierüber muß weiter gedacht und gearbeitet werden.

Schwierig bleibt neben Gemeinsamkeiten in der Amtslehre auch die Frage nach dem Papstamt und der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession. Gewiß sollen Ordinationen auch in der evangelischen Kirche nur durch berufene Diener vorgenommen werden. Wäre aber nicht auch eine Sukzession im Bekenntnis ausreichend? Wäre dies nicht eine Identitätspflege und Form der Weitergabe des einen apostolischen Amtes, die mehr aussagen kann, als das formale Kriterium der sakramentalen Weihe-Sukzession?

Diese Fragen richten sich wie an die römische Kirche, so auch ebenso an die mancherlei Unsicherheiten, die sich in Lehre und Praxis der evangelischen Kirche breitgemacht haben. Sollte nicht die evangelische Kirche ihre Form der Sukzession, zu der eine gewisse Ähnlichkeit in der presbyteralen Sukzession der vorreformatorischen Kirche zu sehen ist, bewußter beibehalten und bejahen? Jedenfalls dürfte die Weihe-Sukzession nicht nach kanonischem Recht erforderlich sein, obwohl in christlicher Freiheit nichts dagegen einzuwenden ist. Aber man erwartet mit Spannung die Kommissionsarbeiten zur Amtsfrage, denen hier nichts vorweggenommen sein soll.

Die Fragen um das Eherecht, insbesondere die Mischehe, vermag ich nicht pragmatisch zu sehen, sondern möchte bitten, sie dogmatisch immer wieder anzugreifen. Wir erkennen dankbar an, daß durch die Wege der letzten Jahre Stationen erreicht wurden, die beladene Gewissen von großen Lasten erleichtert haben. Wir sind dankbar, daß eine nach nicht-katholischem Ritus geschlossene Ehe nicht länger als ungültig interpretiert wird. Man wird diese Frage keinesfalls an den Einzelschicksalen der Mischehepaare abhandeln dürfen, sondern man wird sich immer vor Augen halten müssen, daß es hierbei letzten Endes um die Lehre von der Kirche geht, wie sie von den getrennten Kirchen vertreten und entfaltet wird. Die Frage kann dann etwa lauten, ob die römisch-katholische Kirche die evangelisch-lutherische Kirche als Kirche Jesu Christi soweit anzuerkennen vermag, daß katholische Christen der Seligkeit nicht verlustig gehen, wenn sie auch einmal ihrem Ehepartner in die andere Konfessionskirche folgen? In einer Zeit, in der es sich einbürgert, von „getrennten Brüdern“ zu sprechen, ist das schon fast eine überholte Frage, könnte man denken. Ein Versprechen zur Kindererziehung im katholischen Glauben kommt aber doch noch in der Praxis vor, um nur ein Beispiel herauszugreifen. Aus der Seelsorge weiß ich, wie nahe es oft liegt, diese Grundsatzfragen hintanzustellen und die mehr pragmatischen Fragen nach vorn zu rücken.

Hinsichtlich der Mutter Jesu Christi, Maria, müßte geklärt werden, wie weit diese teilhat am Heilswerk des Sohnes. Auch manche protestantischen Verkürzungen müßten hier zur biblischen Botschaft zurückkehren. Katholische Frömmigkeit müßte sich nach zureichenden Begründungen aus der heiligen Schrift fragen lassen. Die lutherische Agende kennt Gedenktage Mariens als Christusfeste. Die biblische Grundlage für solche Feste, die von der Reformation nicht beseitigt wurden, könnte uns wichtige Glaubensaussagen lebendiger im Bewußtsein halten, als dies bei der häufigen protestantischen Ignoranz gegenüber Maria möglich zu sein scheint.

Schließlich wäre an die Lehre des Augsburgerischen Bekenntnisses im Artikel XXI von den Heiligen zu erinnern. Welchen Rang und welche Bedeutung haben sie? Ein Eintreten der Heiligen, also verstorbener Christen, für uns lebende Christen bei Gott im Himmel scheint uns evangelischen Christen untragbar und der Botschaft von dem einzigen Erlöser Jesus Christus widersprechend. Aber das ist nur die negative Seite zu diesem Thema. Man soll an die Heiligen denken, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren ist. Das ist ein wichtiger biblischer Gedanke, den die Väter in Augsburg nicht preisgeben wollten. Soviel sagt die Bibel von den Heiligen, mehr nicht. Leider haben viele protestantische Christen es verlernt, in diesen Fragen sich die Gedanken der Reformatoren voll und ganz zu eigen zu machen. Sie waren gewiß nicht einfach nur Zugeständnis an die katholische Kirche, sondern ebenso der Norm, daß allein die Schrift Artikel des Glaubens stellen soll, unterworfen. Auch hier war Wilhelm Löhe ein Vorbild für die evangelisch-lutherische Kirche mit seinem Martyrologium<sup>35</sup>).

#### IV. Das Problem des kirchlichen Bekenntnisses

Um es offen zu sagen, ich wünsche mir, daß das Jubiläum von 1980 unsere Herzen quer durch die Konfessionen, aber vor allem in der lutherischen Kirche, öffnet für das Anliegen des Bekenntnisses. So haben etwa die Jubiläen von 1817 und 1830 wesentliche Impulse der Rückbesinnung freigesetzt. Ähnliches erlebte die evangelische Christenheit in Deutschland während des Kirchenkampfes in der Hitlerzeit. Noch einmal ein Zeugnis aus dem 19. Jahrhundert, blumenreich, aber wahr: „Das Bekenntnis ist die Schale, das Gefäß, worin wir diesen süßen Glauben unangetastet auf Kinder und Kindeskinde bringen können. Darum kommen wir dann weiter und sagen: Haben unsere Väter mit Schweiß, Blut und Tränen uns diesen freien Glauben errungen, wie wir ihn in den Bekenntnissen haben, so wollen wir ihn auch nicht fahren lassen. Aber berufen sind wir nur durch das liebe Wort Gottes.“ Dies Urteil erfährt eine Verschärfung aus der Geschichte der evangelischen Kirche: „Woher kam's, daß wir mit den Trägern des rationalistischen Unglaubens gefüttert wurden? Die Kirche, das teure Bekenntnis zum Sohne Gottes und die Seligkeit in seinem Blut war verachtet, von der sogenannten Aufklärung unterdrückt; und da wir aus Gnaden den Sohn Gottes wiedergefunden und sehen, wie treu diese Kirche ihn predigt, so sollten wir das Kleinod nicht behalten und nicht sorgen, daß es den Kin-

dern gelehrt und gepredigt würde?“<sup>36</sup>) Dieser Blick in die Zukunft, in einer Perspektive der Verantwortung vor dem Richterstuhl Gottes und der Sorge um die Gewißheit des ewigen Heiles sollte hier auch mit bedacht werden in ökumenischer Verantwortung.

Ich denke an den Konvertitenbericht von Heinrich Schlier. Er beklagt sich gegen die Diskreditierung des Bekenntnisses, wie er sie in der evangelischen Kirche erlebt hatte, wie sie aus den Reihen der theologischen Schule von Karl Barth gekommen war: „Es komme nicht auf das Bekenntnis im Sinne des Bekennens an, lautete die bezeichnende und falsche Entgegensetzung.“ So hatte Schlier bemerkt, „wie alle Bemühungen um die Kirche dadurch aussichtslos waren, daß gewisse konkrete Prinzipien nicht anerkannt wurden“<sup>37</sup>). Manche sind Schlier noch auf diesem Weg gefolgt. Anders Ernst Käsemann, der sich als einstigen Weggenossen von Schlier bekennt: Er ist einen anderen und gewiß auch markanten Weg gegangen und hat viele Freunde dafür gewonnen, was mit Recht diejenigen, die das Bekenntnis der Kirche lieben, immer wieder zu Widerspruch herausgefordert hat. Darin spiegelt sich eine Auseinandersetzung, die aller Wahrscheinlichkeit nach noch lange nicht zu Ende sein wird<sup>38</sup>).

Karl Barths Polemik scheut sogar nicht davor zurück, das Augsburger Bekenntnis selbst scharf anzugreifen. Es erschien ihm als „ein mangelhaftes Produkt... Es braucht wirklich hölzerne Stirne und das entsprechende Gehirn, um sich und andern einreden zu wollen, dies sei der Felsen, auf dem (man) heute die Kirche zu erbauen habe.“ Er meinte, damit auch den Sonderweg kritisieren zu müssen, den die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland ging, weil sie sich zu diesem Sonderweg um des Bekenntnisses willen gezwungen sah<sup>39</sup>).

Mit diesen Voten zeigt sich das Problem, wie es immer neu zutage tritt, wenn das Bekenntnis der Kirche übernommen werden soll, wie es in lutherischen Kirchen bei der Ordination geschieht. Es gab Kirchen, die reichsrechtlich den Schutz als ‚Augsburgische Konfessionsverwandte‘ suchten, aber sich nicht zu der Fülle der Aussagen dieses Bekenntnisses mit einem überzeugten Ja entschließen konnten. Die Verlegenheit über das kirchliche Bekenntnis ist auch heute noch nicht zu Ende. Sie tritt vielmehr in verschiedenen neuen Gewändern wieder ans Tageslicht. Ob die sogenannte „Leuenberger Konkordie“<sup>40</sup>) hier weitergeholfen hat, ist umstritten. Die besseren Argumente finde ich in den Reihen der Gegner, denen ich mich auch zugehörig fühle. Daß mit der Leuenberger Konkordie wie einst mit der veränderten Form des Augsburger Bekenntnisses das Abendmahlsgespräch mit

der römisch-katholischen Kirche erschwert worden ist, hat Erwin Iserloh in aller Deutlichkeit aufgezeigt. Die hier vorgetragenen Beobachtungen über die evangelische Lehrentwicklung verdienen sorgfältige Aufmerksamkeit der evangelischen Theologen<sup>41)</sup>.

Was kann die Augsburgische Konfession heute leisten? Sie kann helfen zum Schutz des Evangeliums vor einer falschen Intellektualisierung und zum Bleiben bei der eigentlichen Sache der Kirche, die im Dienst der Sorge Gottes für angefochtene Gewissen steht. Sie kann helfen, daß nicht die Lehre der Kirche in eine Summe von Privattheologien verfällt, sondern daß die Kirche verbindlich weiß, was in ihr als publica doctrina, als öffentlich gültige Lehre gilt. So kann sie zur Konzentration auf das Zentrum Jesus Christus helfen.

Eine Anerkennung dieses Bekenntnisses durch die römisch-katholische Kirche sollte nur in großer theologischer Geduld eines mit dem anderen vorangetrieben werden. Hierzu hat Peter Manns wichtige Aspekte genannt<sup>42)</sup>. Ein solcher Schritt muß die wechselseitige ökumenische Verantwortung stärken. Zuerst sollte man in der nötigen Ruhe einen von beiden Seiten ehrlich gemeinten Kommentar heranreifen lassen und sich so in den jeweils verschiedenen Situationen besser verstehen und die Position klarer machen<sup>43)</sup>.

Im hohenpriesterlichen Gebet Jesu lesen wir (Joh. 17,21): Er bittet für die, die an ihn glauben, „auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt“. Diesen Satz: „damit die Welt glaube“ dürfen wir nicht so verstehen, als könnte unser Ökumenismus hier der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu schnellerem Erfolg verhelfen. Christus bittet für die Einheit im Glauben, die solches bewirkt, im Glauben an den menschengewordenen Sohn Gottes. Wo wir aus den getrennten Konfessionen uns in öffentlicher Verantwortung um den Glauben an ihn mühen, da wird die Welt unser Zeugnis annehmen. Da wird es über solchem Glauben und Zeugnis geschehen, daß wir von ihm so näher zusammengeführt werden, daß wir damit vor dem Thron Gottes erscheinen können als treue Haushalter über die uns anvertrauten Gaben des Heiligen Geistes.

#### Anmerkungen

- 1 Die hier vorgelegten Gedanken gehen zurück auf einen Vortrag mit anschließender Diskussion im Rahmen eines Intensivkurses der Katholischen Akademie in Bayern, Institut für Referenten in der Erwachsenenbildung, in München am 31.

- März 1979. Das Manuskript wurde abgeschlossen am 26. Oktober 1979.
- 2 Hier zitiert nach Martin Greschat, *Zwischen Tradition und neuem Leben*, Witten 1971, S. 14.
  - 3 Wilhelm Löhe, *Drei Bücher von der Kirche*. Den Freunden der lutherischen Kirche zur Überlegung und Besprechung dargeboten, Darmstadt 1969, S. 14 f. *Gesammelte Werke*, hg. v. Klaus Ganzert, Bd. 5, Neuendettelsau 1954, S. 96.
  - 4 Ebd., S. 67 bzw. S. 133.
  - 5 Ebd., S. 70 bzw. S. 135.
  - 6 Zitiert nach: Friedrich Wilhelm Hopf, *Die Missionspredigt bei Hermann Bezzel*, Erlangen 1977 (Erlanger Taschenbücher 42), S. 25 f.
  - 7 Ebd., S. 66 f.
  - 8 Luther, *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis 1528, Bonner Ausgabe Bd. 3, S. 508. Bonner Ausgabe Bd. 3, S. 515.
  - 10 Wilhelm Maurer, *Der ekklesiologische Ansatz der abendländischen Kirchenspaltung nach dem Verständnis Luthers*, in: *Fuldaer Hefte*, Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 18, Berlin und Hamburg 1968, S. 32.
  - 11 Luther, *Schmalkaldische Artikel 1537*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967, (=BSLK), S. 459, 20 ff.
  - 12 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel II, BSLK, S. 53.
  - 13 Artikel V, BSLK, S. 54.
  - 14 Luther, *Kleiner Katechismus*, 2. Glaubensartikel, BSLK, S. 511.
  - 15 Ernst Kinder, *Die Lutherische Kirche*, in: *Und ihr Netz zerriß*. Die Großkirchen in Selbstdarstellungen, hg. v. Helmut Lamparter, Stuttgart 1957, S. 234.
  - 16 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel IV, hier zitiert nach: *Das Augsburgische Bekenntnis Deutsch 1530—1980*, revidierter Text, hg. v. Günther Gaßmann, Göttingen/Mainz 1978, S. 25.
  - 17 Im sogenannten nicänischen Glaubensbekenntnis, BSLK, S. 27.
  - 18 Konkordienformel, Summarischer Begriff, BSLK, S. 767—769, vgl. auch S. 833—842.
  - 19 Werner Elert, *Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession im theologischen Denken und in der geistesgeschichtlichen Entwicklung*, in: *Ein Lehrer der Kirche* Kirchlich-theologische Aufsätze von Werner Elert, hg. v. Max Keller-Hüschemenger, Berlin und Hamburg 1967, S. 103.
  - 20 Harding Meyer, *Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?* in: Heinrich Fries u. a.: *Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe?* Regensburg 1979, S. 145 ff.
  - 21 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel V, BSLK, S. 58.
  - 22 Apologie zum Augsburgischen Bekenntnis VII, BSLK, S. 240.
  - 23 Heinrich Döring, *Grundkurs ökumenischer Information*, Meitingen/Freising, Sonderdruck aus: *Una Sancta*. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 33. Jahrgang, Heft 2 — Juni 1978, S. 17. Daß Döring sich für diese Meinung auch auf viele protestantische Theologen berufen kann, ist mir deutlich vor Augen. Hier besteht ein erheblich divergierendes Meinungsfeld. Ich möchte aber unmißverständlich vom Augsburgischen Bekenntnis her argumentieren.
  - 24 Joachim Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums* 2, Berlin und Hamburg 1956, S. 87.
  - 25 Peter Brunner, *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, hrsg. v. Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund, Frankfurt 1977 (= *Ökumenische Perspektiven* 9), S. 116 ff.
  - 26 Peter Brunner, *Realpräsenz und Transsubstantiation*. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend? in: P. Brunner, *Bemühungen um die einigende Wahrheit*, Göttingen 1977, S. 143 ff.

- 27 Ebd., S. 161.
- 28 Luther, Großer Katechismus, 1529, BSLK, S. 712.
- 29 Diese Formulierung Osianders findet sich ohne Nennung seines Namens in manchen Katechismen als Hauptstück „Vom Amt der Schlüssel“. Osianders Katechismus, 1531, sowie die Katechismuspredigten, 1532, befinden sich in Vorbereitung für die Osiander-Gesamtausgabe, hg. v. Gerhard Müller, Gütersloh 1975 ff.
- 30 Hermann Sasse, Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakraments, München 1938, S. 67 + 74 (Bekennende Kirche, Heft 59/60).
- 31 Augsburgerisches Bekenntnis, Artikel XXV, BSLK, S. 97.
- 32 Augsburgerisches Bekenntnis, Vorrede, BSLK, S. 42.
- 33 Peter Brunner, Reform – Reformation. Einst – Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen, in: Bemühungen um die einigende Wahrheit, S. 29.
- 34 Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn und Frankfurt 1978.
- 35 Wilhelm Löhe, Martyrologium, 2. Aufl., Gütersloh 1913. Hier sind aber auch die verschiedenen Veröffentlichungen von Jörg Erb zu nennen: Die Wolke der Zeugen, 4 Bände, 2. Aufl., Kassel 1952; Geduld und Glaube der Heiligen, Kassel 1965; Stimmen der Väter, Konstanz 1973.
- 36 Rudolf Rochold, Predigten, hg. v. B. Schubert, Elberfeld 1911, S. 8 + 12.
- 37 Heinrich Schlier, Kurze Rechenschaft, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche, Würzburg 1955, S. 167 ff. und S. 173.
- 38 Vgl. Ernst Käsemann, Der Ruf zur Freiheit, 4. Aufl., Tübingen 1968, S. 122 f. Hier nimmt er ausführlich zu seiner Tradition im Vergleich zu Schlier und anderen Stellung: „Es begann mit Vilmar und Löhe und den anderen Neulutheranern, welche die Kirche für sich und ihre Zeit wiederentdeckten, mit den Erlangern, welche die Parole der Heilsgeschichte ausgaben, mit den wackern Liberalen, welche sich plötzlich wie Deissmann, Bousset, Fridrichsen der Kultfrömmigkeit ergaben. Es ging weiter mit Erik Peterson und Otto Dibelius, der das Jahrhundert der Kirche proklamierte, was ihm berechtigten und angesichts der Entwicklung auch unberechtigten Spott eintrug. Schlier, Bonhoeffer und ich, um nur einige Namen zu nennen, haben dann jeder auf seine Weise das Erbe aus so verschiedenen Strömen aufgenommen. Im hohen Norden wurde dem Beifall gezollt, weil die wichtigste theologische Entwicklung unserer Zeit eingesetzt hätte. Es ist nicht so, als sprächen wir wie die Blinden von der Farbe. Als die Ökumene noch in ihren Kinderschuhen steckte, wurde uns schon das Herz beim Thema der Kirche heiß, und der Kopf blieb leider nicht kühl. Wie die Sache bei Peterson und Schlier ausgegangen ist, weiß man. Daß wir ändern ihren Weg nicht mitgegangen sind — sei es aus mangelnder Konsequenz, sei es um grausamer Erfahrungen willen, denn ein breiter Weg führt nicht nur zur Hölle, sondern auch aus der Anthropologie zur Ekklesiologie! — verwundert mich immer aus neue. Wir lagen so gut im Strom, und unser jetziger schlechter Ruf hätte auf diese Weise durchaus vermieden werden können. Der Kryptokatholizismus wird heute überall respektiert, besonders wenn er einige reformatorische Embleme behält. Es läßt sich wenig für ihn geltend machen, was wir nicht bereits in grüner Jugend gefühlt oder uns selber gesagt haben, als andere Leute noch im liberalen oder orthodoxen Protestantismus mit sich ganz zufrieden waren. Ihre letzten Schreie sind uns vertraut, und wir gedenken ihnen nicht abzukaufen, was uns angesichts unseres nicht vorgesehenen Weges nun als Ladenhüter aus der Mottenkiste erscheint. Geraten wir dadurch in schlechten Ruf, wollen wir mit ihm wenigstens den Hohn verbinden, den gebrannte Kinder über die ergießen dürfen, welche sie leichtsinnig glühende Kohlen anfassen sehen.“ Neben dieses aufschlußreiche Grundsatzvotum sei ein zweites gestellt, das er in seiner „Kritischen Analyse“ zu dem von ihm herausgegebenen Band: Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, S. 365, in Auseinandersetzung mit Hermann Diem formuliert: „Rundheraus gesagt, nach lebenslanger Beschäftigung mit dem Detail wie mit dem Ganzen neutestamentlicher Theologie vermag ich die Stimme des einen Christus nicht in allen Zeugnissen zu vernehmen. Selbst wenn die kirchliche

Erfahrung von 2000 Jahren das bezeugte, würde mich das nicht im geringsten irremachen oder auch nur interessieren. Hier habe ich für mich selber einzustehen und der fides implicita nicht den geringsten Tribut zu zollen, wenn ich nicht mein Handwerk verraten und das sacrificium intellectus bringen soll. Eher würde ich der Kirche den Rücken kehren, als von mir erkannte Wahrheit zu verleugnen.“ Wenn diese Voten von Käsemann hier so breit zu Gehör gebracht werden, dann geschieht das in der Absicht, eine weithin mit Begeisterung aufgenommene Stimme in voller Deutlichkeit zu hören und zu prüfen. Ob die Kirche aber mit einem solchen „Protestantismus“ je über die Zeiten leben könnte, scheint mir mehr als fraglich. Gerade um solcher Pauschalen willen schien es mir wichtig, noch einmal zu überdenken, was es denn gewesen ist, was „mit Vilmar und Löhe und den anderen Neulutheranern“ begann. Nun bin ich zu einem anderen Ergebnis gekommen.

- 39 Vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, S. 379 f.
- 40 Der Text der Leuenberger Konkordie findet sich in: Leuenberg — Konkordie oder Diskordie? Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, hg. v. Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Kühneth, Berlin und Schleswig-Holstein 1974, S. 355—363.
- 41 Erwin Iserloh, Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana, in: Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?, S. 27 f.
- 42 Peter Manns, Welche Probleme stehen einer „katholischen Anerkennung“ der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden? in: Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe?, S. 79 ff.
- 43 Das Erscheinen eines solchen Kommentars zeichnet sich bereits jetzt für das Jubiläumsjahr deutlich ab. Auch über diesen Kommentar hinaus werden im Jubiläumsjahr die Bibliotheken noch einige neue Titel zum Augsburgischen Bekenntnis hinzugewinnen.

Christus, deine Gerechtigkeit, ist größer denn deine und aller Welt Sünde,  
sein Leben und Trost stärker und mächtiger denn dein Tod und Hölle.

Martin Luther

## Anschriften der Verfasser DES MARTIN LUTHER-BUNDES

Pasteur André Birmelé, Roeschwoog, F-67840 Roppenheim, Frankreich

Landesbischof i. R. Hermann Dietzfelbinger, Himmelreichstr. 4,  
8000 München 22

### 1. Organe des Bundes

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

#### 1. Bundesleitung

Vikar Rudolf Keller, Gräfenberger Str. 13, 8520 Erlangen-Buckenhof

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

Dr. Karl Dieterich Pfisterer, STM, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen

Pfarrer Edmund Ratz, Meiserstr. 13, 8000 München 2

Pastor Gerhard Reinke, Cranachstr. 55, 2000 Hamburg 52

Univ.-Ass. Karl Schwarz, Pauligasse 30, A-1220 Wien, Österreich

Pfarrer L. G. Terray, Morells ve. 25, Oslo, Norwegen

Kirchenrat Dr. Oskar Wagner, Riesstr. 100, 8000 München 50



# 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 61 223;  
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) 290 39.

### 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 a. D. 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. Kirchenamtsrat Friedrich Korden,  
Rote Reihe 6, 3000 Hannover; Tel. (0511) 19 4111;  
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. Architekt Otto Diener,  
Hirschwiesenstr. 8, CH-8057, Zürich 6, Schweiz, Tel. (1) 362 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

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold,  
Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen, Tel. (09 131) 2 15 69;

Pfarrer Walter Hirschmann,  
Friedhofring 2, 8485 Floß/Opf.; Tel. (09603) 732;

### 3. Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 2669; Tel. (09131) 29 039;

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. (09 131) 290 39;

Ephorus: Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold, Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen,  
Tel. (09 131) 2 15 69;

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 hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 30,- bis 130,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen 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 Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

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

## 2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 29 039;

Ephorus: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen;  
Tel. (09131) 2 15 69;

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 148,- 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) 5490;

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 zunehmenden 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: N. N.

Geschäftsstelle: Fahrstr. 15, Erlangen;

Tel. (09131) 29 039.

Postscheckkonto: 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 abzuhelpfen. 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) 29 039;

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

Der Verlag wurde 1935 gegründet. 1979/80 sind erschienen:

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthetextes. Mit Beiträgen von Paul G. Buchloh, Lieselotte von Eltz, Heinrich Foerster, Ursula Geiler, Joachim Heubach, Diethelm Michel, Karl Heinrich Rengstorf, Birgit Stolt und Gottfried Voigt. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 1, 144 S., kt. 9,— DM.

Regin Prenter, Das Bekenntnis von Augsburg. Aus dem Dänischen übersetzt von Gerhard Klose, 288 S., Efaln gebd., 24,— DM.

Hermann Sasse, Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge 1933—1944, 240 S., Efaln gebd., 17,— 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) 5490

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) 5487;

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

Bankkonten: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 051 6007 (BLZ 765 600 65).

Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 700 914 (BLZ 765 516 50).

Postscheckkonto: PSA Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

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, Steinweg 10, 3425 Walkenried;  
Tel. (05525) 408;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung, Dammwiese 8, 3300 Braunschweig-Bienrode;  
Tel. (05307) 5772;

Kassenf.: Justizamtmann Max Brüninghaus, Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51;  
Tel. (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;  
Tel. (040) 6 52 17 83;

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen,  
Tel. (09131) 29 039;

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. (05 021) 34 73;

Stellv. Vors.: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt, Völkener Str. 4, 3257 Springe 1,  
Tel. (05 041) 2 014;

Geschäftsf.: Pastor Siegfried Peleikis, Steinmarnner Str. 5, 2190 Cuxhaven,  
Tel. (04 721) 4 84 71;

Stellv. Geschäftsf.: Pastor Hans-Albrecht Uhlhorn, Hollenbecker Str. 8, 2165 Bargstedt,  
Tel. (04 164) 2 327;

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

Stellv. Kassenf.: Pastor Michael Münter, Am Meergarten 174, 3155 Edemissen 4,  
Tel. (05 176) 2 28;

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, Erlengrund 17, 3556 Weimar OT Oberweimar;

Tel. (06421) 7322;

2. Vors.: Pfarrer Winfried Müller, Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9;

Tel. (06420) 75 95;

1. Beisitzer: Kirchenrat 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 Hans Heinrich Lopau, Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen;  
Tel. (04158) 424;

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

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

Kassenführer: i. V. Pastor Hans Heinrich Lopau;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg., Nr. 2003 708 (BLZ 230 527 50).

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

Vors.: Superintendent Klaus Wesner, Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzflun 1;  
Tel. (05 266) 18 50;

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Hans-Wilhelm Rieke, Ramperdahl 13, 4920 Lemgo 1;  
Tel. (05 261) 45 09;

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 Trenskey, Elisabethstr. 9, 2900 Oldenburg;

Tel. (0441) 15 653;

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 i. R. Wolfgang Puls;

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

Bankkonten: 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:

## 12. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

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

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

Vors.: Pfarrer i. R. Günter Schröter, Hofacker 16, 3561 Engelbach üB. Biedenkopf;  
Tel. (06 461) 44 80;

Stellv. Vors.: Prof. Dr. Manfred Roensch, Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.;  
Tel. (06 171) 5 94 72;

Stellv. Vors.: Superintendent i. R. Eberhard Koepsell, Langer Kamp 6,  
3100 Celle-Altencelle; Tel. (05 141) 8 31 54;

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Bergstege 4, 4430 Steinfurt-Borghorst;  
Tel. (02 552) 30 28;

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt, Am Brenschen 9;  
5810 Witten-Bommern; Tel. (02302) 309 27;

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30;  
Tel. (0231) 45 51 73;

Kassenführerin: Leni Steeg, Kronenstr. 31, 4600 Dortmund 1;  
Tel. (0231) 52 47 02;

Postscheckkonto: 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) 9275;

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;

Bundesschatzmeister: Oberstleutnant Ing. Johann Kaltenbacher, Seveikgasse 23 c,  
A-1232 Wien; Tel. (0222) 67 50 814;

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) 29 039;

Obmänner der Diözesen:

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

Kärnten: Pfarrer Karl-Heinz Nagl, Adalbert Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord;  
Tel. (04242) 23 795;

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

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

Oberösterreich: Pfarrer Peter Unterrainer, Kaiserschützenstr. 24, A-5280 Braunau;  
Tel. (07722) 3414;

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 i. R. Rudolf Jauernig, Sonnenbadg. 6A, A-8680 Mürzzuschlag;  
Tel. (03852) 2968;

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

Ehrenmitglieder:

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, Spalentorweg 24, Postfach 138,  
CH-4003 Basel; Tel. (61) 23 70 50;

Schriftf.: Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 8, CH-8057, Zürich 6;  
Tel. (1) 362 11 62;

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

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; Tel. (88) 70 72 06.

## 5. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre Maffre, 16, rue Chauchat, F-75009 Paris;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer, 9, Avenue du General de Gaulle, F-93160 Noisy-Le Grand; Tel (1) 303 3805;

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

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

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue paloke, B-1080 Bruxelles;  
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, Karperdaal 92, 2553 PK's-Gravenhage;  
Tel. 070-68 89 46;

Sekr.: N. N.;

Schatzmeister: Pfarrer G. W. van Dunnewold, Worpplein 35, 7006 AM Doetinchem;  
Tel. 08340-23640;

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

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

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