

# **lutherische kirche in der welt**



# LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1982

Begründet von Christian Stoll  
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des  
Martin Luther-  
Bundes



Folge 29 - 1982

Martin-Luther-Verlag - Erlangen



# INHALTSVERZEICHNIS

<i>Ergst Eberhard</i> : Geleitwort	<b>Lutherische Kirche in der Welt</b>	7
<b>I. THEOLOGIE</b>		
<i>Heige Brattgaard</i> : Gottesdienst als Verkündigung		11
<i>Adolf Köberle</i> : Rechtfertigung		29
<i>Eberhard Wölfel</i> : Toleranz und Bekenntnis – Systematische Überlegungen zu einem bleibenden Problem		43
<i>Martin Wittenberg</i> : Dein Stimm ich zu jeder Frist – Beiträge zum Ende Nikolaus Selmer (1992)	<b>Jahrbuch des Martin Luther-Bundes</b>	57
<i>Hans Schwarz</i> : Die Kirche als Herausforderung der Zukunft		73
<b>II. DIASPORA</b>		
<i>George Pokfay</i> : Diaspora. Nachdenken und Überlegungen zu den 79		
<i>Max Tratz</i> : Noch unter Tränen Palmen ziegen – Die evangelisch-lutherische Kirche der Ukrainer in Ostgalizien (1923–1944)		95
<i>Wilhelm Kable</i> : Die theologische Existenz in Dargat – Geschichte und Epiphanie. Zum 100. Jahrestag ihrer Gründung		107
<i>Andrej Hajduk</i> : Die Confessio Pragensis		129
<b>III. ÖKUMENE</b>		
<i>Gerhard Müller</i> : Die Reformation und die gegenwärtige Ch...		151
<i>Hans-G...</i> : ...		157



Folge 29 · 1982

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des  
Martin-Luther-  
Bundes

gh 5225 bb - 29

ISBN 3-87513-026-X

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



# INHALTSVERZEICHNIS

<i>Ernst Eberbard</i> : Geleitwort . . . . .	7
--	---

## I. THEOLOGIE

<i>Helge Brattgaard</i> : Gottesdienst als Verkündigung . . . . .	11
<i>Adolf Köberle</i> : Rechtfertigung und Gericht nach den Werken . . . . .	29
<i>Eberbard Wölfel</i> : Toleranz und Bekenntnis — Systematische Überlegungen zu einem bleibenden Problem . . . . .	43
<i>Martin Wittenberg</i> : Dein Stimm hör ich zu jeder Frist — Beiträge zum Bilde Nikolaus Selneckers (1530—1592) . . . . .	57
<i>Hans Schwarz</i> : Die Kirche als Herausforderung der Zukunft . . . . .	71

## II. DIASPORA

<i>George Posfay</i> : Diaspora: Nachteil oder Gewinn? — Überlegungen am Beispiel Brasiliens . . . . .	79
<i>Max Tratz</i> : Noch unter Tränen Psalmen singen — Die evangelisch-lutherische Kirche der Ukrainer in Ostgalizien (1925—1944) . . . . .	95
<i>Wilhelm Kable</i> : Die theologische Fakultät in Dorpat — Geschichte und Folgegeschichte — Zum 350. Jah- restag ihrer Gründung am 30. 6. 1632 . . . . .	107
<i>Andrej Hajduk</i> : Die Confessio Pentapolitana . . . . .	139

## III. ÖKUMENE

<i>Gerhard Müller</i> : Die Reformation und die gegenwärtige Christenheit . . . . .	151
<i>Hans-Gernot Kleefeld</i> : Christen in Afrika — Chancen und Grenzen der Diasporaexistenz . . . . .	169
<hr/>	
Gliederung des Martin-Luther-Bundes . . . . .	187

## Anschriften der Verfasser

Bischof Dr. Helge Brattgaard, Malmgatan 14, S-53200 Skara, Schweden

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Rosengartenstr. 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf

Dr. Andrej Hajduk, nám SNP 17, Zvolen, CSSR

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

Hans-Gernot Kleefeld, Missionsstr. 9, 8806 Neuendettelsau

Professor Adolf Köberle, Trogerstr. 15/III, 8000 München 80

Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen

Pastor George Posfay, Route de Ferney 150, CH-1211 Genf 20, Schweiz

Professor Dr. Hans Schwarz, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg

Kirchenrat Dekan Max Tratz, Tilsiterstr. 4, 8703 Ochsenturt

Professor Dr. Martin Wittenberg, Wiesenstr. 5, 8554 Gräfenberg

Professor Dr. Eberhard Wölfel, Ulmenstr. 45, 2301 Raisdorf

## ZUM GELEIT

Wer auf mehr als zwanzig Jahre Mitarbeit im Lutherischen Weltbund zurückblickt — und damit die runde Hälfte seiner beruflichen Tätigkeit ausgefüllt hat —, ist geneigt und veranlaßt, eine gewisse Bilanz zu ziehen. Sie soll hier wenigstens angedeutet werden, zumal der gegenwärtige Einschnitt in meinem Leben — der beginnende Ruhestand — auch mit einer zehnjährigen Herausgeberschaft dieses Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ zusammenfällt.

Es sind im wesentlichen drei Erfahrungen, die meine Wirksamkeit in dieser Zeit bestimmt haben.

1. Die „lutherische Sache“ ist nicht am Ende; natürlich auch nicht am Anfang — sie geht kräftig weiter. Dazu haben in diesen Jahren gewiß auch äußere, zeitbedingte Ereignisse beigetragen, und werden es noch: 1980 das 450-jährige Gedenken an die Augsburger Konfession, das grundlegende Bekenntnis der lutherischen Reformation, und 1983 die Erinnerung an den 500. Geburtstag Martin Luthers. Dazwischen und danach tritt das Luthertum in anderer Weise öffentlich in Erscheinung (200 Jahre Toleranzedikt in Österreich, VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest). In jedem Fall ging und geht es nicht um Nostalgie oder Traditionspflege — dafür sorgen schon die zahlreichen Kritiken jedweder „konfessioneller“ Großveranstaltungen —, sondern um die Aktualisierung des Bekenntnisses für unsere Zeit. Dies bedeutet naturgemäß auch ein Spannungsverhältnis zur Ökumene, der Einheitsbewegung in der Christenheit. Wir meinen, daß auf diesem weiten Feld nicht Fusion, sondern Kooperation das Gebot der Stunde ist. Es ist nicht anzunehmen, daß die Orthodoxie ihr unter unsäglichen Leiden bewährtes Erbe je aufgeben wird, ebensowenig wie die römisch-katholische Kirche je aufhören wird, das zu sein, was sie ist. Das gleiche gilt mehr oder weniger auch von den übrigen Glaubensfamilien, von den Reformierten und Anglikanern bis zu den Baptisten. Warum sollte dann das Luthertum in der Welt darauf verzichten, seinen Beitrag einzubringen in die „Christenheit auf Erden“? Wobei — zugegebenermaßen — „die Gemengelage des Protestantismus in Deutschland“ (Bischof Wölber) noch besondere Akzente setzt.

2. Die lutherischen Kirchen haben den Stellenwert der „guten Werke“

wiederentdeckt, den ihnen schon der Reformator zugewiesen hat, herausfordert durch die beispiellosen Nöte der Zeit. Wie beim Zusammenschluß zum Lutherischen Weltkonvent (Eisenach 1923), so war es erst recht bei der Gründung des Lutherischen Weltbundes (Lund 1947); am Anfang und im Vordergrund standen die spontanen und gemeinsamen Hilfeleistungen angesichts der bedrückenden Notstände: der Kampf gegen den Hunger, die Sorge für die Flüchtlinge und der kirchliche Wiederaufbau. Damit hat das Luthertum endgültig seine Isolierung und seinen Provinzialismus aufgegeben, ist aus dem – ihm oft nachgesagten – Quietismus herausgetreten und hat begonnen, seine soziale Verantwortung wahrzunehmen, die über die Grenzen der Landes- oder Regionalkirchen hinausreicht. Es ist das besondere Verdienst des Lutherischen Weltdienstes – 1952 bei der II. Vollversammlung in Hannover ins Leben gerufen – und seiner leitenden Mitarbeiter, in diesen dreißig Jahren daraus ein Instrument gemacht zu haben, das über die aktive Hilfe für die Notleidenden hinaus in den Mitgliedskirchen des LWB das Bewußtsein geweckt und gestärkt hat, daß christliche Liebe heute – ohne Rücksicht auf Rasse und Klasse, auf Nation und Konfession – überall dort gefordert ist, wo Not und Elend es gebieten, und damit zur ökumenischen Diakonie wird. Was den Lutherischen Weltdienst von den meisten großen kirchlichen Hilfswerken unterscheidet und so effektiv macht, ist seine „operationale“ Arbeitsweise, d. h. daß er seine Entwicklungshilfe-Programme, insbesondere im Flüchtlingsdienst in Afrika, in eigener Verantwortung, aber in enger Zusammenarbeit mit den jeweiligen Regierungen und dem Hohen Kommissar für Flüchtlinge der Vereinten Nationen, durchführt. Wenigstens eine Zahl möge den Umfang seiner Wirksamkeit verdeutlichen: „der Jahresumsatz“ der Abteilung Weltdienst betrug 1980 insgesamt rund 46 Millionen Dollar.

3. Der Lutherische Weltbund ist vornehmlich für seine Minderheitskirchen da, wozu auch die aus der Mission hervorgegangenen Kirchen gehören. Die heute gängige Rede, „daß die Christen insgesamt in der Diaspora leben“, darf ihn von dieser Verpflichtung nicht entbinden. Es ist für uns Glieder einer Volkskirche oft beschämend, mit welcher Treue die Glaubensgenossen in der Zerstreung sich ihrer lutherischen Kirche verbunden wissen. Das spiegelt sich z. B. in Osteuropa nicht nur im Gottesdienstbesuch wider, sondern auch in der Wertschätzung des Reformators, dessen Bild in den Sakristeien und Pfarrhäusern wie selbstverständlich seinen Platz hat. Es ist überhaupt erstaunlich – das hat gerade Augsburg wieder deutlich gemacht – mit welcher Intensität die lutherische Réformation in das jeweilige Volkstum

und seine Sprache eingedrungen ist. Dieser Wirkungsgeschichte nachzugehen, wäre eine dankenswerte Aufgabe für dieses Jahrbuch im Luther-Jahr 1983. – Das Sprachenproblem im Bereich lutherischer Minoritätskirchen hat ja gewiß auch noch einen anderen Aspekt, sofern es sich um – zum Teil seit Jahrhunderten – deutschsprachige Gemeinden oder Kirchen handelt. Diesem fast schicksalhaften Problem sehen sich gegenwärtig sowohl die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche AB. in Rumänien wie auch die evangelisch-lutherischen Brüdergemeinden im Innern der Sowjetunion gegenübergestellt. Werden sie – soweit sie im Lande bleiben – um ihrer Jugend willen und wegen des politischen und gesellschaftlichen Druckes ihrer Umwelt in Zukunft nicht doch gezwungen sein, in ihrem kirchlichen Leben auf die Landessprache überzugehen? Ein Beispiel dafür ist die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, die schon die portugiesische Sprache in kontinuierlicher Entwicklung in ihren Gottesdiensten benutzt. Wir werden in dieser schwierigen Frage (die noch viele andere aufwirft) unsere Glaubensbrüder und -schwestern von außen her nur mit großer Zurückhaltung begleiten können.

Im vorliegenden Jahrbuch des Martin Luther-Bundes werden manche dieser Erkenntnisse und Erfahrungen aus jahrzehntelangem Dienst für die „Lutherische Kirche in der Welt“ aus der Sicht der Verfasser erhärtet, die alle mit ihr oder mit unserem Diasporawerk im besonderen zu tun hatten oder haben. Andere Beiträge – vor allem im Bereich der Theologie – haben allgemeine Gültigkeit im Sinne der reformatorischen Lehre. Einer dieser letzten Aufsätze stammt von Professor Dr. Martin Wittenberg, der am 10. Dezember 1981 sein 70. Lebensjahr vollendet. Er gehört zum Kreis der Mitarbeiter, mit denen D. Georg Merz nach dem 2. Weltkrieg die Augustana-Hochschule in Neuendettelsau aufgebaut hat. An diesem Ort war er als Lehrer der Kirche bemüht, die Anliegen Wilhelm Löhes zu erkennen und weiterzugeben. Er hat sich auch in den Dienst von Diaspora und Mission gestellt und den Vorsitz des bayerischen Martin Luther-Vereins durch Jahre geführt. Sein Arbeitsgebiet war stets breit. Neben der alttestamentlichen Professur stand für ihn immer auch Kirchengeschichtliches; er lehrte ebenso Judenmissionskunde, Hymnologie und Liturgik und ist bis heute ein von vielen geschätzter Prediger des Evangeliums. Wir grüßen ihn an dieser Stelle besonders.

Zugleich gilt unser Dank allen an diesem Jahrbuch Beteiligten. Ihre Beiträge stärken die Freunde in unserem Land und die draußen „in der Zerstreuung“, an unserem gemeinsamen Auftrag festzuhalten.

Stuttgart, im August 1981

Ernst Eberhard



## GOTTESDIENST ALS VERKÜNDIGUNG\*

Wenn man ein solches Thema hört, in welcher Richtung gehen dann die Gedanken? In der evangelisch-lutherischen Kirche — der „Kirche des Wortes“ — herrscht des öfteren die Meinung, daß Gottesdienst hauptsächlich Verkündigung im Sinne von Predigt sei. Das Interesse der Kirchengänger ist auf die Kanzel hin eingestellt. Zum Gottesdienst gehen heißt: die Predigt hören, bisweilen einen Prediger hören. Dies gilt nicht nur unter den Laien. Viele Pfarrer sind von dieser „Milieustörung“ betroffen. Das bedeutet im besten Fall, daß die Vorbereitung und die Durchführung eines Gottesdienstes hauptsächlich die Predigt, ihre Vorbereitung und ihre Durchführung betrifft.

Ich nenne ein aktuelles Beispiel. Als Ergänzung zu dem Evangelischen Erwachsenen-Katechismus, ein Bestseller in der Kirche Westdeutschlands, hat man sogenannte Katechismusbriefe herausgegeben. Brief 9 enthält die Frage: „Was erwarten Sie vom Gottesdienst?“ Ich zitiere aus der Antwort: „An der Spitze des Interesses steht die Predigt, und zwar bei 92 % der regelmäßigen Gottesdienstbesucher.“ Selbstverständlich liest man in dem Brief, daß Gottesdienst auch anders ist. Aber, so lautet eine Überschrift in dem Text: „Auf die Predigt kommt es an.“

Gottesdienst ist Verkündigung und Verkündigung ist Predigt, das ist eine weitverbreitete Auffassung in unseren lutherischen Kirchen. In keiner anderen Kirche in der Welt wird so viel gepredigt. Landesbischof Hanns Lilje sagte bei einem Predigerseminar vor etlichen Jahren: „In unserer Kirche kann man fast sagen ‚es predigt‘ so wie man sagt ‚es regnet‘. Das Hauptthema „Verkündigung heute“ stellt kritische Fragen an das Unterthema „Gottesdienst als Verkündigung“. Ist Verkündigung nur Predigt? Ist Gottesdienst nur Kultgottesdienst? Als Antwort auf die Frage prüfen wir folgende These: Gottesdienst ist auch Lebensgottesdienst als Verkündigung. Wie auch ein Gottesdienst gestaltet ist, er hat einen weiteren Sinn als nur Wortverkündigung.

---

\*Referat, gehalten auf der Tagung des LWB für europäische Kirchen in Tallin, 1980

## I. Was ist Gottesdienst

### 1. Der Begriff

Im neutestamentlichen Sprachgebrauch ist es schwierig, eine sachgemäße Bezeichnung für das zu finden, was wir mit dem Wort „Gottesdienst“ bezeichnen. Wir begegnen zwar zentralen, kultischen Begriffen als *latreia*, *threskeia*, *sebesthai* und *leiturgia*, aber keiner von diesen Begriffen wird im Neuen Testament für das Phänomen gebraucht, was wir im allgemeinen Sprachgebrauch „Gottesdienst“ nennen. Die Begriffe, die bei den Griechen oder im Alten Testament für die spezifische gottesdienstliche Verehrung der Gottheit gebraucht werden, vermögen das nicht auszudrücken, was dort geschieht, wo sich Christen zum Gottesdienst versammeln. Diese Begriffe zerbrechen an der Neuheit des neutestamentlichen Gottesdienstes. Wo sie gebraucht werden, bezeichnen sie entweder den heidnischen Kult oder die Gottesdienste Israels. Wenn sie im christlichen Zusammenhang gebraucht werden, weisen sie einen neuen Bedeutungsinhalt auf. Den Christen wird zugerufen: „Eure *latreia* ist ein ‚geistiger‘ (oder ‚vernünftiger‘) Gottesdienst, die ungeteilte Hingabe eurer ganzen leibhaftigen Existenz an Gott“ (Röm. 12, 1–2). Wenn der Begriff *threskeia* auf außerchristliche Erscheinungen angewendet wird, zeigt er ein stark kultisches Gepräge. Er kann auch als religionsgeschichtliche Kategorie gebraucht werden. In Apg. 26, 5 bezeichnet er die jüdische Religion innerhalb der Mannigfaltigkeit der Religionen. Die Vulgata hat ihn auch treffend mit *religio* übersetzt. Wenn aber dieses Wort auf die Christen angewandt wird, streift es alles spezifisch Kultische und Rituelle ab (Jak. 1, 26 f.). Im Neuen Testament nennen die Christen selbst ihr Gottdienen nie ein *sebesthai*. Mit diesem Begriff bezeichnet das Neue Testament den Kult, der einer heidnischen Gottheit erwiesen wird (Apg. 19, 27) oder den Kult der Schöpfung (Röm. 1, 25). Mit diesem Wort wird auch der jüdisch-pharisäische Ritualismus mit dem Zitat aus Jes. 29, 13 gekennzeichnet (Matth. 15, 9; Mk. 7, 7). Auch der Begriff *leiturgia* macht das, was wir „Gottesdienst“ nennen, nicht kenntlich. In Apologie XXIV, 78–83 hat Melanchthon die Grundbedeutung von *leiturgia* treffend herausgearbeitet in dem Abschnitt De vocabulis missae. Der Begriff *leiturgia* hat zwar eine sehr weite Bedeutung im Neuen Testament, aber als Bezeichnung für „Gottesdienst“ in dem Sinn, wie wir das Wort brauchen, kommt er nicht vor.

Mit Peter Brunner sind wir geneigt zu sagen, daß der Begriff, welcher

unserem Wort Gottesdienst am nächsten liegt, zu erklären ist mit: „Im Namen Jesu versammelt sein“ (*synagethai*), oder „in der ekklesia, bzw. als ekklesia zusammenkommen“ (*synerchesthai*). Daneben kommt das „Brotbrechen“ in Frage. Diese Begriffe sind aber nicht aus der Sphäre des Kultus, sondern aus der Sphäre des Alltags genommen.

Begriffsgeschichtliche Erwägungen zeigen, daß es nicht möglich ist, eine eindeutige, sachgemäße Erklärung für „Gottesdienst“ anzugeben. Was wir so bezeichnen, ist im Neuen Testament ein Ereignis, ein Geschehen. Dies Geschehen umfaßt nicht nur Kultgottesdienst, sondern auch Lebensgottesdienst. In mannigfach verschiedener Gestalt wird der eine und ganze Gottesdienst vollzogen. In Luthers Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus heißt es, daß solcher Gottesdienst, „daß das Herz keinen anderen Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reisen, sondern darüber wage und hintansetze alles, was auf Erden ist“, „die rechte Ehre und Gottesdienst“ ist. Der rechte Gottesdienst ist nichts anderes als der Glaube und die daraus fließende Liebe zu Gott und dem Nächsten. Wenn das Leben der Christen als ganzes ein Gottesdienst ist, so hängt das damit zusammen, daß es einen konkreten Mittelpunkt gefunden hat, der als beherrschendes Kraftzentrum das Ganze ihrer Existenz bestimmt. So ist also Gottesdienst nach der Begriffsuntersuchung in der Heiligen Schrift in allen seinen Formen Verkündigung im weitesten Sinn, sowohl für die Versammelten als auch für die Umwelt.

## 2. Gott und Gottesdienst

Gott und Gottesdienst gehören zusammen. Das Gottesbild bestimmt den Gottesdienst in der Gemeinde sowie den Gottesdienst im Alltag. In beiden Fällen zeigt der Gottesdienst, welchen Gott man hat. Der Gottesdienst verkündigt also. Aber Gott kann man nur im Glauben haben. Darum bestimmt auch der Glaubensbegriff den Gottesdienst. Die Frage des Gottesdienstes als Verkündigung ist also primär nicht eine liturgische Frage, sondern eine Frage nach dem Gottesbild und dem Glaubensbegriff. Falsche Vorstellungen in dieser Hinsicht verwandeln den Gottesdienst in Abgötterei. Das gilt für die Heiden ebenso wie für die Kirche.

Heute haben viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche ein falsches Gottesbild. Entweder ist Gott der überwachende, strenge Gott: „Achtung, Gott sieht dich!“, oder er ist der zu nichts verpflichtende Gott ohne Forderungen. Welches Gottesbild verkündigt heute unser Got-

tesdienst für die Menschen mit ihrer Sehnsucht und ihrer Furcht? Gottesdienstliche Reformen sind mit der Heilsfrage und damit auch mit dem Gottesbild und dem Glaubensbegriff eng verbunden. Was es bedeutet, einen Gott zu haben, kommt also im Gottesdienst zum Ausdruck. Ein Zitat von Luther erinnert an den Zusammenhang zwischen Gott und Gottesdienst: „...Das Wort ‚ich byn deyn Gott‘ das mas und ziel ist, alles was von Gotts dienst gesagt werden mag...“

### *3. Die Kirche des Gottesdienstes*

In der lutherischen Theologie wird Kirche vorrangig von ihrer gottesdienstlichen Funktion her verstanden. Die Confessio Augustana definiert die Kirche so: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta (Art. 7). Die Kirche ist hier durch den Gottesdienst konstituiert, der in der Gemeinde gehalten wird. Aus dem Gottesdienst entsteht also die congregatio sanctorum. Wenn man fragt, was und wo die Kirche ist, wird auf den Gottesdienst verwiesen. Der Gottesdienst verkündigt. Er sagt, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist. Sie hat eine Aufgabe. Sie ist für die anderen da, gerade als Verkündigung. Liturgische Ordnungen sind „äußerliche Dinge“, die ihren Wert nicht in sich selbst haben, sondern in ihrem Gebrauch, im Glauben. Deshalb können und müssen die liturgischen Ordnungen variabel sein. Bleibend ist nur der Gottesdienst des Wortes und der Sakramente, in welchem Kirche zum Heil der Menschen faßbar wird. Wo das Wort des Evangeliums und das sakramentale Zeichen unangetastet in Geltung bleiben und „Reizung zum Glauben“ bewirken, können auch andere Formen für Gottesdienst vorkommen. Seit der Reformationszeit haben die lutherischen Kirchen sich mit dem Gottesdienst beschäftigt, gerade von diesen Ausgangspunkten her. Dabei hat man auch den ganzen Gottesdienst als Verkündigung verstanden in dem Sinn, wie wir hier Gottesdienst verstehen.

## **II. Gottesdienst als Verkündigung innerhalb der Heilsökonomie Gottes**

### *1. In der universalen Heilsökonomie der Menschheit*

Der Mensch ist zur Ebenbildlichkeit Gottes geschaffen. Die Betätigung seiner Ebenbildlichkeit ist mannigfaltig. Sie umfaßt das ganze Dasein des Erstgeschaffenen. Dazu gehören auch solche Handlungen, die sich in be-

sonderer Weise als Gottesdienst herausheben. Das Besondere der Widerspiegelung Gottes besteht darin, daß der Mensch durch Gottes väterliche Anrede zu einem Ich geworden ist. Gott hat den Menschen gewollt als das Kind seiner Liebe. Die Widerspiegelung Gottes geschieht darum in und durch einen geistigen Akt, der als Gottesdienst bezeichnet werden kann. Der Mensch kann nicht Gottes Ebenbild sein ohne das unmittelbare, an den Schöpfer gerichtete, anbetende Wort der Anerkennung, des Dankes, der Verherrlichung. Ohne Gebet und Lobpreis wäre der Mensch nicht der Spiegel der Herrlichkeit Gottes. Darum will Gott die Antwort des Menschen nicht in der Art, wie die Steine, die Pflanzen, die Tiere, wohl auch die Gestirne, seinem Schöpferwort, ihn zu loben, nachkommen. Sie tun dies selbstverständlich wie die Engel. Gott hat dem Menschen den Raum der Freiheit geschaffen. Er wartet auf die liebende Antwort seines Kindes, das in persönlicher Freiheit „Ja“ zu ihm sagt. Hier finden wir die Grundlagen für alles, was Gottesdienst heißt. Vor dem Fall spricht ja der Mensch dieses „Ja, Vater“ nicht aufgrund einer Entscheidung, sondern in fragloser, ungebrochener, spontaner Selbstverständlichkeit, als Manifestation der wahren ursprünglichen Freiheit des Menschen. In dieser Hinwendung zu Gott, dem Schöpfer, ist ein Tun miteingeschlossen, das unmittelbar auf Gott gerichtet ist. Die Besonderheit dieses Tuns wird in der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte zeichenhaft und geheimnisvoll angedeutet durch den Hinweis auf eine besonders abgegrenzte Zeit, den siebenten Tag, und auf einen besonders abgegrenzten Ort, den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Für das Verständnis des Gottesdienstes als Verkündigung spielt die Deutung des Sabbats und des Sonntags eine Rolle. Hier können nur einige Andeutungen gemacht werden. Die infragekommenden Kommentare zu den biblischen Texten über Gottes Ruhe am siebenten Tag betonen, daß diese Ruhe Gottes von der Einsetzung des Sabbats als einer kultischen Institution zu unterscheiden ist. Sie ist jedoch mit ihr verknüpft. Nicht die Arbeit, die Tat, ist die Vollendung der Schöpfung, sondern die Stille, in welcher kein Werk mehr vollbracht wird. Das erste, was der Mensch nach seiner Schöpfung tut, ist nicht Arbeit, sondern Teilhabe an der Ruhe Gottes. Nachdem er in Gott ausgeruht hat, kann er zur Arbeit gehen. Gottesdienst ist, wie wir gesehen haben, nicht nur Kult, sondern auch Lebensgottesdienst in der Liebe zum Nächsten. In den Auslegungen, die Luther zum dritten Gebot gegeben hat, wird betont, daß es sich hier nicht um ein äußeres Heiliges des Ruhetags handeln kann. Für Luther ist ja die Tatsache, daß der Kör-

per seine Ruhe braucht, ein natürliches Gesetz. Mit dem Feiertag verbindet Gott eine andere Absicht. Er hat ein geistliches Ziel dafür. Feiertag bedeutet also nicht eine neue Aktivität des Menschen vor Gott, die im Gegensatz zur Arbeit sozusagen eine geistliche Leistung sein sollte. Die Ruhe, die Gott mit dem siebenten Tag verbunden hat, ist vielmehr ein Ausdruck für die Haltung des Empfangens. In Danksagung des Glaubens ruht der Mensch von seinen eigenen Werken aus und empfängt Gottes Werk in Wort und Sakrament. Wir haben es hier mit der Ganzheit des Evangeliums zu tun, das sich auf das gesamte christliche Leben erstreckt und nicht nur auf bestimmte Feiertage. Die Ruhe, „die Feier“, ist also für Luther vor allem ein Ausdruck des Glaubens, der alles von Gott empfängt. Dies geschieht natürlich nicht ohne Gottes Dienst an uns in Wort und Sakrament. Der Glaube, der dieses schenkende Werk Gottes empfängt, macht die Gemeinde der Feier teilhaftig. Erst in diesem Empfangen ist „Feier“ identisch mit dem Gottesdienstfeiern der Gemeinde. Für unser Thema ist, nach diesen Überlegungen, die Frage aktuell, ob wir in unseren lutherischen Kirchen dieses Verständnis des Sonntags und des Gottesdienstes zum Ausdruck bringen. Was verkündigen unsere Sonntage mit ihren Gottesdiensten den Menschen heute? Wieviel Gesetzlichkeit ist in unseren Gemeinden noch da hinsichtlich des Sonntags und der Gottesdienste an diesem Tage? Ich möchte in diesem Zusammenhang auf das aufmerksam machen, was Erich Fromm und Nobelpreisträger Isaac B. Singer mit ihren Büchern über den Sabbat und den Sonntag geschrieben haben. In diesen Tagen, da die Confessio Augustana aktuell ist, möchte ich daran erinnern, daß diese Ausführungen über den Sonntag und damit auch über den Gottesdienst sehr bedeutungsvoll sind.

Nicht nur eine besonders abgegrenzte Zeit, sondern auch ein besonders abgegrenzter Ort begegnet uns, wenn wir auf den ersten Seiten unserer Bibel nach dem Gottesdienst als Verkündigung fragen. Da ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (1. Mos. 2, 16 f.). In anschaulicher Ausmalung hat Luther diesen Baum der Erkenntnis als das erste Gotteshaus des Menschen auf Erden verstanden. Er sieht vor seinen Augen, wie Adam seinen Altar, seinen Predigtstuhl hier hat. Hier sammelt er am Sabbat seine Nachkommen, verkündigt Gottes Wort, lobt und preist Gott für seine Gaben, bedenkt die Grenze, die Gott gesetzt hat, und verweist auf den Glaubensgehorsam, den er darum hier erwartet. Adam wird zum ersten Prediger des Wortes gegenüber Eva. Das primäre Element im Gottesdienst der Kirche ist die lebendige Überlieferung des Wortes Gottes.

Nicht nur Luther, sondern auch andere Kirchenväter haben in diesen

Merkmale der ersten Gottesdienste auf Erden auch Merkmale für die Gottesdienste der Kirche gesehen. Indem die Glieder der Kirche im Glauben mehr und mehr in das Bild des Sohnes Gottes hineingestaltet werden und dadurch gewissermaßen die Ebenbildlichkeit Gottes ausstrahlen (Kol. 3, 10; Eph. 4, 24), kann wieder etwas aufleuchten von dem ursprünglichen Glanz, der über dem Gottesdienst des Erstgeschaffenen lag. Zum Wesen des Gottesdienstes der Kirche gehört jene spontane und unmittelbare personale Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, der wir im Paradies begegnet sind. Hier begegnet uns Gottesdienst als Verkündigung in schöner Gestalt.

Der Sündenfall des Menschen hat den Gottesdienst zerstört, der ihm mit seiner Erschaffung geschenkt wurde. An die Stelle der spontanen Hingabe im Gottesdienst ist die Abgötterei getreten. Gott hat aber seine Menschheit nicht vergessen. Er stiftet neue Veranstaltungen, Opferdienst und Priestertum, er gewährt Vergebung und Gemeinschaft. Der Gottesdienst des Alten Bundes schließt aber ein heilsökonomisches „Noch nicht“ in sich. Alles, was im Gottesdienst geschieht, ist auf den ausgerichtet, der kommen soll. Insofern ist dieser Gottesdienst in besonderem Sinn als Verkündigung zu verstehen. Israel ist um der Völkerwelt willen erwählt. Dies gilt auch für seinen Gottesdienst, der stellvertretend für die Menschheit geschieht. Er ist da als Verkündigung. Aber er bleibt doch gebunden an einen bestimmten Ort, an ganz bestimmte Zeiten und Menschen und an festgelegte und verbindliche Riten. Der Gottesdienst Israels muß darum selbst vergehen, wenn der neue Äon kommt mit einem neuen Gottesdienst, der vollkommener verkündigt, was es heißt, Gott zu dienen, und was es bedeutet, daß Gott uns zuerst dient.

Der Gottesdienst der Kirche Jesu Christi verkündigt, daß wir durch Jesu Werk eine Öffnung zum himmlischen Heiligtum mit vollem Zugang zum Vater gefunden habe. Er geschieht im Pneuma und ist eröffnet für den Vollzug der himmlischen Liturgie vor Gottes Thron. Er geschieht in dem in der Kirche erscheinenden Leibe Christi. Was im Gottesdienst des Alten Bundes von der Versöhnung durch Opfer, von dem priesterlichen Dienst vor Gott, verkündigt worden war, ist im neutestamentlichen Gottesdienst durch Jesus Christus verwirklicht worden. Zugleich verkündigt der Gottesdienst im Neuen Testament eine noch ausstehende Zukunft der Heilsökonomie Gottes, die diese in einer eigentümlich vorlaufenden Weise in sich hat. Im Gottesdienst der Kirche auf Erden wird etwas von dem, was im Gottesdienst im Himmel kommen soll, nicht nur verkündigt, sondern vollzogen als Vergegenwärtigung der eschatologischen Mahlgemeinschaft Jesu mit

den Seinen im Reiche Gottes.

## *2. In der besonderen Heilsökonomie des einzelnen*

In der universalen Heilsökonomie Gottes spiegelt sich die Geschichte Gottes mit dem einzelnen. Im Gottesdienst wird der einzelne in die Gnadengeschichte Gottes hineingestellt, erst durch den Taufgottesdienst, danach durch den Gottesdienst mit Wortverkündigung und Abendmahl. In der Verkündigung hat der einzelne in diesen Gottesdiensten die Gnade in Reichweite. Hier kann er als Sünder gerechtfertigt werden, indem er die Vergebung der Sünden immer neu empfängt und in der Erneuerung eines pneumatischen Lebens Gott im Gemeindegottesdienst und im Lebensgottesdienst ehrt. Die geschichtliche Begegnung mit dieser Gnadenverheißung in den Gottesdiensten ist die Krisis des Menschen. In dieser Krisis wird es sich entscheiden, ob er Anteil gewinnt an dem Gottesdienst der Kirche Jesu Christi, oder ob er in der Sklaverei der Abgötterei gebunden bleibt. Der Gottesdienst verkündigt und bietet diese Möglichkeiten.

## *3. Die kosmologische Dimension des Gottesdienstes*

### *a) Der Gottesdienst der Engel als Verkündigung*

Der Gottesdienst der himmlischen Heerscharen ist nicht unseren Bedingungen unterworfen. Ihr Gottesdienst vor dem Thron spiegelt darum unmittelbar die Glorie Gottes wider. Das Gotteslob ist zur Natur der Engel geworden. Im Mittelpunkt für diesen himmlischen Gottesdienst steht, wie im Gottesdienst auf Erden, Jesus (Offb. 5,6–12). Die beiden Gottesdienste sind einander zugewandt. Durch ihren gemeinsamen Mittelpunkt sind sie in Kommunikation miteinander. Was in dem himmlischen Gottesdienst verkündigt wird, hat seinen Abglanz in dem irdischen, und was dort verkündigt wird, hat seine Vollendung im Himmel. Die Verkündigung in beiden geschieht in realer Verbindung miteinander (Offb. 7,9–12; Hebr. 12,22–24). Von diesen Gesichtspunkten her müssen wir uns fragen, in welchem Maß dies für unsere Gottesdienste auf Erden etwas bedeutet.

### *b) Der Gottesdienst der Natur als Verkündigung*

Der Gottesdienst der Kirche auf Erden klingt nicht nur zusammen mit dem Gottesdienst im Himmel, sondern auch mit dem Gotteslob der außermenschlichen, irdischen Kreaturen. Alle Werke Gottes an allen Orten seines

Reiches loben zusammen mit dem Lob der Engel und dem Lob meiner Seele den Herrn (Ps. 103, 20–22). Besonders hervorgehoben als ein Instrument dieses kreatürlichen Gotteslobes wird der gestirnte Himmel (Ps. 8, 2; 96, 11–3). Durch den Kosmos tönt die Verkündigung der Machterweisung Gottes im Werk der Schöpfung. Besonders der Psalmist weiß von einer universalen lobpreisenden Verkündigung und Manifestation der Glorie Gottes durch den Himmel, durch Tag und Nacht. „Ein Tag sagt's dem andern, und eine Nacht tut's kund der andern“ (Ps. 19, 3). Die Naturelemente, die mit den Theophanien Gottes in Funktion treten, wie Donner und Blitz, Feuer und Rauch, sind hier von Bedeutung. Winde macht er zu seinem Boten, Feuerflammen zu seinen Dienern (Ps. 104, 4). Einen herrlichen Ausdruck für diese Einbeziehung der Natur in das Lob der Engel und in das Lob des Menschen ist Psalm 148. Das Wort, das in dem Sanctus Jes. 6, 3 steht: „die ganze Erde ist voll von Gottes Glorie“, soll in diesem Sinne verstanden werden. Wir Menschen können diesen Gottesdienst und seine Verkündigung nicht hören, aber durch die Offenbarung in der Schrift ist es uns angedeutet, worin er besteht. Und wer Ohren hat zu hören, hört auch etwas von den Seufzern der Kreatur (Röm. 8, 19–23). Nicht durch ihre eigene Schuld, aber durch ihre relative Schicksalsgemeinschaft mit dem schuldig gewordenen Menschen vollzieht die Natur ihren Gottesdienst mit dem Lob Gottes unter sehnsüchtigen Seufzern. In dieser Schicksalsgemeinschaft liegt aber auch die Hoffnung begründet, die sie mit den Menschen teilt. Wenn die Befreiung kommt, soll auch die Natur befreit werden von diesem Seufzen in ihrem Gottesdienst (Offb. 5, 13).

*c) Der Gottesdienst der Kirche als Verkündigung steht in Verbindung mit dem Lob der Engel und dem Lob der Natur*

Er ist mit beiden verwandt, aber unterscheidet sich auch von beiden. In allen drei Dimensionen hat der Gottesdienst als Verkündigung seinen Mittelpunkt in dem auf dem Thron Sitzenden und dem Gekreuzigten und Erhöhten zu seiner Rechten. In der Verkündigung des Gottesdienstes ist er in verschiedener Weise gegenwärtig: *dort oben* in der unmittelbaren Throngegenwart und in der wortgebundenen pneumatragenden Sakramentsgegenwart, *hier unten* in der allgemeinen kreatürlichen Allgegenwart.

Für unseren Gottesdienst sind diese Perspektiven sehr wichtig. Sie sind allzuoft vergessen worden. Für das Verständnis vom Gottesdienst als Verkündigung sind sie unentbehrlich. Die Naturzerstörung durch die Menschen verhindert diese Verkündigung heute, wenn zum Beispiel die Vögel nicht

mehr singen im schweigenden Frühling und das Wasser nicht mehr jubelt, da es vergiftet ist. Die Säkularisierung auch innerhalb der Kirchen hat den Glauben an das, was im Himmel vorgeht, zerstört, so daß wir für die Engel kein Gespür mehr haben. Gottesdienst als Verkündigung kann neue Perspektiven gewinnen, wenn wir all diese Dimensionen miteinbeziehen, die uns die christliche Tradition in der Bibel bietet.

### III. Der Gottesdienst als Werk Gottes

Die Verkündigung des Gottesdienstes als Ganzheit meint vor allem, daß Gottesdienst primär als *Gottes Dienst* an uns zu verstehen ist. Nach reformatorischem Verständnis ist diese Auffassung des Gottesdienstes aus dem Evangelium selbst hervorgewachsen, wie man es in der Heiligen Schrift gefunden hatte. *Sola Gratia* kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß Gott uns mit seinen Gaben dient, wenn wir zum Gottesdienst versammelt sind. Die Leidenschaft, mit welcher die Reformatoren und besonders Luther diesen Gesichtspunkt vertreten haben, ist zu verstehen im Zusammenhang mit ihrem Kampf gegen Werkgerechtigkeit und Verdienstdenken im Verständnis der Messe in der damaligen römischen Kirche. Es ist aber immer wichtig, nicht zuletzt in unserer von Leistungshysterie geprägten Zeit, unsere Gottesdienste so zu halten, daß die Menschen hier dieser Verkündigung begegnen. Als Ganzheit, in *allen* seinen Teilen, sollte der Gottesdienst eine Verkündigung dessen sein, womit Gott uns jetzt dient. Dies geschieht in verschiedenen Formen.

#### 1. Die Verkündigung des Wortes

Im Neuen Testament begegnet uns ein fast verwirrender Reichtum von Formen der Wortverkündigung. Dieser Reichtum findet sich nicht zu allen Zeiten und an allen Orten und tritt nicht in gleicher Weise in Erscheinung. Das hängt mit den Geistesgaben zusammen. Aber die Kirche Jesu muß immer ihre Gottesdienste so gestalten, daß die *Mannigfaltigkeit* des Wortes als Verkündigung zum Ausdruck kommen darf. Das Wort soll „ym schwang“ sein.

Die primäre Form der Wortverkündigung im Gottesdienst ist die Schriftlesung, besonders die Lesung des Neuen Testaments. Wir wissen ja, wie stark Luther betont, daß die Schrift ausgelegt werden sollte. Er weist manchmal sehr drastisch darauf hin, daß das Wort Gottes von Anfang an nicht ein geschriebenes, sondern ein mündlich verkündigtes Wort sei. Die Kirche war kein „Fedderhaws sondern ein Mundhaws“. Das hängt damit

zusammen, daß die Frage für ihn nicht eigentlich lautete: was steht in der Schrift? Der Text als solcher war für Luther nicht problematisch. Die wichtigste Frage war stattdessen: was bedeutet es für mich? Unter diesem Gesichtspunkt ist Luthers Höherbewertung der Briefliteratur in der Schrift gegen die Evangelien zu verstehen. Das bedeutet nicht, daß die Lesung der Schrift keinen Platz im Gottesdienst hätte. Wenn man die Lesung so versteht, daß sich das Wort selber auslegt, gehört auch sie zur Verkündigung. Vielleicht müssen wir gerade als lutherische Kirche dies mehr betonen. Die Gemeinde hat ein Recht, dem prophetischen und apostolischen Wort der Schrift auch unmittelbar ohne Auslegung zu begegnen. In den Gesprächen zwischen der römischen und lutherischen Kirche hat man auch dieses Problem behandelt. Gottesdienst als Verkündigung findet statt in der Schriftlesung, wenn diese, frei von biblizistischen und leistungsbelasteten Auffassungen, das seinem Wesen nach mündliche lebendige Wort aus seiner notgedrungen schriftlichen Gestalt befreit.

In der Absolution begegnet dem im Gottesdienst offenen Menschen das Wort des Evangeliums in stärkster Konzentration. Dieses Moment des Gottesdienstes ist eine Verdichtung aller Verkündigung. Hier schlägt etwas von dem Herzen des Gottesdienstes. Die Absolution ist die individuellste Form der Evangeliumsverkündigung im Gottesdienst. Selbstverständlich soll sie nicht nur als Einzelabsolution vorkommen, sondern auch als Vergebung der ganzen Gemeinde nach dem Schuldbekenntnis. Es ist aber unsere Erfahrung in Schweden, daß die meisten Gottesdienstbesucher dieses Moment im Gottesdienst nicht so verstehen, wie wir es hier dargestellt haben. Wir müssen auf diesen Punkt mehr Aufmerksamkeit verwenden und hier durch Unterricht und Erziehung in den Gemeinden eine Änderung herbeiführen.

In unseren Gottesdiensten kommen auch eine Reihe von Formeln vor, wie Gruß und Segen, die auch Verkündigung in konzentrierter Gestalt sind. Ich nenne hier nur als Beispiel Salutatio, Pax, Kanzelgruß, Kanzelsegen und den Segen bei der Entlassung der Gemeinde. In welchem Maß werden diese Momente des Gottesdienstes als Verkündigung verstanden? Hier haben wir viel zu tun, um dies unseren Gemeinden klarzumachen. Diese Worte sind etwas ganz anderes als das, was wir heute unter „Wünschen“ verstehen. Jesus hat seinen Jüngern Anteil an seiner Segensmacht gegeben (Joh. 14, 12). Der Friedensgruß der Jünger ist nicht leer, sondern mit pneumatischer Realität erfüllt (Luk. 10, 5; Matth. 10, 12 f.). Die Welt kann nur „Frieden“ wünschen. Der Herr gibt den Seinen den Frieden auf eine andere Weise (Joh. 14, 27). So ist auch der Gruß, mit dem Jünger ein Haus betreten, nicht ein Wunsch,

sondern eine Gabe, die angenommen oder abgelehnt werden kann. Sie ist so real, daß im Falle der Ablehnung die *eirāne* (Frieden) zu den Jüngern zurückkehrt. Die Kirche ist mit dieser Segensvollmacht beauftragt. In den Genesisvorlesungen hat Luther diesen Charakter des Segens schön und klar ausgeführt, wenn er zu Gen. 27, 38 f. sagt, daß diese Segensworte keineswegs „nur ein leerer Schwall von Worten“ sind. Sie sind nicht *exoptatio* (Wunsch) sondern *donatio* (Gabe). „Sie schicken und bringen, was die Worte aussagen, in der Tat“. Nach reformatorischem Verständnis gilt dies nicht nur von dem Patriarchensegen im Alten Bund, sondern Segen dieser Art haben auch wir im Neuen Bunde durch Christi Priestertum. Aber die Segensgabe wird allein im Glauben empfangen.

Solchen Verkündigungscharakter im Gottesdienst hat besonders der Segen, der am Ende einer Gottesdiensthandlung steht. Er wird zum Abschied gesprochen und sendet den Gesegneten in eine neue Aufgabe hinein. Er ist das „letzte“ Wort des Gottesdienstes. Weder die Grußworte noch die Segensworte im Gottesdienst sind unwichtige Elemente. Nicht selten werden sie sowohl von Pfarrern als auch von Laien als nebensächliche, formelhafte Angelegenheiten behandelt. Wollen wir den Gottesdienst als Verkündigung verstehen, dürfen wir diese Elemente nicht vergessen oder sogar aushöhlen. Es gibt noch andere Elemente im Gottesdienst, die Verkündigungscharakter haben, aber es würde zu weit führen, in Einzelheiten zu gehen. Wir wenden uns daher dem Moment im Gottesdienst zu, in dem wir gewöhnlich die Verkündigung des Gottesdienstes finden, der Predigt.

Wir haben schon gesehen, daß die Kirchgänger heute ein besonderes Interesse an der Predigt haben. Die Erwartungen sind auf die Kanzel gerichtet, wenn man über Verkündigung im Gottesdienst redet. Unsere Aufgabe ist hier nicht eine Analyse der Predigt. Nur einige Gesichtspunkte, die die Predigt als Verkündigung betreffen, können hier behandelt werden. Die Aufgabe der Predigt als Verkündigung ist vor allem, die Menschen zum Glauben zu befreien. Die Notwendigkeit der Auslegung durch die Predigt ist nicht durch die Schrift bedingt, sondern durch die Befangenheit der Menschen. Die Predigt ist darum als eine Kampfhandlung Christi zu verstehen. Eine Predigt muß, um Predigt zu sein, Christi Tod und Auferstehung „brauchen“. Sie schlägt eine Brücke von dem lebendigen Wort zu den Menschen, so daß der Text in eine Verbindung mit den Zuhörern kommt. Erst so ist Predigt Verkündigung. Vielfach ist sie nur ein Selbstgespräch, das Drehen um einen Kreis im besten Fall eine Analyse des Textes. Da werden aber die Erwartungen, die auf die Kanzel gerichtet sind, zu Enttäuschungen. Kommt hinzu, daß die

feierliche Amtssprache in der Kirche fremd klingt und zu einem gekünstelten Vokabular wird. So ist es nicht zu verwundern, daß Menschen sagen: Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln. In der Gruppenarbeit können wir die Erfahrungen unserer Kirche hinsichtlich der Predigt als Verkündigung austauschen. In allen Kirchen wird heute über die Predigt gearbeitet. Das ist notwendig und das ist gut. Wir haben hier manches voneinander zu lernen. Wenn die Predigt in einer Krise ist, besteht die Lösung nicht darin, daß man im gottesdienstlichen Leben der Kirche den Akt der Predigt zurücktreten läßt zugunsten anderer Handlungen. Eine Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens der Kirche kann nur Erfolg haben durch eine Erneuerung der Predigt. Sie hat eine unentbehrliche Funktion in der Wortverkündigung des Gottesdienstes. Ihre Bindung an Schrift und Bekenntnis widerspricht nicht ihrem geschichtlich konkreten, freien, pneumatischen Charakter.

## 2. Taufe und Abendmahl als Verkündigung

Die Sakramente sind an und für sich als Handlungen eine Form von Verkündigung, nicht nur für die Gemeinde, sondern auch für die Gesellschaft. Sie sind verkündigende Zeichen. In unseren Volkskirchen schafft diese Situation besondere Probleme. Das gilt vor allem für die Taufe. Was verkündigt heute in einer Volkskirche die Kindertaufpraxis? Besonders in den skandinavischen Volkskirchen ist hier ein Problem aufgetaucht, mit dem wir uns jetzt ernsthaft beschäftigen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß auch in anderen Regionen Europas sich das gleiche Thema stellt.

Wenn wir das Herrenmahl vom Gesichtspunkt der Verkündigung betrachten, steht vor allem 1. Kor. 11,26 im Blickpunkt: „Denn so oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt.“ Das Mahl des Herrn ist nicht stumm. Das Abendmahls geschehen ist in die Verkündigung des Wortes eingebettet. Dies gilt vor allem von den Einsetzungsworten nach dem alten Wort: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Aber darüber hinaus wird im Abendmahl auch das Tun zur Verkündigung. Nach 1. Kor. 11,26 gehört das Essen und das Trinken, also die Handlung selbst, das *dromenon*, zur Verkündigung. Wort und Tat sind hier zusammengeschmolzen zu einer unlöslichen Einheit. Insofern ist die Abendmahlshandlung als Tat Verkündigung an dem Ort, wo Menschen am Tisch des Herrn knien.

Abendmahl als Verkündigung im Gottesdienst hängt auch mit dem

*anamnesis*-Charakter des Abensmahls zusammen. Das einmalige Heilsgeschehen wird durch die *anamnesis* vergegenwärtigt. Mit den Reformatoren betont die lutherische Kirche, daß auch Verkündigung ist, was Jesus mit seiner Aufforderung zum Gedächtnis an ihn gemeint hat, eine Predigt über ihn. Zur Stütze dieser Auslegung beruft sich Luther auf Luk. 22,19; 1. Kor. 11,26; Ps. 102,22; 11,4 f. Luther identifiziert „Gedächtnis“ und „Predigt“. Das tut er in Polemik gegen die römische Kirche, in welcher die Predigt, die Verkündigung in der Messe, mehr auf die Gegenwart *binweist*, „darüber spricht“, während für Luther die Verkündigung nicht außerhalb der Messe steht, sondern ein Teil der Messe ist. Wenn Luther das Gedächtnismoment im Sinn der Verkündigung (Predigt) deutet, so will er damit auch der schwärmerischen Auffassung entgegentreten, daß das Gedächtnis als aktive Betätigung des Menschen in einer Bewegung der Einzelseele empor zu Gott verstanden wird. Das „Gedächtnis“ ist vielmehr als ein öffentliches Handeln Gottes zu begreifen. Das kommt gut in der Auslegung der Reformatoren von Ps. 111,5 zum Ausdruck: „Er gedenket ewiglich an seinen Bund“ oder in den Kommentaren zu Ps. 111,6: „Er läßt verkündigen seine gewaltigen Taten seinem Volk.“ Nach diesen Grundgedanken kann man die Predigt, die Verkündigung, auch als eine Auslegung der Messe verstehen. Dieser Gedanke muß in unseren Tagen aktualisiert werden, wenn wir die evangelische Tiefe unseres Themas, Gottesdienst als Verkündigung, besonders das Abendmahl als Verkündigung im Gottesdienst, verstehen wollen.

### 3. Das Amt als Dienst Gottes in der Verkündigung

Das Verständnis des Amtes steht heute im Zentrum der interkonfessionellen Dialoge. Hier ist nicht der Platz für eine Diskussion dieses großen Problems. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß wir unser Thema nicht behandeln können, ohne auch das Amt zu erwähnen. Das Amtsverständnis ist meiner Meinung nach für das Verständnis der Verkündigung im Gottesdienst von großer Bedeutung. Hier sei nur ein Aspekt erwähnt, der nicht oft aktualisiert wird. Der Pfarrer ist Verkündiger. Aber er ist auch Verkündigung, nicht nur im Alltag, sondern auch im Gottesdienst. Er darf nicht Zentrum des Gottesdienstes sein. Durch sein Verhalten, auch durch die Körpersprache prägt er den Gottesdienst in mancherlei Weise. Es ist eine Gefahr, daß der Gottesdienst um seinetwillen gefeiert wird. Der Pfarrer als Verkündigung, nicht nur als Verkündiger, ist ein sehr wichtiges Unterthema in unseren Überlegungen zum Gottesdienst als

Verkündigung.

#### IV. Gottesdienst als Werk des Glaubens

Gott dient man nur im Glauben. Wie wir schon gesehen haben, hängt die Auffassung vom Gottesdienst sehr mit dem Glaubensbegriff zusammen. Ein rechter Gottesdienst verkündigt darum auch etwas von dem Glauben der Menschen, die zum Gottesdienst versammelt sind.

Ein Gottesdienst ist darum auch ein Dienst der Gemeinde im Glauben vor Gott. Dies kommt in mancherlei Weise zum Ausdruck. Wir haben schon gesehen, daß der Gottesdienst als ganzer in der Dimension des Gebetes steht. Aber dieses Gebet tritt auch hervor in einem besonderen Tun, in besonderen Handlungen im Gottesdienst. Die Aufforderung: Lasset uns beten! bedeutet, daß besondere Momente des Gottesdienstes als Gebet zu verstehen sind. In diesen Gebeten verkündigt die Gemeinde, wie sie im Glauben dem Herrn begegnet. Darum müssen die Gebete des Gottesdienstes sehr genau ausgearbeitet sein. Die Erneuerung des Gottesdienstes umfaßt auch diese Momente.

Besonders ist natürlich das Bekenntnis im Gottesdienst als Verkündigung zu verstehen. Das gilt sowohl für das Schuldbekenntnis als auch für das Glaubensbekenntnis. Diese Handlungen gelten in der Öffentlichkeit der Welt und in der Öffentlichkeit der Kirche gerade als Verkündigung. Aus dem Gottesdienst kann man nicht nur ein Zeichen machen, er ist auch ein Bekenntnis in der Zeit. Hier erweist sich der Glaube als Verkündigung im Gottesdienst. Das Bekenntnis des Glaubens trägt stets die Züge des Zeugnisses an sich. Das ist eine Möglichkeit der Verkündigung an die Welt. In gewissen Zeiten kommt danach nur noch das Blutzugnis.

Aber Bekenntnis ist nicht nur dies, sondern auch Dank- und Lobopfer im Gottesdienst. Das Wort *homologeïn* im Neuen Testament bedeutet: Sünden bekennen, Glauben bekennen und Gott preisen.

Der Gottesdienst im Himmel ist voll von sogenannten Akklamationen. Als ein Spiegel dieses Gottesdienstes kommen auch in den irdischen Gottesdiensten solche Akklamationen vor. Schon in der Bibel begegnen wir ihnen (Matth. 21, 9). Durch diese Zurufe gegenüber Gott bekennt oder verkündigt die Gemeinde im Gottesdienst, wem sie dient. Die gottesdienstlichen Akklamationen sind auch ein Ruf gegenüber allen irdischen Mächten, die Verehrung fordern, daß unser Gott der Einzige ist, dem wir Ehre zeigen. Dies wird in die Welt hinausgerufen als eine Verkündigung.

Dies gilt auch der Proskynese. Die Anbetung Gottes im Gottesdienst

hat ja verschiedene Formen, unter denen die Proskynese eine ist. Hier haben wir viel von der römischen Kirche zu lernen. Mit der Reformation ist leider viel von diesen Formen verlorengegangen. In Schweden haben wir eine ungebrochene liturgische Tradition, stärker als in Deutschland. Darum finden wir in unserer Kirche mehr Proskynese als anderswo in den lutherischen Kirchen. Wo es zur doxologischen Akklamation kommt, sollte die leibhaftige Seite ihres Vollzugs nicht fehlen. Ich zitiere hier gern ein Wort von Luther: „Wo aber das hertzlich anbetten ist, da folget gar feyn auch das euserlich neygen, bucken, knyen und ehrbieten mit dem leybe“. Durch diese Äußerungen empfängt der Gottesdienst auch seinen Öffentlichkeitscharakter, wird auch in dieser Hinsicht zur Verkündigung.

In diesem Zusammenhang muß, obwohl ganz kurz, doch auch etwas gesagt werden von der Bedeutung der Kunst im Gottesdienst. Hier begegnen wir einer sehr bedeutungsvollen Form der Verkündigung. Dazu gehören die Musik, die Architektur, das Bild, der Schmuck usw. Der Kampf der Reformatoren gegen die Schwärmer, die Bilderstürmer waren, kann auch als Kampf gegen eine christliche Kulturfeindschaft betrachtet werden. Alle Formen der Kunst können eine Hilfe der Verkündigung sein. Eine gute Erinnerung daran war die internationale Kunstausstellung in Augsburg anlässlich des Augustanajubiläums mit dem Titel „Welt im Umbruch“. Hier wurde sehr deutlich, welche große Bedeutung die Kunst damals für die Verkündigung auch im Gottesdienst hatte. Wir müssen, meiner Meinung nach, solche Verkündigungsmöglichkeiten auch heute besser nutzbar machen. Dabei können wir mit der modernen Technik die verschiedenen Kunstarten in Einklang bringen. In meinem Dom haben wir ein weltberühmtes Glasmosaik. Wenn wir Gottesdienste mit Hilfe der Kunst, dem Glas, den Steinen, der Musik und dem Gesang durch Chöre halten, bekommen wir eine Mannigfaltigkeit in der Verkündigung des Gottesdienstes, die ohne die Kunst unmöglich wäre.

## V. Die missionarische Dimension des Gottesdienstes

In der Urkirche war der Gottesdienst sowohl missionarisch an die Menschen außerhalb der Kirche, wie auch erbaulich-feiernd an die Menschen der Gemeinde gerichtet. Heute ist die Gestalt der missionarischen Sendung verlorengegangen. Die Kirche steht hier vor einer Herausforderung. Sie gilt allen Kirchen in der Welt. Während der Ausarbeitung dieses Vortrages habe ich im schwedischen Fernsehen ein Programm von England gesehen. Es behan-

delte die Situation der anglikanischen Kirche. Das Thema der Sendung war das Unvermögen der Kirche, missionarisch zu sein. Auch in den skandinavischen Volkskirchen sind wir mit demselben Problem beschäftigt.

Ist sich die Gemeinde ihrer Sendung in die Welt bewußt oder will sie ihren Glauben für sich behalten, innerhalb ihrer eigenen Grenzen? Die Antwort auf diese Frage ist für den Gottesdienst der Gemeinde von entscheidender Bedeutung. Heute erreichen unsere Gottesdienste nur einen ganz kleinen Kreis. Wenn wir darum Experimentgottesdienste halten, um Anknüpfungspunkte unter den Menschen zu finden, reagiert die etablierte Gemeinde oft negativ. In dieser Spannung stehen heute die meisten Kirchen. Hier haben wir viel von den Erfahrungen in den verschiedenen Kirchen zu lernen, besonders bei einem Austausch der Erfahrungen zwischen den Kirchen in verschiedenen Kulturgebieten.

Die Infragestellung der traditionellen Gestalt des Gottesdienstes, weil er nicht länger missionarisch ist, muß ernsthaft bedacht werden. Neugestaltungen müssen geprüft werden besonders im Hinblick auf den Gottesdienst als Verkündigung für die Kirchenfremden. Hier spielt gewiß die gottesdienstliche, die kultische Sprache eine große Rolle.

Ein besonderes Problem ist die Verbindung des Alltags mit dem Gottesdienst. Aber wenn die Kirche in ihren Gottesdiensten zu gesellschaftlichen Problemen Stellung nimmt, beginnt, wie wir alle wissen, der Streit. Hier muß die Kirche einen Mittelweg finden, damit sie klar verkündigen kann, daß der Alltagsgottesdienst als Ausdruck für den Glauben und der Gemeindegottesdienst in enger Verbindung miteinander stehen. Die Gemeinde kann hier einen Dienst Gottes tun in ihrer Verkündigung des Zusammenhanges zwischen Kultgottesdienst und Lebensgottesdienst.

## **VI. Gottesdienst als Verkündigung der Versöhnung und des Friedens in den Gemeinden, unter den Kirchen und zwischen den Völkern**

Eine Ursache des Vertrauensverlustes der Kirche ist heute der Streit innerhalb der Gemeinden. Worum man streitet, das ist verschieden in den Kirchen. Bei uns in Schweden ist es besonders die Ordination der Frauen. Es können aber auch viele andere Fragen sein. Wir müssen uns darauf besinnen, daß das größte Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums heute nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirchen zu finden ist. Unser Gottesdienst als Verkündigung muß darum vor allem ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung in den Gemeinden sein. Fehlt das, hilft keine noch so drastische

Neuordnung in der Liturgie.

Unsere Gottesdienste müssen auch ein Zeichen der Ökumene sein. Die erfolgreichen Dialoge zwischen den Kirchen heute müssen ihr Echo in unseren gemeinsamen Gottesdiensten haben. Gemeinsam vor Gott können wir in den Gottesdiensten der Welt verkündigen, daß wir in Christus eins sind.

Angesichts der Drohung eines neuen Weltkrieges sollten unsere Gottesdienste eine Verkündigung des Friedens sein. Überall in der Welt müssen unsere Kirchen ein Zeichen für die Versöhnung der Völker sein. Stellvertretend sollte das Volk Gottes in allen Ländern in seinen Gottesdiensten dieser Einstellung Ausdruck geben.

## VII. Der Gottesdienst als Verkündigung im Himmel

Hier wird der Gottesdienst in Hymnus übergehen. In der Vollendung ist der Hymnus das letzte Wort, mit dem die Kirche von Gott redet. Darum ist der Hymnus die Endgestalt *der Theologia*, ein Wort (logos) von Gott (theos). Mit diesem hymnischen Wort sollen den Völkern oder den Menschen nichts mehr verkündigt werden. Mit diesem Wort des Hymnus soll nichts mehr erlebt und erbeten werden, nichts mehr bekannt, anerkannt oder proklamiert werden. Der Hymnus soll und will gar nichts mehr. Er ist der vollendete Spiegel der Glorie Gottes. Der Gottesdienst als Verkündigung ist vollendet worden.

All das Gute, das wir Gott tun können, ist Lob und Dank. Das ist auch der rechte einzige Gottesdienst. Alle anderen Güter empfangen wir von ihm, auf daß wir solche Lobesopfer dafür geben. Und wo man dir einen anderen Gottesdienst vormacht, da wisse, daß es Irrtum und Betrügerei ist.

Martin Luther

## RECHTFERTIGUNG UND GERICHT NACH DEN WERKEN

### Religion als sittliche Leistung

Die vor- und außerchristlichen Religionen, ob Stifter-Religion oder mythische Erlösungsreligion, haben bei allen tiefgreifenden Unterschieden eines miteinander gemeinsam: sie machen das zeitliche und ewige Heil des Menschen abhängig von der sittlichen Leistung. Gewiß gesellt sich dazu auch eine Vielzahl ritueller Verhaltensweisen: Wallfahrten und Waschungen, gewissenhafte Beachtung bestimmter Gebetszeiten und Gebethaltungen, die Vorschrift der Beschneidung, die leibliche Disziplin. Entscheidend bleibt: die Hoffnung über Grab und Tod hinaus ist begründet in der sittlichen Bewährung.

Eine begrenzte Auswahl aus dem Reichtum der Religionsgeschichte mag diese Gültigkeit verdeutlichen. Der Hinduismus lebt von der Überzeugung: wer in seinem jetzigen Leben Böses getan hat, muß damit rechnen, daß ihm eine Wiedergeburt in einer niedrigeren Kaste bevorsteht oder gar der Abstieg in ein Tier, während der sittlich Hochstehende erwarten darf, in seiner nächsten Reinkarnation in einer höheren Kaste wieder zur Welt zu kommen oder gar auf der Stufe ethischer Vollkommenheit in das göttliche Wesen einzugehen. Im Buddhismus ist die erste Voraussetzung für die Aufnahme im Nirwana ein unermüdliches Ringen um Reinigung im sittlichen Wandel. Wenn Begierde, Haß und Verblendung erloschen sind, tut sich die Tür zur Vollendung auf.

Die ägyptische und persische Religion lehrt: die Seele muß nach dem Tod über eine Brücke gehen. Die Seele eines Gerechten kann sie zuversichtlich überschreiten. Die Seele des Bösen stürzt in den Abgrund der Hölle. Wo gute und schlechte Handlungen einander aufwiegen, gelangen die Seelen in ein Zwischenreich, wo ihre Läuterung vorgenommen wird. Die Lebenskraft des Islam besteht nicht zuletzt darin, daß er seine Anhänger unter klar bestimmte sittliche Normen stellt, deren gewissenhaftes Einhalten den Gläubigern alle Wonnen des Paradieses verspricht.

Ist auch das Judentum als eine Leistungsreligion anzusprechen? Es gibt in der Neuzeit sowohl in Jerusalem wie in Amerika reformierte jüdische Ge-

meinden, die aus dem Geist von Martin Buber, Schalom Ben-Chorin und David Flusser leben. All die Genannten bestreiten heftig das Recht, den jüdischen Glauben als Leistungsreligion zu bezeichnen. Wohl wird die Beschneidung und die Beachtung der wichtigsten Speisegebote bejaht, aber darüber hinaus lebt man als synagogale Gemeinde in einer geradezu kindhaft-fröhlichen Zuversicht seines Glaubens. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ersetzt die kasuistische Moral. Der Sabbat wird als Wohltat, als Freudenfest begangen. Die Liturgie ist erfüllt vom Geist der Anbetung und der Lobpreisung Gottes. Die Wortverkündigung rühmt die Barmherzigkeit Gottes in einer Klarheit, daß sich mancher christliche Prediger ein Stück davon abschneiden könnte. Wem es vergönnt ist, ein so geprägtes Judentum in Gottesdienst und Hausgemeinde mitzuerleben, der kann davon nur tief beeindruckt sein.

Freilich, man darf darüber nicht vergessen: das orthodoxe Judentum unter der Führung des Oberrabbinats in Jerusalem lehnt dieses reformierte Judentum mit einer geradezu haßerfüllten Leidenschaft ab als eine dem Christentum verwandte Entartung und stellt ihm ein völlig andersartig geprägtes religiöses Ideal entgegen.

In dem von Leo Hirsch herausgegebenen Sammelband: „Jüdische Glaubenswelt“ (Basel 1978) heißt es unter der Überschrift „Es ist schwer, Jude zu werden“: „Hat sich ein Nichtjude entschlossen, unseren Glauben mit seinen Pflichten auf sich zu nehmen, so haben ihm zunächst drei Rabbiner das Judentum darzustellen, und zwar mit seinen schwersten Aufgaben als eine fast unerträgliche Bürde, und kann es dem Fremden anders erscheinen? Wird er nicht als Jude vom Erwachen am Morgen bis zum Einschlafen am Abend tausend Vorschriften zu beachten haben und sich selbst im eisernen Zaum halten? Wird er nicht von allem Eßbaren und Wohlschmeckenden das wenigste genießen, von allen menschlichen Freiheiten die wenigsten gebrauchen dürfen? Wie schwer ist es, unserer Lehre die Treue zu halten, wird man ihm sagen. Wenn wir aber die Hunderte von Vorschriften unserer Lehre nicht halten, dann drohen uns schwere Strafen. Wer Jude wird, der hat das schwerste Teil erwählt, das kann man ihm nicht düster genug vorstellig machen. Umso wertvoller allerdings ist dann auch, wer trotz allem sich dem Judentum ergibt.“ (S. 38 f.).

Wir sollten nicht vergessen: allein ein so geprägtes Judentum hat die Kraft besessen, das in alle Erdteile zerstreute Gottesvolk zusammenzuhalten.

Gemessen an einer in der Welt immer weiter um sich greifenden religiösen Verflachung und Gleichgültigkeit, von einem militanten Atheismus ganz

zu schweigen, verdient jede Religion jedenfalls hohe Achtung, die ihre Anhänger anhält, an sich selbst zu arbeiten, sich im Tun des Guten zu üben, statt sich im moralischen Urteilen und Verhalten gehen zu lassen.

### Die Krisis der Leistungsreligion

Der übliche Sprachgebrauch denkt bei dem Wort, Pharisäer, an fromme Heuchler, die anderen Wasser predigen und selbst Wein trinken. Der geschichtliche Ursprung wird damit in keiner Weise getroffen. Die Pharisäer zur Zeit Jesu waren rechtschaffene Leute, die es bitter ernst nahmen mit der Erfüllung der schriftlichen und mündlichen Gesetzesauslegung. Trotzdem ist Jesus in harter Auseinandersetzung mit ihnen zusammengestoßen.

Nach dem jüdischen Gesetz mußte eine Ehebrecherin getötet werden. Jesus aber hält ihren Richtern entgegen: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein! Dem berechnenden Verdienstgedanken wird entgegengehalten: Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so spricht: Wir sind unnütze Knechte. Wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren. Der mit ungezählten Geboten und Verboten schwer belastete Sabbat erhält wieder seinen ursprünglichen Sinn: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Joh. 8,7; Luk. 17,10; Mark. 2,27).

Das Gleichnis Jesu vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18,9) beginnt mit den vielsagenden Worten: „Er sagte es zu einigen, die sich voller Selbstvertrauen für Gerechte hielten und die übrigen verachteten.“ Dieser Auftakt enthält bereits die entscheidende Kritik an jeder Art von Leistungsreligion. Der sittliche Emporstrebende blickt mitleidslos auf alle herab, die mit ihm nicht Schritt halten. Er kennt kein Erbarmen mit denen, die unterwegs liegen bleiben. Er findet es ganz in der Ordnung, daß sie die verdiente Strafe für ihr Versagen empfangen. Damit verbindet sich, wenn auch in einen Dank gegen Gott gekleidet, das Hochgefühl der eigenen Tüchtigkeit, das Bewußtsein, besser zu sein als „Räuber, Ungerechte, Ehebrecher und Zöllner“. Das Aufzählen der vollbrachten Leistungen („Ich faste zweimal die Woche und gebe den Zehnten von allen meinen Einkünften“) führt zum frommen Hochmut, begünstigt Lohnerwartung und Lohnanspruch vor Gott und nimmt dadurch der guten Tat ihren Glanz und ihre Schönheit.

Gewiß finden sich im Alten Testament auch Stellen, die das religiöse Selbstvertrauen in Frage stellen. So zeigt sich der 19. Psalm beunruhigt: Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die vorborgenen Fehle. Der

130. Psalm bekennt: So du willst, Herr, Sünden zurechnen, Herr wer wird bestehen? Von dem großen jüdischen Schriftgelehrten Jochanan-Zakkai, einem Zeitgenossen des Gamaliel, ist überliefert: als es mit ihm zum Sterben kam, umstanden seine Schüler ehrfurchtsvoll das Lager des Todgeweihten in der Erwartung, der verehrte Lehrer werde einen besonders zuversichtlichen Tod sterben. Doch zu ihrem fassungslosen Staunen fängt der Scheidende bitter zu weinen an. Als die Schüler ihn trösten wollen mit dem Hinweis, er sei ihnen doch alle Zeit ein Vorbild in der Erfüllung der göttlichen Gebote gewesen, da wehrt er ab mit den Worten aus dem Buch Hiob (25,4): „Vor Dir ist kein Heiliger gerecht“. Die Tränen dieses Rabbi sind etwas sehr Ehrwürdiges. Sie bringen zum Ausdruck, daß der Abstand, der Gott und Mensch voneinander trennt, zu groß ist, als daß er durch menschliches Bemühen überwunden werden könnte. Wäre sich das Frühjudentum zur Zeit Jesu in seiner Gesamtheit dieser Einsicht bewußt gewesen, man kann füglich fragen, ob die Verkündigung Jesu zu seiner Hinausstoßung auf den Golgathahügel hätte führen müssen.

Auch das seelsorgerlich-missionarische Gespräch mit den ostasiatischen Erlösungsreligionen enthüllt die Grenzen der sittlichen Leistungsreligion. Stanley Jones berichtet in seinem Buch „Christus am runden Tisch“, der Austausch mit den Brahmanen habe sich regelmäßig nach kurzer Zeit auf die Frage konzentriert: wie weit ist der Weg zu Gott? Die Spitzenträger der indischen Philosophie hatten darauf immer nur die eine Antwort: der Weg zu Gott ist unendlich weit, er ist so weit, daß ein einmaliges menschliches Erdenleben auf keinen Fall ausreicht, um an das ferne Ziel zu gelangen. Es müssen wiederholte Daseinsstufen durchlaufen werden, um sich empor zu läutern. Da aber jedes Erdenleben aufs Neue in Schuld und Versagen verstrickt, läßt sich die Frage nicht unterdrücken, wann diese Sisyphus-Arbeit jemals enden wird.

### **Die Sünderliebe Jesu**

Auch das Judentum weiß, daß Gott barmherzig ist und vergeben kann. Doch seine Hilfe gilt nur denen, „die seinen Bund halten und gedenken an seine Gebote, daß sie danach tun“ (Ps. 103,18). Der 5. Psalm bekennt: Du, Herr, segnest die Gerechten (Vers 13). Die Sünder dagegen haben das Gericht Gottes zu erwarten. Die Trennung von ihnen gilt als eine der vornehmsten religiösen Pflichten.

Dem gegenüber ist das eigentlich Umstürzende am Evangelium die be-

dingungslose Liebe Jesu zu den Verlorenen und Gefallenen, zu den Unwürdigen und Verworfenen. Jesus war der Tischgenosse der Zöllner und Sünder. „Die Frohbotschaft, daß die Liebe Gottes dem Sünder gilt, ist ohne jede Parallele, ohne jede Analogie. Im zeitgenössischen Judentum ist nichts Vergleichbares zu finden“ (Joachim Jeremias). Daß es sich dabei um Urgestein der Überlieferung handelt, wird deutlich an dem Sturm der Empörung, den Jesu Verhalten und Verkündigung auslöst, zumal er beansprucht, damit als Stellvertreter Gottes auf Erden zu handeln.

Eine Dirne dringt ein in das Haus eines Pharisäers, wo Jesus zu Gast geladen ist. Die Frau benetzt unter Tränen die Füße Jesu und der Prophet aus Nazareth läßt sich die ungewöhnliche Huldigung willig gefallen (Luk. 7, 38). Die Reaktion bei dem frommen Hausherrn ist Unwillen und Entsetzen. Wäre dieser ein Gottgesandter, er müßte die Frau mit dem schlechten Ruf doch von sich stoßen. In Qumran, in dem Wüstenkloster am Toten Meer, wo die Frau sowieso nicht viel galt, hätte man zweifellos so gedacht und gehandelt. Wie Jesus sich im Haus des Zachäus, der ein Oberster der Zöllner war, als Gast einläßt, murren die Leute: Bei einem Sünder ist er eingekehrt (Luk. 19, 7). Noch am Kreuz kümmert sich Jesus um ein gestrandetes Leben. Er nimmt den Bruder an der Hand, obwohl der Arme nichts vorzuweisen hat, was die Zuwendung der Liebe begründen könnte.

Die Gleichnisse Jesu sind erfüllt von dem Reichtum der erbarmenden Güte Gottes. Das verirrte Tier wird auf der Schulter des guten Hirten zur Herde zurückgebracht. Die in den Staub gefallene Münze wird aufgehoben. Dem unwürdigen Sohn wird bei der Heimkehr in das Vaterhaus ein Freudenfest bereitet. Der Vater eilt ihm entgegen und schließt ihn in seine Arme. Am Beispiel des älteren Bruders aber wird gezeigt, wie es Gott mit Traurigkeit erfüllt, wenn die Braven sich nicht mitzufreuen vermögen, wenn sie scheel sehen, daß Gott so gütig ist.

Man sollte nie vergessen: allein um dieser Haltung und Verkündigung willen hat Christus den Weg ans Kreuz gehen müssen. Eine Radikalisierung der Tora-Forderung hätten die Schriftgelehrten und Pharisäer durchaus gelten lassen. Daß Gott ganz anders urteilt, daß er die Armen umarmt, daß er den Verlorenen gut ist, dieses Verhalten rüttelte an den Fundamenten der göltigen Religion, ja es wurde als Gotteslästerung empfunden.

Es gilt bis auf den heutigen Tag: wer streng moralisch denkt und urteilt, der kann nur Anstoß daran nehmen, daß Jesus eine solche Botschaft in die Welt gebracht hat. Bedeutet es nicht einen Umsturz aller Werte, wenn die sittliche Perfektion nicht mehr die Voraussetzung der Gottesgemeinschaft

ist? Wie immer man dazu stehen mag, eines läßt sich nicht bestreiten, daß Jesus in göttlicher Vollmacht so geredet und gehandelt hat und daß er bereit war, dafür mit der Aufopferung seines Lebens zu bezahlen. Die Imperative als Aufruf zu einem zuchtvollen Leben in der Nachfolge fehlen gewiß nicht in der Verkündigung Jesu. Aber sie stehen nicht an erster Stelle. Ihre Erfüllung ist nicht die Voraussetzung für die Heimkehr zu Gott, für den Frieden mit Gott. Dieser beruht vielmehr allein auf dem Wunder der Sündenvergebung, die gnadenhaft unverdient jedem zuteil wird, der nach der Befreiung von seiner Schuld verlangt.

### Der paulinische Rechtfertigungsglaube

Die Gewißheit, daß Gott sich dem verlorenen Leben mit erbarmender Liebe zuwendet, hat durch Paulus eine tiefgrabende theologische Ausformung erhalten. Der Apostel, der sich im Philipperbrief als ein Hebräer aus dem Volk Israel, als ein Pharisäer nach dem Gesetz bezeichnet, geht davon aus, daß alle Menschen vor dem Richterstuhl Gottes offenbar werden müssen, um dort Annahme oder Verwerfung zu empfangen. Damit wird die Frage brennend: Worauf soll der Mensch in der Stunde des Todes seine Zuversicht setzen? Die eine Möglichkeit ist: ich vertraue auf die Erfüllung der Werke des Gesetzes. Grundsätzlich wird diese Möglichkeit zugegeben. Wer das Gesetz in allen Stücken erfüllt, ist ein vollkommener Mann und darf bei dem eschatologischen Urteilsspruch mit dem Ja Gottes rechnen (Gal. 3,12). Faktisch aber tut keiner in diesem völligen Sinn den göttlichen Willen.

Der Aufbau des Römerbriefs rechnet nicht nur ab mit den heidnischen Lastern, er zeigt, wie auch der jüdische Mensch weit hinter dem Forderungsanspruch Gottes zurückbleibt, so daß sie zuletzt alle des Ruhmes mangeln, den sie vor Gott haben sollten. Dann aber bezeugt der gleiche Brief im 3. Kapitel, daß Gott in seiner grundlosen Güte jenseits alles menschlichen Unvermögens eine neue Möglichkeit gestiftet hat. Er bietet in Jesus Christus geschenkweise eine vollkommene Gerechtigkeit an. Aus dem Angeklagten und Verdammungswürdigen wird ein Freigesprochener, der sich seiner Gotteskindschaft gewiß sein darf.

Damit vollzieht sich ein radikaler Stellungswechsel. Der Weg der Gerechtigkeit durch die Gesetzeserfüllung fällt dahin. Was man für Gewinn erachtete, erscheint jetzt als Abweg und Schaden. Hinfort gilt: Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja viel mehr, der auch auferweckt ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns (Röm. 8,34).

## Die reformatorische Rechtfertigungslehre

Der junge Luther vermochte in seiner Bibel, die er in der Klosterzeit eifrig las, so lange ihm die Augen für die Herrlichkeit des Evangeliums gehalten waren, nur zwei Sätze entdecken. Der erste Satz lautete: Gott fordert den Menschen ganz. Es ist ihm ernst mit seinem heiligen Anspruch. Der Mensch aber, das war die zweite Einsicht, die den Mönch in seiner Zelle ergriff und quälte, bleibt Gott auch bei ehrlichem Bemühen unendlich viel schuldig. Wir gehorchen dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nur unzureichend und wenn wir gehorchen, dann tun wir es allzu oft nur lustlos und seufzend, statt in freudiger Bereitschaft. In der unerbittlichen Verfolgung solcher gewissenswachen Einsichten geriet Luther in eine tiefe Seelennot, bis ihm über dem Studium der Heiligen Schrift die befreiende Gewißheit aufleuchtete: mag uns noch so viel von Gott trennen, Gott trennt sich gleichwohl nicht von uns. Jesus Christus wird von dem Reformator neu entdeckt als der Tischgenosse der Unwürdigen. Die ethische Perfektion ist hinfort nicht mehr die Bedingung für die Zulassung bei Gott. Der Satz „Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen“ (Luk. 15,2), ursprünglich ein Wort feindseligen Vorwurfs aus dem Mund der Pharisäer gegen Jesus gerichtet, wird für Luther Kern und Stern des Evangeliums.

Paulus und Luther haben die vertrauensvolle Annahme der göttlichen Liebeszuwendung in die prägnante Formulierung gefaßt: Rechtfertigung des Gottlosen aus Glauben um Christi willen. Im Reformationsjahrhundert hatte das Wort Rechtfertigung hellen Glanz. Es war der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Damals hätte ein Kind von zehn Jahren in Klarheit zu sagen vermocht, was darunter zu verstehen ist.

Seitdem hat sich viel geändert. Wir dürfen uns nicht darüber täuschen; das Wort von der Rechtfertigung wird heute selbst in kirchentreuen Kreisen kaum mehr verstanden. Es ist nicht mehr das tragende Fundament im Leben des Glaubens. Schon Martin Luther scheint etwas empfunden zu haben von der Schwierigkeit, die das dem juristischen Sprachschatz entnommene Wort dem schlichten Hörer bereiten kann. So fehlt im Kleinen Katechismus der Ausdruck, wenn er auch der Sache nach gewiß vorhanden ist. Und doch, wie mühelos läßt sich das befremdliche Wort für jedermann übersetzen: ich darf kommen, wie ich bin, Gott gibt mich nicht auf, er stößt mich nicht zurück, er läßt mich gelten, er hat mich angenommen, ich darf Gottes liebes Kind sein, ich habe Heimat und Bürgerrecht im Haus Gottes gefunden, ich darf mit Christus tauschen, er nimmt mir meine Armut ab und gibt mir seinen

Reichtum.

Die moderne Abneigung gegenüber der Botschaft von der Rechtfertigung hat nicht nur sprachliche Gründe. Paul Tillich hat die Meinung vertreten: Die Angst vor der Schuld, von der Luther als ein durchaus noch mittelalterlich geprägter Mensch umgetrieben war, ist heute zurückgetreten gegenüber der Schicksalsangst und dem Leiden unter der Sinnlosigkeit des Daseins. Der neuzeitliche Mensch fragt nicht mehr: wie kriege ich einen gnädigen Gott? sondern: wie und wo finde ich einen mir gnädigen Nächsten angesichts der furchtbaren Zerrissenheit aller zwischenmenschlichen Beziehungen? Gewiß handelt es sich um echte Nöte unserer Zeit. Und doch muß alsbald hinzugefügt werden: Sinngebung des Lebens und brüderliche Gemeinschaft untereinander kann nur aufblühen auf der Grundlage der Vergebung. Warum finden die Menschen nicht zueinander, warum gibt es keinen gnädigen Nächsten mehr? Doch allein darum, weil wir einander nicht vergeben können. Und wir können nicht vergeben, weil wir nicht aus der Rechtfertigung leben. So lange der Mensch mit Gott im Streit, im Unfrieden lebt, bleibt sein Tun im Trüben. Tut sich der Himmel für uns auf in dem Wunder der Vergebung, dann können die Lichtstrahlen der Ewigkeit auf alle Bereiche unserer Lebensbahn fallen und sie überglänzen.

Man hat das umkämpfte Wort „eine sinnentleerte Formel der Vergangenheit, die heute nicht mehr anspricht, die weder Anteilnahme noch Widerspruch erweckt,“ genannt. Und doch läßt sich eine Vergegenwärtigung sehr wohl aufweisen. Ein vorherrschender Zug im Leben des Menschen von heute ist das Verlangen nach Selbstbestätigung. Die Menschen können sich nicht genug tun, ihre Leistungen voreinander zur Sprache zu bringen. Man bewertet sich selbst und die anderen nach dem Erfolg, nach der Höhe des Einkommens, nach Titel und Rang im öffentlichen Ansehen. Daß sich daraus unendlich viel Lieblosigkeit im Richten und im Gerichtetwerden ergibt, ist die unvermeidliche Folge. Dahin aber muß es zwangsläufig kommen, wenn der Mensch auf die Rechtfertigung vor Gott verzichtet. Es bleibt ihm dann gar nichts anderes übrig, als unablässig sich selbst zu verteidigen, sich selbst zu bestätigen und bestätigen zu lassen. Wie frei könnte er statt dessen sein, wenn er die unselige Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung fahren ließe, wenn er mit Paul Gerhardt wieder sprechen lernte: Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott, was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott.

Ein letztes Mißverständnis muß noch ausgeräumt werden, weil es wesentlich dazu beigetragen hat, die moderne Abneigung zu verstärken. Recht-

fertigung sagt wohl: Unfähigkeit des Menschen, sich selbst vor Gott behaupten zu können. Aber Rechtfertigung meint nie und nimmer, daß dem Menschen in seinem irdischen Wirken und Schaffen jeder Wert abgesprochen werden soll. Vor der Welt können und dürfen wir Ehre und Ansehen haben, und warum nicht gelegentlich auch einmal Lob und Anerkennung. Aber Ehre und Ruhm vor den Menschen und Ehre und Ruhm vor Gott ist zweierlei. Das eine mögen wir haben, das andere wird uns auf jeden Fall mangeln. Die Rechtfertigung entwürdigt nicht den Menschen, wie es in der Propaganda der nationalsozialistischen Ideologie ständig zu hören war. Aber Rechtfertigung weist hin auf den qualitativen Unterschied von menschlichen und göttlichen Maßstäben in der Beurteilung. Zuletzt kommt es im Blick auf unser ewiges Geschick nicht darauf an, was Menschen von uns denken, reden und halten. Für unsere ewige Zukunft ist allein entscheidend, ob wir im Wohlgefallen Gottes stehen oder außerhalb dieser Geborgenheit. Allein diese Vergewisserung des Heils möchte das Zeugnis von der Rechtfertigung einem jeden vermitteln.

### Die Kritik an der Rechtfertigung im Namen des sittlichen Bewußtseins

Die Rechtfertigung verstanden als das Meer des Erbarmens, in das Gott unsere Schuld versenkt, um ihrer nicht mehr zu gedenken, ist eine nicht ungefährliche Botschaft. Schon in der urchristlichen Gemeinde zu Rom scheint es eine enthusiastische Gruppe gegeben zu haben, die die fragwürdige Parole ausgab: „Laßt uns in der Sünde beharren, auf daß die Gnade dadurch umso herrlicher in Erscheinung trete“ (Röm. 6, 1) Paulus antwortet auf eine diesbezügliche Anfrage der römischen Gemeinde mit den Worten: Das sei ferne! Der Ausdruck, der dafür im griechischen Text steht, klingt noch ungleich schärfer. Man könnte ihn in freier Weise übersetzen: Um Gottes willen, nur nicht so ein entsetzliches Mißverständnis! Rechtfertigung des Gottlosen bedeutet nie und nimmer Rechtfertigung der Gottlosigkeit. Die Befreiung vom Leistungsdruck des Gesetzes bedeutet nicht Gesetzlosigkeit. Der Mensch darf wohl kommen, wie er ist, aber Gott läßt den aus Gnaden Angenommenen nicht bleiben, wie er ist. Er zieht ihn hinein in die Lebensgemeinschaft mit Christus, die sich heilend und erneuernd auf den alten Menschen auswirkt.

Luther mußte von Thomas Münzer den Vorwurf entgegennehmen, seine Rechtfertigungslehre verführe die Menschen dazu, „auf Christi Kreide zu zeichnen“. Der Heidelberger Katechismus stellt angesichts der Rechtfertigung

die Frage, ob „solche Lehre nicht sorglose und verruchte Leute mache“. In der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ muß sich Luther scharf auseinandersetzen mit Leuten, die sagen: „Ei, so denn der Glaube alle Dinge ist und alleine genügsam, um fromm zu machen, warum sind dann die guten Werke geboten? So wollen wir guter Dinge sein und nichts tun.“ Luther antwortet solchen Libertinisten in schroffer Abwehr: „Nein, lieber Mensch, nicht also!“ Seine Schriften gegen die Antinomer gehören zu den schärfsten Kampfansagen, die der Reformator jemals verfaßt hat.

Kierkegaard stellt sarkastisch fest: „Es gab von jeher einen weltlichen Sinn, der recht gern den christlichen Namen haben möchte, nur um möglichst billigen Preis. Dieser weltliche Sinn wurde auf Luther aufmerksam. Er horchte auf, und vorsichtshalber horchte er nochmals auf, damit er nicht falsch gehört hätte. Und darauf sagte er, vortrefflich! Das ist etwas für uns. Luther sagt, es komme allein auf den Glauben an. Nehmen wir also sein Wort, seine Lehre an – und sind von allen Werken frei, es lebe Luther!“

Dietrich Bonhoeffer beklagt in seinem Buch „Nachfolge“, das auf eine Verlebendigung der Bergpredigt für unsere Zeit hinzielt, die Christenheit habe aus der teuren Gnade, die Christus uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat, eine billige Gnade gemacht, die zu Schleuderpreisen am Taufstein, am Traualtar und am offenen Grab aller Welt angeboten werde.

Auch katholische Theologen, wie der Kirchenhistoriker Joseph Lortz, die im Unterschied zu einem Remigius Bäumer der evangelischen Kirche wohlgesinnt sind, haben an den Protestantismus die Frage gerichtet, ob die reformatorische Rechtfertigungslehre sich nicht doch verhängnisvoll ausgewirkt habe in der Richtung einer sittlichen Erschlaffung. Die Frage ist nicht unberechtigt. Luther hat im Alter bitter darüber geklagt, daß sich in Wittenberg trotz seiner herzandringenden Wortverkündigung das oberflächliche und weltliche Wesen der Stadt in keiner Weise geändert habe. Erst recht zeigt die Geschichte des Protestantismus eine Vielzahl von Auflösungserscheinungen.

Gewiß, wir wollen nicht ungerecht und nicht undankbar sein. Die Botschaft von der freien Gnade, die zur Liebe gegen Gott und den Nächsten erweckt, hat nachhaltige Segenspuren in der Geschichte der davon geprägten Völker hinterlassen. Aber die Befreiung von dem Leistungsdruck des Gesetzes hat auch dazu beigetragen, die religiöse Oberflächlichkeit zu begünstigen. In der evangelischen Kirche der Gegenwart ist die Zahl der Schmalspurchristen erschreckend groß geworden, die unter der Freiheit eines Christenmenschen nur noch verstehen: ich brauche nicht regelmäßig zu beten, ich

brauche nicht zu beichten, ich brauche nicht am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde teilzunehmen, ich darf die Gebote Gottes nach meinem Sinn und Geschmack auslegen.

Wie kann dieser religiösen Laxheit gesteuert werden? Die Antwort muß lauten: Wir brauchen eine neue Verkündigung der biblischen Botschaft von dem Gericht nach den Werken.

### Das Gericht nach den Werken

Sowohl die Evangelien wie die neutestamentlichen Briefe sind voll von dem Hinweis: „Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, danach aber das Gericht“ (Hebr. 9,27). Jesus warnt vor den Zungensünden: „Ich sage euch aber, daß die Menschen müssen Rechenschaft geben am Tage des Gerichts von einem jeglichen nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt und aus deinen Worten wirst du verdammt werden.“ Die Bergpredigt warnt: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden“ (Matth. 12,36 und 7,1). Paulus wird von seinen Gegnern verdächtigt, er meine es nicht lauter und aufrichtig bei seiner Arbeit. Darauf antwortet der Apostel: „Es ist mir ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde, oder von einem menschlichen Tage, auch richte ich mich selbst nicht. Ich bin mir nichts bewußt, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt, der Herr ist's, der mich richtet. Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, welcher wird ans Licht bringen, auch was im Finstern verborgen ist, und wird das Trachten der Herzen offenbaren“ (1. Kor. 4,3).

Der altprotestantischen Dogmatik waren all diese Stellen der Heiligen Schrift wohl vertraut. Aber man vertrat die Überzeugung: die Worte vom Gericht nach den Werken haben nur für den Gültigkeit, der das Angebot der versöhnenden Gottesliebe verschmäht. Als solcher ist er schutzlos dem Gericht Gottes ausgeliefert und kein Paraklet tritt für ihn ein. Wer dagegen aus der Rechtfertigung lebt, kommt nie und nimmer ins Gericht, er hat es hinter sich gelassen. Das Kirchenlied bezeugt diese zuversichtliche Gewißheit mit den Worten: „Mein Gewissen nagt mich nicht, Moses darf mich nicht verklagen. Der mich frei und ledig spricht, hat die Sünden abgetragen, daß mich nichts verdammen kann, Jesus nimmt die Sünder an.“

Aber nun ist es eines der wichtigsten Ergebnisse der heutigen exegetischen Arbeit am Neuen Testament, daß uns diese orthodoxe Tradition in ih-

rer biblischen Berechtigung fragwürdig geworden ist. Herbert Braun hat in einer Spezialuntersuchung über „Gerichtsgedanke und Rechtfertigung bei Paulus“ (Leipzig 1930) darauf hingewiesen: der Apostel redet an die sechszigmal von einem Gericht nach den Werken, das sich an den Christen vollzieht, während er nur zwanzigmal von einem Gericht an allen Menschen spricht. Das Wort in 2. Kor. 5, 10 ist ohne Einschränkung gesagt: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfangen, wie er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.“ Von dem gleichen Ernst der Verantwortung ist Röm. 14, 10 erfüllt: „Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Gottes dargestellt werden, dann wird ein jeglicher für sich selbst Gott Rechenschaft geben.“

Wie läßt sich Rechtfertigungsgewißheit und Gericht nach den Werken miteinander vereinen? Entsteht nicht eine unauflösbare Antinomie, wenn beides zugleich festgehalten wird?

Auf keinen Fall kann das Gericht nach den Werken, auch wenn es dem Christusjünger nicht erspart bleibt, die Zugehörigkeit zu Christus und dem Reich der Gnade antasten. Die Tatsache der Errettung bleibt bestehen. Der Gerechtfertigte wird im Gericht Gottes nicht verworfen. Wohl aber kann das Gericht weh tun. Es kann schneiden und verletzen, es wird alles verbrennen, was in einem Leben ungerichtet und unbeschnitten geblieben ist.

Der Christ geht in das Gericht wie ein Kranker zu der Operation bei einem Arzt, dem er restlos vertraut. Der Kranke weiß: der Arzt wird das Messer gebrauchen, aber er tut es nicht, um zu verletzen, um zu zerstören, sondern um zu heilen. So darf der Glaube dessen gewiß sein: es ist der Vater, der mich richtet, und dem Gericht des Vaters kann ich mich getrost ausliefern.

Wenn wir im Unterschied zur altprotestantischen Tradition an einem Gericht nach den Werken im Leben der Gläubigen festhalten, dann werden die Bedenken gegenstandslos, die das moralische Bewußtsein zu allen Zeiten gegen die Rechtfertigung vorgebracht hat. Wenn ich damit rechnen muß, daß im Gericht Gottes nichts verborgen bleibt von bösen Gedanken, Worten und Werken, wenn mir das alles unter Schmerzen abgenommen wird, der Hochmut, die Selbstgefälligkeit, die unsauberen Wünsche, die Unwahrhaftigkeit, dann kann ich nichts besseres tun, als jetzt schon allem ungöttlichen Wesen in meinem Leben den Kampf anzusagen. Dann fällt das Mißverständnis endgültig dahin, als käme es im Vertrauen auf das Rechtfertigungsgeschehen auf etwas mehr oder weniger Sündigen im Grunde nicht an. Alles, was wir jetzt unter der Zucht des Heiligen Geistes abtun, das braucht uns im

göttlichen Gericht nicht mehr abgenommen werden. Und alles Unreine, was wir aus Gier oder Leidensscheu noch immer festhalten, das wird das göttliche Gerichtsmesser nicht verschonen. Genau das meint Paulus mit der Feststellung: „Wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet“ (1. Kor. 11, 31).

Der Hinweis auf das Gericht nach den Werken ist nicht, wie man schon behauptet hat, ein nicht ganz bewältigter jüdischer Rest in der Theologie des Apostels Paulus. Im Gegenteil, es handelt sich dabei um ein zentrales Anliegen seiner Verkündigung, das auf keinen Fall unterschlagen werden darf. Hier auf Erden können wir Masken voneinander tragen.

Wir können uns besser, edler, gütiger geben, als wir sind. Wir können uns verschanzen hinter einem imponierenden Titel. Wir können uns in die Masse flüchten in der Meinung, dort unbeobachtet zu bleiben. Einmal aber wird aller äußere Schein, wird alle erstrebte Anonymität von uns abfallen. Nach dem Tod kommt das Innerste nach außen. Das verborgene Sinnen und Trachten des Menschen wird enthüllt und niemand kann sich selbst entfliehen. Nach biblischer Überzeugung kann es auch schrecklich sein, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Der Gerichtshorizont ist nicht nur dem säkularen Bewußtsein der Gegenwart entschwunden. Es wird heute auch in Theologie und Kirche von dem eschatologischen Wetterleuchten kaum mehr gesprochen. Dabei sollte es der Menschheit des 20. Jahrhunderts nicht so fern liegen, sich Gottes Gerichtsernst zu vergegenwärtigen. Haben wir doch erlebt, daß Gott richten kann! Gewiß, alle irdischen Geschichtsgerichte sind nur ein vorweggenommener, vorausgeworfener Schatten, der uns die endgültige Verantwortung ahnen läßt.

Rechtfertigung und Gericht nach den Werken dürfen nicht auseinandergerissen werden. Beide Wahrheiten müssen zusammen gesehen werden. Wo sie voneinander getrennt werden, wird das Evangelium entstellt. Rechtfertigung ohne Vergegenwärtigung des Gerichtes nach den Werken kann zu einem gefährlichen Ruhepolster werden. Die Gerichtsbotschaft aber ohne den Freudenklang des Wortes von der Versöhnung kann zu Hochmut oder auch zur Verzweiflung führen. Wie recht hat darum der Katechismus, wenn die Auslegung zum 1. Gebot lautet: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen!

Anmerkung

Breiter ausgeführt findet sich das Thema in den beiden Veröffentlichungen des Verfassers: *Vergebung und neues Leben, Vorzeichen christlicher Existenz*, 118 S., Stuttgart 1979, und: *Wir gedenken der Entschlafenen* (zusammen mit Kirchenrat Mumm herausgegeben), 120 S., Kassel 1981.

Gute Werke will Gott getan haben. Aber daß du dir damit den Weg zum Himmel bereitest, das ist zuviel. Martin Luther

## TOLERANZ UND BEKENNTNIS

### *Systematische Überlegungen zu einem bleibenden Problem<sup>1)</sup>*

#### I. Einführung und Abgrenzung

„Toleranz“ und „Bekenntnis“: Diese Begriffe sind in einer recht merkwürdigen Weise aufeinander bezogen und aneinander gebunden. Denn das geduldige, tolerierende Gewährenlassen des einen schafft dem anderen den Freiraum zur Konfession. Beide, Toleranz wie Bekenntnis, stehen so in einem recht freundlichen Verhältnis zueinander. Gemeinsam, gleichsam Rücken an Rücken, verteidigen sie die „Dialogische Existenz“, in der menschliches Miteinander sich entfaltet und fortgedeiht.

Wir werden dieses „Zueinander“ zu erhärten, zu vertiefen und durchzuhalten haben. Wir werden es aber auch verteidigen müssen. Kehrt sich nämlich dasjenige, was da gleichsam Rücken an Rücken gemeinsam die Freiheit des Menschseins verteidigt, das Gesicht zu, so scheint sich die friedliche Ko-Existenz plötzlich in ein schroffes *Gegeneinander* zu verwandeln. Denn: Was ich da toleriere, das ist doch öfters gerade das von mir Bestrittene, das Verneinte, ja das an den Pranger gestellte „Verurteilte“! Gerät hier nicht der Versuch zu kooperieren in den Verdacht der Kumpanei, in den Verdacht eines höchst verdächtigen Kompromißlertums?

Vielleicht sollte man ein solches *Mißbehagen* an „allzuviel“ Toleranz noch ein wenig deutlicher ins Visier nehmen, schon um auch erste Antworten hierauf und Gegenstimmen in sich laut werden zu lassen:

1. Löst z. B. die Haltung der „Toleranz“, konsequent vollzogen; nicht letztlich alles Bindende auf, insofern sie Irrtum und Wahrheit einander gleichstellt? Nämlich: als beide gleichermaßen Zu-Tolerierende?

Oder ist es — die Gegenstimme meldet sich — vielmehr so, daß gerade „Toleranz“ durch eine innere Norm in Bindungen hineinruft, insofern nämlich in dieser Haltung gerade der Respekt vor der Wahrheit, die Achtung vor dem, was der andere zu ihrer Findung beitragen könnte, zum Ausdruck kommt?

2. Ist aber nicht gerade in Sachen der Religion — und auf die Fragen des

religiösen, des christlichen Bekennens schneiden wir diese unsere Ausführungen hier zu – unser Auftrag ein völlig „intoleranter“? Die Bindung an die Offenbarung Gottes stellt uns doch den anderen gegenüber, bedeutet ein „Entweder-Oder“, bedeutet Ausschließlichkeit?

„Mich wundert, daß ihr euch so bald abwenden lasset ... zu einem anderen Evangelium, obwohl es doch kein andres gibt... Aber wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium anders predigen, als wir euch gepredigt haben, der sei anathema“ (Gal. 1,6–8) – und wer wollte die Mahnung, die hier für ernste Christen bis zur Stunde ausgeht, übersehen wollen oder können!

Aber: Zu unterscheiden ist ja wohl: Das Tolerieren des Menschen selbst – von dem „Was“ seines Sagens; und *hinzuhören* wäre ebenso darauf, daß Paulus von „*Evangelium*“ spricht und also in jedem Fall etwas verkündet, was sich mit einem *Geschenk* an den Menschen wendet und ihn damit eben in seiner Entscheidungsfähigkeit toleriert, nicht ihm Handfesseln anlegen möchte.

3. Und doch: Muß nicht die Geduld irgendwo zu Ende sein, wenn Toleranz zu schweren Schäden für die Gemeinschaft der Familie, des Staates, für den Frieden führt? Diese Frage *meint* das Richtige, sie verwirrt jedoch das Geflecht der Begriffe: Denn was hier zur Rede steht, ist die Sicherung der *Basis* von Toleranz. Die Verteidigung der Grundlagen der Toleranz ist jedoch kein Thema von Toleranz mehr – und entsprechend auch nicht primär des „Bekennens“: sondern der Umsetzung allen Wortbekenkens in Zivilcourage, ja in Tatkraft bis hin zur Mobilisierung physischer Reserven und angemessener Mittel von Macht. Das Thema „Toleranz und Bekenntnis“ wird hier, um es theologisch zu sagen, hinübergeführt in das Thema „Gesetz und Evangelium“ – dies aber ist ein anderes. Es steht für diese Ausführungen am Rande.

## II. Toleranz und Bekenntnis als Grundbegriffe menschlichen Miteinanders

1. Wenn H. Thieli<sup>2</sup>) für den hier angeschnittenen Bereich „Toleranz als eine Form der Bereitschaft, das Andersartige (in *jedem* Betracht!) zu ertragen und einen *modus convivendi* ihm gegenüber zu finden“ definiert, so liegt dies gewiß auf der Linie des Bisherigen. Trotzdem scheint es uns noch zu wenig. Das Verhältnis beider Sachverhalte ist nicht nur ein ko-extensives äußerliches, sie sind vielmehr innerlich, intensiv, als solche aufeinander bezogen. Viel besser könnte man hier an Hegels Wort erinnern: das „Tun des Einen hat selbst die doppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Anderen* zu sein“<sup>3</sup>). Denn Toleranz verschafft förmlich erst die Möglich-

keit zum Bekennen — wie Intoleranz dem Bekennen umgekehrt alle Möglichkeiten förmlich abschneiden würde.

Toleranz ist also die alleinige Form, deren Inhalt wirklich „Bekennen“ sein kann; sie ist die Außenseite dessen, was nach innen sich als Bekenntnis öffnet. *Toleranz zeigt eine Haltung an, die einem Inhalt den Ort zuweist: nämlich den Ort des Gewissens, in Verantwortung frei entscheiden und sprechen zu können und dem anderen Gehör zutrauen und anvertrauen zu dürfen.*

Damit wird der Einheitspunkt deutlich, in dem beide übereinstimmen: „Toleranz“ ist immer Bekenntnis zum Gewissen als dem eigentlichen Humanisationspunkt der Spezies „Mensch“ — und „Bekenntnis“ bekennt auf der Basis der Toleranz selbst, die sie jeweils praktiziert, indem sie Konfession übt.

Die jeweilige Ganzheitlichkeit des Akts bezeugt diese Einheit durchaus: ein halbherziges „Tolerieren“ wie „Bekennen“ bringt beides um seine Würde. Erst mit dem „Bekannten“ als „fides quae creditur“, also dem, was in mündlichen oder verschriftlichen „Bekennnissen“ niedergelegt ist und damit über den Akt der „fides qua creditur“ hinausgeht, kommt dann ein *graduelles* Moment ins Thema hinein, das in der Stückwerkhaftigkeit unserer Erkenntnis grundgelegt ist und hinüberführt zum Thema „Irrtum und Wahrheit“, an dem sich das Tolerieren erneut zu bewähren hat.

2. Man sieht diese wurzelhafte Zueinandergehörigkeit der Begriffe noch deutlicher, wenn man die beiden Feinde ansieht, die Toleranz und Bekenntnis gleichermaßen bedrohen:

a) *Einmal* den *Zwang*, der beides verdunkelt und das Gewissen um das bringt, was ihm zusteht, ihm die Würde raubt: Jeder Zwang zum Bekennen erzwingt lediglich Heuchelei — d. h. Lüge; und bewirkt infolgedessen auch lediglich Konformismus, Friedhofsruhe, Kadavergehorsam. Zwang des Bekennens löst jede Überzeugungsgemeinschaft auf. Es ist Luther, der dies (für *unseren* historischen Zusammenhang) zuerst in voller Deutlichkeit herausgearbeitet hat („Von weltlicher Obrigkeit“, 1523):

„Was ist's denn nun, daß sie die Leute wollen zwingen zu gläuben im Herzen und sehen, daß es unmöglich ist, treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt, zu lügen, zu verleugnen und anders zu sagen, denn sie es im Herzen halten.“

„Es ist umsonst unmöglich, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu gläuben. Es gehört ein ander Griff dazu, die Gewalt tut's nicht.“

„Toleranz“ mag also gewiß erst in der Aufklärungszeit zu vollem Leuchten gebracht worden sein. Trotzdem ist es die Basis des von der reformatorischen Botschaft Luthers normierten Gewissens, die Reformation und Neuzeit gerade im Zeichen der Toleranz aneinanderbindet. Letztlich ist *hier* zwischen beiden Epochen nicht nur eine äußere Abfolge, sondern eine Intentiongemeinschaft des als richtig Erkannten begründet.

So sind es durchaus gelegentliche Sätze über *Toleranz*, in denen man sich gerade als Lutheraner voll verstanden fühlt und die einem die Gewißheit von der Zueinandergehörigkeit von reformatorischer und neuzeitlicher Gewissensethik geben. Man vergleiche zum Beispiel die Selbstverteidigung Kurfürst Maximilian Josephs IV. vom 26. August 1803 gegenüber katholischen Ständen (angesichts seines im selben Jahr erlassenen Religionsediktes für Bayern): „Warum sollen nicht mehrere Religionsverwandten als Brüder einer Familie, als Söhne eines Vaters, ... als Glieder einer und eben derselben Gesellschaft aus einem gemeinschaftlichen Interesse der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt, durch ein gemeinschaftliches Band in glücklicher Ruhe und Einheit beisammen leben können? Haben nicht alle christliche Religionen eine gemeinschaftliche Moral, einen gemeinschaftlichen Lehrer? Erkennen sie nicht die nämlichen Pflichten, auf deren Erfüllung eigentlich die Glückseligkeit der Staaten beruht? Entsteht nicht dadurch eine Gleichheit in ihren Gesinnungen, Uebereinstimmung in ihren moralischen Handlungen? Können sie nicht als gute Bürger einerlei Gesetzen gehorchen, wenn sie schon an verschiedenen Altären beten?“<sup>(4)</sup>

b) Die Basis des Gewissens ist es aber auch, die uns den *anderen Feind* der Toleranz wie des Bekennens nennt: Nämlich die *Indifferenz*, die doch so leicht mit der Toleranz verwechselt wird. Mit der Haltung der Indifferenz, der Gleichgültigkeit, wird die Basis der Verantwortungsbereitschaft, wird das innere Engagement aber eben gerade *verlassen*: Wenn ich gleichgültig bin, was wäre da noch zu „ertragen“, zu tolerieren? Auch „Indifferenz“ ist eine Haltung, die eine Handlungsbereitschaft impliziert, aber sie handelt nach der Maxime der Verneinung jeder Verpflichtung und ist darum asozial und indolent. Und damit eben zeigt sie sich geradezu als *Gegenteil* von „Toleranz“: Sie *will* gar nicht ertragen, sondern empfindet Ertragen als unerträgliche Belästigung: Indifferenz ist ein Sich-Sträuben gegen jede soziale Verantwortung und gerade als ein solcher Abwehrmechanismus höchst intolerant! Indifferenz ist also Gegenstück zur Toleranz, eine Spielart von Intoleranz bei notorischer Unterdrückung jeder Gewissensregung! Sie fällt damit hinter das Spezifikum „Menschsein“ zurück in den puren Drang der Selbsterhaltung;

sie dient entsprechend der Durchsetzung lediglich eigener Interessen – wobei sie nicht nach zu „tolerierenden“ Standpunkten anderer fragt.

Wiederum lernen wir an unserer abendländischen Geschichte: Denn dies, daß von dem richtigen Standpunkt: „Die Religionen müssen alle toleriert werden“ hin zu dem Standpunkt, es möge „jeder nach seiner eignen Façon selig werden“, für die neuzeitliche Entwicklung nur *ein* Schritt war, oft in *einer* Person verkörpert (bekanntlich stammen beide Worte von Friedrich dem Großen), *trennt* Reformation und Neuzeit: Die „Gleichgültigkeit“ als Produkt toleranten Denkens ist auf der Grundlage reformatorischer Überzeugungsethik nicht denkbar. Vielmehr ist Indifferenz gerade im Sinne echten Toleranzdenkens *absolut zu verneinen*.

3. Gerade war die Rede von etwas, das „absolut zu verneinen“ sei. Damit nähert sich unser Thema seinem wohl heikelsten Punkt: Ob man denn, auf dem Boden der Toleranz stehend, überhaupt etwas „absolut verneinen“ dürfe? Zeigt hier nicht doch das „Bekenntnis“, getreu seinem Bekenntnis zur Gültigkeit von Wahrheit (d. h. also qua *Ausschließlichkeit* des Wahrheitsanspruchs) ein intolerantes Gesicht? Die Frage wird bedrängender noch in der Ethik: Zeigt nicht das Gute gegenüber dem Bösen ein solches Gesicht, daß Toleranz sich von selbst verbietet? Was hat Christus gemein mit Belial?

Um hier klar zu sehen, empfiehlt es sich in der Tat, die Struktur *theoretischer* Erkenntnis auf der einen und *ethischer* Problematik auf der anderen Seite in der Behandlung der Frage zu trennen. Zunächst also zur Struktur theoretischer Erkenntnis:

a) Es liegt an der logischen Eigenart unseres Denkens, daß jede Behauptung ihr Gegenteil verneint. Ein *Wahrheitsrelativismus* also („Ich weiß, daß ich nichts weiß“) ist durch das Denken selbst verboten, d. h. widerlegt sich selbst (das *eine* behauptet ja der Relativist zu wissen, nämlich daß er nichts weiß). Das Wahrheitsbewußtsein des Menschen wird also dadurch in der Wahrheit gehalten, daß es vom Widerspruchsgesetz beherrscht wird.

Dies ist freilich deshalb nicht weiter aufregend, weil das der logischen Wahrheit Widersprechende die Struktur des *In-sich*-Widersprüchlichen trägt. Was sich selbst widerspricht, taugt nicht einmal dazu, Widerspruch zu erheben und kann ergo auch nicht Basis von Argumentation sein. „Wahrheitsintoleranz“ wäre *insoweit* also die Verwerfung des Absurden. Sie kann in folgedessen auch nur mit den Mitteln des *Denkens* selbst unternommen werden, eine Haltung *willentlicher* Verwerfung zeigt sich hier selbst als absurd, da sie zur Erkenntnis nichts beiträgt, sie höchstens behindert. (Es sei denn, Wille würde in einem fernhaltenden Sinn in Ansatz gebracht. Dann würde

er besagen: „Halte das, was du wünschst und willst, von deiner Erkenntnis fern, es stört nur.“)

Was in der Sphäre rein logischer Verhältnisse klar heraustritt, ist mutatis mutandis ebenso gegeben für das Gebiet des Erfahrungswissens insgesamt. Hier ist zwar das Gegenteil nicht das Absurde, sondern kann „auch der Fall gewesen sein“, aber es kann etwas zum Beispiel nur „so oder so“ gewesen sein. Was hier bei der Wahrheitsfindung (dessen, was denn nun *faktisch* der Fall war) weiterhilft, ist lediglich die Beobachtung und das Experiment als Kriterium der Wahrheit. Das *Bekanntnis zur Wahrheit* spiegelt sich hier in der Toleranz gegenüber der Beobachtung und im Mut zum Experiment!

Sofern also theoretisches Erkennen überhaupt (= im Sinn von „Wissen“) zur Frage steht, kann „Wahrheitsintoleranz“ eigentlich nur besagen, jede Gewaltbarkeit fernzuhalten, und *das ist das Gegenteil von dem, was man sonst unter „Intoleranz“ versteht!* Der Begriff „Wahrheitsintoleranz“ meint es zwar gut mit uns („unbedingte Anerkennung von Wahrheit“), aber dieser Zweck heiligt auch in diesem Fall nicht die Mittel („Gewalt“ gegenüber Argumenten würde hier geradezu einen entscheidenden Strich durch die Rechnung machen!), so daß man wohl besser in Fragen der Wissenschaft und des Erkennens den Begriff überhaupt vermeidet. *Wahrheit braucht keine intolerante Haltung.* Sie sorgt für sich selbst, einfach, indem sie erkannt wird.

b) Schwieriger gelagert ist die Frage bei ethischen Problemen (und sie sind die eigentlich für unser Thema zutreffenden): Das innere Organ des tolerierenden Verhaltens ist ja der verantwortliche Wille. Dieser ist ethisch nie neutral, sondern immer gefordert. Er partizipiert an ethischer Normativität. Und diese verwirft das andere nicht als das Absurde (oder die abweichende Möglichkeit), sondern als das Böse. Das aber ruft nach der Tat.

Wählen wir das „Toleranzprinzip“ gleich selber zum Modellfall, so folgt aus dem Imperativ „Toleranz der Toleranz“ vermeintlich sofort ein „Intoleranzprinzip“: „Intoleranz der Intoleranz“. Man muß hier jedoch vorsichtig sein und *genauer* unterscheiden:

A. Als Bestandteil eines Normensystems ist der Satz von der notwendig zu vertretenden Toleranz („Toleranzprinzip“) gewiß beherrscht von einem „Entweder – Oder“, durch welches das Gegenteil ethisch verneint werden muß. Dies besagt jedoch nur: Negation der Intoleranz als Norm (und zwar *toto genere!*); es besagt nicht, daß das „Toleranzprinzip“ in manchen Fällen – genauer gesagt bei Fällen vorliegender Intoleranz von anderer Seite – auch zu einem „Intoleranzprinzip“ werden dürfe, so daß man sich auf die eben verneinte „Norm“ einlassen müßte, als könnte sie ein vertretbarer Maß-

stab unseres Handelns werden, etwa eben in Gestalt der Maxime: „Intoleranz der Intoleranz!“

Eine Analyse mit den Mitteln formaler Logik, die wir hier nur andeuten, würde dies schnell und genau erweisen. Denn „Intoleranz“ ist ja nichts anderes als „Toleranz verneint“. Damit wird eins von beiden ausgeschlossen (tertium non datur): Beide zusammen können also nicht Bestandteil eines ethisch normierten Handlungssystems sein (sonst würde das „Nichtwiderspruchsgesetz“ außer Kraft gesetzt). Toleranz impliziert also die Negation der Intoleranz konsequenterweise immer. Nimmt man die Aussage ernst, daß es dabei immer um normatives Handeln geht, so wird dieser Satz sogar zur obligatorischen Verpflichtung, gilt ethisch unbedingte und d. h. für alle Fälle.

Halten wir dieses Ergebnis noch einmal fest: Wo Intoleranz auftaucht, ist sie als ethisches Prinzip stets zu verneinen; die Toleranz das einzig Angemessene. Eine Negation formuliert eben als solche nichts Positives; sie führt im Gegenteil auf dem Umweg über die doppelte Negation zu einer Bejahung des Ausgangspunktes zurück. In unserem Fall: zur Toleranz.

B. Also doch ein Stillehalten selbst in dem Fall, daß andere die Basis der Toleranz dazu benutzen, das ganze Normensystem zu zerstören? Eine Auslieferung des Ethischen an solche, die die Überzeugungsgemeinschaft nur dazu benutzen, um Gewalt vor Recht zu setzen?

Nein! Denn als Handlungsprinzip läßt sich nicht nur das Normensystem selbst denken, sondern auch jede Handlung, die dasselbe sichert. Handeln selbst auf der Basis von Gewaltmaßnahmen empfängt geradezu seine Legitimation durch diese Aufgabe: Sie zeigt sich damit umschlossen von der „Gerechtigkeit“, der sie Nachdruck verleihen soll, gegebenenfalls mit Mitteln auch physischer Abwehr, wo anderer Nachdruck nicht mehr hilft. (Gewalt und Durchsetzung von Recht mit Mitteln der Macht ist dann vonnöten: übereinstimmend damit, daß wir als Menschen ja auch, im Rahmen der Schöpfungsgegebenheit „Natur“ betrachtet, nicht reines Personsein inkorporieren, sondern zugleich animales Triebkonstrukt sind, das seine *eigenen* Therapien erforderlich macht.)

Freilich wäre es wohl zweckmäßig, den Begriff „Intoleranz“ aus Gründen semantischer Sauberkeit der ethischen Sphäre vorzubehalten (als Prinzip, das stets zu verneinen ist) und anstelle dessen zu formulieren: „Gewalt der Gewalt!“ Wobei wir näher explizieren: „Gewalt der Gewalt“, das ist Anwendung von Gewalt zwecks Hemmung von Gewalttätigkeit<sup>5</sup>). Wir haben am Anfang gesagt, wieso an dieser Stelle unser Thema endet. Da das alsdann

entstehende Thema „Gesetz und Evangelium“, „Gewalt im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre“ jedoch durch mannigfache Fäden mit dem unseren verbunden ist, möge zur Verdeutlichung noch einmal ein Luther-Zitat aus „Von weltlicher Obrigkeit“ stehen, das ins Schwarze trifft:

„Wollte man darum sich das Wagnis zutrauen, ein ganzes Land oder die Welt mit dem Evangelium zu regieren, so ist das ebenso, wie wenn ein Hirte Wölfe, Löwen, Adler und Schafe in *einem* Stall zusammentäte und jedes frei unter den anderen gehen ließe und spräche: ‚Da weidet euch und seid rechtschaffen und friedlich untereinander; der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hunde und Prügel braucht ihr nicht zu fürchten.‘ Da würden wohl die Schafe Frieden halten und sich in dieser Weise friedlich weiden und regieren lassen; aber sie würden nicht lange leben.“

Diesen Teil (der sich – sozusagen – dem „Christlichen Humanismus“ widmete) abschließend, buchen wir jedenfalls: Gerade unter Einbezug ihrer normativen Wertseite halten sich Toleranz und Bekenntnis durch, und zwar als das Humanum, bzw. als dessen höchster Ausdruck. Die Norm des Gewissens macht uns – tolerant. Und die Toleranz bezwingt uns innerlich, indem sie uns nötigt, ein *Bekenntnis* zu ihr, als Basis jeder Gewissensethik abzulegen.

### III. Toleranz – abfolgend aus dem Bekenntnis des christlichen Glaubens

1. Unsere bisherigen Ausführungen haben die Übereinstimmung von christlicher und menschlicher Gewissensethik erbracht. Und doch dürfen wir hier noch einen Schritt weitergehen und davon sprechen, was der *christliche Glaube* und sein Bekenntnis für das Toleranz- und Gewissensproblem bedeutet. Es war Paul Althaus, der einmal den schönen Satz sprach: „Nur aus dem Glauben kommt die echte Toleranz, die den Ernst der Wahrheit nicht verrät.“<sup>6</sup> Die Wahrheit, von der hier die Rede ist – und das qualifiziert alles, was noch zu sagen sein wird –, ist eine Person, nämlich Jesus Christus. Und erst diese Person macht uns recht frei (Joh. 8, 32) – nämlich zur Toleranz! Anders gesagt: *Das „Solus Christus“ des Evangeliums enthält das Bekenntnis zur Toleranz in einem sonst nicht gekannten, auch nicht kennbaren Ausmaß!*

Das gilt es nun auszufächern:

a) *Solus Christus* – das heißt ja: *sola fide*!“ Und das bezeugt nichts anderes, als daß „Glauben“, „Glauben können“ und infolgedessen auch „Bekennen können“ nicht in die Macht unseres Rennens oder Laufens gestellt

sind! Es ist vielmehr dies alles freies, unverfügbares Geschenk des Heiligen Geistes, an den Mitmenschen *genauso* wie an uns selber!

Und dies eben bedeutet ein Freigemachtwerden zur Toleranz – jeder ungeduldige Eifer, jedes Nötigen und Zwängenwollen würde uns ja förmlich zu Verrätern an der Rechtfertigung durch Gott machen.

Glaubekönnen ist ja eben nicht Werk des Menschen, sondern Gabe des Heiligen Geistes! Der Unverfügbarkeit des Glaubens folgt also der Respekt vor dem anderen auf dem Fuß, an dem Gott sein Werk als SEIN Werk tun will! Alles andere hieße, den Glauben zu einem Werk des Menschen machen! Gerade der christliche Glaube schließt uns in Solidarität der Toleranz mit dem Mitmenschen zusammen.

b) *Solus Christus* – das heißt im selben Sinn „*sola gratia*“! Und wenn wir dieses Wort inhaltlich verstehen, dann bedeutet es: Erkenntnis und Erfahrung *der Liebe Gottes* (im Spiegel der Rechtfertigung). Es ist die Liebe, von der der Apostel sagt, daß sie langmütig und freundlich sei, nicht eifere, sich nicht erbittern läßt, das Böse nicht zurechnet: „Sie verträgt alles, sie glaubt alles, sie hoffet alles, *sie duldet (!) alles. Die Liebe höret nimmer auf.*“ (1. Kor. 13,7 f.) Gibt es eine bessere Beschreibung der Toleranz, die mitten aus dem Herzen christlicher Glaubenserkenntnis strömt? Ist es nicht so, daß erst ein derart vom Innersten her gefüllter Toleranzgedanke die Gewähr bietet, daß Toleranz nicht nur behauptet, sondern auch wirklich praktiziert wird?

c) Schließlich: Wenn man das Gesagte in die Wurzeln seines Erkenntniserwerbens zurückverfolgt, und wenn dann allerdings die Heilige Schrift vor Augen kommt, dann kann man als einen übergreifenden Gesamtausdruck der Bedeutung, den das christliche Bekennen für Toleranzprinzip und menschliche Gewissensethik besitzt, auch formulieren: *Es ist das „Sola scriptura“*, als die Wiege, in der das „*Solus Christus*“ liegt, durch welches moderne Überzeugungsethik (und ihre Prinzipien) den Weg in die heutige Welt einst begonnen hat und im Rückgriff auf das dort Verkündigte immer erneut beginnen kann!

So sind es die „*particula exclusiva*“ lutherischen Bekennens, aus denen sich, gerade in ihrer Bündelung, das Toleranzprinzip der Moderne und jede Überzeugungsethik der Zukunft entfalten lassen: In einem, wie ich vorhin sagte, anderweitig unbekanntem und auch nicht kennbaren Maß.

2. Es scheint mir richtig, an dieser Stelle auf zwei Folgerungen hinzuweisen, die aus dem Grundprinzip – nunmehr christlicher – Toleranz erwachsen.

a) *Einmal*: Die Spaltung „Christlich – Nichtchristlich“ geht gewiß durch die Menschheit; sie geht aber vor allem durch unsere eigene Brust. Und so kommt es, daß auch unser Bekennen – auch unser lutherisches Bekenntnis – der Spannung des „simul iustus – simul peccator“ ausgesetzt ist! Das „ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν“ des Apostels (1. Kor. 13, 9) – von Luther so wunderbar übersetzt mit „Unser Wissen ist Stückwerk“ – gilt also nachhaltig und primär für uns und unsere Bekenntnisgemeinschaft selbst, und entsprechend ist das „Komm, Schöpfer Geist!“ zu allermeist für uns selbst zu erbitten!

Auch wir also sehen „jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“, sollte uns das nicht in einem besonderen Sinn tolerant machen? Ist hierin nicht eine mitten aus der Rechtfertigung geschöpfte Erkenntnis angelegt, die uns von einem unbußfertigen Konfessionalismus erlöst?

Es ist gerade das an der *Rechtfertigungslehre* gebildete Zentrum der *lutherischen* Konfession, das uns die Vielfalt der Konfessionen sehen lehrt als mit dem tiefen Fragmal des „simul iustus – simul peccator“ gekennzeichnete Gebilde auf dem gemeinsamen Weg zu Christus. Dies gilt auch dort, wo man, und diesmal nach außen gewandt, den „Alleinseligmachungsanspruch“ einer bestimmten Kirche schlicht mit einem schroffen und normativen „Nein!“ beantworten muß.

b) *Ein anderes*: Es wurde gesagt, die Wahrheit sei für uns eine *Person*. Das zwingt uns dazu, christliches Wahrheitswissen als Erfahrung an dieser Person zu suchen. Christliche Theologie wird so zur *Erfahrungswissenschaft* von der – wir sprachen schon vorhin davon – Liebe Gottes, die in dieser Person, dem Christus, uns gezeigt und geschenkt ist. Das Stehen in der Wahrheit, unser *Bekennen*, wird damit in seinem Wesen zur Praktizierung der Nachfolge in Liebe. Die Theorie wird insoweit völlig überführt in die Anwesenheit einer Lebenspraxis. Die Toleranz erscheint im Licht solchen Lebens-Bekenntnisses gleichsam nur noch wie im Rückspiegel. *Gültiges Bekennen wird zur schöpferischen Anwesenheit von Liebe*.

Auf der anderen Seite freilich wird jetzt das Versagen der Liebe, d. h. jeder Mangel an vorhandener Liebe, zum eigentlichen Problem mangelhaften Bekennens! Die Indifferenz, dieser Feind der Toleranz, zeigt sich hier konsequenterweise als wurzelhafter Mangel an Liebe. Und der schöpferische Geist, der Indifferenz und Intoleranz überwinden kann, ist wirksam in jedem eingebrachten „Mehr“ an Liebe.

3. Wieder war im Verlauf unserer Darlegungen von „Norm“ die Rede, einmal sogar von einem „schroffen Nein“! Müßte nicht hier noch einmal eine

ähnliche Untersuchung geführt werden wie vorhin, nämlich derart, ob denn nun Normativität sich mit „Liebe“, ja „Vergebung“ vertrage?

Jedoch bleibt das früher Gesagte gültig im selben Umfang wie die Gewissensethik überhaupt. Es wird nur *spezifiziert*: Durch strenge Zuordnung der christlichen Wahrheit zu *Personwahrheit* und *Überzeugungswahrheit*. Beides besagt grundsätzlich ein „*verbo, non vi*“ christlichen Umgangs miteinander und mit anderen. „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden“ (WA 6,455); „das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen ... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen ...“ (WA 15,218).

Dies alles ist deutlich; aber auf ein Doppeltes muß zum Schluß doch noch hingewiesen werden, weil es nicht selbstverständlich ist:

a) *Einmal*: Das Wort von Rechtfertigung, Liebe, Vergebung erscheint in seiner Normativität gerade auch darin, daß es die *Krisis* der Welt bedeutet. „Es ist erschienen die heilsame Gnade allen Menschen und züchtigt uns“ (Tit. 2,11 f.). Christliche Liebe ist keine Affenliebe, sondern sie muß, gerade weil sie unser Personsein heil machen will, auch hart sein können. Die Liebe kann sich in der „*consolatio fratrum*“ auch hinter der „Kirchenzucht“ verbergen. Und vielleicht läßt sich der Niedergang einer Kirche auch daran ablesen, in welchem Ausmaß Kirchenzucht ausbleibt. Gewiß ist unser Amt ein solches der Versöhnung. Aber es ist auch ein Amt des Bindens – so gewiß beide Ämter nicht gleichwertig sind, sondern das „Binden“ im Dienst des „Lösens“ steht. Wie W. Elert es einmal ausgedrückt hat<sup>7</sup>): „Die Sünde ‚behalten‘ heißt, sie nicht vergeben dürfen.“

b) *Ein Zweites* muß an dieser Stelle hinzugesetzt sein: Christliche Gemeinde schwebt nicht über der Welt, sondern alles Irdische geht quer durch sie hindurch. Infolgedessen kehren auch alle Probleme, die jede Überzeugungsgemeinschaft mit der Problematik der Gewalt verbindet, in ihr wieder. *Kirchenrecht* ist als Ordnungsrecht auch in der tolerantesten Kirche *notwendig* vertreten: mit allen entsprechenden Konsequenzen.

Freilich: Galt für den Staat, daß der Maßstab der Ethik das umgreifende Normativ der Rechtsanwendung sei – so gilt in der Kirche darüber hinaus noch ein Besonderes: Nämlich daß alle Normen hier noch zuzüglich umschlossen sind von einer Liebesethik, wie vorhin dargestellt. Eine solche darf die Verteidigung ihrer selbst gewiß nicht aushöhlen (das wäre wiederum „Affenliebe“) – aber *sie kann die Augen der Gerechtigkeit in den Dienst ihres übergeordneten Zieles stellen und macht sie so erst eigentlich sehend. Liebe macht auch in Dingen des Rechts sehend*: und dies ist gegenüber der puren

Rechtsordnung des Staates etwas durchaus Neues, etwas Tröstliches.

#### IV. Ein „bleibendes“ Problem

Der Untertitel des gestellten Themas spricht von „Toleranz und Bekenntnis als einem *bleibenden* Problem“. In welchem Sinn soll man das verstehen?

1. Nicht so sehr möchte ich es theoretisch verstanden wissen! Sicher ist unser Thema ein *schwieriges* Problem. Seine spezifischen Schwierigkeiten liegen

a) in dem, was man vielleicht mit einem Ausdruck W. Stegmüllers „semantische Umweltverschmutzung“ nennen könnte<sup>8</sup>). „Toleranz“ wie „Bekenntnis“ sind als umfassende Begriffe leicht in Gefahr, nichtssagend zu werden, weil sie so viele Bereiche abdecken sollen. Insofern leiden sie gleichermaßen an der Gefahr, ausgeleiert zu werden, vieldeutig zu sein.

b) Das Thema ist weiterhin, auch das ist eine bedeutende Schwierigkeit, in sehr viele weitere Themenbereiche hineinverflochten, und es ist nicht leicht, das Thema so weitgehend zu isolieren, daß die in den Begriffen „Toleranz“ und „Bekenntnis“ angelegte Programmatik hervortreten und ihre Aussagekraft entfalten kann.

Aber in alledem sehe ich letztlich nicht die eigentliche Schwierigkeit.

2. Wie mir scheint, besteht das Bleibende des Problems in einem Praktischen. Und zwar von doppelter Art:

*Einmal* taucht die Thematik meist als Fallanwendung auf (Verhältnis von Ost und West, Katholizismus und Protestantismus, Ordnung und Liebe, Disziplinarmaßnahme und Vergebung; usw.). Das Verwirrende der Fallanwendung ist immer die individuelle Konstellation, die mehr beinhaltet als alles, was Theorie je zu ihrem Verständnis beitragen kann. Insofern bleibt unser Problem eines, das die „Stunde der Wahrheit“ jeweils in der konkreten Situation noch vor sich hat.

Und damit ist schon ein *Zweites* gesagt: Es sind immer die Aktanten auf der Bühne der Wirklichkeit, die Fälle zu entscheiden haben, die Wegweisung und Geleit geben sollen. Von ihnen und ihrem Verständnis hängt das „Tolerieren“ wie auch die Art des „Bekennens“ notwendigerweise ab. Und das heißt für die Kirche: Von ihren Christen, von deren geistlicher Kraft und von dem, was sie an Nachfolge mit in ihre Entscheidung hineinehmen, hängt ab, was an Toleranz und Bekenntnis in einem christlichen Sinn verwirklicht werden kann. Und das wiederum heißt: alles hängt letztlich ab

vom Heiligen Geist und seiner Gegenwart. Er ist der letzte und einzige Bürge, der Toleranz und Bekenntnis in rechter Weise uns ausüben und anwenden lehren kann. Bei dem soll und muß es bleiben.

#### Anmerkungen

- 1 Referat auf einer Theologentagung des Martin Luther-Bundes in der Evangelischen Akademie in Bad Segeberg am 27. Jan. 1981.
- 2 Theologische Ethik Bd. III (2. Aufl. Tübingen 1968), S. 179 (Nr. 604).
- 3 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Lasson-Ausg., ed. J. Hoffmeister), S. 142 (Meiners Phil. Bibl. Bd. 114).
- 4 Vgl. Th. Kolde, Das bayerische Religionsedikt vom 10. Jan. 1803 und die Anfänge der protestantischen Landeskirche in Bayern. Beiträge zur bayerischen KG IX, 1903, 97 ff. Vgl. dazu auch P. Althaus, op. cit. Anm. 6, S. 105.
- 5 Die Devise „Gewalt der Gewalt“ ist kein Imperativ im eigentlichen Sinn, deshalb verwickelt man sich auch nicht in ethische Widersprüche vorbeschriebener Art, wenn man auf dieselbe rekurrieren muß. — Es sei bei dieser Gelegenheit nachrücklich herausgestellt, daß auf die historische Entwicklung und Durchsetzung des „Toleranzprinzips“, die oft, wie das Tolerieren im Leben des Einzelnen, verschlungene Wege ging, in diesen, eine systematische Intension verfolgenden Ausführungen nicht eingegangen werden soll. Vgl. zur historischen Seite des Problems (mit weiteren Literaturverweisen): G. Maron, Bemerkungen zum Thema „Toleranz“, in: MD 24, 1973, S. 6-10 und: H. Lutz (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977.
- 6 Toleranz und Intoleranz des Glaubens. Vortrag zur Hundertjahrfeier der Münchener St. Matthäusgemeinde, gehalten am 18. 9. 1933 im Auditorium Maximum der Universität München (Ges. Aufs. II, Gütersloh 1935, S. 104—120).
- 7 Der christliche Glaube, Hamburg 1960<sup>5</sup>, S. 429.
- 8 Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. II, Stuttgart 1979<sup>6</sup>, S. XX f.

Der Seelen soll und kann niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel. Das aber kann kein Mensch tun, sondern Gott allein.

Martin Luther



## DEIN STIMM ICH HÖR ZU JEDER FRIST

### *Beiträge zum Bilde Nikolaus Selneckers (1530–1592)*

#### I. Melanchthon-Schülerschaft und Konkordienformel

Die Hervorhebung wichtiger Züge im Bild eines Mannes aus dem fränkischen Luthertum des Reformations-Jahrhunderts möge einsetzen mit der Nennung dreier Namen, deren Träger dem Luthertum Frankens im 20. Jahrhundert angehört (und daher auch an älteren „Folgen“ dieses Jahrbuchs mitgewirkt) haben: Friedrich Wilhelm Hopf, Georg Merz und Hermann Sasse<sup>1</sup>).

Im Zusammenhang der Besinnung auf das Jahr 1980 nicht nur der Augustana, sondern *auch des Konkordienbuchs* hat der als einziger von den dreien noch lebende F. W. Hopf daran erinnert, daß Georg Merz und Hermann Sasse, zunächst während der ersten, im „Dritten Reiche“ spielenden Abschnitte des Kirchenkampfes eng verbunden, doch schon damals ihres verschiedenen Verhältnisses zur Konkordienformel sich bewußt wurden. (Er hat dafür jedem, der beiden nahestand, tief bewegende Dokumente geboten<sup>2</sup>). Merz hat Sasse dabei an die Unterschiede zwischen Melanchthon und Luther erinnert, die man nicht nur als kirchengeschichtliche Fakten erwähnen dürfe, sondern als eine unsre Kirche bedrückende Last sehen müsse. Es gebe nicht nur eine Gefährdung genuin lutherischen Lehrens von Zwingli und Calvin, sondern auch von Melanchthon her. „Es ist eben doch Tatsache, daß Melanchthon ein Lehrer unserer Kirche wurde, als solcher anerkannt war und als solcher weiterwirkt. Die Tatsache, daß die Konkordienformel, so sehr ihre Lehre der Lehre des Reformators entspricht, nicht allenthalben anerkannt wurde, hat doch auch darin ihren Grund, daß man sich von Melanchthon nicht trennen wollte, und nicht trennen konnte.“ Er, der Merz von 1941, „müsse“ sich „sachlich gegen Melanchthon stellen“. — Wie Merz sich später leidenschaftlich dagegen wandte, die Geltung der Konkordienformel für die evangelisch-lutherische Kirche Bayerns anzuerkennen, geht aus einem durch Hopf zitierten Brief hervor, den er, damals Rektor von Pastoralcollege und Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, 1949 an Sasse schrieb. Doch ist an dieser Stelle nicht das Gegenüber von Sasse und Merz

und nicht das Bild des Letztgenannten von der Konkordienformel zu verfolgen. Es geht vielmehr um das Problem der Melancthon-Schülerschaft einerseits, der Theologie der Konkordienformel andererseits im Leben Selneckers.

## II. Das Selnecker-Jubiläum in Franken

1. 1530, im Augustana-Jahr, in der Frühe des Tages St. Nicolai geboren, wurde Nikolaus Selnecker in seiner Vaterstadt, dem ostmittelfränkischen Hersbruck, um den 6. 12. 1980 herum von Heimatforschung und Kirche gefeiert. Eine wertvolle Festschrift, zumeist von Ortsansässigen verfaßt, belegt aufs beste diese Zusammenarbeit<sup>3)</sup>. Von ihren Mitarbeitern hatte Alfred Eckert schon für den Jahrgang 1979 der Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte über Selnecker sich geäußert<sup>4)</sup>, während Heinz Seifert mehrfach in kirchlichen Blättern das Wort nahm: in für weite Kreise bestimmten, aber wissenschaftlich unterbauten Darstellungen. — Ein Beitrag des Verfassers dieser Betrachtungen erschien — unabhängig von den Feiern in Hersbruck — in der Zeitschrift „Gottesdienst und Kirchenmusik“<sup>5)</sup>. — Man erinnerte sich selbst in der weltlichen Presse mit Stolz daran, daß Selneckers Lieder zu den meistgesungenen des evangelischen Gottesdienstes gehören und daß der einstige Hersbrucker Stadtschreiberssohn 1592 zu Leipzig in der Thomas-Kirche „wie ein Fürst“ beigelegt wurde. — Wer in letzter Zeit<sup>6)</sup> sonst zu Selnecker schrieb<sup>7)</sup>, tat es uneigentlich: im Rahmen der Erforschung des Konkordienbuches oder der lutherischen Theologie des 16. Jahrhunderts.

2. Das Hersbrucker Festbüchlein und die es begleitenden volkstümlichen Artikel stellen — verständlicherweise — besonders Selneckers Jugend ausführlich dar, die er seit 1534 oder 1536 in Nürnberg verbrachte, der damals gebietreichsten und bedeutendsten aller Freien Reichsstädte, zu deren Territorium auch das ostwärts von ihr gelegene Hersbruck gehörte. Nürnberg<sup>8)</sup> wurde Selneckers eigentliche Heimat, der sich noch 1563, als kursächsischer Hofprediger, einen „Norimbergensis“ nannte. Von dort aus ging er 1549 zum Studium (auf väterlichen Wunsch — man denkt an Luther — zunächst der Rechte) nach Wittenberg. Die Schilderung seiner Jugendjahre aber erwähnt seine mannigfachen Kontakte zu bedeutenden Luther-Freunden und -Schülern in der Reichsstadt. Genannt sei Wenzeslaus Lin(c)k, Luther schon im Augustiner-Orden verbunden, Empfänger zahlreicher Lutherbriefe: Selnecker hörte in der Heiliggeistkirche seine Predigten<sup>9)</sup>. Genannt sei Luthers Famulus Veit Dietrich, Aufzeichner von Tischreden und Herausgeber von Postillen Luthers<sup>10)</sup>: Selnecker schrieb seine Predigten bei St. Sebald

nach und rühmte ihn später als Seelsorger. Genannt sei Andreas Osiander, u. a. einer der wichtigsten Teilnehmer am Marburger Gespräch (1529): seine Katechismuspredigten<sup>11)</sup> hat der junge Hersbrucker höchstwahrscheinlich gehört, der sich später als ein in der Taufe dem Katechismus Gewidmeter sah und sich seiner Wahrheit lebenslänglich verpflichtet wußte<sup>12)</sup>: der Katechismus wurde in seiner Kindheit zu Nürnberg zweimal wöchentlich „zur Vesperzeit“ erklärt und eingepägt. (Dabei darf man dem jungen Menschen durchaus ein waches Verständnis zutrauen, dem bereits als Zwölfjährigen das Organistenamt in der Burgkapelle gegen feste Besoldung übertragen wurde!)

Bei diesen und andern Nürnbergern (sein Vater stand Lazarus Spengler nahe), dazu in solchen Institutionen, empfing Selnecker das bleibende lutherische Fundament seines geistlichen Lebens und christlichen Denkens, das man keineswegs *darüber* vergessen darf, daß er seine theologische Bildung im nachlutherischen, melanchthonischen Wittenberg erhielt.

Dabei hat die Selnecker-Feier in Franken durchaus auch seine frühen Verbindungen zu Melanchthon herausgestellt. Johannes Rauschacher, zweiter Rektor der Heilig-Geist-Schule in Nürnberg (dem Selnecker nach eigenem Zeugnis die Erweckung zum Fleiß und zum Studieneifer verdankt), war dessen Freund, ebenso Selneckers „Inspektor“ als Chorschüler im Heilig-Geist-Spital und später im Egidien-Gymnasium, Michael Roting, der einen lebhaften Briefwechsel mit Magister Philippus führte. Vor allem aber: Selneckers Vater, der Sachwalter, Notar und Organist Georg Selnecker d. Ä., stand zu Melanchthon in so freundschaftlichen Beziehungen, daß Melanchthon den jungen Nürnberger 1549 in sein Haus aufnahm und seinen Wechsel vom juristischen zum theologischen Studium dem Vater gegenüber empfahl und unterstützte. Kein Wunder, daß Nikolaus Selnecker sich als Melanchthons Pflegesohn fühlte und ihn wie einen zweiten Vater liebte!

3. Daß diese Verbundenheit mit Melanchthon für seinen akademischen und kirchlichen Weg mancherlei Früchte trug, ist bekannt. Daß sie ihn auch theologisch bestimmte, haben dem durch persönliche Neider und kryptokalinistische (!) Gegner 1564/65 aus Dresden verdrängten Hofprediger wie dem 1570 in Wittenberg Promovierten manche Gnesiolutheraner immer wieder vorgehalten. Wie weit mit Grund, hat von den fränkischen Autoren Alfred Eckert in Auseinandersetzung mit dem Satz eines ebenfalls in Franken Wirkenden, Friedrich Wilhelm Kantzenbachs, zu klären versucht, daß *der* Selnecker, der einst das „Corpus Reformatorum Philippicum“ „warm unterstützt“, sich „verwunderlicherweise“ auch wieder dem strengen Luther-

tum habe „näher“ können<sup>13</sup>). Das Recht zu solchem Urteil ist Kantzenbach sowohl aufgrund der älteren Literatur über Selnecker als auch aufgrund dessen zu konzidieren, daß dieser noch in seiner „Kurzen Schrift und Warnung“ von 1576 über eine 1563 erschienene Abendmahls-Schrift von Paul Eber in Wittenberg, (auch eines Franken), urteilte, sie rede „von der Substanz des heiligen Abendmahls richtig und klar“ und widerlege „der Sakramentierer Einrede“ „gründlich“, während Eber doch zu den eifrigsten Bekämpfern der eigentlich lutherischen und auch von Selnecker bejahten Anbetung des Leibes und Blutes Christi im Sakrament gehörte<sup>14</sup>) — was nicht eben für Selneckers theologische Konsequenz spricht, wenn anders die Adoratio aus der rechten Sakramentslehre folgte.

So erhob die Hersbrucker Selnecker-Feier durchaus mit Recht durch ihren theologisch wichtigsten Autor die Bitte<sup>15</sup>) um mehr Aufmerksamkeit „für das gemeindeschaffende Wirken Nikolaus Selneckers, des Franken, der das Weltluthertum mitgestaltete“. Allerdings: ob Eckerts Ansicht<sup>16</sup>), Selnecker habe zunächst „keinen Streit zwischen den beiden Vätern des reformatorischen Glaubens gekannt“, dann aber erleben müssen, wie Luther und Melanchthon „von ihren Schülern gegeneinander ausgespielt“ wurden, das Problem von Melanchthon-Schülerschaft und Konkordienformel-Mitverfasserschaft tief genug anpackt?

### III. Einige leicht übersehene Tatsachen

1. Daß Selnecker zu den Vätern der Konkordien-*Formel* gehört, dürfte sich zwar nicht allgemeiner, aber doch einiger Bekanntheit erfreuen, wengleich gelegentlich auch nur aufgrund der in letzter Zeit öfter reproduzierten Aufnahmen der Unterschriften zur „Epitome“, die seitens der Sechser-Kommission im Kloster Berg(en) am 29. Mai 1577 geleistet wurden<sup>17</sup>).

Weniger bekannt ist Selneckers Bedeutung für das Konkordien-*Buch* von 1580<sup>18</sup>) zunächst für die darin enthaltene lateinische Gestalt ursprünglich deutsch verfaßter Bekenntnisschriften. Ihre Wichtigkeit wird ermessen können, wer etwas von der verhängnisvollen Bedeutung des Übergangs der ökumenischen Bewegung zur Vieldeutigkeit des Common Basic English — auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem — weiß<sup>19</sup>). Nun hat zwar Jakob Andreae, obschon kursächsischer Beauftragter, die Übersetzung der Konkordienformel ins Lateinische durch seinen sächsischen Kollegen, eben Selnecker, für die Ausgabe von 1580 verhindert, und auch Selneckers für die Ausgabe von 1582 bearbeiteter Text konnte sich nicht durchsetzen. Wohl aber hat

er schon für die Ausgabe von 1580 die Übersetzung von Luthers Schmal-kaldischen Artikeln geschaffen, die gelegentlich nicht ohne Schönheit ist. Aber wie hätte er an seinem geliebten Katechismus vorbeigehen können? Beim bereits lateinisch vorliegenden Kleinen Katechismus hat er die Übersetzung überarbeitet und korrigiert, sowie Luthers Ausführungen über die Beichte neu übersetzt. Den Großen Katechismus hatte ein Früherer zu einem Paradedstück humanistischer Gelehrsamkeit machen wollen: Selnecker drang darauf, Luthers Kernigkeit und heilige Einfalt auch für den lateinischen Text wiederherzustellen. So entfernte er Klassikerzitate, brachte den lateinischen Wortlaut in Übereinstimmung mit dem deutschen – und mußte ein bislang ausgelassenes Stück der Vaterunser-Auslegung erstmalig übersetzen. In der Ausmerzung der antiken Zitate folgte er übrigens dem Verfahren von Justus Jonas bei der Herstellung des deutschen Textes von Melanchthons Apologie der Augustana.

2. Was die „*Formula*“ selber angeht, so ist es nicht unwichtig, daß Selnecker seiner eigenen Aussage nach an der Einrichtung der griechischen Zitate des berühmten „*Catalogus Testimoniorum*“ mitgewirkt hat, des Verzeichnisses der Zeugnisse aus der Heiligen Schrift und der Schriften wichtiger Lehrer der alten und der mittelalterlichen Kirche. Dieser „*Catalogus*“ sollte die Kirchlichkeit der lutherischen Lehre entgegen *der* Behauptung nachweisen, daß die Lutheraner der ganzen bisherigen Lehrbildung der Christenheit gegenüber Neuerungen zumindest in den Formulierungen, aber auch in den Sachen, aufgebracht, mithin kein Recht hätten, sich auf die (von Selnecker erstmalig so genannten!) „ökumenischen“ Bekenntnisse zu berufen. Diesen Vorwurf von jesuitischer wie von linksmelanchthonisch-calvinistischer Seite nahm man *sehr* ernst: so gewiß man war, daß mit Martin Luther die alte Wahrheit des Evangeliums endlich wieder an den Tag gebrochen, auch manche die Christenheit längst umtreibende Frage endlich einer Klärung entgegengeführt sei, so gewiß wollte man keine Sekte sein, die zwischen sich und der Urgemeinde nur großen Abfall sähe und somit keine geistlichen Väter kenne, sondern nur ihre eigenen Schulhäupter und deren angebliche Offenbarungen. Dabei aber ging es besonders um „das neue Dogma der lutherischen Christologie“ (wie der Titel der Marburger Habilitationsschrift von Theodor Mahlmann lautet, die jene von dem Polen Johannes Laski und dem Schweizer Heinrich Bullinger erhobenen Vorwürfe behandelt<sup>20</sup>).

Bezüglich der eigentlichen *Formula* haben die sorgfältigen Forschungen des rheinischen Pfarrers Jobst Ebel in der Zeitschrift für Kirchengeschich-

te<sup>21</sup>) das bislang letzte Wort gesprochen. Hatte einst Niedner in seinem Gedankenartikel<sup>22</sup>) die Bedeutung Selneckers auf dem Konvent vom 16. 2. 1576 emphatisch hervorgehoben, auch sie in den Rahmen der welt- und konfessionspolitischen Konzeption des Kurfürsten August hineingestellt, so wird durch Ebel die große Aktivität Selneckers für Zusammenkommen und Durchsetzung der Konkordie ebenfalls stark unterstrichen. Auch wird seine theologische Entwicklung von Melanchthon zu Andreae und Martin Chemnitz<sup>23</sup>) nachgezeichnet, wobei allerdings Ebels Vernachlässigung relativ früher Äußerungen Selneckers über das Herrenmahl<sup>24</sup>) zu bedauern ist. Dem Gesamturteil über Selneckers Beteiligung am *Text* der Formula Concordiae<sup>25</sup>) wird man zustimmen müssen, in der ganzen Bekenntnisschrift sei „kein größerer Abschnitt zu finden“, bei dem „ausschließlich“ er „als Verfasser in Frage käme“, wie denn auch Selneckers spätere Aktivitäten für die Konkordienformel „nur als Unterstützung, Erläuterung und weitere Durchdringung derselben“ zu werten seien.

Ebels Sicht der Spannungen zwischen dem Melanchthonianer Selnecker und den übrigen Autoren der Konkordienformel wird noch zu bedenken sein. Hier ist zunächst das Grundproblem unsrer Überlegungen neu zu formulieren: was hat Selnecker auf den Weg zum Konkordienwerk geführt, ja zum militanten Luthertum und zum leidenden Zeugnis für dessen Recht, bis hin zur Vertreibung aus Pfarramt, Superintendentur und Professur in der Ära Krell<sup>26</sup>)? Seine – in der älteren Forschung stark unterstrichene – Beindruckbarkeit und Bestimmbarkeit durch stärkere Naturen? Der ihm von Andreae nachgesagte – und bis heute immer wieder vermutete – Mangel an Urteilsfähigkeit<sup>27</sup>)? Der – zuletzt durch Eckert<sup>28</sup>) betonte – irenische, auf Einigung und Einheit gerichtete Grundzug seines Wesens und Wollens? All diese Erklärungen können nicht befriedigen; sie krankten an übersehenen Gegenargumenten<sup>29</sup>). Ist also nach tieferen Motivationen zu fragen<sup>30</sup>)?

3. Vor dem Versuch einer Antwort ist noch auf eine oft übersehene Gestalt hinzuweisen, deren Bedeutung für Selnecker Tom Hardt herausgestellt hat: auf den Fürsten Georg von Anhalt, den von Luther Anfang August 1545 im feierlichen Gottesdienst zum Bischof geweihten Coadjutor des Bistums Merseburg<sup>31</sup>). Selnecker hat wahrscheinlich den heute fast Vergessenen, auch wohl wegen seiner Teilnahme an der Abfassung des „Leipziger Interims“ (bei Verwerfung des Augsburgerischen) leise in Verruf Geratenen bei Besuchen Georgs in Wittenberg und seinen Gesprächen mit Melanchthon<sup>32</sup>) kennengelernt. Er hat ihn als Theologen so hoch geschätzt, daß er ihn beinahe neben Luther stellte<sup>33</sup>); aus seinen Schriften hat er Auszüge

abgedruckt, der Konordienformel entsprechend geordnet. — Mit Georgs 1550 gehaltenen, wohl 1532 gedruckten vier Predigten vom hochwürdigen Sakrament des Leibes und Blutes Christi, die u. a. die rechte Anbetung des Sakraments behandeln<sup>34</sup>), war Melanchthon nicht recht einverstanden; er soll geäußert haben, es sei „viele Gaukelei“ darin zu finden, aber er, Philippus, wolle noch „dem Faß den Boden ausstoßen“. Also auch an dieser Stelle die Spannung: hier zwischen Melanchthon einerseits, einer von Selnecker hochgehaltenen Theologie andererseits!

#### IV. Ein Versuch, Selnecker zu verstehen

1. Selnecker ist Melanchthon-Schüler. Das bedeutet auch, daß er durch den „Praeceptor Germaniae“ seine philosophische Bildung erhielt und sie als Instrumentarium theologischen Denkens zu benutzen lernte. Er bekennt, was immer er (wie andere) in den Freien Künsten und echter Philosophie wisse, danke er Philippus, und beruft sich dafür auf Luther; er fügt hinzu, auch in der Theologie gebe es keinen besseren „Methodus“ als den in des Philippus Schriften; von ihm nehme man die Ausdrücke, die den Dingen angemessen seien, und deren Definitionen<sup>35</sup>). Daß mit philosophischem Rüstzeug schon in Luthers Tagen gefochten wurde, zeigt ein Blick in dessen großes Bekenntnis vom Abendmahl Christi, das 1528 erschien und auf dessen Ausführungen auch die Väter der Konkordienformel sich bezogen haben<sup>36</sup>). Die oft angeführten angeblichen Lutherworte, die bei der Begründung der „leiblichen Gegenwärtigkeit“ im Sakrament verlangen, vom „Alenthalben-“ oder „An-allen-Orten-Sein“ solle nicht disputiert werden, haben sich ja eindeutig als eine Bemerkung Melanchthons herausgestellt<sup>37</sup>). Selnecker ist indessen auch theologisch Melanchthon-Schüler, wenn es ihm 1561 beim Kampf um die rechte Abendmahlslehre nicht um die Christologie der Allenthalbenheits-, der „Ubiquitäts“-Lehre, geht, sondern um Christi Anordnung und die Wahrheit Seines Wortes — jedoch gerade hier geht Melanchthon in Luthers Richtung, und Selnecker nimmt Chemnitz' Versuch auf, „Luthers Intention in Melanchthons Lehrbegriff auszusprechen“<sup>38</sup>). Die Art aber, wie er Chemnitz weiterzuführen versucht, zeigt ihn wie als theologisch scharfen und an der Heiligen Schrift orientierten, so auch als logisch versierten, Gedanken und Formeln klärenden Denker. Wobei es die gelegentlich vorkommende Beurteilung Selneckers als eines höchstens Zweitrangigen etlichermaßen zurechtrückt, wenn geurteilt werden muß, ein Satz Selneckers in seinem „Libellus brevis et utilis“ von 1561 enthalte in kürzester Form die

systematische Konsequenz der bis dahin erarbeiteten lutherischen Christologie<sup>39</sup>). Auch Beyreuther nennt Selnecker ja einen „hervorragenden Theologen“, auf den man „nicht zu verzichten vermochte“<sup>40</sup>!

2. Dieser zur Führung auch der philosophischen Waffen durchaus fähige Theologe von Rang aber legt in einer akademischen Vorlesung<sup>41</sup>) ein Bekenntnis zum „einfältig“ Glauben und „einfältig“ Lehren der „einfachen“ Wahrheit von der Person des „Christus Emanuel“ ab, die aus dem Worte Gottes zu entnehmen sei, wobei sein „simplex“ und „simpliciter“ die „Einfachheit“ (im Gegensatz zur philosophischen Komplikation) und die „Einfalt“ (des Charakters und des Glaubens) in sich schließt<sup>42</sup>). Selnecker hat bekannt<sup>43</sup>), daß er als junger Gelehrter nicht so gedacht und nicht so empfunden habe, sondern es im geistlichen Amt, in Krankheiten, Unfällen, Todesangst gelernt habe, allein an das Gotteswort sich zu halten „wider mein eigen Gedanken“. Und doch scheint solche Einfalt, ja eine gewisse Kindlichkeit, sehr tief in seinem Wesen begründet. Seine erwähnte Stellung zum Katechismus spricht dafür, den er noch 1581 als Norm behandelt, an der die Wahrheit des Konkordienbuches gemessen und erkannt werden könne<sup>44</sup>). Und vielleicht ist bezeichnend, daß er 1560 beim Tode Melanchthons dessen „integritas simplicitasque“ beklagte, die mit ihm aus der Welt schieden: es kennzeichnet ihn selber, daß er unter den beiden Charakteristika des Meisters die Einfalt nennt.

3. Vielleicht gehört es zur Arglosigkeit dieser Einfalt, daß Selnecker noch 1581 als Mann, der ein halbes Jahrhundert hinter sich hat, Melanchthon prinzipiell (ähnlich wie Beyreuther<sup>45</sup>) auf der Linie Luthers sieht. In den „Recitationes“ steht als letzte Vorlesung die über die Autorität Luthers und Philippus', die keineswegs gegeneinandergestellt, sondern als Männer gleichen Sinnes gesehen werden. Daß Melanchthon habe zuweilen kleinmütig sein können und daß er anders dastünde, wenn er nicht gemeint hätte, die „Sakramentierer“ durch Lindigkeit und Freundschaft gewinnen zu können, wird zugegeben. Was er nach Luthers Tode geändert oder gar gegen Luther geschrieben, wird weder gutgeheißen noch verworfen, sondern der menschlichen Schwachheit zugeschrieben. Was verurteilt werden müsse, sei der Konkordienformel zu entnehmen. Melanchthons theologische Aussagen verstehe man von Luthers im göttlichen Worte fundierter Meinung her, und schmücke Luthers Mantel auch die Schriften Philippus'<sup>46</sup>). Von dieser Position des „Wir anerkennen Philippus nicht als einen Sakramentierer, sondern als einen Lutheraner, d. h. als einen, der mit Herz und Munde Christ ist“, werden dann allerdings elf Punkte geklärt, die kontrovers geworden seien<sup>47</sup>).

4. Nun braucht wahre Einfalt, zumal wenn sie am Werk eines geliebten Lehrers Korrekturen vollziehen muß, doch *einen* Punkt, zu dem sie fest und unerschütterlich steht, einen Punkt, wo ihr Herz schlägt. Ihn aber scheint die These Ebels<sup>48)</sup> nicht zu treffen, Selneckers Aussagen könnten zeigen, wieviel von der melanchthonischen Fassung der Lehre vom freien Willen, von Gesetz und Evangelium u. a. m. sich in die Lehräußerungen der Konkordienformel integrieren ließ. Sollte jenen Zentralpunkt Selneckerscher Frömmigkeit nicht eher doch Eckert getroffen haben<sup>49)</sup>, wenn er den Hauptteil seiner Beleuchtung von Selneckers Theologie der Abendmahlslehre widmet<sup>50)</sup>? Ist es nicht auch unter diesem Gesichtspunkt aufschlußreich, daß von den dreizehn Vorlesungen der „Recitationes“ fünf sich mit dem Konkordienwerk als Ganzem und seiner Geschichte befassen, aber vier mit dem Herrenmahl? Und daß ein Abendmahlslied Selneckers, um 1750 nachweislich noch weit verbreitet, heute noch in freikirchlich-lutherischen Gemeinden lebendig<sup>51)</sup>, beides enthält die abrenuntiatorische Wendung gegen die Sakramentierer, „die meistern wollen ihren Gott“, und die rührende, an eine bekannte Stelle der Schmalkaldischen Artikel erinnernde Zusage:

„Ich bin Dein Schäflein, Jesu Christ,  
Dein Stimm ich hör zu jeder Frist“ — ?

Vielleicht haben wir Selnecker *so* zu verstehen, daß sein Herz für das Abendmahl Christi schlug; daß er darin auch durch seine Melanchthon-Schülerschaft nicht irritiert wurde; daß er *deshalb* auf die anderen „Architekten“ der Konkordienformel zugehen konnte, mit denen er sich im Sakramentsglauben verbunden sah, und deshalb die Ausprägung anderer Lehrstücke, die er durch Melanchthon empfangen, zurückzustellen bzw. zurückhaltend zu vertreten vermochte?

Jedenfalls zeigt dieser Franke aus (dem gar nicht sehr weit von Georg Merz' Geburtsort, dem oberfränkischen Walkersbrunn, gelegenen) Hersbruck, wie man Melanchthon-Schüler zu sein, dem Konkordienwerk sich zu widmen und gerade so für Luthers Erbe und Kirche zu arbeiten und zu leiden vermochte.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Jahrbuch I (1946): S. 29 ff. (Hopf), S. 38 ff. (Sasse); II (1947): S. 69 ff. (Hopf) S. 103 ff. (Sasse); IV (1949/50): S. 19 ff. (Merz).  
Zu Hopf: vor allem die ihm gewidmete Festschrift „Unter Einem Christus sein und streiten“ (hrsg. v. J. Schöne und V. Stolle; Erlangen 1980); dort über seine fränkische Zeit; S. 204 ff., z. T. auch S. 221 ff.  
Zu Merz: die in Folge 24 dieses Jahrbuchs (1977) S. 74 A. 18 genannte Literatur; ferner (außer den üblichen Nachschlagwerken) die beiden Darstellungen von F.W. Kantzenbach in seiner Ausgabe theologischer Aufsätze von Georg Merz („Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre“ = „Theol. Bücherei“, Bd. 15, München 1961) S. 5 ff., sowie in seiner (hektografiert vorliegenden) Festvorlesung: „Georg Merz (1892–1959) / Frucht und Impuls seines Lebens“ (Neuendettelsau 1959); endlich in der Vicedom-Festschrift „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (hrsg. v. W. Ruf, Nürnberg 1963) meine Mitteilungen S. 66 f.  
Zu Sasse: die Sammelbände „In Statu Confessionis“ I und II (hrsg. v. F. W. Hopf; 1975<sup>2</sup> und 1976; in I S. 7 ff. eine Selbstdarstellung Sasses); sodann Sasses „Zeugnisse“ (Vorträge und Predigten aus seiner Erlanger Zeit; hrsg. v. Hopf; Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1979); dort S. 15 ff., eine Darstellung Sasses durch Hopf; wichtig das Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger. Nach Sasses Tod (1976) erschien eine Gedenknummer der „Lutherischen Blätter“ (Nr. 115, Hermannsburg 1978) mit Beiträgen auch aus Australien und Skandinavien; Nr. 116 (1979) brachte einen Gedenkartikel aus der DDR. Als Nr. 117/118 erhielten die Bezieher Sasses „Corpus Christi“ (Erlangen 1971) als „Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie“; in all diesen Nummern und in Nr. 119 (Hermannsburg 1980) ausführliche Darstellungen (von F. W. Hopf) der Behandlung wichtiger Themen durch Sasse.
- 2 Vgl. seine Aufsätze zunächst in Nr. 120 (S. 86 A. 7; S. 95 f.; S. 101 A. 21), besonders aber in Nr. 121 (S. 144 ff., S. 164 ff.) der „Lutherischen Blätter“ (1980)! Im folgenden wiederhole ich Merz' Gedanken von S. 146 und von S. 152.
- 3 Die Ausnahme. Erich Beyreuther, der über „Selnecker und die Mächte seiner Zeit“ schrieb. Die vier übrigen Autoren sind Hersbrucker. – Das 104 Seiten starke Büchlein ist zu beziehen sowohl durch das Evang.-Luth. Dekanat als auch durch das Hirtenmuseum in D–8562 Hersbruck.
- 4 Bd. 48 (1979) der ZbayKG, S. 19 ff.
- 5 „GuK“ (München), Heft 1/1981, S. 4 ff: Martin Wittenberg, „Wirklich ein Häschen?“ – Der Aufsatz berichtet u. a. über Selneckers erstaunliche Arbeitsleistung und Schaffensbreite und über markante Szenen seines Lebens. Er leidet darunter, daß die Schriftleitung von „GuK“ die Bezifferung seiner Einzelteile gestrichen und damit seinen Aufbau verdunkelt hat. S. 10 f., Anm. 2, stellt auch Fragen an das Hersbrucker Festbüchlein.
- 6 Aus etwas früherer Zeit ist noch der (im Zweiten Weltkrieg leicht übersehene) Gedenkartikel von Carl Niedner zu Selneckers Todestag (24. 5. 1592) zu nennen: „Luthertum“, Jahrgang 53 (1942), S. 150 ff.
- 7 Aus der schwedischen Forschung sei auf die tiefgrabende, vieles zurechtrückende Studie von Tom G.A. Hardt (Stockholm) zur lutherischen Nachtmahlslehre des 16. Jahrhunderts hingewiesen: Venerabilis et adorabilis Eucharistia (Uppsala 1971), die zwar deutsche Zusammenfassungen (S. 291 bis 301) des schwedischen Textes bietet, aber längst eine Übersetzung ins Deutsche verdient hätte. Leider ermangelt sie jedwedes Registers.  
Hinsichtlich der neueren deutschen Literatur sei Herr Forschungsassistent Rudolf

- Keller in Erlangen für viele freundliche Hinweise und Vermittlungen wärmstens bedankt.
- 8 Nürnberg hat sich insofern wenigstens kirchlich an der Selnecker-Feier beteiligt, als der Windsbacher Knabenchor in der „Motette“ bei St. Lorenz am 11. 10. 80 ein Selnecker-Lied in moderner Vertonung sang.
  - 9 Er spricht noch 1581 von „Linccius“ als einem „venerandus et sanctus vir“ (einem verehrungswürdigen und heiligen Manne), der gegen Päpster und Sakramentierer wacker gekämpft: so in seinem „Recitationes aliquot“ (Leipzig 1583), S. 90 f., deren Benutzung die Bücherei der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau dankenswerterweise ermöglichte.
  - 10 Luthers Werke hrsg. v. Clemen, Bd. 8 (1930), S. 1 bis 80; Bd. 7 (1932), S. 69 bis 84. Erwähnt sei, daß Selnecker sich noch 1981 einer von Dietrich häufig erzählten Szene aus der Coburg-Zeit erinnerte: „Recitationes“, S. 304 f.; dort zu Dietrich auch S. 91.
  - 11 Dazu Rudolf Keller in der (bei Anm. 1 genannten) Hopf-Festschrift S. 113 ff., wenschon mit besonderer Zuspitzung.
  - 12 Vgl. den (bei Anm. 5 genannten) Aufsatz in GuK (1981), S. 10! Dort S. 8, auch zu Selneckers später zu erwähnender Verdrängung aus Dresden.
  - 13 Eckerts (bei Anm. 4 genannter) Aufsatz zitiert Kantzenbach auf S. 19. Eckerts Antwort steht wohl auf S. 26 unter Ziffer 1. Sie nimmt die (durchaus positiv gemeinte) Bezeichnung des „Vermittlungstheologen“ auf, die seinerzeit Franz Dibelius geprägt hat (Beitr. z. sächs. KG IV, 1888, S. 3 f.).
  - 14 Dazu Hardt (bei Anm. 8), S. 250 f. (A. 98 und A. 2) mit S. 299, dazu sein ganzes Kapitel VII (S. 214 bis 289 mit S. 298 ff.).
  - 15 Eckert (wie Anm. 4), S. 27.
  - 16 A. a. O. S. 25. — Eckert selber zitiert S. 23 Luthers Frage an Melanchthon, wer ihm die Macht gegeben habe, ein allgemeines Bekenntnis wie die Confessio Augustana zu ändern. Daß diese Frage gestellt werden mußte, macht die Theorie vom Gegeneinander nur der Epigonen fraglich.
  - 17 Abgebildet in dem von J. Schöne herausgegebenen, m. E. bislang nicht genügend bekanntgewordenen Sammelband von Aufsätzen zur Konkordienformel (Erlangen 1978, Martin-Luther-Verlag), S. 10. Ähnlich S. 170 die Unterschriften zur Solida Declaratio. — Im Rahmen dieses Jahrbuchs sei nachdrücklich auf den wertvollen Beitrag von Ludwig Binder (S. 151 ff.) über die Konkordienformel und die evangelisch-lutherische Kirche Siebenbürgens hingewiesen. — Eine Abbildung des wohl von Selnecker geschriebenen Protokolls über die Verhandlungen in Kloster Bergen mit einer durch Angaben über die rechtliche Stellung der Sechs bereicherten Liste bringt das Hersbrucker Festbüchlein auf S. 79. In allen drei Listen steht Selnecker an zweiter Stelle der Sechs. — Vgl. dazu den bei Anm. 6 erwähnten Aufsatz von Niedner, S. 154 ff. (über Andreae S. 156)!
  - 18 Das Folgende im Anschluß an die Einleitungen der Göttinger Ausgabe der Bekenntnisschriften (1930).
  - 19 Dazu etwa: Jürgen Wilhelm Winterhager, Weltwerdung der Kirche (Zürich und Frankfurt 1964) S. 156 f. Ähnliche Gedanken im Blick auf die Klarheit des Lateins gegenüber der stärkeren Emotionalisierbarkeit und Manipulierbarkeit der modernen Sprachen hat m. W. auch Sasse geäußert. Manche Zweideutigkeiten des Leuenberger Dokuments dürften bei einer Übersetzung ins Lateinische sich enthüllen.
  - 20 Gütersloh 1969. Mahlmann spricht über Selnecker ausführlich im Abschlußkapitel „Rückblick und Würdigung“.
  - 21 ZKG 91 (4. Folge XXIX) Heft 2/3 (1980), S. 237 ff.: Die Herkunft des Konzep-

- tes der Konkordienformel. Über Selnecker S. 265 bis 271.
- 22 Vgl. Anm. 6 und 17 (Schlußsatz)! Niedners Bewertung der Politik von „Vater August“ unterscheidet sich sehr von der Beyreuthers, Festbüchlein S. 86 ff.
  - 23 Dieser schreibt sich in den Anm. 17 genannten Unterschriften stets „Kemnicus“.
  - 24 Ist wirklich, was Eckert (a. a. O. S. 20 ff.) aus Selneckers „Libellus brevis et utilis“ (1560), aus dem „Ganzen Psalter des königlichen Propheten David“ (1569), aus seinem „Catechismus, in kurze Gesänge verfasst“ (1573) zusammengestellt, nur gut philippistisch (Ebel S. 266)? Waren (Ebel S. 267) um 1570 für Selnecker Christologie und Abendmahl „nicht so wichtig“?
  - 25 ZGK 1980, S. 271.
  - 26 Dazu GuK-Aufsatz, S. 8 f! Dort S. 5 auch die These über Selneckers Beeinflußbarkeit.
  - 27 Ebel S. 270 f. mit A. 246. Niedner (a. a. O. S. 156) schreibt über das Verhängnisvolle in der Persönlichkeit Andreaes und konstatiert zum Schluß, Andreaes Haß verfolge Selnecker bis heute. Freilich notiert Erich Beyreuther (Festbüchlein S. 81), Selnecker sei nachtragender gewesen als Andreae.
  - 28 Eckert ZbayKG 1979, S. 20 und 26, im Anschluß an F. Dibelius.
  - 29 So wird m. E. Eckert dem militanten Luthertum der Spätzeit Selneckers nicht gerecht. Oder, zur Einschränkung der These von Selneckers Beeinflußbarkeit: Mahlmann (bei Anm. 20, S. 239) nennt Selneckers „Libellus brevis et utilis“ von 1561 „von Chemnitz nicht kritiklos abhängig“. Er zeigt S. 240 f., wie Selnecker Chemnitz weiterführt.
  - 30 Es müßte vielleicht im Sinne des GuK-Aufsatzes (Anm. 5) geschehen; wobei auf die von der Eckerts abweichende Interpretation von „Laß mich Dein sein und bleiben“ hingewiesen sei: sie scheint zumal dem ursprünglichen Selnecker-Text angemessener.
  - 31 Vgl. zu ihm Hardt in seinem Kapitel VII immer wieder! So z. B. S. 215 (mit A. 13, woselbst auch Literatur); S. 225, A. 70 und 73; S. 232, A. 19; S. 235 f., Anm. 33; S. 248. Vor allem S. 270 ff., der Abschnitt über Georg insbesondere, bringt Bezugnahmen auf Selnecker. S. 300: „Hauptverantwortlich für die Bewahrung des lutherischen Erbes“ (nämlich hinsichtlich der aus der Realpräsenz folgenden Praxis der Herrenmahlfeier) sei Georg von Anhalt. — In seinen „Recitationes“ erwähnt Selnecker Bischof Georg z. B. S. 292, während er ihn S. 366 bis 370 zusammenhängend zitiert. — Angaben über Georgs bischöfliches Wirken: O. G. Schmidt, Georgs des Gottseligen, Fürsten zu Anhalt, Leben (in Bd. IV von „Leben der Altväter der luth. Kirche“, hrsg. v. M. Meurer, 1864) S. 115 ff., 136 ff. Die Bischofsweihe (Priester war Georg seit über zwei Jahrzehnten), S. 123. Auch: Hardt, S. 270 f., A. 15.
  - 32 Dazu Schmidt (Anm. 31), S. 95; 97; 105; 118; 150; 152; 159.
  - 33 Hardt S. 274, A. 25 bringt ein Zitat in dieser Richtung; S. 300 spricht er von „Selnecker, der Georg fast an Luthers Seite setzt“. Auf der gleichen Seite die Mitteilung über die Auszüge.
  - 34 Inhaltlich wiedergegeben bei Schmidt S. 141 f. Dort S. 142, Anm., die über Selnecker auf dessen Schwiegervater zurückgehende Melancthon-Anekdote.
  - 35 „Recitationes“ S. 328. Luthers Urteil. Qui Philippum non agnoscit Praeceptorum, eum necesse est merum esse asinum („Wer Philippus nicht als Lehrer anerkennt, ist notwendig ein blanker Esel“)
  - 36 Luthers Werke hrsg. v. Clemen, Bd. 3 (1966<sup>5</sup>), S. 352 ff. Die im Text erwähnte Stelle ebd. S. 394, 20 ff. Die Zitierung in der Solida Declaratio der Konkordienformel VII 97 ff., BSLK. (1930), S. 1006, 13 ff. — Über die philosophische Bedeutung der Gedanken Luthers vgl. von nichttheologischer Seite Karl Kindt,

- Vorschule christlicher Philosophie, Hamburg 1951, S. 194 ff.
- 37 Dazu ausführlich Mahlmann a. a. O. besonders S. 25 f.; 219 ff.; 239.
- 38 Mahlmann S. 239 f. (S. 240 das Zitat).
- 39 Dazu Mahlmann S. 240 bis 244; dort S. 244 das Zitat.
- 40 Hersbrucker Festbüchlein S. 81 und 83.
- 41 „Recitationes“ S. 118.
- 42 „Erinnert sei an Hans Asmussens Schrift „Die Einfalt und die Kirche“ (Theol. Exist. Nr. 56, München 1938)
- 43 Mitgeteilt: Festbüchlein S. 41 f.
- 44 „Recitationes“ S. 113. Ebd. S. 17 die im Text genannte Äußerung von 1560.
- 45 Festbüchlein, S. 83 f.
- 46 Ebd. S. 322 bis 336; das an 2. Könige 2, 9 bis 13 erinnernde Zitat S. 330.
- 47 Ebd. S. 330 bis 333.
- 48 Ebel, ZKG 1980, S. 271.
- 49 ZbayKG (1979), S. 22 ff., vgl. unsere Anm. 24!
- 50 Das gilt trotz einiger unklarer Formulierungen Eckerts, wie z. B. S. 22: „Das allein im Glauben Empfangene bedeutet für Selnecker würdiges Abendmahl“.
- 51 „Wir danken dir, o Jesu Christ, daß du das Lämmlein worden bis“ (Lutherisches Kirchengesangbuch, Uelzen 1956, Nr. 37), acht Strophen. Das Zitat: Strophe 6. Erwähnt sei, daß das LKG unter Nr. 33 auch ein Lied Selneckers von der heiligen Absolution bringt.

## 1. Kirche als Symbol der Zukunft

Wenn sich die Kirche mit den Angelegenheiten der Welt befaßt, mit dem Kampf für Gerechtigkeit und Menschenrechte und der Herstellung der notwendigen Lebensgrundlagen, dient sie einem zweifachen Zweck. Erstens will die Kirche gerade denen dienen, die in Not sind. Da die Kirche aber weiß, daß alle ihre Bemühungen bestenfalls Flickwerk sind, pflastert auf die Wunden einer Welt, die im argen liegt, deutet die Kirche zweitens mit ihren Bemühungen auch auf eine Welt hin, die nicht mehr länger betreten sein wird. Ähnlich wie die Wunder unseres Herrn nicht nur Menschen in Not helfen, sondern auch Zeichen einer neuen Schöpfung waren, ist die Kirche in ihren Tätigkeiten auch ein Symbol der Zukunft.

Das eschatologische Symbol der neuen Schöpfung wird nicht nur im Sozialengagement sichtbar, sondern in allen Tätigkeiten der Kirche. Jede Verbindung ist ein Erkennen der Welt, die der Schöpfung bedürftig ist. Christus spricht zu dir: Ich habe dir das Sakrament gelassen, daß du dich im Glauben übst, und das Fußwasser gestiftet, daß du dich in der Liebe übst.

Martin Luther



## DIE KIRCHE ALS HERAUSFORDERUNG DER ZUKUNFT

Von der Zukunft sprechen heute viele Menschen. Oft wird dies mit Bangen und Unbehagen getan, oft mit unglaublicher Selbstverständlichkeit. Die Kirche hat es auch mit der Zukunft zu tun. Obwohl es in unsere Pläne und Ordnungen, unsere mittel- und langfristigen Berechnungen vielleicht gar nicht passen will, ist die Kirche nur eine Interimsinstitution, errichtet von ihrem Herrn bis zu seiner Wiederkunft. Die Kirche paßt nicht in eine Welt, die annimmt, daß der Lauf ihrer Geschichte berechenbar und von den Bemühungen der Menschheit und den verfügbaren Mitteln bestimmt ist. Die Kirche jedoch weiß und bekennt: „Mit unserer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren.“ In einer säkularen Gesellschaft, die sich auf sich selbst verläßt, ist die Kirche nicht nur wesentlich der säkularen Kultur entgegengesetzt, sondern sie bezeugt auch eine Zukunft, die von Gott und nicht vom Menschen geschaffen wird.

### I. Kirche als Symbol der Zukunft

Wenn sich die Kirche mit den Angelegenheiten der Welt befaßt, mit dem Kampf für Gerechtigkeit und Menschenrechte und der Bereitstellung der notwendigen Lebensgrundlagen, dient sie einem zweifachen Zweck. Erstens will die Kirche gerade denen dienen, die in Not sind. Da die Kirche aber weiß, daß alle ihre Bemühungen bestenfalls Flickwerk sind, Pflaster auf die Wunden einer Welt, die im argen liegt, deutet die Kirche zweitens mit ihren Bemühungen auch auf eine Welt hin, die nicht mehr länger zerrissen sein wird. Ähnlich wie die Wunder unseres Herrn nicht nur Menschen in Not halfen, sondern auch Zeichen einer neuen Schöpfung waren, ist die Kirche in ihren Tätigkeiten auch ein Symbol der Zukunft.

Das eschatologische Symbol der neuen Schöpfung wird nicht nur im Sozialengagement sichtbar, sondern in allen Tätigkeiten der Kirche. Jede Vergebung ist ein Erinnern an die Liebe Gottes, die einmal ihre Vollendung finden wird, und jedes Abendmahl ist ein Hinweis auf das himmlische Freudenmahl. Die zweimalige Wendung in den Einsetzungsworten des Abendmahls: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ bedeutet nicht nur, daß wir uns

an Christi Opfer erinnern sollen. Sie bedeutet auch, daß Gott in Erinnerung an das Opfer seines Sohnes sein Kommen und die Vollendung des Reiches schneller herbeiführen soll. Bei jeder Abendmahlsfeier verkündet die Kirche den Anfang der Heilszeit und wartet auf den Beginn ihrer Vollendung. Die Gemeinde wird daran erinnert, das Abendmahl bis zum Kommen Christi zu feiern, was wiederum einen lebendigen Hinweis auf die eschatologische Vollendung in sich birgt.

Im Kontext des Abendmahls müssen wir auch den aramäischen Ausdruck *Maranatha* bedenken, der in 1. Kor. 16,22, Did. 10,6 und vielleicht in übersetzter Form in Offb. 22,20 vorkommt. Es ist schwer auszumachen, ob dieser Ausdruck besagen soll, daß unser Herr gegenwärtig ist oder ob er die Bitte enthält, daß unser Herr komme. Jedenfalls birgt er einen allgemeinen, liturgischen Brauch in sich. Falls *Maranatha* bedeutet, daß unser Herr gegenwärtig ist, dann behauptet dieser Ausdruck die Gegenwart des Herrn im Abendmahl, genauso wie er auch auf die endgültige öffentliche Offenbarung der Gegenwart Christi abzielt. Wenn dieser Ausdruck jedoch so zu übersetzen ist, daß unser Herr kommen möge, dann sind wir wieder mit dem eschatologischen Warten und Sehnen der Gemeinde nach seiner kommenden Herrlichkeit konfrontiert.

Die christliche Gemeinde versteht sich selbst als Symbol der schon begonnenen Zukunft Christi. Dies wird auch im Vaterunser betont. Als ein wesentlicher Teil der Abendmahlsliturgie gehörte das Vaterunser in der frühen Kirche zu dem Teil des Gottesdienstes, an dem nur die Getauften teilnehmen durften. Beide Bitten, *Geheiligt werde Dein Name* und *Dein Reich komme*, sind in ihrem Inhalt nahe mit dem erwartenden Ruf verbunden, *Komm, o Herr*. Sie sehnen sich danach, daß Gottes profanierter und mißbrauchter Name verherrlicht und die Herrschaft seines Reiches offenbart wird. In einer Welt, die vom Bösen, von Verzweiflung und Konflikt heimgesucht ist, sehnt sich die christliche Gemeinde nach der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Ihre Bitten sind mit gerechtfertigtem Zutrauen erfüllt und keine frommen Wünsche. Angesichts einer bösen Welt, die die Kirche umgibt und auf sie eindringt, nehmen die Gläubigen die Verheißung Gottes ernst und wenden sich voll Vertrauen an ihn im Vaterunser. Da sein Sohn seine Jünger dieses Gebet gelehrt hat, sind sie absolut gewiß, daß Gott seine Verheißungen erfüllen wird, wie er zu Hesekiel gesagt hat: „Denn ich will meinen großen Namen, der von den Heiden entheiligt ist, den ihr unter ihnen entheiligt habt, heilig machen. Und die Heiden sollen erfahren, daß ich der Herr sei, spricht der Herr Herr, wenn ich mich vor ihnen an euch erzeige,

daß ich heilig sei“ (Hes. 36, 23).

Auch die anderen Teile des Vaterunsers zeugen von einem Sehnen und einer Erwartung des Eschaton. In der Bitte um Brot und Vergebung zum Beispiel bittet die Kirche, daß Gott ihr hier und heute das Brot des Lebens und Vergebung der Sünden geben möge. Die betende Kirche wird zu einem Leuchtturm der Hoffnung in der Dunkelheit dieser Welt. Unter all dem Versagen, dem Abfall und der Verneinung wird Gottes Königsherrschaft über das Leben seines Volkes verwirklicht. Obwohl noch Symbole der Zukunft, sind das Brot des Lebens und Gottes nicht endende Gnade schon jetzt gegenwärtig als Anzeichen seiner allmächtigen Herrlichkeit und des Kommens seines Reiches.

Wenn wir uns nun kurz der Taufe zuwenden, bemerken wir sofort, daß das Überwiegen der Praxis der Kindertaufe völlig abwegig wäre, wenn wir die Taufe als Eingliederung in die sichtbare institutionelle Kirche ansehen würden. Das Verständnis des Sterbens und Auferstehens mit Christus oder des Eingegliedertwerdens in seinen Leib zielt auf mehr ab als nur institutionelle Mitgliedschaft in der Kirche. Es geschieht auch mehr als nur, daß ein Mensch zu Christus bekehrt und ein bekennender Christ wird. Wenn Paulus sagt, daß wir in einem neuen Leben wandeln sollen, da wir eine neue Schöpfung geworden sind, meint er damit zumindest zwei Dinge: Wir sind noch in einem Übergang von diesem zum zukünftigen Äon. Obwohl uns die Welt nicht völlig in Bann halten kann, kann sie uns noch versuchen. Luther sprach zu Recht vom Ertränken des alten Adams durch tägliche Reue und Buße. Doch müssen wir auch bedenken, daß unsere christliche Existenz nicht statisch, sondern dynamisch ist. Zusammen mit der ganzen Schöpfung sehen und harren wir auf die Offenbarung der Söhne Gottes und die Manifestation des Reiches.

Das Sterben und Auferstehen mit Christus ist für uns nur dann sinnvoll, wenn es uns ermöglicht, aus dem natürlichen Zyklus von Geburt und Tod auszubrechen, von dem dieses Bild her stammt. Es muß eine Zeit geben, in der der Tod nicht mehr länger Siege feiern kann und wir für immer im neuen Leben wandeln können. In ähnlicher Weise ist es nur dann sinnvoll, Teil des Leibes Christi zu werden, wenn das die Überwindung unserer sündhaften Entfremdung und raumzeitlichen Trennung von Christus irgendwann mit sich bringt. Einmal müssen wir mit ihm das sprichwörtliche himmlische Freudenfest feiern und uns für immer an ihm erfreuen können. Mit anderen Worten, die Taufe bleibt eine leere Hülle, falls sie nicht durch das Kommen des Reiches bestätigt wird. Aber die Taufe ist auch ein Zeichen

und Symbol dieser zukünftigen Bestätigung und wird deshalb im Vertrauen und in der Hoffnung vollzogen. Das gleiche gilt für das Abendmahl. Es ist zutiefst eschatologisch, indem es die eschatologische Verwirklichung anzeigt und die darin begründete Hoffnung.

Es ist damit klar, daß die Kirche durch ihre Aktionen, ihre liturgische Feiern und ihr Gebetsleben ein Symbol der Zukunft ist, indem sie die Dinge, die da kommen werden, voranzeigt und zugleich geduldig, aber stark hofft und vertraut, daß sie auch letztlich Wirklichkeit werden. Doch wäre die Kirche eine seltsame Gemeinschaft, wenn sie dächte, diese Dinge durch eigene Kraft herbeiführen zu können. Die Kraft und Ermutigung für die Antizipation und Hoffnung wird von der Erfahrung Christi abgeleitet. Durch die Gegenwart Christi und die Macht des Geistes erfährt die Kirche, daß das Leben und Geschick Jesu Christi das Hauptbeispiel ihres eigenen Lebens und Geschickes ist. Jenseits allen Zweifels weiß sie, daß letztlich die Geschichte auf den Triumph seines Reiches hinläuft. Wir können deswegen darauf vertrauen, „denn der Herr wird sein Volk richten und seinen Knechten gnädig sein“ (Ps. 135, 14) Somit wird diese Hoffnung, die er in uns entfachte, nicht betrogen werden.

## II. „Und Gott wird in ihrer Mitte wohnen“

Triumphalismus ist nicht der rechte Punkt, um unsere Gedanken zur Kirche als einer Herausforderung für die Zukunft abzuschließen. Sogar die römisch-katholische Kirche, mit der oft die Idee eines Triumphalismus verbunden wurde, entdeckt wieder die Notwendigkeit des Dienstes und Leidens. Aber Verfolgung und Leiden sind auch nicht notwendigerweise die Zeichen der wahren Kirche<sup>1</sup>). Gott verteilt Leiden und Schmerz unterschiedslos auf Gläubige und Ungläubige, Christen und Nichtchristen. Aber wenn die Kirche die historische Kraft ist, durch die Gott die menschliche Welt neu macht, und wenn sie der lebendige Organismus ist, der die historischen Taten Gottes, durch die Gott unsere Sündhaftigkeit überwand, mit der zukünftigen Errichtung eines neuen Jerusalems verbindet, dann wäre es anachronistisch, nur bei Leid und Schmerz zu verweilen. Auch ein Diener braucht Festlichkeit und Freude, um seinen Dienst lebenswert und bedeutungsvoll zu machen.

Festlichkeit und Feier sind keine Momente der Ruhe in einer unruhigen Welt, sondern Punkte, an denen wir uns nach dem ewigen Sabbat sehnen, der eine Zeit der reinen Freude und des Erfreuens in sich birgt. Indem

wir Christus als den Gekreuzigten und Auferstandenen betrachten, können wir mit gutem Gewissen unsere Befreiung und Freiheit als Kinder Gottes feiern, obwohl wir wissen, daß wir noch in einer unruhigen Welt gefangen sind. Die Kirche würde die Quelle ihrer Stärke und Hoffnung verraten, wenn sie ihre Funktion allein darin erschöpft sähe, einer unruhigen Welt beizustehen. Die Kirche ist auch ein Leuchtturm der Hoffnung, die die in Christus gewonnene Freiheit im eigenen Leben demonstriert und ihre Freude in dieser Freiheit manifestiert. Eine Theologie des Triumphes braucht kein Verat an der Evangeliumstradition zu sein, wenn es ein Triumphieren in dem bedeutet, was Gott in und durch seine Kirche getan hat, tun will und jetzt tut. Die Vorwegnahme des himmlischen Triumphes, in der man sich der vergangenen Taten Gottes erinnert und voller Hoffnung auf die eschatologische Vollendung sieht, ist genauso wichtig für die Kirche, wie sich zu vergegenwärtigen, daß wir immer noch im Tal des Todes und der Ungerechtigkeit leben.

Besonders im Gottesdienst, in der Verkündigung und in der kirchlichen Kunst muß die Kirche etwas von dem zu erwartenden Triumph ausdrücken. Es ist ein mißverstandenes Bild des Dienstes, wenn die Kirche nur nach Mehrzweckräumen und Klappstühlen strebt. Gewiß kann der luxuriöse Teppich im Gottesdienstraum daran hindern, das Evangelium auszubreiten und der Welt zu dienen. In einer Welt jedoch, die von Rationalisierung und der Vermehrung des investierten Kapitals gekennzeichnet ist, muß auch daran erinnert werden, daß wir nicht vom Brot allein leben. Ein Gott, der in der Natur so viel Glanz verbreitet, muß durch alle Medien gepriesen und angebetet werden. Seine eschatologische Vollendung, obwohl mit Zurückhaltung gezeichnet, ist niemals mit tristen oder neutralen Bürofarben gemalt, sondern mit den leuchtenden und glanzvollen Bildern der Perlentore und der himmlischen Chöre. Das Jüngste Gericht von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle in Rom, die majestätischen Oratorien eines Messias von Georg Friedrich Händel, die Choralvorspiele von Johann Sebastian Bach und die Türme der Kathedrale von Chartres sind nur einige Beispiele des Ruhmens Gottes für seine vergangenen Taten und seine zukünftigen Verheißungen. Eine Kirche, die nicht mehr die Kunst als eine Form des Erinnerns und des Vorwegnehmens der Verheißungen Gottes in Dienst nimmt, hat ein verkürztes Verständnis von der Großartigkeit der Evangelientradition. Sie ist auch zu zaghaft, Gott mit dem ganzen Sein zu antworten. Wenn wir Gott nicht mit all unseren Sinnen und all unseren Ausdrucksweisen preisen wollen, vergessen wir, daß Teilnehmen an seinem Triumph mehr ist als verbale oder

literarische Zustimmung.

Es ist bedeutsam, daß im Zuge der liturgischen Experimente und Erneuerung sich die römisch-katholische Kirche von einer einseitigen Zurschaustellung des Glanzes wegbewegt und die Notwendigkeit der Verkündigung wieder entdeckt, während viele protestantische Denominationen jetzt bemerken, daß Gottesdienst mehr ist als Anhören einer Predigt und Singen einiger Lieder. Gottesdienst dramatisiert Gottes Heilstaten in Christus und zelebriert die zukünftige Herrlichkeit aller Heiligen. Liturgische Gewänder, Prozessionen, gesungene Liturgie und sogar manchmal Weihrauch erinnern uns daran, daß wir Gott nicht nur mit unseren Ohren feiern, sondern auch mit unserem ganzen Wesen und mit allen unseren Sinnen. In ähnlicher Weise bemerken wir in der Verkündigung einen ausgewogeneren Ausdruck der ganzen Evangeliumstradition, die zwar zu Recht auf Christi Tod und Auferstehung zentriert ist, aber nicht mehr fast ausschließlich am Kreuz verweilt. Mit Trauer erinnern wir uns, daß unsere Welt ihren Herrn nicht annahm, sondern ihn an das Kreuz nagelte. Aber wir müssen ebenso in der Herrlichkeit des Auferstandenen triumphieren und in der Verheißung, die sie in sich birgt. Es zeichnet sich auch ein umfassenderes Verständnis der Evangeliumstradition ab, die auch die hebräischen Schriften als Teil dieser Tradition beinhaltet, die in den Predigten als unser Altes Testament verkündet werden. Wir erinnern uns mit Dank, daß Gott in den Jahrhunderten vor der Menschwerdung unseres Herrn sich unserer Welt angenommen hat und weiterhin sich ihrer annimmt. Wir hoffen und erwarten, daß er sich ihrer so annimmt, daß er schließlich unter seinem Volk wohnen wird.

Unglücklicherweise ist die Erwartung der himmlischen Zukunft niemals mit Nachdruck in der Kirche verkündet worden. Sektiererische Gruppen haben immer wieder die Kirche an die Notwendigkeit und Zentralität dieses Teils des Evangeliums erinnern müssen, obwohl wir doch davon unsere Macht und unseren Ausblick ableiten. In diesem Jahrhundert hat aber die Theologie die Bedeutung einer eschatologischen Perspektive wiederentdeckt. Doch die Wiederentdeckung der sogenannten letzten Dinge steht noch aus. Vielleicht hat die Kirche zu Recht gefühlt, daß es eine existenzbedrohende Vision ist, die der Seher der Offenbarung ausdrückt: „Und ich sah keinen Tempel darin; denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm. Und die Stadt bedarf keiner Sonne und des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Und die Heiden, die da selig werden, wandeln in ihrem Licht; und die Könige auf Erden werden ihre Herrlichkeit in sie bringen. Und ihre Tore werden

nicht verschlossen des Tages; denn da wird keine Nacht sein“ (Offb. 21, 22 ff.).

Inmitten einer grausamen, ungerechten und zerrissenen Welt scheint solch eine eschatologische Harmonie von Menschen und Nationen unwirklich zu sein. Vielleicht fühlen wir auch, daß wir uns zu sehr auf unsere eigenen Erfolge auf dieser Erde verlassen haben, statt sie zugunsten der endgültigen Herrschaft Gottes in einer himmlischen Stadt aufzugeben. Auch viele traditionelle Kirchenmitglieder und kirchliche Amtsträger scheinen über diese Vision einer Stadt, in der die Gegenwart Gottes alle Tempel ersetzen wird, Unbehagen zu empfinden. Wie sehr lieben wir doch unsere Kirchengebäude und unsere Einflußsphären, die wir errichten und abzusichern versuchen.

Zugegeben, die Vision, die das Buch der Johannesoffenbarung uns mitteilt, scheint unwirklich zu sein. Sie ist aus einer anderen Welt und bedroht den Status quo unserer selbsterrichteten Sicherheit. Aber traf nicht dasselbe schon für die Zeit des Kommens unseres Herrn zu? Erzählt uns nicht das Matthäusevangelium, daß Herodes die unschuldigen Kinder in Bethlehem abschlachten ließ, da er sich durch die Geburt des Messias in seiner Sicherheit bedroht fühlte? Gottes Erlösungshandeln bedroht immer unsere Sicherheit. Aber wie vertrauenswürdig ist unsere Sicherheit? In den letzten fünfzig Jahren sind wir von einer Krise zur anderen getaumelt. Die große Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre, der Zweite Weltkrieg, der Koreakrieg, die zahlreichen Krisen im Nahen Osten, der Vietnamkrieg und die Energiekrise sind nur einige der Zeichen, daß unsere Sicherheit mehr Wunschtraum als Wirklichkeit ist. Vielleicht war der Psalmist im Erfassen unserer Lage realistischer, wenn er sagte, daß unsere Jahre nur Mühe und Arbeit sind, daß sie schnell dahinfahren, als flögen sie davon (Ps. 90, 10).

Indem wir immer mehr das Dahinfliehen der Zeit und das Geringwerden unserer Rohstoffe entdecken, gewinnt die Vision der eschatologischen Vollendung neue Glaubwürdigkeit und Dringlichkeit. Die Kirche tut ihren Mitgliedern und einer Welt, die in Not und Unruhe ist, keinen Dienst, wenn sie die Verkündigung der eschatologischen Zukunft vernachlässigt, in der Gott in der Mitte seiner Menschen wohnen wird. Wenn diese Botschaft mit Nachdruck und zutrauernder Hoffnung verkündet wird, trägt sie auch dazu bei, daß wir unsere eigene Verantwortung nicht vernachlässigen. Im Gegensatz zur Meinung von Karl Marx braucht sie auch nicht zu einem himmlischen Notausstieg zu werden. Walbert Bühlmann sagt zu Recht: „Die Orientierung an Gott als unserer absoluten Zukunft enthebt uns nicht unserer

Verantwortlichkeit für diese Welt, sondern radikalisiert sie. Wer weiß, daß Gott eines Tages alle Tränen abwischen will, wird sich nicht damit begnügen, daß die Gefolterten weiterhin leiden... Entweder hoffen wir auf diese Welt, die von Gott geschaffen und geliebt ist, in antizipatorischer Verwirklichung oder es gibt überhaupt keine Hoffnung<sup>2</sup>).

Unsere Hoffnung ermuntert uns, das Gleichnis vom getreuen Haushalter ernst zu nehmen, denn wir wissen, daß unser Gott und damit der Gott der Welt kommen wird. Nur wenn wir dem Kommen unseres Herrn gegenüber gleichgültig sind, versuchen wir, unsere Verantwortung beiseite zu schieben und uns selbst als Herren und Unterdrücker zu etablieren (Luk. 12, 45). Wir tun das dann sogar im Namen der Freiheit und der Befreiung. Eine Kirche, die ihrem Ruf treu bleibt, die frohe Botschaft anzukündigen, daß Gott in ihrer Mitte wohnen wird, wird Hoffnung, Vertrauen und Orientierungshilfe in einer konfusen Welt bieten. Sie wird ein Leuchtturm und Treffpunkt für die Zukunft sein und bleiben. Obwohl sie für einige ein Stein des Anstoßes sein wird, ist sie für viele andere ein festes Fundament. Die Kirche ist ein Symbol der Verheißung Christi, daß die Pforten der Hölle uns nicht verschlingen werden.

#### Anmerkungen

- 1 So richtig Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1959<sup>5</sup>, S. 503.
- 2 Walbert Buhlmann, *The Coming of the Third Church. An Analysis of the Present and Future of the Church*, Maryknoll, NY 1977, S. 397 f.

Der Verfasser dieses Aufsatzes war von 1967 bis 1981 Edward C. Fendt Professor of Systematic Theology am Trinity Lutheran Seminary in Columbus, Ohio/USA, und ist jetzt Professor für Evangelische Theologie an der Universität Regensburg. Seine englischen Bücher sind alle im Augsburg Publishing House, Minneapolis erschienen: *On the Way to the Future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science* (1972, 1979<sup>2</sup>). *The Search for God. Christianity-Atheism-Secularism-World Religions* (1975), *Our Cosmic Journey. Christian Anthropology in the Light of Current Trends in the Sciences, Philosophy and Theology* (1977), *Beyond the Gates of Death. A Biblical Examination of Evidence for Life After Death* (1981), und *The Christian Church. Biblical Origin, Historical Transformation, and Potential for the Future* (1982).

Der vorstehende Aufsatz ist eine leicht geänderte Übersetzung eines Teils des Schlußkapitels des letztgenannten Buches.

## DIASPORA: NACHTEIL ODER GEWINN?

### *Überlegungen am Beispiel Brasiliens*

Eine Untersuchung über die Bedeutung der Diasporasituation könnte mit vielen sehr konkreten Beispielen aus dem Leben der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien illustriert werden. Der Methode, die Geschichte dieser Kirche unter solch einem Gesichtspunkt zu beschreiben, werde ich hier nicht folgen. Es wurden ja in den letzten drei Jahren verschiedene Werke darüber veröffentlicht – Martin N. Dreher, „Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ und Hans-Jürgen Prien, „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika“ –, und darum soll hier ein anderer Weg eingeschlagen werden.

Ich möchte einige Charakterzüge der kirchlichen Diasporasituation beschreiben, ihre Echtheit mit Beispielen aus der Geschichte und dem Leben der erwähnten brasilianischen (oder der Schwesterkirchen in Lateinamerika) belegen, und dann untersuchen, worin die besondere Aufgabe der Sendung, d. h. die Teilnahme der Kirche an der Mission der gesamten Christenheit liegen kann.

Wenn wir die uns zur Verfügung stehende Literatur über europäische evangelische Diaspora in Lateinamerika überschauen, kommen wir zu zwei Ergebnissen. In den meisten deutschen Veröffentlichungen oder in solchen, die anderswo (auch in Lateinamerika) in deutscher Sprache erschienen sind, wird die kirchliche Diasporasituation in der Vergangenheit oft beschrieben, analysiert und im allgemeinen mit Wohlwollen behandelt. Auf der anderen Seite ist in portugiesischer, spanischer und englischer Sprache selten über dieses Thema geschrieben worden, und wenn die Aufmerksamkeit mancher Autoren in Richtung der Einwandererkirchen geht, werden oft nur die negativen Charakterzüge der Diaspora hervorgehoben. Für die erste Feststellung kann ich mich auf die vielen Artikel berufen, die in den vergangenen Jahrzehnten in den Jahrbüchern des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin Luther-Bundes veröffentlicht worden sind. Für meine zweite Feststellung möchte ich auf eine kürzlich in meine Hände geratene Veröffentlichung verweisen. In der Dezemberrnummer des vergangenen Jahres (1980) des jetzt

in Brasilien erscheinenden Rundbriefes, der vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Rat der Lateinamerikanischen Kirchen gemeinsam veröffentlicht wird, erschien ein Artikel über eine Konferenz, die ungefähr 100 Mitglieder der episkopalen, evangelisch-lutherischen, presbyterianischen, reformierten und mancher baptistischen und Pfingstkirchen sowie sogenannter „ökumenischer Gruppen“ zu einer Konsultation über Evangelisation in Brasilien zusammengeführt hatte. Dieser Rundbrief veröffentlicht die Botschaft der Konsultation an die Kirchen des Landes – und zu dieser Gruppe gehören auch die aus der Einwanderung entstandenen Kirchen. Man nimmt auf sie folgendermaßen Bezug: „Protestantische Evangelisation in der brasilianischen Kultur“, Unterabschnitt: „Ablehnung der brasilianischen Kultur“. Über sie wird wörtlich folgendes gesagt: „Die protestantischen Kirchen der Einwanderung sind die ältesten (unter unseren Kirchen) und entwickeln ihre Evangelisation in dem Sinne, daß sie die Identität der Einwanderergruppen in einer Umgebung, welche sie (bisher) noch nicht integrieren konnte, aufrechtzuerhalten versuchen. Während vieler Jahrzehnte hat die Evangelisationsarbeit dieser Kirchen sich nicht mit der brasilianischen Kultur beschäftigt, erst neuerdings nehmen sie davon Kenntnis. Sie bleiben wie ein gesellschaftliches Getto, von unserer sozialen Realität entfremdet.“

Noch ein Beispiel aus dem 1970 veröffentlichten Band des „Zentrums für Christliche Studien“ (Centro de Estudios Cristianos) in Buenos Aires, in welchem hauptsächlich Soziologen die Emigrantkirchen von Argentinien untersucht und beschrieben haben. Das Buch trägt den Titel: „Las Iglesias del transplante“ (Die Kirchen der Umpflanzung). Die einzelnen Kapitel der Studie sind von verschiedenen Verfassern, nicht ausschließlich von Argentinern geschrieben, jedoch kommt keiner von ihnen aus einer der Emigrantkirchen, ohne die – wenigstens wenn wir an die Mitgliedszahlen denken – der argentinische Protestantismus eine bedeutend kleinere Gruppe wäre. Ich frage mich: Weist diese einseitige Auswahl der Autoren nicht vielleicht auf eine Kritik hin, die folgendermaßen ausgedrückt werden könnte: Diese Kirchen sind keine richtigen argentinischen Kirchen. Ihre Vertreter haben ihre Rolle in der Gemeinschaft der protestantischen Kirchen des Landes noch nicht entdeckt und können sie deshalb auch nicht beschreiben.

## I.

In der Literatur über Diasporakirchen, die von Außenstehenden ge-

schrieben wird, taucht immer wieder das Wort „Getto“ auf. Man kann sogar den Eindruck gewinnen, daß das Leben einer Diaspora nur als Gettosituation einer Minderheit beschrieben werden kann.

Unqualifizierte Verallgemeinerungen sind manchmal nützlich, um ein Phänomen generell zu beschreiben. In diesem Fall aber ist die Charakterisierung einer Diasporasituation mit dem Wort „Getto“ nicht nur ungenau, sondern sogar falsch. In manchen Zeiten und Gegenden sind Gettos, z. B. Siedlungen von Diasporajuden, dadurch entstanden, daß sich Familien der gleichen Glaubensgemeinschaft in Ortschaften mit Menschen anderer Religionen freiwillig nahe beieinander angesiedelt haben. In vielen Fällen der Geschichte der letzten tausend Jahre entstanden aber Gettos dadurch, daß Menschen jüdischer Religion gezwungen wurden, in bestimmte, für sie vorgesehene Stadtteile (oder andere geographische Gebiete) zu ziehen. Solche abgegrenzten und ihnen zugewiesenen Gebiete wurden Getto genannt. Dieser Zwang hat auf die Mitglieder der erwähnten Religionsgemeinschaften oft eine sehr schwere Last gelegt, und die meisten Gettos sind dann auch nach der Abschaffung des Zwanges schnell als geographisch-soziologische Einheiten verschwunden. Wenn man das Wort „Getto“ so versteht, so kann man es kaum für die Beschreibung der Diasporagemeinden der evangelischen Einwanderer in Brasilien und anderer lateinamerikanischer Staaten benutzen. Von wenigen Ausnahmefällen abgesehen sind die Einwanderer nie gezwungen worden, sich an für sie festgelegten Orten niederzulassen. Der einzige zwingende Umstand war ihre ökonomische Lage, die es ihnen verbot, von der Scholle, die sie schon erworben hatten oder welche sie zu erwerben versuchten, weiterzuwandern. Ich möchte die Diasporasituation deshalb nicht mit dem leider immer wieder gebrauchten Wort „*Gettodasein*“ bezeichnen, sondern drei Charakteristika dieses sehr umfassenden Ausdruckes einzeln betrachten:

Erstens gehört dazu die Tendenz der Diasporaangehörigen, *sich nahe beieinander anzusiedeln, wo immer es möglich war*. In Städten ist dieser Wunsch — wenn er überhaupt bei allen Einwanderern bestand — oft nicht durchführbar gewesen. Man müßte untersuchen, ob in ländlichen Gebieten, wo oft zum Zeitpunkt der Einwanderung eine Infrastruktur fehlte, eventuell die Furcht vor dem Ausgeliefertsein ein Grund war, sich zu gruppieren und die Gemeinschaft mit anderen Menschen in einer ähnlichen Lage zu suchen. Vielleicht bestehen deswegen bis zum heutigen Tage einigermaßen geschlossene evangelische Siedlungen in Brasilien. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war auch die Regierung daran interessiert, die Besiedlung der

Gebiete im südlichen Brasilien zu beschleunigen, um der Besetzung des Landes von spanischsprechenden Siedlern zuvorzukommen, die aus Argentinien einwandern wollten.

Die Siedlungspolitik des jungen brasilianischen Kaiserreichs wünschte geschlossene Siedlungen. Sie machte das Ansiedeln dadurch attraktiv, daß sie Land zur Verfügung stellte und Privilegien versprach – u. a. die Möglichkeit des Unterrichts und des Gottesdienstes in der Muttersprache, gemäß der Tradition der Siedler. Die erste deutsche evangelische Einwanderergruppe, die am 3. Mai 1824 in Novo Friburgo eintraf, kam mit Pfarrer Friedrich Oswald Sauerbronn nach Brasilien und gründete die wahrscheinlich erste, noch heute bestehende evangelische Kirchengemeinde Lateinamerikas. Hier sind Einwanderer in eine bestehende, aber ziemlich entvölkerte Siedlung gekommen. Die zweite Gruppe, die elf Wochen später in Rio Grande do Sul landete, wo sich heute São Leopoldo befindet, bildete in dem von ihr besiedelten Raum die erste bodenständige Bewohnerschaft. So darf man das erste Wort der erwähnten Charakterisierung der Diasporasituation „Tendenz“ nur vorsichtig gebrauchen, weil oft das Ergebnis nicht das Resultat eines Wunsches sondern der äußeren Umstände war, d. h. die Einwanderer wollten vielleicht nicht unbedingt nebeneinander wohnen, aber die Gegebenheiten zwangen sie dazu.

Einen weiteren Charakterzug der Diasporasituation sieht man in dem *Widerstreben* der Angehörigen einer Diaspora, *sich in die Umgebung zu integrieren*. Obgleich nicht zu leugnen ist, daß solche Beobachtungen gemacht werden könnten, muß man in diesem Fall auch untersuchen, ob wir es hier mit einem Endresultat zu tun haben, das auf verschiedene, nicht unbedingt mit der Diasporasituation zu erklärende Motivierungen zurückgeht, oder ob es ein Korrelat des Diasporadaseins ist.

Die Geschichte der evangelischen Emigranten Lateinamerikas mahnt uns zur Vorsicht.

Wie ich oben erwähnt habe, kam die zweite Gruppe evangelischer Emigranten in ein Gebiet, wo sie die ersten festen Siedler waren. Immerhin bestand nicht allzuweit von São Leopoldo, wie sie ihre Siedlung nannten, schon eine kleine Stadt, die heute als Porto Alegre bekannt ist. Aber in anderen Gegenden waren die Deutschen oft die ersten und lange die einzigen Einwanderer in einem ziemlich großen Gebiet, das viele von ihnen während ihrer Lebenszeit nie mehr verlassen haben. Die Integration in die Umgebung war vor 150 Jahren eine schwierige Angelegenheit. Um diese Schwierigkeit zu illustrieren, möchte ich hier das Beispiel eines anderen lateinamerikani-

schen Landes und einer nicht-deutschen Emigrantengruppe anführen.

Vor über 110 Jahren wurden Auswanderer aus Wales in Patagonien, der südlichsten Provinz Argentiniens angesiedelt. Sie waren neben Indianern die ersten Bewohner dieser Gegend, die auf Leute, die gemäßigt europäisches Klima gewohnt waren, sehr unfreundlich und rauh wirken mußte. An welche Kultur, soziale oder politische Struktur hätten die Waliser in Patagonien ihr eigenes, traditionsgebundenes Gemeinschaftsleben anpassen sollen, wenn weit und breit keine „richtigen“ Argentinier wohnten? Vielleicht an die der Indianer? Es gab keine Wege, keine Eisenbahnverbindungen, kein Telefon. Die einzige Verbindung mit Gebieten, wo spanischsprechende Argentinier wohnten, konnte nur durch eine lange Seereise hergestellt werden.

Ähnliches kann man über die Situation in Südchile sagen, die nach der Ankunft der deutschen Einwanderer vor 120 Jahren bestand. Die Entfernungen dort sind so groß, daß die meisten Bewohner nie das Land nördlich von Osorno oder von Valdivia besucht haben. In der Umgebung, die sie erreichen konnten, brauchten sie kein Spanisch; sie konnten mit der deutschen Sprache gut auskommen, da es beinahe in jedem Dorf und auch in jeder Stadt Bauern, Geschäftsleute und sogar Staatsangestellte gab, mit denen sie in der Sprache ihrer Vorfahren kommunizieren konnten.

Die langsame Integrierung in das einheimische Leben hängt zudem mit den turbulenten politischen Ereignissen zusammen, die die südamerikanischen Länder viel mehr charakterisieren als die nordamerikanischen. Die Ursprünge, die Zielsetzungen und die Methoden der südamerikanischen politischen Bewegungen waren für die Einwanderer oft unübersichtlich. Wenn sie sich doch einmal entschlossen hatten, sich für Politik zu interessieren, konnte es vorkommen, daß sie sich ihre „Finger verbrannten“. Ich denke hier an erster Stelle an die Erfahrungen, die von deutschen Emigranten in Südbrasilien gemacht worden sind, die sich der sogenannten „Farrapos-Bewegung“ angeschlossen hatten.

Die Schwierigkeit des Hineinwachsens von Diasporagruppen in die lokale Wirklichkeit kann in der oft beschriebenen Tatsache ihren Grund haben, daß die politischen Kreise einiger lateinamerikanischer Länder sich in manchen Perioden gegen den Einfluß der Emigranten wehrten. Da diese in einigen Gebieten die Mehrheit der Bewohner bildeten, hätten sie nach der Verfassung der neuen selbständigen Staaten die Möglichkeit gehabt, die politische Macht von den alten Landbesitzern zu übernehmen. Diese Beispiele sollen nicht belegen, daß die Tendenz zur Isolierung in Diasporage-

meinden und Kirchen nur eine Konsequenz von besonderen Umständen ist, sondern sie sollen diese Tendenz verständlich machen und vor einer pauschalen Verurteilung bewahren. Eine vorsichtige Aussage könnte vielleicht so formuliert werden: Diasporagruppen, die sich sprachlich, kulturell, religiös oder auf andere Weise von der Umgebung unterscheiden, sind der Gefahr der Isolierung mehr ausgesetzt als Gruppen, die zwar auch eine eigene Identität besitzen, jedoch in vielen Dingen der Umgebung ähneln. Deshalb konnten die italienischen Emigranten sich in Argentinien schneller in die argentinische Gesellschaft integrieren als die deutschen, die vor ihnen oder gleichzeitig mit ihnen ankamen.

Schließlich soll noch ein vermeintlicher Charakterzug der Diasporagruppen analysiert werden, welcher auch für nicht-religiöse Gruppierungen von vielen als bestimmend angesehen wird. Auch ihn kann man am leichtesten in einem Satz zusammenfassen: *die Pflege der Verbindungen mit der alten Heimat* (oder der Heimat der Väter) *scheint das Zentrum des gemeinschaftlichen Lebens zu sein.*

Bestimmt ist es richtig, daß Emigrantengruppen zu jeder Zeit gern Vereine und andere Organisationen gegründet haben, um die Verbindung mit der alten Heimat zu pflegen. Diese Zielsetzung wurde oft in ihren Statuten erwähnt. Tatsächlich gab es Fälle, wo kirchliche Organisationen an erster Stelle als Fackelträger für Funktionen angesehen und auch für die Ausführung von Diensten ausgenutzt wurden, die mit dieser Idee in Zusammenhang gebracht werden konnten. In der oben erwähnten Studie von Martin N. Dreher findet sich genug Material, das man zur Illustrierung anführen könnte. Aber wieder muß man sich vor Verallgemeinerung hüten.

Die negativen Tendenzen in den brasilianischen evangelischen Gemeinden deutscher Abstammung sieht man oft in der Tatsache manifestiert, daß sie beinahe ein Jahrhundert lang nicht an die Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte für ihre Pfarrer gedacht haben. Sie holten Pastoren aus Deutschland oder waren später zufrieden, wenn von dort welche ausgesandt wurden.

Man kann diese historische Tatsache nicht leugnen, doch haben wohl auch andere Ursachen dazu geführt, daß die Erziehung einer bodenständigen Pfarrerschaft erst nach dem zweiten Weltkrieg mit vollem Ernst angefangen wurde. Hier ist z. B. die Unerfahrenheit der ersten Pfarrer auf dem Gebiet der theologischen Ausbildung zu nennen. Weitere unüberbrückbare Schwierigkeiten lagen in den strukturellen und finanziellen Problemen der armen Siedlergemeinden. In den sogenannten freien Gemeinden in Rio Grande do

Sul gab es Ansätze, bodenständige Pastoren zu berufen, die aber nur kümmerlich oder überhaupt nicht ausgebildet waren, aber diese Versuche führten keineswegs dazu, daß solche Gemeinden brasilianischer wurden als die, in denen ein Pfarrer aus Deutschland wirkte.

Man muß in diesem Zusammenhang auch auf ein anderes Problem hinweisen, das aus der Geschichte der theologischen Ausbildung in den protestantischen Kirchen Lateinamerikas resultiert. Mit wenigen Ausnahmen wurde die bodenständige Ausbildung von Pastoren nicht durch die Initiative der protestantischen Gemeinden in Lateinamerika organisiert, sondern sie war das Ergebnis von Beschlüssen, die von Missionsorganisationen und Schwesterkirchen in anderen Teilen der Welt, hauptsächlich in Nordamerika, gefaßt wurden. Die Ausbildungsstätten erhielten in der Vergangenheit (und die meisten auch in der Gegenwart) massive finanzielle Unterstützung von diesen Organisationen. Also kann man es in keiner Weise als Verdienst der aus der Mission entstandenen evangelischen Kirchen Südamerikas ansehen, daß sie sich früher mit der Frage der Schaffung einer bodenständigen Pfarrerschaft befaßt haben als die evangelischen Emigrantengemeinden deutscher Herkunft in Brasilien, die nicht über Verbindungen zu einer nordamerikanischen Kirche verfügten. Ebenso kann man sie für das relativ langsame Vorwärtsschreiten auf diesem Gebiet nicht verantwortlich machen, sondern muß die Frage stellen, warum kirchliche Organisationen in Deutschland, mit welchen die aus solchen Gemeinden entstandenen Synoden in Verbindung waren, nicht schon vor 1946 dem Beispiel nordamerikanischer Missionen folgten und ihnen in der Errichtung solcher Ausbildungsstellen geholfen haben? Daß man für solch ein Unternehmen schon vor dem Zweiten Weltkrieg in den Gemeinden positives Verständnis gefunden hätte, zeigen die Resultate der Missouri-Synode auf diesem Gebiet, deren Partnerkirche in Brasilien schon früher mit der Ausbildung von evangelisch-lutherischen Pfarrern im Lande begonnen hatte. Schließlich setzten sich die Gemeinden der der Missouri-Synode angegliederten Kirche in Brasilien ebenso aus deutschen evangelischen Emigranten und ihren Nachkommen zusammen wie diejenigen der Synoden, die Verbindungen mit Deutschland hatten. Sie haben nicht auf dieselbe Weise ihre Verbindung zur alten Heimat gepflegt wie die Gemeinden, die heute zur Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB IECLB) gehören. Man müßte einmal untersuchen, wieweit ihre erst in Brasilien gewonnene Verbindung zu einer nordamerikanischen Kirchengemeinschaft die Verbindungen zur Heimat ersetzte.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Charakterisierung der Diasporagemeinden nicht ohne Vorbehalt ausgesprochen werden darf: die Pflege der Verbindungen mit der alten Heimat scheint im Zentrum ihres Gemeinschaftslebens zu stehen.

## II.

Wir haben zunächst versucht, drei Charakterzüge der Diasporasituation kritisch darzulegen, welche nicht nur kirchlichen Gemeinschaften, sondern auch anderen Organisationen von Einwanderern und in der Zerstreuung lebenden Gruppen zu eigen sind. Sie hängen in irgendeiner Weise mit dem oft benützten Schlagwort „Gettomentalität“ zusammen.

Im folgenden soll versucht werden, sich der religiösen Ausstrahlung der Diasporagemeinden zuzuwenden, die an ihr geäußerte Kritik zu beschreiben und, wenn möglich, zu widerlegen. Es handelt sich – entsprechend den drei „Charakterzügen“ der Diasporagemeinschaften – vor allem um drei Aussagen, die alle mit einer Grundaussage zusammenhängen, wie man sie oft über Diasporagemeinden und -kirchen in Lateinamerika, aber auch in Nordamerika und anderswo lesen kann. Es wird in der Literatur behauptet: *sie repräsentieren kein dynamisches Christentum.*

Die erste dieser Einzelaussagen lautet: *Gemeinden von Emigranten haben die Tendenz, eine Form des Christentums zu bewahren, die zur Zeit ihrer Auswanderung in der Heimat bestand, aber auch dort nicht mehr besteht.*

Diese Beobachtung kann man nicht nur bei der Untersuchung kirchlichen Lebens von Diasporagemeinden, sondern auch von durch Missionsarbeit entstandenen Gemeinden in Lateinamerika machen. Um nur auf evangelisch-lutherischem Gebiet zu bleiben, seien hier zwei Beispiele genannt: die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Argentinien ähnelt in ihrer Verfassung, ihrem Aufbau, ihrer Missionspolitik und ihrer ökumenischen Einstellung der ehemaligen Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika (jetzt LCA), die die ersten Missionare nach Argentinien ausgesandt hatte. Andererseits ähnelt die hauptsächlich aus Gemeinden der Aymara-Indianer bestehende Bolivianische Evangelisch-Lutherische Kirche in ihrer Verkündigung, Frömmigkeit und vielen anderen Lebensäußerungen der Weltgebetsliga für Mission, einer nordamerikanischen freien Glaubensmissionsvereinigung von lutherischen Christen, welche die Missionsarbeit in den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg in Bolivien begonnen hatte.

Man könnte sogar behaupten, daß der lateinamerikanische Katholizis-

mus in großem Ausmaß die Züge der römischen Kirche von Spanien und Portugal des 16. und 17. Jahrhunderts trägt (in Argentinien die der Kirche von Spanien und Italien im 19. Jahrhundert), und er ohne das Studium des südeuropäischen Katholizismus in der Zeit nach der Reformation nur schwer oder überhaupt nicht zu verstehen ist.

Ein anderer Einwand gegen solch eine Charakterisierung der Diasporagemeinden ist folgender: steckt hinter dem Satz nicht die Überzeugung, daß lebendiges Christentum in einer ständigen Lancierung von neuen Ideen, Lebensstilen und Überbordwerfen von alten Einsichten und Praktiken besteht? Müßte man dann nicht auch die sogenannten „sowjetdeutschen“ Gemeinden in Sibirien verurteilen, daß sie bis heute pietistische Postillen in ihren Gemeinden lesen und sie nicht vor hundert Jahren durch die damals modernen, rationalistischen Predigtsammlungen ersetzt haben? Die Frage kann nicht wissenschaftlich beantwortet werden, aber man kann sich leicht vorstellen, daß sie mit einem aus dem Rationalismus stammenden Christentum die Prüfungszeiten nicht in derselben Art und Weise überlebt hätten. Damit soll nicht behauptet werden, daß alles, was aus der Vergangenheit stammt und von den Diasporagemeinden einmal als zu bewahrende Erbschaft angesehen würde, wirklich wertvolles Gut darstellt und deshalb in jedem Fall religiöser Konservatismus nur positiv eingeschätzt werden sollte.

Es gibt viele Beispiele in der Kirchengeschichte, wo eine verpflanzte Form des Christentums, gerade weil sie mitgebrachte Werte bewahrte, die in der alten Heimat verloren gingen, eine neue Rolle in einer späteren Entwicklung erhielt und über die Grenzen ihres ursprünglichen Bereiches Bedeutung erlangte. Ich denke hier an erster Stelle an die Kirche der Waldenser.

Daß positive Folgen der Bewahrung von Tradition unter den nach Brasilien eingewanderten Evangelischen nicht leicht zu entdecken sind, liegt vielleicht daran, daß ihre Gemeinden sich nicht aus religiös, sondern meist aus ökonomisch motivierten Auswanderern zusammensetzen, deren Einwanderung sich über eine lange Periode erstreckte. Die zwei Hauptgruppen, die Hunsrücker und die Pommern, brachten nicht dieselbe Glaubenstradition mit; die übrigen Einwanderer, die aus anderen Teilen Deutschlands oder der Welt kamen, repräsentierten wieder andere religiöse Strömungen. Um eine Gemeinschaft in der Fremde zu schaffen, mußte man oft das kirchliche Leben und die evangelische Frömmigkeit auf ein homogenisiertes Minimum bringen und Besonderheiten vernachlässigen. Ein solcher Typ von Christentum ist für einen Außenseiter nicht sehr attraktiv. Andererseits läßt sich fragen, ob ein solches Phänomen auch bei anderen Kirchen, die nicht aus der

Diaspora stammen, zu entdecken ist, z. B. in ihrem Bestreben, Gemeinden von verschiedener Geschichte in einem Kirchentum zu vereinigen. Dadurch, daß wir hier von einem Prozeß sprechen, haben wir darauf hingewiesen, daß es bei den Diasporagemeinden nicht nur um die Konservierung eines Originalzustandes geht, sondern es auch ein Bestreben nach einer größeren Einheit gibt, die Entwicklungen in einer oder anderen Richtung nötig macht.

Doch die Kritik von Außenstehenden setzt hier ein und stellt die These auf, daß kirchliche Gruppen der Diaspora *sich von geistigen Strömungen des Landes oder des Kontinents, wo sie leben, abzuschirmen versuchen und auch deshalb für die lokale oder regionale ökumenische Bewegung nur wenig Bedeutung haben können.*

Um solche Anschauungen ernst zu nehmen, müßte man eingehend untersuchen, welche geistlichen Aufbrüche und Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert zu nennen wären, vor denen sich die deutschen Einwanderer abgeschirmt hätten. Das Ergebnis wäre wohl nicht gerade aufregend. Die verschiedenen Erneuerungsbestrebungen im protestantischen Bereich Lateinamerikas können hauptsächlich auf angelsächsische Erweckungsbewegungen zurückgeführt werden, welche in diesem Raum – wenigstens anfangs – ebenso eine verpflanzte Spiritualität darstellten, wie die, welche von deutschen evangelischen Einwanderern aus ihrer alten Heimat nach Brasilien gebracht wurde. Ebenso wenig war das Leben der römisch-katholischen Kirche Lateinamerikas im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer tiefgreifenden geistlichen Erneuerungsbewegung ernsthaft berührt, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß es bis vor kurzem keinen aus lateinamerikanischen Ländern stammenden Heiligen auf der Liste der von Rom kanonisierten Personen gab.

Die Probleme, mit denen sich andere Kirchen beschäftigten, waren den evangelischen Einwanderern oft ganz fremd. Die große Frage in der Presbyterianischen Kirche Brasiliens, ob ein Christ Freimaurer sein dürfe oder nicht, war für die meisten von ihnen nicht relevant. Das Problem des Legalismus, ob ein Christ rauchen und alkoholische Getränke trinken dürfe, bei anderen Protestanten wieder eine wichtige Frage, wurde in ihren Kreisen auf eine ganz andere Weise gelöst als bei jenen. Sie konnten auch nicht den Weg des Anti-Katholizismus einschlagen, weil die ersten Einwanderer von Deutschland die Kenntnis einer römisch-katholischen Kirche mitbrachten, die mit den Anhängern der Reformation zusammenleben konnte. In der neuen Heimat mußten sie mit römisch-katholischen Einwanderern eine Gemein-

schaft bilden, obgleich Anti-Katholizismus in vielen als bodenständig angesehenen Kirchen als ein Beweis des richtigen evangelischen Glaubens galt.

Die Mitglieder der Diasporagemeinden waren auch von der Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Brasilien nicht beeindruckt, noch weniger von den Lehren, welche sie propagierten. Sie waren andererseits nicht imstande, das wirklich christliche Gut mancher Bewegungen von synkretistischen Auffassungen anderer zu unterscheiden. Sogar ihre Pfarrer, die aus Deutschland kamen, konnten mit diesen Problemen nicht leicht fertig werden, so daß es für sie nur eine Lösung gab: die Gemeindeglieder vor allem Einfluß brasilianischer religiöser Kreise zu bewahren.

Dies darf man unter keinen Umständen als eine anti-ökumenische Haltung bezeichnen. Erstens darum nicht, weil man im 19. Jahrhundert kaum schon von einer ökumenischen Bewegung sprechen kann und diese Bewegung auch im 20. Jahrhundert nur sehr langsam in Lateinamerika einzog. Übrigens ist es bekannt, daß im Jahre 1934, als die Confederao Evangélica do Brasil begründet wurde, die vier evangelischen Synoden, welche heute die IECLB bilden, nicht zur Mitarbeit eingeladen worden sind; der Beitritt der Kirche konnte erst im Jahre 1958 vollzogen werden.

Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß im lateinamerikanischen Raum die Integration der Diasporagemeinden in das geistliche Leben ihrer neuen Heimat nicht nur erschwert wurde durch die Tendenz sich abzukapseln, sondern auch durch die Qualität der vorhandenen religiösen Strömungen.

Schließlich noch folgende Aussage, durch welche christliche Diasporagemeinschaften oft charakterisiert werden: *Diasporachristen kümmern sich nur um die, die zu ihrer Volksgemeinschaft gehören, sie sind nicht an Mission interessiert.*

Diese Aussage kann nicht verallgemeinert werden, denn die Mennoniten sind auch evangelische Einwanderer, die deutsch sprechen. In Paraguay haben sie sehr schnell nach ihrer Ankunft eine respektable Missionsarbeit bei den in ihrer Nähe lebenden Indianern angefangen. Ein anderes Beispiel stammt aus Australien. Hier haben sich evangelisch-lutherische Auswanderer aus Deutschland bald nach ihrer Ankunft in Barossatal und anderen Gegenden mit der Frage befaßt, wie man Gottes Wort unter der Urbevölkerung des Landes verbreiten könnte. Gemeindepfarrer haben für viele Monate und sogar Jahre ihre Diasporagemeinde mit deren Billigung verlassen, um zu erforschen, ob „hinter den Bergen“ etwas für Gottes Herrschaft hier auf

Erden getan werden könnte. Aus diesen Ansätzen wuchs dann die intensive Missionsarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche, die neben der Verkündigung des Wortes unter den Urbewohnern Australiens die Missionsarbeit in Neuguinea gefördert hat. Eine Kirche, die vielleicht nur ein Achtel der Mitglieder der IECLB hat, also mit gutem Recht eine Diasporakirche genannt werden kann, hat eine imponierende Missionsarbeit sowohl im Lande als auch in anderen Ländern entwickelt.

Der Missionsgedanke in den Gemeinden der deutschen evangelischen Auswanderer in Brasilien war gewiß nicht ganz ausgestorben. Er wurde von drei Kräften oder Motiven in bestimmten Grenzen gehalten. Die erste Begrenzung kann man in den Gesetzen des brasilianischen Staates sehen, der solche Tätigkeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nicht zugelassen und die freie Religionsausübung der evangelischen Deutschen nur unter der Bedingung erlaubt hat, daß sie das Wort in deutscher Sprache predigen.

Die zweite Begrenzung bestand darin, daß die deutschen evangelischen Emigranten ihre Mission an erster Stelle darin sahen, andere Einwohner, die in der alten Heimat nicht auf dieselbe Weise Kirchenchristen gewesen waren wie sie, in ihre Gemeinden einzuladen und sie zu aktiven Mitgliedern zu machen. Dies war eine Missionsaufgabe, für die sie am besten qualifiziert waren und die sie auch am besten ausfüllen konnten.

Schließlich wurde ihr missionarisches Interesse dadurch behindert, daß nach der Kodifizierung der Religionsfreiheit das missiologische Problem in Lateinamerika ungelöst war: was ist Mission und was ist Proselytismus? Auch nach der Gründung der theologischen Fakultät in São Leopoldo konnte man sich mit dieser Frage theologisch nicht genügend befassen, weil andere Probleme zu bewältigen waren. Ebenso wenig konnte man Theorien und Praktiken anderer evangelischer Kirchen oder die des Katholizismus ohne weiteres übernehmen, weil sie einen Fremdkörper im theologischen System einer evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt hätten.

In den letzten 15–20 Jahren hat jedoch die IECLB mit der Missionsarbeit angefangen, zunächst in Westparana, dann am Rande der Großstädte und schließlich in Indianerreservaten und Neusiedlungsgebieten, die weit von den bestehenden Gemeinden der IECLB entfernt liegen.

Die angeblichen Charakterzüge der evangelischen Diasporagemeinden beruhen nicht nur auf ihrer Diasporasituation, sondern zugleich auch auf besonderen Umständen ihrer Umgebung, Lage und Aufgabe. Es gibt evangelische Diasporagemeinden in Lateinamerika und anderen Weltteilen, für welche die in den Aussagen zusammengefaßte Kritik keine Gültigkeit hat.

### III.

Nachdem wir sechs Charakterzüge, die vielfach als typische Merkmale einer christlichen Diasporagemeinschaft bezeichnet werden, kritisch untersucht haben, kommen wir zu dem Resultat, daß sie nicht ohne weiteres für jede Diasporasituation als bestimmend angesehen werden dürfen, sondern daß besondere Umstände und Situationen zur Entwicklung der besprochenen und anderer Charakterzüge der kirchlichen Diaspora beitragen können. Der Unterschied zur Auffassung vieler Autoren, die die Diasporagemeinschaften von außen betrachten, besteht darin, daß die Aneignung der genannten Charakterzüge als eine Möglichkeit, aber nicht als eine mit der Diasporasituation innerlich zusammenhängende Wirklichkeit anzusehen ist. In diesem Zusammenhang spielen zwei weitere Überlegungen eine Rolle.

Erstens ist zwischen christlichen, und unter ihnen besonders evangelischen Diasporagemeinden, und anderen Gemeinschaften, Organisationen der Diaspora zu unterscheiden. *In einer christlichen Diasporagemeinde steht die Verkündigung des Wortes des Herrn im Zentrum* und sie findet auch regelmäßig und öffentlich statt. Gottesdienst und Predigt, welche das Rückgrat der kirchlichen Diasporaarbeit bilden, auch wenn sie mit viel menschlicher Schwäche behaftet sind, bestimmen die Existenz dieser Gemeinschaften — im Gegensatz zu allen anderen Organisationen der Diaspora. Diese Aktivität verbindet die Diasporagemeinden nicht mit kulturellen, gesellschaftlichen und anderen Gemeinschaften der Diaspora (Kulturvereine, Schulvereine, Wohltätigkeitsvereine usw.), auch wenn ihre Mitglieder identisch sein können, sondern mit Kirchen, die unter Umständen eine ganz andere Geschichte haben. Deshalb kann man nicht ohne weiteres Charakterzüge, die bei säkularen Diasporaorganisationen mehr in den Vordergrund treten, einfach auch für kirchliche Gemeinschaften als gültig erklären. Schon vom soziologischen Gesichtspunkt aus sind sie zu verschiedenen Kategorien gehörende Einheiten.

Die andere Überlegung ist eine theologische. Gemäß unserem Glauben *geschieht immer etwas, wo das Wort Gottes verkündigt wird*, weil der Heilige Geist für sein Handeln unter uns sich der Gnadenmittel bedient. Das Werk des Heiligen Geistes kann mit vielen Worten beschrieben werden, auf jeden Fall bringt Gottes Geist, wenn er unter Menschen wirkt, Veränderungen. Wann, wo und wie, dies ist Sein Geheimnis. Aber mit dem Verfasser des 55. Kapitels des Jesajabuches dürfen wir glauben, daß Gottes Wort nie umsonst Menschenherzen trifft, sondern wie der Regen eine wichtige Rolle

in der Natur spielt, so ist es auch mit Gottes Wort, wenn es zu uns kommt.

Darum dürfen wir hoffen, daß Diasporagemeinden und -kirchen, wie auch ihre Mitglieder, sich verändern können. Was einmal ein auffallender, negativ einzuschätzender Charakterzug solch einer Gemeinschaft war, kann total verschwinden und sich ins Gegenteil erheben, oder was einst als eine Last angesehen wurde, kann zu einem Segen für die eigene Gemeinschaft, aber auch für andere werden.

#### IV.

Menschen, die einmal die ausnehmend schöne, aber gefährliche Fahrt vom Atlantischen zum Stillen Ozean um die Südspitze Lateinamerikas (oder umgekehrt) mitgemacht haben, können davon berichten, daß es besonders bedrückend ist, die Felsenblöcke, die aus dem Wasser ragen und ganz bizarre Formen haben, in den Meerengen zu sehen. Sie sind so zahlreich und scheinen den Weg des Schiffes so einzuengen, daß die Passagiere oft schon vor Augen haben, wie das Schiff anstößt und zerbricht. Bestimmt dachten Magellan und seine Gefährten so, als sie zum erstenmal durch die Meerenge fuhren. Doch auf heutige Lotsen und Schiffskapitäne, Steuerleute und andere, die die Gegend kennen, machen sie nicht denselben Eindruck wie auf Touristen. Für sie spielen die Felsblöcke die Rolle der Kilometersteine an der Landstraße oder die der Bojen, die in geringer Meerestiefe die Schiffe sicher in den Hafen führen. Die Verschiedenheit ihrer Formen ist eine Orientierungshilfe.

Ein aus dem Meer hervorragender Felsen kann also einerseits eine Gefahr, andererseits eine Hilfe sein.

So ist es mit Tendenzen, Charakterzügen und Versuchungen im Leben der kirchlichen Diaspora. Ohne das Wissen, daß Gott auch in ihrer Mitte tätig ist, können sie uns zu melancholischen Gedanken veranlassen. Aber wer davon überzeugt ist, daß Gott aus unangenehmen, sogar böse aussehenden Dingen Gutes hervorbringen kann, ist in der Lage, mit Zuversicht die Zukunft der Diasporagemeinden und -kirchen ins Auge zu fassen.

So kann die Tendenz der Diasporachristen, sich in der Fremde eng zusammenzuschließen, als ein Beispiel dafür gelten, daß *Christsein auch bedeutet, daß man zu einer engen Gemeinschaft gehört*, wo einer für den anderen Sorge trägt. Darauf weist auch der Verfasser des letzten Aufsatzes in der erwähnten Untersuchung über die argentinischen Emigrantenkirchen hin (Dwain Epps, S. 216).

Ebenso hat der Fels, der als „Hindernis bei der Integration in die Umgebung“ bezeichnet werden könnte, eine sonnige Seite, die auch eine Hilfe für die Zukunft bedeuten kann. Er *weist auf den Unterschied hin, der zwischen Kirche und Welt besteht*, und hilft bei der kritischen Auswertung aller politischen Tendenzen, von welcher Richtung sie auch kommen. Denn das theologische Denken nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in anderen Erdteilen wird gefährdet durch die Möglichkeit eines neuen Bundes zwischen den Regierenden und der Kirche auf der Basis eines Nationalismus, durch die Ideologisierung des Evangeliums und die vollständige Trennung von Lehre und Leben.

Die Gefahr, daß eine Diasporakirche zu viele Bindungen an die ursprüngliche Heimat ihrer Gründer hat, kann ebenfalls unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Im Zeitalter der Ökumene kann es für alle lateinamerikanischen Kirchen nützlich sein, daß es in ihnen Mitarbeiter gibt, die besondere Verbindungen – hier denke ich an erster Stelle an sprachliche – mit europäischen Ländern haben und *als Mittler geistlicher Gaben jener Kirchen die Kirchen Lateinamerikas bereichern können*.

Könnte nicht das Beispiel einer aus der Emigration stammenden Kirche, die viele Werte aus der Vergangenheit hochschätzt, eine Inspiration sein für eine – oft ohne tiefe Wurzeln lebende – Kirche? Könnte eine solche Kirche nicht ihren Schwesternkirchen helfen, darüber nachzudenken, *was sie in ihrem kirchlichen Leben für so wertvoll halten, daß sie davon nichts aufgeben würden*, sondern bereit wären, es anderen mitzuteilen? Auch die vorsichtige Beurteilung aller von außen kommenden Strömungen in den Diasporakirchen könnte dazu führen, daß ihre Schwesternkirchen die „*Unterscheidung der Geister*“ besser praktizieren.

Und schließlich bin ich davon überzeugt, daß die schrittweise und weniger schwärmerisch sich entwickelnde missionarische Verantwortung der IECLB eine große Bedeutung auf dem Gebiet der missiologischen Überlegungen und der ökumenischen Zusammenarbeit haben kann. Sie kann unter Umständen zu einem Beweis werden, daß *Verpflichtung zur Mission und ökumenische Offenheit einander nicht ausschließen*.

## V.

Was ist nun die Verantwortung und die Aufgabe der Schwesternkirchen gegenüber einer Diasporakirche wie die IECLB? Die Antwort kann nur lauten: wir tun unseren Dienst an der Schwesternkirche in Brasilien, wenn wir

mit unseren Fürbitten, unserem Beispiel und mit der Beantwortung ihrer konkreten an uns gerichteten Bitten auch in Zukunft dazu beitragen, daß sie eine Arbeitsstätte oder Atelier des Heiligen Geistes in dem großen südamerikanischen Land bleiben kann und dadurch ein Segen für viele wird.

#### Literatur:

Joachim Fischer und Christoph Jahn (Hrsg.): Es begann am Rio dos Sinos, Erlangen 1970.

Martin N. Dreher: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Göttingen 1978.

Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978.

Waldo Luis Villalpando (Hrsg.): Las Iglesias del trasplante, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970.

Dr. Mortimer Arias (Hrsg.): Carta mensual de evangelizacion, Dez. 1980, Nr. 28, Sao Bernado do Campo, Brasil.

Zum Gotteshaus gehört nicht mehr, als daß Gott mit seinem Worte da sei.  
Martin Luther

## NOCH UNTER TRÄNEN PSALMEN SINGEN

### *Die evangelisch-lutherische Kirche der Ukrainer in Ostgalizien (1925–1944)*

Denkt man an die fast unermesslichen Verluste, welche die evangelisch-lutherische Kirche im Osten durch den Zweiten Weltkrieg erlitten hat, dann scheint der Untergang der kleinen ukrainischen Kirche in den ehemaligen polnischen Provinzen Galizien und Wolhynien nur eine Randerscheinung zu sein. Dennoch hat zumindest der Martin-Luther-Bund Ursache, diese Kirche nicht in Vergangenheit geraten zu lassen. Auf seiner Jahrestagung 1930 in Augsburg hat er am 23./24. September offiziell das „Ukrainische Hilfswerk des Martin Lutherbundes“ gegründet. Weniger feierlich war dann der Beschluß, daß es mit Wirkung zum 1. Januar 1946 infolge der veränderten Umstände erloschen sei.

Im gleichen Jahre 1930 hatte sich bereits im Juni der Rektor an den Zöcklerschen Anstalten in Stanislau, Lic. Wilfried Lempp, an die Gesellschaft für Innere und Äußere Mission in Neuendettelsau brieflich mit der Bitte gewandt, in Neuendettelsau die kommenden ukrainischen Theologen auszubilden und zu betreuen. Er erhielt von Dr. Eppelein bereits am 14. 6. 1930 eine freudige Zusage. In Neuendettelsau stand dafür der Mann zur Verfügung, welcher die besten Voraussetzungen für diese Aufgabe mitbrachte, der unvergessene Pfarrer Johann Langholf, der selbst Wolhyniendeutscher war. So wurden in Dettelsau von 1931–1944 insgesamt 30 junge Ukrainer aufgenommen, unterrichtet, und sie und ihre Familien, soweit sie dem Unheil des Ostens noch entrinnen konnten, zum Teil noch bis 1952 oft unter großen Opfern betreut. Rechtfertigten auch einzelne Schüler nicht das in sie gesetzte Vertrauen, so wuchsen doch die meisten unter Kreuz und Verfolgung zu treuen Zeugen ihres Herrn heran. So hat also auch die Neuendettelsauer Gesellschaft Anlaß, sie nicht zu vergessen.

Nicht minder die andere Ausbildungsstätte im Brüderhaus in Moritzburg in Sachsen. Das Gemeinschaftshaus in Vandsburg, das sich unter Pfarrer Lassahn/Bromberg dieser Aufgabe widmete, existiert allerdings nicht mehr.

Aber auch die bayerische Landeskirche sollte der ukrainischen Pfarrer

gedenken, von denen die meisten ihre Ordination durch den Ansbacher Kreisdekan empfangen hatten. Sie haben durch ihren Dienst auch ein Stück zur bayerischen Kirchengeschichte beigetragen. Einer von ihnen, Edmund Pysczuk, war nach seiner Entlassung aus russischer Gefangenschaft bis zu seinem Tode am 28. 4. 1969 noch im Dienst der bayerischen Landeskirche.

Die „Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“ in Genf unter Leitung von Dr. Adolf Keller hatte sich in drei Konferenzen 1933 und 1935 und zuletzt am 11. 9. 36 in Prag eingehend mit Hilfsprogrammen für die reformierten und lutherischen Kirchen in der Ukraine beschäftigt und auch wesentliche Hilfe geleistet. Am Lutherischen Weltkongreß in Paris 1936 nahm als Repräsentant der ukrainisch-lutherischen Kirche Pastor Hilarius Schebetz teil.

Es sollen daher die folgenden Ausführungen nicht nur ein Gedenken, sondern ein echter „Denkanstoß“ sein, wieso Gott in zwanzig Jahren eine solche evangelische Bewegung unter der ukrainischen Bevölkerung entstehen ließ, um dann ihre Spuren scheinbar wieder völlig verlöschen zu lassen. Es war diese Bewegung ja die erste evangelische Volksbewegung in einem slawischen Lande seit den Tagen der Reformation.

Daß dazu die Ukrainer ausersehen waren, hat sicher etwas mit ihrer leidvollen Geschichte zu tun. Es ist diesem Volk von etwa 44 Millionen Seelen (im Jahre 1932) niemals richtig vergönnt gewesen, in einem eigenen Staatswesen seine Nationalität und seine Kultur zu verwirklichen. Es war fast immer „aufgeteilt“. Heute ist es allerdings völlig „geeint“ in der Sowjet-Republik Ukraine. Durch den Versailler Vertrag und das Rigaer Abkommen wurden aus der österreichischen Erbmasse die Kronkolonie Galizien und aus Rußland die Landschaft Wolhynien mit etwa 7 Millionen Ukrainern, Weißrussen und Ruthenen der Republik Polen zugefügt. Ein kleiner Teil davon gehörte zur russisch-, später ukrainisch-orthodoxen Kirche, die Mehrzahl waren „Uniaten“, d. h. Angehörige der griechisch-römisch-unierten Kirche. Diese hatte ihren Ursprung in der berühmten Synode von Brest-Litowsk im Jahre 1596, bei der die Bistümer Wlodzimierz, Luck, Polock, Chelm, Pinsk und zeitweise selbst Kiew sich der Jurisdiktion des Papstes unterstellten unter Wahrung ihrer griechischen Liturgie, des Gottesdienstes in altslawischer Sprache, des Abendmahls in beiderlei Gestalt und der Priesterehe. Hundert Jahre später traten dieser Union auch die Bischöfe von Lemberg und Przemysl bei. In Rußland konnte sich die Union nicht halten. Sie überlebte aber in der österreichischen Monarchie. So war also die Mehrzahl der Ukrainer in Polen uniert und sie bekamen auch bald die sehr heftigen Polonisie-

rungs- und Romanisierungsversuche zu spüren. 1925 verlor der Klerus, trotz heftigen Widerstandes, das Recht der Priesterehe. Der geistliche Nachwuchs wurde der besonderen Obhut des Redemptoristenordens unterstellt, der in seiner Ordensniederlassung „Zur unbefleckten Empfängnis der seligen Jungfrau Maria“ in Beauplateau bei Lüttich eine besondere Ausbildungsstätte dafür eingerichtet hatte. Die begabtesten Jungen kamen allerdings gleich ins Institutum Ruthenicum nach Rom.

In den galizischen Landgemeinden wurden regelmäßige „Missionen“ durchgeführt, um den vollen Anschluß an Rom vorzubereiten. Daß dies im Hinblick auf das mehr als gespannte Verhältnis zur polnischen Staatsregierung zum Teil große Unruhe unter der Bevölkerung hervorrief, war nicht verwunderlich. Das war aber nicht die Ursache für eine evangelische Bewegung.

Diese kam zunächst aus Amerika. Zu Hunderttausenden waren ukrainische Bauern nach den USA und nach Kanada ausgewandert. Unter ihnen hatten sich bereits zu Beginn des Jahrhunderts evangelische Gemeinden ukrainischer Nationalität gebildet und sich der presbyterianischen Kirche in Toronto angeschlossen. Von dort kamen im Frühjahr 1925 die beiden Pfarrer Kusiw und Crath zusammen mit Diakon Butschak nach Stanislaw und Kolomea. Am 2. Osterfeiertag fand der erste ukrainische Gottesdienst in der deutschen evangelischen Kirche in Kolomea statt. Der dortige Pfarrer Lic. Max Weidauer, einer der getreuesten Freunde Zöcklers, begleitete die Ausbreitung des reformierten Zweiges der jungen ukrainischen Kirche in und um Kolomea mit Rat und Hilfe bis zu seinem frühen Tod am 2. April 1937.

Das Zentrum aber wurden die Stanislawer Anstalten unter der Leitung des geistesmächtigen Theodor Zöckler. Bereits 1891 war er als Sendbote der lutherischen Judenmission nach Stanislaw gekommen und führte das Werk weiter, das vor ihm sein Freund August Wiegand aus Mecklenburg begonnen hatte: Die Sammlung der evangelischen Kolonisten in und um Stanislaw. Unter seiner Leitung entstanden dann die Anstalten der Pflege und Erziehung, die Otto Dibelius zu Recht das „Bethel des Ostens“ nannte. Begonnen wurde mit einem Kinderheim „Bethlehem“ (1896), dem bereits zwei Jahre später die Schule folgte.

Eine hochherzige Spende des Direktors einer Petroleumgesellschaft, Geo von Kaufmann, ermöglichte 1913 den Bau eines Kinderpflegeheimes, verbunden mit einem Diakonissenmutterhaus. Der Name „Serepta“ deutete sinnigerweise die Verbindung von Öl und Barmherzigkeit an. Es folgten dann das Heim für Alte und Behinderte „Sunen“ und nach dem Ersten Welt-

krieg das evangelische Realgymnasium mit Internaten, das Kandidatenheim Paulinum und die landwirtschaftliche Maschinenfabrik „Vis“. 1938 umfaßte die Stanislauer Anstaltsgemeinde über 500 Seelen.

Kirchlich unterstand die galizische Diaspora bis 1918 dem Oberkirchenrat in Wien. Die Aufsicht übte ein Superintendent aus, der seinen Dienstsitz in Lemberg, zeitweise auch in Biala hatte. Am 11. Dezember 1919 faßte eine Versammlung von Vertretern aus 18 galizischen evangelischen Gemeinden in Lemberg den Beschluß zur Gründung einer selbständigen „Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses“. Zur obersten Kirchenbehörde wurde ein Superintendentialausschuß bestimmt und als Leiter Dr. Theodor Zöckler ernannt. Der Oberkirchenrat in Wien übertrug auf Bitten hin in feierlicher Form seine bisherigen Rechte und Pflichten auf diese neue Kirche. 1922 wurde dem polnischen Kultusministerium der Entwurf eines Grundgesetzes übergeben. Der wichtigste Abschnitt war Artikel 2 dieses Grundgesetzes, in dem es hieß: „Hinsichtlich der konfessionellen Frage hält die Evangelische Kirche A. und H. B. fest an der bisherigen Ordnung, welche eine Verschmelzung und Vermischung der Bekenntnisse ausschließt, vielmehr den einzelnen Gemeinden und Glaubensgenossen ihre volle Selbständigkeit hinsichtlich der Lehre und des Bekenntnisses läßt“. Zum Gebiet dieser Kirche gehörten die vier Wojewodschaften Krakau, Lemberg, Stanislau und Tarnopol. Die lutherische Gemeinde in Krakau selbst unterstellte sich dem Konsistorium der Augsburgischen Kirche in Warschau. Die Kirche umfaßte 1936 33 200 Seelen (davon 30 057 lutherisch, 3 163 reformiert) 28 887 Glieder waren von deutscher, 1 675 polnischer und 2 652 ukrainischer Volkszugehörigkeit. Die beiden größten Pfarrgemeinden waren Stanislau (4 653, davon 2 369 Ukrainer) und Lemberg (4 576). Diese kleine Kirche unterhielt aus eigenen und Spendenmitteln 87 Volksschulen mit 116 Klassen, zwei Gymnasien und, wie gesagt, das Stanislauer Anstaltswesen. Das kirchliche Schulwesen war von entscheidender Bedeutung. Nach Meinung Zöcklers sollte hier „ein Typus eines evangelischen Menschen ausgebildet werden, der imstande ist, der großen Zeugenaufgabe, welche die Kirche sichtlich in diesem Lande hat, gerecht zu werden. Das ist das Ziel, welches sich die Leitung der evangelischen Kirche in Kleinpolen für ihr Schulwesen gesetzt hat und für welches ihr kein Opfer zu gering erscheint.“

Dieser Evangelischen Kirche A. und H. B. unter Zöckler wurde das Patronat über die beiden Zweige der jungen ukrainischen Gemeinden übertragen. Unmittelbar nach dem reformierten Beginn in Kolomea hatten sich zwei unierte Geistliche, nämlich der junge Priester Fedir Staschynskyj, Pri-

vatskretär des Metropoliten der griechisch-unierten Kirche, des Grafen Szeptycki in Lemberg, und der hochbegabte Theodor Jartschuk, der bereits vier Jahre Priesterstudium im Collegium Ruthenicum in Rom hinter sich hatte, an den Rektor der Diakonissenanstalt Lic. W. Lempp mit der Bitte um Unterweisung in der Theologie Martin Luthers gewandt. Ihnen schlossen sich dann die beiden Iwan Pyschtschuk und dessen Vetter Edmund an. Jartschuk setzte seine Studien in Posen und Tübingen, die beiden Pyschtschuk in Neuendetsau und Erlangen fort. Hilarius Schebetz gesellte sich zu ihnen, der schon seit längerem evangelisch geworden war und im Dienste der Inneren Mission Österreichs stand. Er erhielt seine Ausbildung zum Predigtamt im Brüderhaus Moritzburg. Diakon Basilius Wolosianka, Wladimir Kokorudz, Dimitro und Gregor Kusiw, Jakob Krawtschuk und andere schlossen sich ihnen an. Bis 1926 hatte es den Anschein, daß sich eine eigene reformatorische Kirche mit eigenem Katechismus und eigener Liturgie entwickeln würde. Aber der Einfluß aus Amerika war doch so stark, daß sich die beiden Bekenntnisse trennten. Während die vier ukrainischen Pfarr- und Matrikenstellen (die österreichische Bezeichnung für Matrikel) in Kolomea, Lemberg, Peremilow und Stepan 1933 der reformierten Kirche in Warschau anschlossen und 1935 der amerikanische Professor W. Kusiw durch den Superintendenten Skierski in sein Amt als erster reformierter Superintendent der ukrainisch-reformierten Kirche in Kolomea eingeführt wurde, unterstellte sich die evangelisch-lutherische Kirche bei der feierlichen Einweihung des mit Hilfe des Martin-Luther-Bundes in Stanislaw erworbenen Gemeindehauses Dr. Theodor Zöckler und erkannte ihn als Bischof ihrer Kirche an. Sie hatte sich bereits am 4. 12. 1931 in Stanislaw als „Evangelisch-lutherischer Missionsrat“ konstituiert.

In den ersten zehn Jahren hatte die Bewegung insbesondere unter dem einfachen Bauernvolk bereits eine solche stürmische Entwicklung genommen, daß außer in den Städten Stanislaw und Kolomea bereits in 65 Ortschaften regelmäßiger Sonntagsgottesdienst unter großer Beteiligung der Bevölkerung gehalten wurde. Fanden diese zunächst in Bauernhäusern statt, so ließ sich der Bau von eigenen Gotteshäusern und Kapellen nicht vermeiden. Unter großen Opfern und mit Hilfe von schwedischen und dänischen Freunden und auch den Gaben des Martin-Luther-Bundes konnten für die lutherische Kirche eigene Gottesdiensträume in Stanislaw, Krechwici, Alt Bohorodtschany, Iesupil, Hanusiwici, Potercze, Bolschiwci, Nimschyn, Kamienne, Maniawa, Palahytschi, Ozertem und Lazariwka errichtet werden. Die Reformierten erhielten ihre Gotteshäuser in Kolomea, Molodiatyn, Utopy, Slobodka-Lesna, Rakowtschyk, Podhajtschyki, Peremilow und in

Wolhynien in den Gemeinden von Aleksandra, Kustin, Rowno und Stepan.

Als Gesamtseelenzahl wird 1937 von Zöckler die Zahl 2 652 angegeben. Diese Zahl umfaßt natürlich nur die Gemeindeglieder, die aus der unierten Kirche ausgetreten und in die Matriken der evangelischen Kirchen aufgenommen wurden. Sie ist im Hinblick auf die gesamte Bewegung wohl nur 1/5 von denen, die regelmäßig an den Gottesdiensten teilnahmen. Zum Übertritt, der vor der Wojewodschaft erklärt werden mußte, war die Vorlegung eines Taufscheines notwendig. Wenn auch die amtliche Gebühr nur 5 Zloty betrug, so forderten manche Ortsgeistliche solche Beträge, daß die armen Leute Leinwand, Getreide, sogar ihre Schuhe verkaufen mußten, um die Summe aufzubringen. Sehr bald setzten massive Verfolgungen ein. Zwei Bauern aus Molodiatyn wurden wegen Beleidigung der katholischen Kirche zu zwei und drei Monaten Gefängnis verurteilt; auf Lic. Weidauer wurde ein regelrechter Überfall verübt.

Am 16. 10. 1936 wurde Diakon Basilius Wolosianka ins Untersuchungsgefängnis nach Luck gebracht und am 15. 1. 1937 wegen antistaatlicher Betätigung, Beleidigung der Mutter Gottes und des katholischen Kultus zu acht Jahren Gefängnis und 10 Jahren bürgerlichen Ehrverlustes sowie einer hohen Geldstrafe verurteilt. Bei der Kassationsklage in Lublin bezahlten die Lutheraner aus Schweden einen Anwalt und sandten den Seemannspastor Cederblom aus Gdingen als Beobachter. Er wurde von der politischen Anklage zwar freigesprochen, erhielt aber zwei Jahre wegen Beleidigung der katholischen Kirche. Am 15. 10. 38 wurde er endlich frei.

Einen gewissen Höhepunkt fand die Hetze gegen die evangelische Bewegung im Hirtenbrief des Bischofs Chomysyn von Stanislaw, den er zu Ostern 1935 in allen Gemeinden verlesen ließ. In dem Heft von 47 Druckseiten wird gewarnt vor den sektiererischen Predigern, welche die Frauen mit Parfüm salben, die Kinder mit Benzin taufen, die Mutter Gottes schmähten und anderes mehr. Hätte man diesem Bischof Hryhorij Chomysyn damals gesagt, daß er 1945 im russischen Kerker sterben würde, wie auch der Metropolit von Halysch, Josef Slipyi, und die Bischöfe von Przemysl, von Daunio, von Priasiw und zahlreiche andere päpstliche Visitatoren und Weihbischöfe — wer hätte das für möglich gehalten. Fast die gesamte unierte Kirche mußte den schweren Opferweg gehen bis zum bitteren Ende.

Zum Aufbau der Gemeinden gehörte der Ausbau. Grundlage dazu war die ukrainische Bibel. Hatte die ukrainische Sprache bereits im 19. Jahrhundert ihren größten Dichter Taras Schewtschenko hervorgebracht, so dauerte es doch bis 1905, daß sie durch die Petersburger Akademie der Wissen-

schaften als selbständige Sprache anerkannt wurde. Aus dem Kreis um Schewtschenko und dem Verein zum Heiligen Cyrill und Methodius kam auch der Bibelübersetzer Pantelejmon Kulisch (1819–1897). Zwölf Jahre hatte er gebraucht, um die ganze Bibel ins Ukrainische zu übertragen. Als er fertig war, brannte sein Haus ab und dabei verbrannte auch das Manuskript. In weiteren acht Jahren konnte er abermals das Werk vollenden. Den Druck seiner Bibel hat er allerdings nicht mehr erlebt. Sie wurde durch die Britische Bibelgesellschaft in Wien im Jahre 1903 herausgegeben. Da sich in ihr jedoch zahlreiche russische und polnische Anklänge fanden, beschlossen die evangelischen Kirchen eine neue Übersetzung, an der sich jedoch alle ukrainischen Kirchen beteiligen sollten. Es kam auch tatsächlich zur Bildung einer „Biblischen Revisionskommission“ an der vertreten waren: die orthodoxe Kirche, die Lutheraner mit Schebetz, die Reformierten mit Zurakowskyi, die Baptisten und die Evangeliumschrsten. Es waren allerdings keine Vertreter der unierten Kirche beteiligt. Als Vorsitzender und Übersetzer wurde Dr. Iwan Ohijenko gewonnen. Er war als Slawist Rektor der ukrainischen Universität Kamenez. – Podolskyi, zeitweilig Kultusminister der ukrainischnationalen Republik und wurde dann zum Erzbischof der ukrainisch-orthodoxen Kirche in Chelm ernannt. Nach sorgfältiger Arbeit konnte 1939 noch die Ausgabe des Neuen Testaments mit den Psalmen erscheinen. Der Ausbruch des Krieges verhinderte die Fertigstellung. Zwar war das Alte Testament durch Prof. Marzinkowskyj beendet worden, konnte aber der Kommission zur Überprüfung nicht mehr vorgelegt werden. Marzinkowskyj gelang es, nach Amerika zu fliehen. An seine Stelle trat Pastor Hoffmann aus Straußdörfel. Im April 1941 sollte die Kommission zusammentreten, um den endgültigen Druck zu beschließen. Es war nicht zu ermitteln, ob das Werk zu Ende geführt werden konnte. Daß aber eine gute Bibelübersetzung für alle ukrainischen Kirchen in Rußland wie im Exil, aber auch für die gesamte Kultur dieses Volkes von entscheidender Bedeutung sein kann, steht außer Zweifel.

Die nächsten Fragen, die dringend zu lösen waren, waren Gottesdienstordnung und Gesangbuch. Während die Reformierten sich der nüchternen Gottesdienstformen bedienten, versuchte Theodor Jartschuk einen neuen Aufbau des Gottesdienstes aus der orthodoxen Liturgie und den lutherischen Agenden. Das Ergebnis war der „Sluschewnik“, die Gottesdienstordnung für die ukrainische evangelische Kirche Augsburgischer Bekenntnisses, gedruckt 1933 in Stanislaw. Es war dies zum ersten Mal in der Kirchengeschichte, daß das reiche Erbe der orthodoxen Liturgie in eine lutherische Gottesdienst-

form eingebracht wurde. Die Liturgie wurde den Universitäten in Leipzig und Tübingen zur Prüfung vorgelegt und anerkannt. Hinzu kam der „Spivannik“, das Gesangbuch. Von Fediw wurde bereits in den zwanziger Jahren das erste Gesangbuch mit 246 Liedern herausgegeben, das von der lutherischen Kirche 1933 zum Teil in das Stanislauer Gesangbuch aufgenommen wurde. Iartschuk hat dann auch den Katechismus und das Augsburger Bekenntnis übersetzt. Er gab auch die Monatsschrift Stiah (Fahne) und das Erweckungsblatt „Prozry“ (Wach auf) heraus. Von den Reformierten wurde bereits 1925 durch Fediw die Zeitschrift „Wira i Nauka“ (Glaube und Lehre) und später „Sijacz“ (Sämann) herausgegeben. Im Laufe eines Jahrzehnts erschien eine Unzahl von volksmissionarischen Flugschriften und Broschüren.

Höhepunkte im Leben der galizischen deutschen und ukrainischen Kirchen waren das Reformationsfest 1936 als 40. Jahresfest der Stanislauer Anstalten, der 5. März 1937 mit der Feier des 70. Geburtstags Zöcklers und 1938 die Feiern in allen ukrainischen Kirchen zur Erinnerung an die ersten Taufen von Ukrainern vor 950 Jahren.

Längst hatte Zöckler klar gesehen, daß der Weg des polnischen und des deutschen Volkes einer Katastrophe von schrecklichen Ausmaßen zutrieb. So war er vorbereitet, als er am Abend des 1. September 1939 von polnischer Polizei in Haft genommen wurde. Am 17. wurde er, als die Russen vor der Stadt standen, entlassen. Es dauerte jedoch bis zum Eintreffen der deutschen Umsiedlungskommission noch drei Monate. Dann kam das Ende. Alle wurden umgesiedelt, auch die Alten, Kranken, Krüppel und Schwachen. Von den Männern durfte jeder 50 Kilo, von den Frauen jede 25 Kilo mitnehmen. In Wolfshagen in Westpreußen und in Kobelsdorf bei Danzig fanden die Anstalten für vier Jahre eine neue Bleibe. Die Familie Zöckler wurde zunächst nach Berlin und dann zum Schwiegersohn nach Lissa gebracht. Dort wurde mit großer Gewissenhaftigkeit die evangelische Kirche A. und H. B. in Galizien liquidiert.

Zurück blieben die ukrainischen Gemeinden. Von den 16 Geistlichen wurde Theodor Iartschuk verhaftet und zum Tode verurteilt. Angeblich soll das Urteil in Verbannung nach Sibirien umgewandelt worden sein. Möglicherweise ist er mit dem Transport von etwa 2 500 Polen und Ukrainern in der Gegend von Stanislaw umgebracht worden. Pfarrer Wolosianka erhielt drei Jahre Kerker, der Kantor Bercvatowicz acht Jahre, von denen er drei Jahre verbüßte.

Fünf Pfarrer waren in andere Berufe gegangen, von zweien war keine

Nachricht zu erhalten. Sieben ukrainische lutherische Pfarrer kamen nach Deutschland bzw. in den Warthegau, durch Umsiedlung fünf Pfarrer (Hilarius Schebetz, Gregor Kusiw, Wolodymyr Kokorudz, Michajlo Stefaniw und Leon Humeniuk), zweien gelang die Flucht – Wasil Lomej (mit Frau und zwei Kindern) und Dmjtro Kusiw.

Edmund Pyschtschuk kam nach Lodz und wurde unverzüglich eingezogen. In Stalingrad geriet er in russische Gefangenschaft, aus der er am 18.10. 1955 nach Bayern entlassen wurde.

Doch ging auch nach 1939 das gottesdienstliche Leben unter den Russen weiter. In kleinen Gruppen fanden sonntäglich in der Stanislauer Kirche polnische, ukrainische und auch deutsche Gottesdienste statt. Wie freute sich Zöckler, als er im August 1943 die Erlaubnis erhielt, seine alte Wirkungsstätte noch einmal wiederzusehen. Der Münchner Theologe Kalb, der mit der Vertretung des Lemberger Kriegsoberpfarrers beauftragt war, konnte ihm eine neue Gemeinde von Flüchtlingen aus dem südlichen Rußland, aus der Ukraine und dem Kaukasus vorstellen. Es waren meist Frauen und Kinder, deren Männer nach Sibirien deportiert waren. 21 Kinder konnte Zöckler noch in seiner alten Kirche taufen. Die Wehrmacht nahm diese Flüchtlinge 1944 in den Warthegau mit. Von dort wurden sie 1945 wieder nach Rußland verschleppt.

Die ukrainischen Pfarrer in Deutschland drängte es unwiderstehlich wieder in ihre alten Gemeinden zurück. Bereits am 4. 3. 1942 konnte Hilarius Schebetz zurückkehren. Am 28. 5. 1942 schildert er in einem Brief an Dr. Epplein eingehend die Verhältnisse.

Von 1942 bis 1944 gelang es, acht Pfarreien wieder zu besetzen. Schebetz erhielt das Seniorat in Stanislaw bis zu seinem Tode (nach einer Beinamputation) am 26. 6. 1943. Er versorgte in Stanislaw selbst 2000 Seelen und 25 Schulkinder.

Das Gemeindehaus war unter den Russen Getreidemagazin gewesen, unter den Deutschen wurde es für die Juden bis zu ihrer Deportation Teil des Gettos. Außerdem versorgte Schebetz unter großen Mühen noch die Filialgemeinden in Pacykiw, Krechwici und Alt Bohorodtschany. Nach Iezupil kam Gregor Kusiw. Er besorgte die Filialen in Hanusiwici und Pobereze (497 Seelen, 67 Schulkinder). Bolschiwici leitete Dmjtro Kusiw mit dem Filial Nimtschyn (730 Seelen, 61 Kinder). Das Kirchspiel von Kaminne (180 Seelen, 32 Kinder) wurde von Michail Hiltajtschuk betreut. Nach Maniawa (50 Familien, 25 Kinder) kam Wladimir Kokorudz, dem nach Schebetz' Tod das Seniorat in Stanislaw übertragen wurde. Palahitschi (300 Seelen, 3 Kinder)

und Bratyschiw (15 Familien) besorgte Wasyl Lomej, der nach dem Krieg in die USA ausgewandert ist. In Ozerjany und Oleschtyna amtierte Wasil Sikora. Nach Lazariwka (200 Seelen, 35 Kinder) kam Pfarrer Michail Tymtschuk. Allenthalben fanden sie zwar Verwüstung, aber auch dankbare Gemeindeglieder. Taufen mußten nachgeholt werden. Ärgerlich war, daß die bisherigen Kirchenbücher angeblich nach Posen gebracht worden waren. Sie sind anscheinend nicht mehr aufgetaucht.

Die Armut war unbeschreiblich. Durch den Krieg konnten die Felder kaum bestellt werden. Trotzdem wurden in der deutschen Besatzungszeit relativ hohe Ablieferungen verlangt. Nachdem die Bürgermeisterstellen meist mit unierten Ukrainern besetzt waren, hatten die Evangelischen fast immer das Höchstmaß an Ablieferung zu leisten. Oft wurden auch Evangelische für die Rekrutierung als Fremdarbeiter ins Reich gemeldet. Was zwischen 1942 und 1944 Unmenschlichkeit war, wurde für manche von ihnen später zum Segen, nämlich daß sie als „displaced persons“ nach den USA und Kanada auswandern konnten. Schlimm war es natürlich mit der Besoldung der Geistlichen. Sie mußten am Anfang fast ein Vierteljahr auf ihr kärgliches Gehalt warten. Neuendettelsau und der Martin Luther-Bund haben in diesen Zeiten fast Unmögliches geleistet.

1944 kam dann das endgültige Ende. Die Pfarrer und mit ihnen ein Teil der Gemeinden konnten zwar mit dem zurückflutenden Heer nach Deutschland zurückkehren; die ukrainischen Bauern aber wurden wohl alle von den Russen nicht wieder in ihre Heimat, sondern nach Sibirien transportiert.

Das kirchliche Leben erlosch vollständig. Die Frau des Pfarrers Edmund Pyschtschuk blieb noch bis 1956 in Stanislaw. Sie war als Buchhalterin beschäftigt. Sie berichtet, daß keine Gottesdienste mehr stattfanden und die Kirche endgültig in ein Getreidemagazin umgewandelt wurde.

Damit erlosch, menschlich gesehen, die kurze Geschichte eines kleinen Senfkorns im Reiche Gottes. Als Senfkorn hat es aber sicher eine Bedeutung für die Ewigkeit gehabt. Möglicherweise auch eine für kommende Zeiten.

Theodor Zöckler hatte seine letzte Zuflucht 1945 im Schwesternhaus des Krankenhauses in Stade gefunden. Sein Sohn Martin war von schwerer Verwundung genesen und hatte die Reste der Stanislawer Schwesternschar gesammelt. Am 18. September 1949 durfte der Vater der galizischen deutschen und ukrainischen evangelischen Kirche in den Frieden seines Herrn eingehen. Wie vielen ist sein Wort Trost geworden:

Im Dunkel doch die Sonne schauen,  
im tiefsten Elend Gott vertrauen,

den Kleinmut glaubend niederringen,  
noch unter Tränen Psalmen singen,  
und selber blutend, Wunden lindern –  
das ist die Art von Gotteskindern.

#### Literatur:

Archiv der Missionsanstalt Neuendettelsau, Akten 41/1, 2, 3., Archiv des Martin Luther-Bundes, Erlangen.

Das Neuendettelsauer Missionswerk und seine 4 Arbeitsgebiete: Bericht 1933 Neuendettelsau, Freimund-Verlag.

Ekklesia, hrsg. v. Siegmund Schultze, Band V, Die Osteurop. Länder, Leipzig 1938, S. 147: Theodor Zöckler, Die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Polen.

S 183: Max Weidauer, Die evangelische Bewegung unter den Ukrainern; bei beiden Aufsätzen umfangreiche Literaturverzeichnisse.

Die Briefblätter des Hilfsbundes für Innere Mission in der Diaspora. Festschrift: 40 Jahre Liebesarbeit im Karpathenlande (Propst A. Wiegand Kirchnüchel). Festschrift: Sarepta 25 Jahre Diakonissenarbeit im polnischen Karpathenland (Zöckler 1938), Missionshaus Tannhübel. „Jahresberichte der Mission für Ost-Europa“ (1941 Bericht über die Bibelübersetzung); katholisch: Memorandum zur Verfolgung der katholischen Kirche in der Ukraine, München 1962.

Gott erhört Gebet: Das Leben Theodor Zöcklers, erzählt von Lillie Zöckler, Stuttgart 1951.

Die besten literarischen Schilderungen sind die Romane von Rose Planner-Petelin „Das Heilige Band“ und „Dennoch blüht die Erde“, Propyläenverlag Berlin.

Nach Fertigstellung des Manuskripts gab mir Prof. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau einen Abdruck seines Aufsatzes, der unter dem Titel „Das lutherische Element in der evangelisch-ukrainischen Bewegung seit 1925“ in den Beiträgen und Mitteilungen zur schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte, Band 30/31 (1974/75) erschienen ist. Er schildert besonders die Entstehung der ersten Gemeinden. In ihm wird auf folgende Literatur hingewiesen:

Hans Strohal, D. Theodor Zöckler, zum 100. Geburtstag von Vater Zöckler, Stuttgart 1967.

Otto Wagner, Die evangelische Bewegung unter den Ukrainern in der West-Ukraine, Kirche im Osten, hrsg. von R. Stupperich, Bd. IV, S. 92–144.

Otto Wagner, Die evangelische Bewegung unter den Ukrainern in der West-Ukraine 1939–1948, Ostdeutsche Wissenschaft, Jahrbuch des Ostdeutschen Kulturrats, Bd. VII, 1960, S. 317–340.

Wen Gott lehren will, den führt er in die Hölle und wieder heraus. Die das erlitten haben, sind die allergelehrtesten gewesen. Martin Luther



## DIE THEOLOGISCHE FAKULTÄT IN DORPAT

### *Geschichte und Folgegeschichte*

#### *Zum 350. Jahrestag ihrer Gründung am 30. 6. 1632*

Als Gustav II. Adolf von Schweden im befestigten Lager bei Nürnberg am 30. Juni 1632 die Gründungsurkunde für eine in Dorpat zu errichtende Universität unterschrieb, befand sich Schweden auf einem Höhepunkt seiner Machtstellung<sup>1</sup>). Sie bedurfte noch der Konsolidierung. Den 39jährigen König hatte sein bisheriger Weg von Schweden nach Karelien und Ingermanland geführt. Im Jahre 1617 war mit dem Großfürstentum Moskau der Friede von Stolbova geschlossen worden. Er sollte die Grenzen Schwedens und Rußlands lange festlegen; die schwedische Absicht war, das Moskauer Reich nicht mehr an die Ostsee kommen zu lassen. Der König hatte dann in einem fast neun Jahre währenden Krieg Polen Livland weggenommen. Am hundertjährigen Gedenktag der Überreichung der Confessio Augustana hatte der König 1630, von See kommend, auf Usedom deutschen Boden betreten und war in einem Sturmzug durch das Deutsche Reich geeilt. Breitenfeld, Würzburg, Mainz, München waren die Stationen gewesen, jetzt lagerte sein Heer bei dem befreundeten Nürnberg. Fünf Monate später folgte dann Lützen — der Tod des Königs, seine Überführung in die Heimat, wobei sein Sarg eine Nacht auf dem Grabstein Martin Luthers in der Wittenberger Schloßkirche aufgestellt wurde. Dies war ein Zeichen, wie Politisches und Religiöses sich in seinem Lebenswerk und den Vorstellungen seiner Mitarbeiter verbunden hatten.

Das kleine Estland war bereits nach der Auflösung des Ordensstaates 1561 schwedisch geworden. Die Eroberung Kareliens, Ingermanlands, Livlands, die bereits bestehende Herrschaft über Finnland hatten die östliche Ostsee zu einem Schwedischen Meer gemacht. Das Jahrhundert der schwedischen Großmachtzeit war heraufgezogen. Dem Willen zur Bewahrung der gewonnenen Länder entsprach schwedisches Bemühen, sie auch von bisherigen Einflüssen freizumachen. Dazu gehörte neben der Ordnung der Verwaltung, der Neuordnung des Kirchenwesens auch die Schaffung eigener Bildungszentren. Die Gründung der Universität in Dorpat wie auch die folgende Gründung in Åbo/Turku in Finnland 1640 sind in diesem Rahmen zu

sehen. Die Gründung der Universität in Lund folgte 1668, nachdem die Dänen das südliche Schweden hatten aufgeben müssen. In der durch den Jesuitenorden gesteuerten Gegenreformation waren im Polnisch-Litauischen Reich Marksteine gesetzt worden. Neben der Gründung des Collegiums von Braunsberg im Bistum Ermland und der Akademie im litauischen Wilna waren auch die Collegien in Riga und Dorpat Stätten höherer Bildung geworden. Bei der pädagogischen Tüchtigkeit des Ordens und den bleibenden gegenreformatorischen Intentionen reichte es nicht aus, die polnische Herrschaft abzulösen und die Jesuiten aus Livland zu verweisen. Schweden mußte auch weiterhin nicht nur in diesem Raum bleibenden katholischen und polnischen Ansprüchen begegnen. Die Auseinandersetzung mit Polen war noch nicht abgeschlossen, die Nachfolger Sigismunds von Polen, auch ein Vasa und Vetter Gustav Adolfs, meldeten bleibende Ansprüche auf den schwedischen Thron an, den Sigismund einst verloren hatte.

Damit gehört die Gründung der Universität Dorpat nicht nur der Landesgeschichte, sondern der europäischen Geschichte ihrer Zeit wie auch der Spannungen zwischen Katholizismus und Protestantismus im Zeitalter der Gegenreformation an. Von Polen her sollte Schweden zurückgewonnen, in einer Zangenbewegung von Norden her dann der Protestantismus im Deutschen Reich gepackt werden. Die neue Universität war an die Confessio Augustana gebunden, die an ihr Lehrenden und Lernenden waren auf sie verpflichtet. In einer Zeit konfessioneller, strenger Bindung war dies eine Regel, auch anderwärts wurde je nach dem konfessionellen Stand so verfahren.

Manche Überlegungen waren der Gründung vorausgegangen. Der Vater Gustav Adolfs, Karl IX., hatte in einem livländischen Feldzug bereits eine Universitätsgründung angesprochen. Die Errichtung eines Gymnasiums 1630 in Dorpat war schon als Vorstufe der Universitätsgründung verstanden worden. Die Perspektiven der schließlichen Gründung waren weitreichend, sie konnten allendlich nicht realisiert werden. Im Krieg Schwedens mit dem Moskauer Reich unter dem Zaren Aleksej Michailovič erfuhr die junge Universität 1656 eine schwere Erschütterung. Dorpat wurde damals, wie schon so oft zuvor, Kampfgebiet und von den Russen besetzt. Professoren und Studenten flüchteten, einige der Professoren ließen sich in Reval nieder, aber Ansätze dort zu weiterer Vorlesungstätigkeit kamen über einen Privatunterricht nicht hinaus. Damit endete die so markant begonnene Geschichte der Gustaviana.

Von den sechziger bis in die achtziger Jahre währten die Erörterungen um die Wiedererrichtung der Universität. Die livländische Ritterschaft hat-

te darum gebeten, auch aus dem Grund, ihrer Jugend teure Auslandsaufenthalte zu ersparen. Der schwedische Generalgouverneur hatte das Anliegen aufgegriffen und betont, daß es notwendig sei, Söhne des Landes, die die Sprache des Volkes sprechen, zu Geistlichen heranzubilden, um so ausländische Geistliche, die „allerhand heimliche Opiniones“ hätten, fernzuhalten<sup>2</sup>). Die Ortswahl schuf weitere Fragen. Für Dorpat sprach die Bedeutung der Stadt, die noch junge Tradition, dagegen sprach seine gefährdete Lage. Für Pernau am Meer sprachen günstige Unterkunftsmöglichkeiten, vor allem aber die guten Verbindungen nach Schweden. Dies war ein Gesichtspunkt, der im Zug des zentralistischen Verständnisses, das sich der schwedischen Administration bemächtigt hatte, von Wichtigkeit war. Auch Riga wurde in Erwägung gezogen. Aufgrund persönlicher Entscheidung Karls XI. fiel die Wahl auf Dorpat. Die Entscheidung knüpfte bewußt an die Intentionen Gustav Adolfs an, es war nicht an eine Neugründung, sondern an die Wiedererrichtung, an die Verlebendigung gültiger Prinzipien gedacht.

Im August 1690 erfolgte die feierliche Neuaufnahme der Arbeit in der Gustavo-Carolina. Im ersten Semester waren es hundert Studenten, die das Studium aufnahmen. Bereits 1699 nötigte die Gefährdung Dorpats, die Universität nach Pernau zu verlagern. Hier ging ihre Arbeit noch bis zum Jahr 1710 weiter, immer stärker unter den Einwirkungen des Nordischen Krieges, der schließlich der schwedischen Herrschaft ein Ende setzte. In den Kapitulationen der Ritterschaft war auch die Existenz und Sicherung der Universität angesprochen worden. Von russischer Seite war konzediert worden, dem Wunsch nach der Weiterführung der Arbeit zu entsprechen. Doch waren keine Lehrer mehr da, die diese Arbeit hätten tun können, die schwedischen Professoren, die im Lehrkörper überwiegend die Mehrheit stellten, waren nach Schweden geflüchtet, die Studenten hatten sich verstreut. Dies ist in rechten Proportionen zu sehen; in Pernau mag es in den Jahren nach 1700 etwa 50 Studenten gegeben haben, die sich auf die vier Fakultäten verteilten. Eine Reihe von Jahren waren von den drei theologischen Lehrstühlen nur zwei besetzt gewesen<sup>3</sup>). Die Livländische Ritterschaft hatte in der Folgezeit wiederholt Vorstellungen erhoben, die Universität wieder aufleben zu lassen. Sie waren erfolglos, das 18. Jahrhundert ist darüber zu Ende gegangen.

In der Gründungsurkunde vom Jahre 1632 sind die Aufgaben umrissen. Für das Staatswesen wie für die zu errichtende Universität gilt die Bewahrung von „Pietas et Justitia“<sup>4</sup>). Vorbild der Gründungsbestimmungen waren die zuvor der 1593 erneuerten Universität in Uppsala erteilten Rechte. Aus

der neuen Akademie oder Universität möge nicht nur dem Reich und der Landschaft, sondern der ganzen Christenheit Freude und Nutzen erwachsen<sup>5</sup>). Der Ort der Abfassung der Urkunde, die Bestimmung, daß die der neuen Universität zugesprochenen Rechte und die wirtschaftliche Basis auch dann bestehen bleiben sollten, wenn in Kriegszeiten eine Verlegung in eine andere Stadt der Provinzen geboten erscheine, stellte die Gründung in den großen geschichtlichen Rahmen: Das Geflecht von schwedischer Großmacht-politik, protestantischer Grundhaltung, der Auseinandersetzung mit der polnischen Gegenreformation sowie der Sorge vor dem Nachbarn im Osten, dem Moskauer Reich.

Die Aufgabenstellung, die in der Gründungsurkunde sichtbar ist, wird konkret in einer Rede unterstrichen, die Generalgouverneur Skytte zur Eröffnung der Universität am 15. Oktober 1632 hielt. In ihr werden die Linien zu den besonderen Aufgaben in der Landschaft ausgezogen. Nach Skyttes Worten war die Neugründung nicht nur von Jubel begleitet worden, vielmehr hätten mißgünstige Menschen mit boshafem Herzen sowohl außerhalb als auch in der Landschaft die Gründung wie schon die vorausgegangene Errichtung des Gymnasiums „verschimpffieret“, „verkleinert“ und „es damit nach vermögen zu hintertreiben vermeinet“. Andere Hinweise führen weiter. Nicht nur Adel und Bürger sollen die Wohltat der „Gründung genießen, sondern auch die armen Bauern“, denen es „schier untersagt und verboten gewesen, etwas zu lernen“. Die Gründung der Universität ist mit einem Sozial- und Bildungsprogramm verbunden, das in seiner Zeit bedeutsam war und noch für spätere Zeiten wegweisend bleibt. Skytte sagte: „Wenn denen aus niederem Stande, denen die Güter der Nahrung mangeln, die Güter der Bildung zuteil werden“, so sei darin ein Weg eröffnet, soziale und wirtschaftliche Besserstellung zu erlangen<sup>6</sup>).

Wenn die Ritterschaft dies erkennen würde, wäre auch ein Weg eröffnet, die ganze Landschaft – an anderer Stelle von Skytte als das „Martialisches Liefflandt“ bezeichnet – nach der bisherigen „barbarischen Grobheit“ wieder ans Licht führen. Schon früher hatte der Västeråser Bischof Johannes Rudbeckius bei einer Visitation in Estland festgestellt, daß die elende Lage der Bauern ein Grund für viele Mißstände im Lande sei. Er war damit auf heftigen Widerstand der Ritterschaft gestoßen. Skyttes Worte stehen damit nicht isoliert da. Sie sind vielmehr Ausdruck eines bemerkenswerten Programms, das in der Unruhe der Zeit nicht realisiert werden konnte. Zu seiner Grundlegung gehörte, daß die schwedischen Bauern, anders als in Dänemark, in Deutschland, im alten Ordensland und in Polen-Litauen, nie in die Leibei-

genschaft geraten waren. Skytte äußerte nicht nur Kritik an der Sozialgestalt, er wies auch der Neugründung ihren eigenen Platz im Gefüge der Wissenschaften zu – aus guten Absichten, die hinter so vielen Universitätsgründungen gestanden hätten, sei später vielfach Mißbrauch geworden. Nicht nur Juristen, Mediziner und Philosophen haben mit unnützem Geschwätz Falsches bewirkt, auch die Theologen haben theologische Wahrheit mit „Heidnischen metaphysischen speculationibus“ verquickt. Für Dorpat sollte nach dem Wunsch des Königs gelten, daß Arbeit und Fleiß der Lehrenden „dahin gerichtet seyn, daß die Jugend im theoreticis labyrinthis unauffgehalten, also ad praxin möge gebracht werden, daß sie in allen Dingen GOTT und Menschen nütz seyn könne“<sup>7</sup>).

Durch diese Worte spricht reformatorisches Verständnis wie auch schon der Geist der Frühaufklärung. Praxisbezogenheit bedeutet keine Verengung des Wissenschaftsverständnisses, die Universität soll „Capelle der Weisheit, ein Sitz der Geschicklichkeit, eine Wohnung der Tugenden, eine Burgk der Künsten, ein offener Marck allerhand Wissenschaft“ sein<sup>8</sup>). Dieses Programm bestimmte auch die Wirksamkeit der theologischen Fakultät, in der nach dem Zeitverständnis alle universitären und wissenschaftlichen Fragen zusammenfanden.

Einhundertsiebzig Jahre später bestimmte die Gründungsurkunde des Zaren Alexander I. vom Jahr 1802 die Kaiserliche Universität Dorpat als „für Unser Reich und insbesondere für die Gouvernements Livland, Ehtland und Kurland“ wirkend<sup>9</sup>). Die neue Anstalt beabsichtigt „vorzüglich die Erweiterung der menschlichen Kenntnisse in Unserem Reiche, und zugleich die Bildung der Jugend zum Dienst des Vaterlandes...“<sup>10</sup>). Dies war ein Programm der Aufklärung. Die Universität war mit vier Fakultäten gegründet, die Stellung der Theologischen Fakultät war unangefochten. Aufgrund ihrer Lage in der protestantischen Landschaft galt die Universität auch als protestantisch geprägt<sup>11</sup>).

Dies änderte sich. Bereits 1843 trat das Ministerium für Volksaufklärung unter Sergej Uvarov mit dem Gedanken hervor, die Theologische Fakultät aus der Universität zu lösen und sie in ein selbständiges Theologisches Seminar in Reval zu verwandeln. Das System russischer Geistlicher Akademien und Priesterseminare in Trennung von den Universitäten hatte bei diesem Plan Pate gestanden, Grund war die von Uvarov inaugurierte Propagierung der Reichseinheit. Der Plan stieß auf erfolgreichen Widerstand. Die in den fünfziger Jahren erfolgte Gründung der Universitätsgemeinde und die Weihe einer Universitätskirche 1860 wurden in ihrer Bedeutung von den um

sie Bemühten deshalb so hervorgehoben, weil sie eine Absage an Pläne jener Art waren. Die Anrede des Rektors Friedrich von Bidder, des von Philippi stark beeinflussten Mediziners, an den Universitätsprediger Christiani fängt die Sorgen ein, die um den evangelischen Charakter der Universität bestanden: „Es fehlten der Universität ... diejenigen Institute, welche ihr zum Heil der gesamten evangelischen Kirche Rußlands das unzweideutige Gepräge einer protestantischen Anstalt aufdrücken sollten“<sup>12</sup>).

An dieser Stellung wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker und folgenreich gerüttelt. Hermann Dalton, langjähriger reformierter Pastor in St. Petersburg, berichtet im Zusammenhang einer möglichen Berufung auf einen zu errichtenden Lehrstuhl für reformierte Theologie in der Fakultät, daß Fürst Kantakusen, seinerzeit Chef des Departments der fremdländischen Konfessionen im Innenministerium, ihm – wohl 1888 – gesagt habe: „Sagen Sie nur ein Wort und ich werde den Minister veranlassen, um Ihretwillen die theologische Fakultät von Dorpat nach Petersburg zu verlegen“<sup>13</sup>). Ein solches Angebot eröffnet einen Einblick in die Vorstellungen, die sich immer stärker gegen die Gesamtposition der Universität gerichtet hatten. Anfang der neunziger Jahre wurde die bis dahin rein deutschsprachige Universität im Zuge der Russifizierung in die russischsprachige Kaiserliche Universität zu Jurjew umgewandelt.

Dabei erhielt die Theologische Fakultät eine Sonderstellung. Während in allen übrigen Fakultäten 1894 die russische Sprache offizielle Lehrsprache wurde – für Professoren, die des Russischen nicht genügend mächtig waren, wurden zur Erlernung ad personam Übergangsregulierungen geschaffen –, durfte ausschließlich die Theologische Fakultät ihre Arbeit in deutscher Sprache weiterführen. Dies war freilich kein Erweis des Respekts, den die Staatsorgane der evangelischen Theologie erwiesen, sondern Ausfluß der Sorge, daß mit evangelisch-theologischer Arbeit in russischer Sprache das Tor für den Protestantismus gerade auch zu den Bildungsschichten geöffnet würde. Vertreter der Orthodoxie haben auf diesen Umstand aufmerksam gemacht. Sie erwirkten die Beibehaltung eines Zustands, der für die Betroffenen Bewahrung des angestammten Freiraums war, ihnen selbst jedoch eine Behinderung evangelischen Einwirkens auf das orthodoxe Rußland.

Waren bisher wie in den anderen Fakultäten auch in der Theologischen Fakultät Professoren aus den deutschen Staaten, dann Reichsdeutsche berufen worden<sup>14</sup>), so machte die neuere Bestimmung, daß nur noch russische Staatsbürger berufen werden durften, der Durchlässigkeit ein Ende. Die Jahre von 1890 an sind durch die bewußte Heranbildung eines Nachwuchses

theologischer Dozenten mit russischer Staatsangehörigkeit, die also den Anforderungen der Administration entsprachen, gekennzeichnet<sup>15</sup>). Überraschungen in Besetzungsfragen hatten dazu beigetragen. Alexander von Oettingen, bereits Emeritus, war 1890 die Befugnis entzogen worden, weiter lesen zu können. Auf den kirchengeschichtlichen Lehrstuhl war der Slovake Kvačala, ein ausgewiesener Comeniusforscher mit panslavistischen Neigungen und innerem Abstand zu der Prägung der Fakultät durch die ministerialen Stellen berufen worden. Auch der Nachfolger von Oettingen, Johannes Kersten, wurde vom Ministerium präsentiert, als bisher Nichthabilitierter hermnhutischen Herkommens aus St. Petersburg vermochte er nicht ohne weiteres an die frühere Arbeit anzuknüpfen. Die neu Habilitierten wuchsen in die Fakultät hinein. Dieser Zustand währte bis zum Ersten Weltkrieg. In der aufflammenden Kriegshysterie wurde im Verlauf die Fakultät aufgefordert, vom Gebrauch der deutschen Sprache abzugehen. Dieser Anordnung kamen die Professoren nicht nach, es bedeutete das Ende der Tätigkeit der Fakultät. Die Umstellungen in den anderen Fakultäten waren seit 1890 weit größer gewesen. Für sie hatte die Zulassung von Absolventen der orthodoxen Priesterseminare aus dem Innern des Reichs zum Studium ein völlig anderes studentisches Element sowohl nach Herkunft als auch nach Wissensstand nach Dorpat gebracht. Der Ausgang des Krieges schloß die gesamte universitäre Arbeit ab.

Die wiederholten Anfänge von der Gustaviana über die Gustavo-Carolina zur Kaiserlichen Universität waren jeweils bescheiden. Der Universität von 1632 diente die Marienkirche in Dorpat zugleich als ihr Hauptgebäude, erst 1641 wurde dieses vollendet. Bei der Eröffnung der Universität waren von den 24 Professoren 7 Schweden. Bei der Eröffnung der Kaiserlichen Universität am 21. April 1802 waren unter den insgesamt 40 Studenten 11 Theologen. Die Zahlen wuchsen, 1810 gab es 38 Theologiestudenten unter insgesamt 217 Studenten. Von den 376 Studenten des Jahres 1825 waren 77 Studierende der Theologie. Diese Zahlen hielten sich in der Folgezeit etwa auf dieser Höhe, unter den 620 Studenten 1850 waren bereits 84 Theologen<sup>16</sup>). Dann erfolgte ein Aufschwung, 1875 waren es 102, 1880 139, bis 1890 der absolut höchste Stand der Theologiestudenten mit 284 erreicht wurde.

Das folgende Jahrzehnt war von der Russifizierung der Universität überschattet, 1900 studierten nur noch 143 Studenten Theologie, 1906 waren es 109. Die Kriegsjahre brachten mit schrumpfenden Zahlen eine weitere empfindliche Zäsur. Die Gesamtzahlen für die Universität verdeutlichen, welchen

hohen Anteil die Theologische Fakultät hatte – 1892 waren 1620, 1893 als Folge der Russifizierungsmaßnahmen nur noch 1320 Studenten insgesamt vorhanden. Aus diesen Zahlen geht auch hervor, daß die Relation von Theologen zur Gesamtzahl der Studenten sich verringert hatte<sup>17)</sup>.

Der Theologischen Fakultät oblag in den beiden ersten Abschnitten der universitären Arbeit nach der Praxis der Zeit ein Wächteramt auch für die anderen Fakultäten. Zur Zeit der Gustavo-Carolina war sie in die Fragen einbezogen, die der theologische Wandel von der Orthodoxie zum Pietismus schuf. Schweden hielt an der strengen Orthodoxie fest, die Ordnung der Kirche von 1686 hatte dies unterstrichen. Von überall her aber wirkten neuere, zumal pietistische Einflüsse auf das Land ein. Die letzten Jahrzehnte der schwedischen Herrschaft im baltischen Raum waren vom Bemühen erfüllt, dem Pietismus Einhalt zu gebieten. Karl XII. schaltete sich durch zahlreiche Edikte selbst in diese Bemühungen ein. Neben dem Generalsuperintendenten Livlands hatte die Theologische Fakultät Sorge für die orthodoxe Ausrichtung der Pfarrer und Lehrer zu tragen, auch für die Überprüfung der auf den Gütern des Adels wirkenden, zahlreichen aus Deutschland stammenden Hauslehrer. Von diesen stammte ein beträchtlicher Teil aus dem pietistischen Einflußbereich. Das pietistische Halle war zudem zum Ziel vieler Studenten aus der Landschaft geworden. Ausreiseverweigerungen nach dort wurden ausgesprochen. Die staatliche Zensur – noch einmal durch ein Edikt des Jahres 1706 unterstrichen – wandte sich gegen den Druck und Vertrieb von Büchern schädlichen Inhalts im Schwedischen Reich. Es waren Maßnahmen, die den Geschmack für das Verbotene weckten und mangels ausreichender Kontrollmöglichkeiten wirkungslos blieben.

Wie in der ersten und zweiten Phase ihrer Arbeit unter schwedischer Herrschaft hat die Fakultät von 1802 an die theologischen Bewegungen mitvollzogen. Hierin bietet sie kein von anderen deutschen Fakultäten abweichendes Bild. Ihre Besonderheit liegt darin, wie im einzelnen Prägungen erfolgt und Schwerpunkte gesetzt worden sind. In der Folge theologischer Schulrichtungen und kirchlicher Entwicklung wurde die Fakultät von den zwanziger Jahren an dank der Initiativen ihres Kurators, des Grafen, späteren Fürsten Lieven, eine anderen deutschen theologischen Kollegien voraus-eilende Fakultät. So wie die über Europa hinweggehende Erweckung im Russischen Reich teilweise stärkere politische und kulturelle Anstöße als in anderen Ländern bewirkt hatte, ist dem ganz entsprechend auch die Fakultät frühzeitig eine von der Erweckung geprägte, dabei theologisch offene Fakultät geworden. Durch seine Berufungspolitik vom Jahr 1817 an, als Lieven

das Amt des Kurators übernahm, veränderte sich die Fakultät zu ihren Gunsten, so daß sie nicht mehr einen Rest alter Orthodoxie und den Rationalismus ihrer Zeit widerspiegelte. Sein Wirken stellt das bedeutsame Handeln eines erweckten Christen dar, dem es darum ging, neue Wege der theologischen Bildung in der Fakultät und neue Anstöße für die gesamte Universität zu geben. Der Briefwechsel Lievens mit theologischen Freunden und Gesinnungsgenossen in Deutschland, die er um Hilfe für die zu besetzenden Lehrstühle ansprach, verdeutlicht die durch ihn erfolgten Steuerungen, zu denen weder die Professoren, die er vorfand, noch andere Gremien und Körperschaften in den Provinzen und im Reich fähig waren<sup>18</sup>).

Frühzeitig vollzog sich dann durch die Berufung Philippis der Übergang zur konfessionellen lutherischen Theologie. Philippis Einfluß nicht nur auf die Theologenschaft war bedeutsam. In verschiedener Weise wurden Theodosius Harnack, Alexander von Oettingen und Moritz von Engelhardt Schüler Philippis, jedoch selbständig in einer Offenheit, die gerade bei Moritz von Engelhardt seinen Schüler Adolf Harnack zeitlebens fasziniert hat. Der aus Bayern kommende Alttestamentler Volck, ein Hofmann-Schüler, brachte dessen theologische Grundanliegen nach Dorpat. Die Aufgaben in Kirche und den Provinzen bewahrten alle akademischen Lehrer vor einem introvertierten Selbstgespräch. Philippi wurde der große Umgestalter im theologischen Denken. Theodosius Harnack wirkte in der Kirche Livlands und setzte sich mit dem Herrnhutertum unter Esten und Letten intensiv auseinander. Moritz von Engelhardt wurde zum Vertrauten und Seelsorger weit über den Kreis seiner theologischen Schüler hinaus. Alexander von Oettingen wurde mit seiner „Moralstatistik“ zu einem Wegbereiter sozialetischer und soziologischer Fragestellungen in der theologischen Arbeit.

Auf den letzten Abschnitt der Fakultät von den neunziger Jahren an wirkten die Veränderungen in der theologischen Arbeit ein, in denen auch die Fragen des 19. Jahrhunderts zu einem ersten Abschluß kamen. Hierbei hat Reinhold Seeberg mit seiner „modern-positiven“ Theologie starke Anstöße vermittelt. Als ehemaliger Dorpater Dozent verfügte er über bleibende Verbindungen. Er hat maßgeblich den für die Theologiestudenten bedeutungsvollen Karl Girgensohn, den letzten Systematiker in Dorpat, bestimmt. Durch Karl Konrad Graß und Baron Stromberg wurde schließlich die lange Zeit unerledigt gebliebene Aufgabe einer Aufarbeitung der durch die russische Orthodoxie gestellten Fragen in Angriff genommen. Zur Geschichte der Fakultät in ihrer besonderen Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit, kirchlichem Einsatz und Leben im politisch-nationalen Spannungsfeld ge-

hört Traugott Hahn. Er hatte einmal gesagt, daß „nur ein zeitwidriges Christentum ... den tieferen Bedürfnissen der Zeit...“ genüge; er wurde zum ersten Märtyrer unter den Theologieprofessoren der neueren Zeit.

Als die Kaiserliche Universität gegründet wurde, wurde sie nach einer lebhaften Erörterung ihrer Rechtsfragen vom Frühjahr bis zum Herbst 1802 eine der Regierung in St. Petersburg, nicht den Ritterschaften der Ostseeprovinzen zugeordnete Universität. Sie gewann dadurch einen autonomen Status diesen gegenüber, die ansonsten das Leben und die Verwaltung der Provinzen bestimmten. Dies hatte Kritik in ihren Reihen hervorgerufen. Erst durch ihre besondere Entwicklung – hier spielt die Arbeit in der Theologischen Fakultät eine entscheidende Rolle mit – wurde die Universität zu einer von allen Kräften der Landschaft angenommenen und ihr eigenen Landesuniversität.

Dieser Weg war das Ergebnis einer echten Aneignung. Im Laufe des 18. Jahrhunderts hatte es immer solche gegeben, die aus den Provinzen zu einem Studium nach Deutschland aufbrachen. Am Ende des Jahrhunderts wurde dieser Weg versperrt; Zar Paul I. wünschte nicht die Begegnung seiner Untertanen mit den revolutionären Gedanken des Westens. Daraus erwuchs ein Studienverbot im Ausland. Es wurde einer der Gründe für die Entstehung der Dorpater Universität. Da die Provinzen nicht genügend Professoren zur Verfügung stellen konnten, war man genötigt, sie aus dem Ausland heranzuholen. Die Zahl der aus der Provinz stammenden Professoren zu den aus dem Ausland berufenen verhielt sich zunächst wie 4:12. Im Jahre 1880 hatte sich dieses Verhältnis gewandelt; den 19 aus dem Deutschen Reich berufenen Professoren standen 24 aus den Provinzen herangewachsene gegenüber. Erneute Einschränkungen des Auslandsstudiums russischer Untertanen in der Revolutionszeit um 1848 hatten eine Anspannung der Kräfte herbeigeführt, mehr Professoren aus dem Russischen Reich zu gewinnen.

Adolf von Harnack, der diese Zahlen nannte, fügte sie mit der Überlegung zusammen, daß eine Universität ihre Aufgabe für ihr Land erst dann voll erfüllen könne, „wenn nicht nur die Studenten, sondern auch die Professoren – zu einem ansehnlichen Teile – aus dem Lande selbst hervorgehen. Jede deutsche Universität hat ihr ‚Heimliches‘ und muß es haben. Das ‚Heimliche‘ kommt aber nur zustande, wenn auch die wissenschaftliche Darbietung selbst die Art des Eigenwüchsigen hat und auf das Besondere einzugehen vermag, was Anlage, Geschichte und Interessen des heimischen Volkes hervorgebracht hat“<sup>(19)</sup>). Harnack sah dies in der Entwicklung der Universität als erfüllt an. In diesem Zusammenhang fällt auch der Name

Moritz von Engelhardts. In großem zeitlichen Abstand von seinen Begegnungen mit diesem – 1916 – spricht Harnack davon, daß er nach allen Seiten vorbildlich gewesen sei. Er wurde „der getreue Eckhart Livlands, an dessen aufrechtem Charakter die Charaktere des Landes sich stärkten, dessen Flamme die Herzen entzündete und dessen treue Sorge sie bewahrte. Wer ihn erlebt hat, wird diesen Professor niemals vergessen, und noch heute verdankt das Land einen großen Teil seiner moralischen Kraft dem Wirken des einzigen Mannes“<sup>20</sup>). Überschwenglichkeit lag Harnack nicht, deshalb gewinnt sein Urteil besondere Bedeutung, will man das Verhältnis von Fakultät, Universität, der baltischen Gesellschaft und der Kirche im Russischen Reich ermessen. Was hier von einem einzelnen gesagt ist, gilt, vielleicht nicht so ausgeprägt, für das Wirken anderer Dorpater Theologen. Zwei von ihnen, Ulmann und Christiani, wurden Generalsuperintendenten in der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, der eine für die Gesamtkirche, der andere für die Kirche Livlands. Ernst Sartorius wurde zum Generalsuperintendenten der Kirche der Großprovinz Preußen; an Moritz von Engelhardt ist wiederholt die Berufung zum livländischen Generalsuperintendenten herangetragen worden.

Beobachter der Fakultät im 19. Jahrhundert haben es in ihren Äußerungen als bemerkenswert festgehalten, daß deren Geschichte keine inneren Spaltungen aufgewiesen habe. Sowohl in der Anfangszeit nach 1802, als auch von den neunziger Jahren an, als unterschiedliche theologisch Schulmeinungen vorhanden waren, seien deren Vertreter nie in einen persönlichen Gegensatz getreten. Diese Einmütigkeit bei durchaus eigener Profilierung der einzelnen hat in die Kirche der Provinzen wie in die Gesamtkirche eingewirkt. Unterschiede wuchsen sich nicht zu dem Parteiensystem aus, das in der Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert bezeichnend wurde. Für die Theologische Fakultät wie auch für die anderen Fakultäten gilt weiter die Feststellung, daß sie den Radikalismen abhold waren. Eine solche Haltung fußte nicht auf der Basis herabgeminderter wissenschaftlicher Ansprüche. Die Urteile Adolf Harnacks weisen dies aus; Reinhold Seeberg äußerte sich 1932, daß die Theologische Fakultät Dorpats im 19. Jahrhundert die Höhe der Fakultäten im Deutschen Reich durchaus eingehalten habe<sup>21</sup>).

Die Fakultät hatte die ihr gestellten übergreifenden Aufgaben in den kurzen Lebenszeiten der Gustaviana und der Gustavo-Carolina nicht zu erfüllen vermocht. Im Programm der ersten Gründung war ausgesprochen worden, für Finnland, Ingermanland, Estland und Livland ein geistiges und geistliches Zentrum zu schaffen, auch dazu befähigt, den östlichen und zum Teil

neu gewonnenen Provinzen des Schwedischen Reiches zum engeren staatlichen Zusammenhalt zu verhelfen. In den Jahren von 1690–1710 wurde nun für den engeren Bereich Livlands und Estlands sowie Ingermanlands noch stärker ausgesprochen, in der zunehmenden Gefährdung des Reiches durch zentrale Ausrichtung auf die gesamtstaatlichen Belange dessen Zusammenhalt zu unterstützen.

Nach der Gründung der Kaiserlichen Universität bedurfte es einiger Zeit, bis die Fakultät nach ihrer geistigen und personalen Zusammensetzung fähig wurde, sich übergreifender kommunikativer Aufgaben anzunehmen. Lievens Bedeutung dafür ist hier schon angesprochen worden. Die Kirche der Provinzen – Kurland, das seit 1795 zu Rußland gehörte, hier eingeschlossen – war dadurch gekennzeichnet, daß die meisten ihrer Pfarrer Zugewanderte aus dem Deutschen Reich waren. Etwas anders war es in der Schwedenzeit gewesen, in der auch Pfarrer aus Schweden und Finnland in den Dienst des sehr zersplitterten Kirchenwesens der Provinzen traten. Im Jahr 1685 gab es für die 107 Hauptkirchen Livlands und eine Reihe von Filialen sowie für die 7 Kirchen Rigas nur 10 aus Livland gebürtige Pfarrer<sup>22</sup>). Die Zuwanderer hatten der Kirche außer der Schließung doch immer erneut auftretender Lücken in der Versorgung eine Vielfalt verschiedener Einflüsse gebracht. Bei der mangelnden geistlichen Leitung und fehlendem Verständnis für gemeinsame Aufgaben hatten sie nicht zu einer klaren Gestalt der Kirche beigetragen. Am Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert hatte es nicht nur bedeutende Gestalten unter den Pfarrern, wie den viel genannten Ernst Glück in Marienburg, den Übersetzer der Bibel ins Lettische, oder Johann Gottfried Herder in Riga gegeben, sondern auch andere, deren theologische Diplome so fragwürdig waren wie ihr Dienst unzulänglich; wieder andere, deren Berufung rechtens erfolgt war, die aber doch nur wenig Eifer für die Erlernung der lettischen oder estnischen Sprache ihrer Gemeindeglieder zeigten.

Die Bestimmung im Statut der Universität vom Jahre 1803, daß nach fünfjähriger Übergangsfrist niemand mehr in den Ostseeprovinzen und im russischen Teil Finnlands ein Amt mit akademischer Vorbildung bekleiden dürfe, der nicht seinen Abschluß in Dorpat erreicht hatte, schuf den formalen Rahmen für das Wirken der Fakultät. Das Kirchengesetz hatte die Bestimmung, daß ein evangelischer Pfarrer im Russischen Reich sein Studium in Dorpat abgeschlossen haben mußte, unterstrichen. Aus dem Nebeneinander von Gemeinden, Stadtkonsistorien, Landesteilkonsistorien in den Provinzen und der Diaspora im Innern des Reiches entwickelte sich langsam

von der Mitte des 19. Jahrhunderts an eine Einheit, die begann, sich als Kirche zu empfinden. Auf diesem Wege, der weiterzuführen war, hat die Fakultät dazu beigetragen, daß aus den verschiedenen lutherischen Gemeinden, in der Zusammenballung wie in den Ostseeprovinzen, der Häufung in den Gouvernements Cherson, Taurien, Besserabien, Saratov, Samara, der Hauptstadt St. Petersburg, noch mehr aber in der Diaspora bis zum Stillen Ozean, der Wille nach dem inneren Zusammenhang laut wurde.

Die Gesamtkirche wurde immer mehr dadurch geprägt, daß die Pastoren in ihrer Dorpater Studienzeit gelernt hatten, sich gemeinsamen Fragen zu stellen, die über ihren regionalen Bereich hinausgingen. Es war das Verdienst der bereits genannten sowie der anderen Professoren, „in die Kirche hineinzuwirken, die des Zusammenhalts bedurfte. In seiner „Baltischen Kirchengeschichte der Neuzeit“ hat der Kirchenhistoriker Erich von Schrenck diese Verbindung von Theologie und Kirche hervorgehoben. Von den beiden Großen in der Fakultät, Alexander von Oettingen und Moritz von Engelhardt, sagte er: „Ihren akademischen Beruf faßten beide als ein kirchliches Amt auf“<sup>(23)</sup>. Dorpat wurde mehr als ein Studienort unter möglichen anderen, seine Fakultät wurde zum Katalysator der Anstöße und auch der Lösungsversuche theologischer und kirchlicher Fragen. Dies war in einen Prozeß des langsamen Werdens hineingestellt, umso nachhaltiger für diejenigen, die auf einer Pfarrstelle in den Provinzen oder in der Diaspora ihren Dienst taten. Der ehemalige Dorpater Theologiestudent Adolf Harnack schrieb als 22-jähriger von Leipzig aus seinem Lehrer Moritz von Engelhardt: „...je mehr ich hier in das theologische, kirchliche und christliche Leben hineinschaue, merke ich, daß in dem kleinen Dorpat an den Grenzen Europas und nur dort allein die Auffassung klar erkannt und durchgeführt ist, die sich einmal bahnbrechen wird und muß, soll das Christentum nicht mit der Barbarei oder mit einer unchristlichen Humanität enden“<sup>(24)</sup>. Das Wort des Studenten Harnack erscheint hoch gegriffen. Aber die an Schleiermacher mahnende Bestimmung theologischer Arbeit hat in der Dorpater Fakultät tatsächlich eine besondere Gestalt gewonnen. Dabei hat es in Dorpat durchaus keine Linienführung im engeren Schleiermacher'schen Sinne gegeben. Es war die besondere Art baltischen Lebens, die nicht nur im Adel, sondern auch im Bürgertum Gestalt angenommen hatte, die sich der Universität in ihren Professoren und Studenten mitteilte. Großzügige Breite, das Verständnis für die Haltung anderer waren mit festen Ordnungen für das verbunden, was jeder zu tun hatte. Es entstand eine Art von theologischem Denken und kirchlicher Praxis, bestimmt und weitherzig zugleich, die Christliches mit

dem Ideengut des deutschen Idealismus verknüpfte. Alexander von Oettingen führte seine Studenten Jahrzehnte hindurch nicht nur in eine neuorthodoxe Dogmatik ein, er erschloß ihnen ebenso das Verständnis für Goethe und Shakespeare.

Die Beziehungen der Fakultät zur livländischen Kirche und ihrer Synode verdeutlichen den Prozeß des Zusammenwachsens, der sich zuerst langsam und dann kräftiger werdend vollzog. Nach dem Erlaß des Kirchengesetzes für die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland war erstmalig auf dessen Grundlage 1834 eine livländische Provinzialsynode zusammengetreten. Vertreter der Fakultät waren nicht anwesend. Im folgenden Jahr wird Professor Ulmann als Anwesender genannt, jedoch als Ordiniertes des Konsistorialbezirks, aus welchem er hervorgegangen war. In den folgenden Jahren war Ulmann nicht regelmäßig dabei<sup>25</sup>). Dieser Zustand einer losen persönlichen Verbindung änderte sich vom Jahre 1846 an. Es entstand die eindrückliche Gemeinschaft von Fakultät und Provinzialsynode, die Fakultät wurde zur engsten und ständigen Beraterin der Kirche. Es hat während des gleichen Zeitraums keine Fakultät in Deutschland gegeben, die solche engen und von beiden Seiten gesuchten Kontakte zur Kirche gehabt hätte. Die Stellung der Fakultät als der einzigen theologischen Fakultät<sup>26</sup>) im Russischen Reich trug zu dieser Besonderheit bei. Die landsmannschaftliche Gliederung der Studenten bewirkte ein übriges, das Band zwischen der Fakultät und Kirche, zwischen dem Studienort und den späteren Etappen des Lebensweges enger als anderwärts werden zu lassen.

Der in Dorpat ausgebildete Theologe war zumeist in Kirchenspielen tätig, die durch ihre Größe und Entfernung voneinander – von den baltischen Städten, von St. Petersburg und Odessa abgesehen – den Pfarrer sehr isolierten. Bei ihm hatte das in Dorpat Aufgenommene besondere Bedeutung, wurden Dorpater Erinnerungen und Erfahrenes fester und beständiger als bei Pfarrern in Deutschland in engen Pfarr- und Lebensbereichen bei der Fülle ständig neuer, greifbarer theologischer Anregungen. Wenn das Wort gilt, daß keine Universität von denen, die an ihr studiert hatten, so wie die Dorpater geliebt worden sei, hängt es mit der Tatsache zusammen, daß Pfarrer in Kirchspielen wirkten, die die Größe eines Landes in Mitteleuropa haben konnten, oder gar wie das Kirchspiel Irkutsk die Größe West- und Mitteleuropas hatte.

Bevor aus den bäuerlichen Siedlungen und Gemeinden in der Ukraine und an der Wolga eigener pastoraler Nachwuchs – zwar auch noch nicht hinreichend – hervorging, hatten sich Pastoren, die aus der Basler Mission her-

vorgegangen waren, zur Verfügung gestellt, andere stammten aus Württemberg. Später hatten an der Dorpater Universität ausgebildete Pastoren, Deutsche, Esten und Letten, die aus den Ostseeprovinzen stammten, den Dienst in der innerrussischen Diaspora aufgenommen. Sie brachten die baltische kirchliche Prägung und die lutherische Bestimmtheit der Fakultät in diese bäuerlichen Gemeinden, die stärker von Erweckung und Pietismus beeinflusst worden waren. Die von Dorpat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgehenden Einflüsse stießen in manchen Gemeinden auf Widerspruch. Orthodoxe Pastoralprinzipien und Amtsvorstellungen kontrastierten mit der konkreten Ausübung eines allgemeinen Priestertums, das in langen Vakanzen zum Verkündigungsdienst von Laien geführt hatte. Die aus den bäuerlichen Kolonien hervorgehenden Theologen verbanden Dorpater Anregungen mit dem gehüteten pietistischen Erbe schwäbischer Prägung in ihren Heimatgemeinden<sup>27</sup>).

Die Geschichte der Universität wie die der Fakultät sind auf weite Strecken miteinander verwoben. Dies ist verständlich angesichts der Größe der Fakultät im Rahmen der Universität. In der schwedischen Zeit spielten noch die besonderen Rechte der Fakultät eine Rolle, wie die Wahrnehmung des Zensurwesens und der Auftrag für Erziehung und Unterricht. Auch in anderer Weise fing die Fakultät später die Probleme ein, die den Weg der Universität begleitet haben: Eine Fakultät in gemischtvölkischer Landschaft, die für die Herren aus Polen, Schweden, Rußland immer Bollwerk, Grenzland mit allen Implikationen war, mußte auch die Probleme der Volksgruppen, ihren Streit um Bewahrung oder Neusetzung von Rechten durchleben.

Die Gründung Gustav Adolfs war in den 24 Jahren ihrer Wirksamkeit durch ihre Offenheit gekennzeichnet, der Anteil der Nationen im Lehrkörper wurde nicht nachgerechnet. Die Zahl von 7 Schweden unter 24 Professoren insgesamt ist schon genannt worden. In der Theologischen Fakultät gab es zwei Professoren, die aus Livland stammten, ein dritter war aus Deutschland gekommen. Unter den Studenten waren Schweden, Finnen, Deutsche. Die lateinische Vorlesungssprache verband alle. Die Situation hatte sich bis zur Ära der Academia Gustavo-Carolina verändert. Das schwedische Selbstbewußtsein hatte sich entwickelt, die Ideologie von Schweden als dem Land des Ursprungs und des Heils, der Rudbeckianismus<sup>28</sup>) hatte auf die politische Praxis Einfluß gewonnen. Im Zusammenhang mit dem Verwaltungszentralismus Karls XI. wurde dadurch auch die Personalstruktur der Fakultät kräftig beeinflusst: Unter den Theologieprofessoren gab es keine Deutschen, alle waren Schweden. Noch einte die lateinische Lehrsprache, aber die wie-

derholt vermerkten „dissidia nationalia“, nationale Spannungen, fanden in Streitereien über die Rechte aller und die schwedischen Vorrechte, über die befürchtete Zurücksetzung von Kindern der Provinzen, schließlich auch im Anspruch schwedischer Professoren und Studenten ihren Ausdruck<sup>29</sup>).

Es gab nun auch über den Deutschen eine „natio dominans“. Esten und Letten spielten dagegen in den Fragen der Machtverteilung keine Rolle; sie bildeten die soziale Unterschicht, Erörterungen über sie und mit ihnen waren ökonomischer Art. Von ihnen wurde dann Kenntnis genommen, wenn Deutsche und Schweden sich gegenseitig vorwarfen, die Bauernschaft falsch zu behandeln. Insgesamt erscheint die schwedische Haltung als die fruchtbarere, von ihr gingen immer wieder neue Anstöße aus. Karl XII. schrieb noch während des Krieges mit Rußland der Theologischen Fakultät vor, einen Teil ihrer Studenten zur Erlernung des Estnischen und Lettischen zu bewegen<sup>30</sup>). Es gab in estnischer und lettischer Sprache keine höhere Bildung als Voraussetzung weiterführender Universitätsstudien. Für Esten und Letten bedeutete bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein kultureller und sozialer Aufstieg immer auch den Übergang in die Kultur der kleinen deutschen Minderheit, vielfach auch den Übergang in deren Volkstum. Im schwedischen Finnland war es lange nicht anders gewesen. Landesverwaltung und Kirchenwesen lagen in schwedischer Hand. Am Ausgang des Mittelalters dagegen hatte es noch Finnen in leitenden Positionen gegeben. Die schwedische Sprache wurde die Sprache der Kultur, sozialer Aufstieg führte entsprechend zur Svedisierung. Der Ausgang des Nordischen Krieges beendete in Livland und Estland ein deutsch-schwedisches Spannungsverhältnis. Ein ebensolches schwedisch-finnisches Verhältnis bestand noch lange fort, auch unter längst veränderten Verhältnissen heute ist es noch spürbar.

Die Russen traten nach dem Beginn ihrer Herrschaft über die Provinzen lange nicht sonderlich in Erscheinung. Nationale Spannungen spielten sich unter Deutschen und Letten, Deutschen und Esten ab. Diese Spannungen wuchsen von der Mitte des 19. Jahrhunderts an. Sie verschärften sich in der Zeit der Russifizierungsmaßnahmen. In diesen erblickten Esten und Letten zunächst einmal eine Schwächung der deutschen Positionen. Die Universität war bis Ende der achtziger Jahre eine deutsche Universität, die Theologische Fakultät blieb über diese Zeit hinaus deutschsprachig. Die Frage einer einheitlichen Lehrsprache wurde verquickt mit dem Widerstand, den man einer Sprache als Herrschaftssprache entgegenstellte.

Es ist weder der Fakultät noch den Provinzkirchen noch der Gesamtkirche gelungen, die sich verstärkenden Spannungen zwischen den Nationen

aufzuheben. Die Kämpfe der Kirche um ihre Rechte gegenüber russischem Zentralismus und orthodoxen Vorstößen sind weitgehend als „Deutsch-protestantische Kämpfe“ verstanden worden. Das von der kleinen deutschen Minderheit gestellte Kirchenregiment verfügte über alle entscheidenden Positionen. Im Nachhall patriarchalischer Art dachte die deutsche Oberschicht für die estnische und lettische Mehrheit mit. Hiergegen erhob sich immer stärkerer Widerstand aus den Reihen der Esten und Letten. Nach ihrem Verständnis, beziehungsweise dem der sie bestimmenden Intelligenz stand einer deutschen Herrenkirche eine leidende Volkskirche gegenüber<sup>31</sup>). Auch in der Besetzung der theologischen Lehrstühle, der Ermöglichung von Habilitationen von Esten und Letten sah man dieses Gegenüber abgebildet. Von estnischer Seite ist mit Bitterkeit vermerkt worden, daß erstmals 1917 ein Este, J. Koepp, in der Fakultät einen Lehrauftrag erhielt<sup>32</sup>). Dies war zu spät, um noch als ein Beweis nationaler Offenheit zu dienen. Die praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin hat keine schlüssigen Antworten auf die in den Provinzen sich häufenden Erscheinungen gefunden, daß Gemeinden estnischen und lettischen Volkstums einen ihnen von den Konsistorien zugewiesenen deutschen Pfarrer ablehnten, Einführungen oftmals wegen solchen Widerstandes unter Polizeischutz durchgeführt werden mußten. Es hat ebenso wenig schlüssige Antworten darauf gegeben, daß, wie konstatiert worden ist, estnische und lettische Theologen, die nun an ihrem Volkstum festhielten, auf Gemeinden in der Diaspora des Reichs verwiesen wurden.

Die deutsche Minderheit trafen zunehmend Vorwürfe von den Vertretern eines nach Vereinheitlichung strebenden Russentums, aus dem Letten- und Estentum sowie auch aus dem Deutschen Reich, daß sie ihrer historischen Aufgabe nicht genügt hätte. Diese historische Aufgabe ist sehr verschieden interpretiert worden. War es die einer kleinen Gruppe an der Vormauer zum Osten, Erbe der Ordensideologie, die Stirn nach Osten gewandt? Sollte die Aufgabe in der Germanisierung einstmals unterworfenen Kuren, Liven, Letten und Esten gelegen haben? Dazu reichten die Kräfte der Minderheit nicht aus, weil es ihr an einer bäuerlichen Schicht fehlte<sup>33</sup>). Sollte die historische Aufgabe darin bestanden haben, im Durchgang zu Polen, zu Schweden, schließlich zu Russen zu werden, vielleicht auch noch im Esten- oder Lettentum aufzugehen? Die Selbstaufgabe der Minderheit konnte ebenso wenig sinnvoll sein wie die Selbstaufgabe von Esten und Letten, damals und unter heutigen wieder veränderten Verhältnissen.

Was auch immer die historische Aufgabe sein mochte, Tatsache war,

daß die deutsche Minderheit die kleinen Völker der Ostseeprovinzen in den Kulturkreis West- Mitteleuropas hineingeführt hat. Das Medium dieser Integration wurde die deutsche Sprache und Kultur. Die Universität des 19. Jahrhunderts war eine Schaltstelle dieses Verständnisses. Von ihr anderes zu erwarten als das, was sie geleistet hat, ist denkbar, nur war ihr Handeln an die Gegebenheiten geknüpft. Diese führten bei den Herrschaftsverhältnissen die deutsche Universität unter russischer Herrschaft nicht zu einer estnischen Universität, sie konnten nur zu einer russischen Universität führen. Diese Gegebenheiten setzten auch dem Anteil der Theologischen Fakultät an dem schließlich ungelöst gebliebenen Fragenbereich eine Grenze. Sie hat an der Meinung festgehalten, daß die deutsche Bildung die Voraussetzung für die volle Integration von Letten und Esten in die evangelischen Traditionen sei. Wieder möge Harnack hier zu Wort kommen. Im Blick auf das Drängen der Letten und Esten nach voller Gleichheit in den Provinzen sagte er in der Kriegszeit 1915: „Daß die Herren die Zeichen der Zeit nicht früh genug erkannt und der Schwierigkeiten nicht in befriedigender Weise Herr geworden sind, wird man einräumen müssen.“ Auch diese Feststellung gilt in Grenzen: „Daß man deutscherseits an der Bedingung festhielt, nur deutscher Bildung könne volle soziale Gleichberechtigung gewährt werden, nachdem die volle bürgerliche und materielle gewährleistet war, ist zu verstehen, und doch läßt sich fragen, ob man in kühnem Vertrauen auf die deutsche Kultur auch im fremdsprachigen Gewand nicht den großen Versuch hätte wagen sollen, die volle soziale und gesellschaftliche Gleichberechtigung der Letten und Esten anzustreben und danach zu handeln“<sup>34</sup>).

Diese Frage ist auch an die Theologische Fakultät zu richten. Sie erfordert eine doppelte Antwort. Die Fakultät war nicht nur die Bildungsstätte der deutschen, estnischen und lettischen Theologen aus den Ostseeprovinzen, für die die besonderen Fragen deutsch-lettisch-estnischen Zusammenlebens galten. Sie war auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in wachsendem Maße die Fakultät für die gesamte lutherische Kirche im Russischen Reich, die organisatorisch selbständige Kirche des Warschauer Konsistorialbezirks und die reformierte polnisch-litauische Synode geworden. Als Teil einer „Landesuniversität“ war die Theologische Fakultät tatsächlich zu einer „Reichsfakultät“ geworden. Dies nicht zu sehen, ist eine Reduktion des Verständnisses ihrer Aufgaben. Deutsche wie Esten und Letten in den Provinzen sind einer solchen Reduktion vielfach erlegen, sie haben die Fakultät allzu oft unter engem regionalen Aspekt gesehen. Für die Bewohner verschiedenen Volkstums in den Provinzen hat der Blick auf die

Provinzprobleme das Verständnis für die Probleme der anwachsenden deutschen Minderheit im Innern Rußlands, ebenso die der lettischen und estnischen Siedlungen außerhalb der Provinzen wie die der Polen und Deutschen in Kongreßpolen verstellte. Alle diese Gruppen und ihre Gemeinden stellten an die Theologische Fakultät für ihre Pfarrer über die Ostseeprovinzen hinausreichende Aufgaben.

Wie sollte den Gemeinden praktisch Genüge getan werden, Gemeinden estnischen, finnischen, lettischen, litauischen, polnischen, armenischen, schwedischen, deutschen Volkstums, dazu noch einer kleinen, aber wachsenden Zahl solcher einzelner, die nur noch russisch sprachen, aber die Beziehung zur angestammten Kirche bewahrt hatten? Wollte man nicht in völliger Zersplitterung ganz unwirksam werden, so bot sich für sie als das Medium der Verständigung, nach Herkommen und Literaturstand der theologischen Forschung und Bildung die deutsche Sprache an. Dies schließt freilich nicht die Berücksichtigung anderer Sprachen in der praktisch-theologischen Ausbildung aus. Ein bloßes Proporzdenken dagegen, dem für alle Disziplinen auch nicht zu genügen war, hätte nur weiteres Unrecht für andere geschaffen und eine Leistungsminderung bewirkt. Die Besetzungs- und Sprachenfragen in den theologischen Fakultäten der Nachfolgeuniversitäten in Tartu und Kaunas haben dies bestätigt. Die Sprachenfrage hat auch in den Überlegungen zur Arbeit der dem Leningrader Predigerseminar vorausgegangenen Predigerkurse in der Sowjetunion eine Rolle gespielt, es war die Weiterführung der Diskussionen aus den Provinzen nun auf dem Boden der Räterepublik. Bei der Suche nach einem Ausweg aus den Spannungen der deutschen, lettischen, finnischen und estnischen Gruppen in der Kirche kam man schließlich zu keinem anderen Ergebnis, als daß die Unterrichtssprache die deutsche Sprache sein solle, aus dem Grund, weil sie für die Angehörigen aller Gruppen die leichtest zugängliche war<sup>35</sup>).

Die vielfach übersehene Gesamtaufgabe der Dorpater Theologischen Fakultät ist letztlich ihre entscheidende geworden. Die Fakultät bezog mit der Universität ihre Kraft aus den Provinzen, aber ihre Aufgaben erschöpften sich nicht in ihrer Zugehörigkeit zu einer Regionaluniversität des Schwedischen und des Russischen Reiches. Gustav Adolf, Karl XI. und auch Alexander I. hatten ihr weiterreichende Aufgaben zugedacht. Die tatsächliche Entwicklung der lutherischen Kirche in Rußland hatte diese Aufgabenstellung bestätigt.

Das Verständnis der jeweils in ihrer Zeit Verantwortlichen und auch das der Historiker über den Weg der Dorpater Universität und ihrer Entwick-

lungsstufen erscheint zwiespältig. Die Wiedergründung der Akademie 1690 hatte bewußt an die Gustavianische Gründung von 1632 angeknüpft, nicht so die Gründung der Kaiserlichen Universität 90 Jahre später. Die Gründungsakte von 1802 läßt die Gründung als eine Neuschöpfung erscheinen. Diese Universität feierte 1827 ihr 25jähriges, 1852 ihr 50jähriges Bestehen, ohne daß der Blick der meisten über das Jahr 1802 zurückgereicht hätte. Eine solche Sicht entsprach dem Zeitverständnis. Doch gab es Ausnahmen. Der langjährige Rektor der Hochschule, der aus Westfalen stammende Rechtshistoriker Johann Philipp Gustav Ewers, hielt bei der Feier des 25jährigen Bestehens einen Rückblick. Er nannte diesen eine „Andeutung aus der Geschichte der Universität“. Darin bezog er die Geschichte von 1632 an ein, „die nicht fruchtlose Wirksamkeit der aufblühenden Anstalt wurde durch den Schwedisch-Russischen Krieg gestört“. Die wiedererrichtete Hochschule „fristete ihr Daseyn nur bis zum 25. Junius 1699“ in Dorpat. Erst seit ihrer Verlegung nach Pernaу blieb sie dann bis 1710 „in einiger Tätigkeit“. Das Ende ihrer Wirksamkeit war nicht bloße Kriegsfolge, Schuld trug auch dazu bei, es „flohen die Professoren, meist Schweden, in ihre Heimath“...<sup>36</sup>).

Die Jahre des Kampfes des russischen Zentralismus mit dem Sonderbewußtsein in den Provinzen und den Sonderrechten ihrer Institutionen führten viele zu einem erweiterten historischen Verständnis. Das universitäre Wirken des 17. Jahrhunderts wurde zur Vorgeschichte, die es zu sehen galt, die aber doch nicht selbstverständlich in die Geschichte von 1802 an einmündete. Diese Sicht hatte auch in einer psychologischen Sperre ihren Grund. Die sich für die Rechte der Landschaft einsetzten, konnten dies nicht gut tun, wenn sie andererseits den schwedischen Zentralismus und dessen Maßnahmen in den Provinzen positiv hervorgehoben hätten. Von der Güterreduktion Karls XI. war zudem ein Trauma geblieben: Schweden hatte nach diesem Verständnis die Provinzen gegen gültiges Recht behandelt.

Das Bewußtsein, daß die Universität nicht erst ihren Beginn 1802 genommen hatte, wurde jedoch stärker, als mit dem zaristischen Rußland auch die Kaiserliche Universität Jurjew ihr Ende fand. Schon zuvor hatte die Frage der Periodisierung neue Antworten gefunden. Adolf von Harnack hatte 1916 geschrieben, daß die große Zeit der Universität schon vorher zu Ende gegangen sei: „Diese ganze Welt ist seit zwei Jahrzehnten und mehr versunken ... auch der Name ‚Dorpat‘ ist verklungen! Wir wollen hoffen nicht für immer! Aber auch wenn sich die Hoffnungen erfüllen – jenes Dorpat wird so nie wiederkehren, wie es gewesen. Es hat seine Zeit erfüllt...“<sup>37</sup>). Nicht nur ein neues Bedenken der Geschichte unter den Deutschen in den neuen

baltischen Ländern, sondern auch der Wille der estnischen Intelligenz und Professorenschaft, die Geschichte der 1919 neu gegründeten Universitas Tartuensis nicht erst 1919 beginnen zu lassen, bestimmten das Verständnis. Sie sollte nicht erst unter deutscher Vorherrschaft, unter russischer Herrschaft begonnen haben, sondern in den Traditionsstrom früherer Jahrhunderte eingeordnet werden. Das 300jährige Jubiläum der Universität wurde im Jahr 1932 festlich begangen. Schweden, um die guten Beziehungen zu den baltischen Staaten bemüht, schickte zu den Feierlichkeiten seinen Kronprinzen als Zeichen der Verbundenheit Schwedens mit Estland im Aufgreifen älterer Traditionen.

Auch auf deutscher Seite wurde die bis 1632 zurückreichende Tradition der Universität betont. Erich von Schrenck, der aus der alten Theologischen Fakultät hervorgegangen war, schrieb 1930 in seiner „Baltischen Kirchengeschichte der Neuzeit“: „Fraglos hat die Geschichte es gezeigt, daß Letten und Esten, die ihre selbständigen Staaten gegründet, auch ihre nationale Kirche leiten müssen. Die Führeraufgabe der Deutschen ist beendet. Ihre Schüler sind mündig oder treten als Mündige auf“<sup>38</sup>). Dies schloß auch die Geschichte der Fakultät ein. Reinhold Seeberg schrieb 1932 über die Perioden der Fakultätsgeschichte. Er nannte die Zeit von 1855 bis 1895 den „Glanzpunkt“, die des 19. Jahrhunderts „fraglos die bedeutendste Zeit, welche die Universität mit ihren Fakultäten in ihrem 300jährigen Bestande durchlaufen hat“<sup>39</sup>). Die große Arbeit Georg von Rauchs über die Gustavo-Carolina ist weiterer bedeutsamer Ausdruck des Verständnisses, daß die isoliert erscheinenden Prägungen universitären Lebens Teile eines größeren Ganzen sind.

Die Fakultät hat nicht nur ihre Geschichte gehabt, sie hat auch zu einer Folgegeschichte theologischer Arbeit in Ost- und Ostmitteleuropa nach, zum Teil schon während des Ersten Weltkriegs geführt. Der Vormarsch der deutschen Truppen 1918 nach Nordlivland und Estland ermöglichte den deutschen Behörden das Zwischenspiel der Neugründung einer „Deutschen Universität Dorpat“. In ihr war die Theologie mit einer Fakultät vertreten. Unter großer Anteilnahme und mit Grußworten zahlreicher deutscher Universitäten eröffnet<sup>40</sup>), dauerte die Arbeit der Universität nur ein Semester im Herbst 1918. Der Ausgang des Weltkriegs schloß dieses Kapitel. Die Bedeutung der Arbeit der Fakultät wurde in der dem Ersten Weltkrieg folgenden Neuordnung der Grenzen im östlichen Europa und im Aufbau neuer kirchlicher Verwaltungen recht sichtbar. Die Grenzziehung zwischen Estland und Lettland hatte den alten Zusammenhang Livlands auseinandergerissen.

Sie trennte das im estnischen Volksgebiet gelegene Dorpat vom neuen Staat Lettland. Aber auch die anderen Grenzen bewirkten, daß nun keine unmittelbare Verbindung mit dem alten Universitätssitz für die Räterepublik, Litauen und Polen mehr bestand. Die dortigen Kirchen als Träger des Verlangens nach einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung waren genötigt, sich im Benehmen mit den zuständigen neuen staatlichen Organen um die theologischen Studien zu bemühen. So entstanden neue Fakultäten und auch kirchliche Ausbildungsstätten. Ihre kurze Geschichte ist nicht vom Erbe und der prägenden Kraft der alten Dorpater Fakultät zu lösen. Das die neuen Fakultäten und Ausbildungsstätten über vieles vordergründig Trennende hinaus Einende war die Herkunft vieler an ihnen Lehrender aus dem alten Dorpat. Die Gestaltung der räumlich veränderten Kirchengebiete und organisatorisch noch ungegliederten Kirchen lag in den Händen einer Generation, die noch die Dorpater Theologie kennengelernt und von ihrer lutherischen Kirchlichkeit bestimmt war. Sie alle, in Warschau, Leningrad, Kaunas, Riga, Tartu gingen in der Turbulenz des ersten Jahrzehnts nach dem Krieg mit großer Selbstverständlichkeit und Sicherheit an die zu leistenden Aufgaben heran.

Die alte Dorpater Universität hat in der Folgezeit Maßstäbe gesetzt und Ansprüche geweckt. Die Inhaber neu errichteter Lehrstühle in den entstehenden Fakultäten wurden an dem gemessen, was die alte Fakultät in Forschung und Lehre geleistet hatte. Diese Maßstäbe haben verhindert, daß in einer Zeit nationalistischer Erregung und Übersteigerung sachfremde Maßstäbe einfach hingenommen wurden. Die Schar der alten Dorpater Absolventen in den Gemeinden stellten höhere Ansprüche an die Neugründung. Es gilt, diesen neuen Fakultäten gerecht zu werden, ungerechte Urteile über sie mochten sich leicht angesichts des Verlustes der alten Fakultät einstellen. Der dreimalige Anlauf von der Gustaviana bis zur Kaiserlichen Universität hat jedes Mal Jahrzehnte gebraucht, bis die Arbeit kontinuierliche Gestalt gewann. Keine der neuen Fakultäten und Ausbildungsstätten nach 1919/1920 hat überhaupt soviel Gesamtlebenszeit gehabt. Die Gerechtigkeit jenseits der vom Nationalismus durchtränkten Vorwürfe, an denen die Angehörigen der betroffenen Volksgruppen allesamt nicht gespart haben, gebietet, auch in den Neugründungen zwischen den Weltkriegen wissenschaftliche Verantwortung und kirchliche Verpflichtung am Werk zu sehen.

Die neue estnische Staatsuniversität konnte am Ort der alten Universität ihren Aufbau beginnen. Es war eine zeitlang fraglich, ob im Rahmen dieser Universität eine selbständige theologische Fakultät ihren Platz haben

sollte. Es gab gegen sie weltanschaulichen Widerstand. Ein Lösungskompromiß sah vor, im Rahmen einer philosophischen Fakultät einige theologische Lehrstühle zu errichten. Zu dieser Planung hatten verschiedene Gründe geführt: Die schon erwähnte ideologische Ablehnung einer Aufnahme der Theologie in den Katalog der vom Staat zu fördernden Wissenschaften; das alte russische Beispiel gesonderter theologischer Ausbildung; der mit einem Nationalismus verbundene theologische Liberalismus einiger Theologen, die es anders haben wollten, als es im alten Dorpat gewesen war. Sie traten für die Stellung der Theologie als eines unselbständigen Teils der geisteswissenschaftlichen Studien ein. Die andere Auffassung, die sich an die in Schweden, Finnland und Deutschland bestehende Einordnung der theologischen Wissenschaft im universitären Rahmen anschloß, behauptete sich schließlich gegen eine Ablehnung bisheriger lutherisch-theologischer Prinzipien. Eine selbständige Fakultät entstand. Doch trat gegenüber früher eine Veränderung ein: Von den nunmehr 7 Lehrstühlen dieser Fakultät vertrat einer, besetzt durch einen orthodoxen Theologen, den Bereich orthodoxer Theologie. Er diente den Belangen der nicht unwesentlichen orthodoxen Minderheit im Land, zu der mehr Esten als Angehörige der russischen Minderheit gehörten. Die Entwicklung der Studentenzahlen war positiv. Waren es 1920 36 Theologiestudierende gewesen, so studierten 1938 124 Theologie<sup>41</sup>).

Die Einverleibung Estlands in die Sowjetunion brachte neben so vielen Veränderungen des estnischen Lebens die sofortige Schließung der Theologischen Fakultät. Diese Maßnahme glich die Universität den in Rußland bestehenden Bedingungen an, sie war durch besondere Härten in der Ausführung gekennzeichnet. Es war Bürgern nicht mehr erlaubt, aus der Theologischen Fakultät herrührende akademische Grade und Titel zu tragen. Der Einmarsch deutscher Truppen im Sommer 1941 setzte vorübergehend dieser Neuordnung ein Ende.

Wieder einmal begann ein Ringen um die Statuten der neu ins Leben zu rufenden „Ostlanduniversität“. Sie sollte als eine theologiefreie Universität geschaffen werden, für die Theologie war in nationalsozialistischer Sicht kein Platz. Durch Rücksichtnahme auf die Kriegsumstände und vorgetragene Wünsche bedingt, wurde nach längerer Unklarheit ein Kompromiß gefunden. Er führte 1943 zur Entstehung eines selbständigen Theologischen Instituts in Verbindung mit der Universität, das aber der Leitung der Kirche zugeordnet war. Die Auseinandersetzungen um diese Fragen haben mehr Zeit in Anspruch genommen, als die tatsächliche Arbeit währte. Estland, mit ihm Lettland und Litauen wurden 1944 erneut zum Kampfgebiet; mit

dem sowjetischen Wiedereinmarsch war auch die neue Konstruktion überholt. Der Zustand vom Sommer 1940 war wiederhergestellt<sup>42</sup>).

Die deutschsprachige Theologisch-Philosophische Luther-Akademie in Dorpat, die aus rechtlichen Gründen zum Luther-Institut umgewandelt wurde, erwuchs aus praktisch-theologischen Übungen. Sie wurden im Theologischen Verein in Dorpat für deutsche Theologiestudenten gehalten. Aufgrund der Initiative des späteren Berliner Theologieprofessors Werner Gruehn wurde die Akademie 1931 gegründet. Sie diente der wissenschaftlichen Repräsentation der deutschen Minderheit in Estland, wie es auch die Aufgabe des nachfolgend genannten deutschsprachigen Herder-Instituts in Riga für Lettland war. In dem nicht umfangreichen Institut<sup>43</sup>), das den Fragen der Kirchen in der Sowjetunion, den Anliegen des diakonischen Werks der Baltischen Rußlandarbeit sowie russischen Sprachstudien mit besonderem Interesse nachging, studierten zumeist reichsdeutsche Theologiestudenten. Reichsdeutsche Stellen förderten auch durch die Gestellung von Dozenten die Arbeit<sup>44</sup>). Zu den einheimischen Dozenten gehörten der Historiker Georg von Rauch, der Alttestamentler Hellmuth Frey und Eduard Steinwand<sup>45</sup>). Die Umsiedlung der Deutschen aus Estland 1939 beschloß die Wirksamkeit des Instituts, das seinen Sitz im ehemaligen Haus Alexander von Oettingens hatte.

In Lettlands Hauptstadt Riga gab es seit 1862 ein Technologisches Institut, in ständigem Ausbau war es bereits in russischer Zeit zu einer Technischen Hochschule herangewachsen. Im Aufbau einer neuen Universität, in die das Technologische Institut eingebracht wurde, wurde auch die Frage der Gründung einer theologischen Fakultät erörtert. Wie in Tartu ergaben sich auch hier Widerstände, die teilweise recht heftig waren. In politischen, auch atheistisch bestimmten Kreisen wie auch von staatlicher Seite wandte man sich gegen die Errichtung einer konfessionell geprägten Fakultät. Erich von Schrenck, der zu den ersten berufenen Lehrern der schließlich doch im Rahmen der Universität gegründeten Fakultät gehörte, bemerkt, daß „eine gleichsam interkonfessionelle Fakultät für Religionsforschung unter dem Namen einer theologischen Fakultät gestattet“ wurde<sup>46</sup>).

Nicht nur politisch-weltanschauliche Hindernisse bestimmten die Anfänge der Arbeit, sondern auch theologischer Streit zwischen einer Fakultät, die sich als liberal empfand, wenig inneren Kontakt zu der Kirche hatte, und der neu organisierten Kirche Lettlands. Der erste lettländische Bischof, Karl Irbe, einer der bedeutendsten unter den Kirchenmännern seiner Zeit in Ostmittel- und Osteuropa, konnte die mißliche Spannung nicht überwinden.

Er sah sich in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre genötigt, zur Ausbildung von Pastoren eine eigene kirchliche Ausbildungsstätte zu schaffen. Dieses „Theologische Institut“ nahm eine Doppelfunktion wahr. Einerseits entsprach es einem Predigerseminar für Kandidaten zwischen der ersten und zweiten theologischen Prüfung, andererseits führte es – das Erlernen der hebräischen Sprache ausgenommen – für die Absolventen zu einem von der Kirche anerkannten Studienabschluß<sup>47</sup>).

Handelte es sich bei diesen Spannungen um solche innerhalb der lettischen Volksgruppe, so wirkten sich weitere Gegensätze zwischen lettischer Mehrheit und deutscher Minderheit in der Kirche aus. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen legten die beiden deutschen Dozenten in der neu gegründeten Fakultät ihr Lehramt nieder. Mit der Stellung der deutschen Minderheit in Staat und Kirche, mit ihrem Wunsch nach kultureller Autonomie war die bereits 1921 erfolgte Gründung des Herder-Instituts als einer privaten Hochschule verbunden. An diesem Institut war gleich eine theologische Abteilung entstanden. Die Lehrtätigkeit erfolgte zunächst nebenamtlich durch Theologen aus dem Rigaer Raum. Nach der staatlichen Anerkennung des Instituts 1927 wurde, zunächst mit einigen Disziplinen beginnend, die Lehrtätigkeit hauptamtlich durchgeführt<sup>48</sup>). Mit der Übersiedlung der Deutschen aus dem baltischen Raum 1939/1940 endete die Tätigkeit des Herder-Instituts und seiner theologischen Abteilung. Wie die Theologische Fakultät in Tartu fand auch die Rigaer Theologische Fakultät in der Sowjetisierung des Jahres 1940 ihr Ende.

Die „Biblischen Kurse“ in Leningrad – so lautete ihre offizielle Bezeichnung – waren eine weitere Nachfolgegründung aus dem Dorpater Erbe. Die evangelische Diaspora in der Sowjetunion war durch die Grenzziehung und Trennung von Dorpat besonders getroffen. Tod, Fortzug, Flucht von Pastoren nach der Revolution und während des Kriegskommunismus hatten Lücken gerissen, zu deren Überwindung zunächst theologische Kurse eingerichtet wurden, denen 1925 die „Biblischen Kurse“, die gemeinhin als Predigerseminar bezeichnete kirchliche Ausbildungsstätte folgte. Die für die Zeit von vier Jahren vorgesehene Ausbildung, universitärem Vorbild entsprechend, mußte in der anwachsenden Not der Gemeinden sehr bald zeitlich reduziert werden, um den Bedarf der Gemeinden an Pastoren schneller zu decken. Es waren Pfarrer und Philologen aus dem Leningrader Raum, die die Ausbildung leiteten. Bischof Arthur Malmgren, der die Gesamtarbeit steuerte, gab sich bei allem intensiven Einsatz keiner Täuschung hin, wie weit man vom alten Dorpater Vorbild entfernt war. Aber die als vorläufig

verstandene Arbeit war notwendig. Infolge der Verschärfung der staatlichen Kirchen- und Religionspolitik kam nach 1930 die Zeit, daß im Seminar Ausgebildete nicht mehr von den zerstörten Gemeinden aufgenommen werden konnten. Im Jahr 1934 erlosch die Wirksamkeit der Ausbildungsstätte, ohne daß es zu einem besonderen Verbot gekommen wäre<sup>49</sup>).

Die Theologische Fakultät der Universität Kaunas in Litauen gehörte ebenfalls in den Kreis der Nachfolgefakultäten. Die Synode der litauischen lutherischen Kirche wandte sich auf ihrer Tagung in Sudingas 1924 an die Staatsorgane mit der Bitte um Errichtung einer theologischen Fakultät. Unterschiedliche Auffassungen in den nationalen Teilsynoden der aus lettischen, deutschen und litauischen Lutheranern gebildeten Kirche schlossen sich an dieses Votum an: Die deutschen Gemeinden wandten sich gegen eine nur in litauischer Sprache lehrende Fakultät. Schließlich erfolgte deren Eröffnung im Jahre 1926. Sie war nicht voll in die Universität eingegliedert, sondern hatte in Verbindung mit ihr einen eigenen Status. Die an ihr Lehrenden waren teils aus der Provinzialkirche Ostpreußens in der Altpreußischen Union, damit aus deutschen Universitäten, teils aus dem Konsistorialbezirk Kurland, d. h. aus Dorpat hervorgegangen; schließlich stammten zwei der Professoren aus der Tschechoslowakei<sup>50</sup>). Die Tätigkeit der Fakultät endete bereits 1936, Grund zur frühzeitigen Schließung waren anhaltende Spannungen innerhalb der Kirche und zwischen Kirche und staatlichen Stellen. Insgesamt haben 31 Theologen in Kaunas ihren Studienabschluß erreicht. An einen Wiederbeginn der Arbeit nach 1936 wurde gedacht, es ist nicht mehr dazu gekommen<sup>51</sup>).

Für die Kirchen verschiedenen Herkommens in der Republik Polen stellte sich die Aufgabe, zu einer Neuordnung der theologischen Studien zu gelangen. Ein Teil der Pastoren hatte seine Studien an deutschen Universitäten absolviert, andere aus dem alten österreichischen Teilungsgebiet waren Studenten der Wiener Fakultät gewesen, die Studenten aus dem russischen Kongreßpolen waren auf Dorpat ausgerichtet gewesen. Es war das Verdienst des Generalsuperintendenten Julius Bursche, des Leiters der größten der evangelischen Kirchen in Polen, der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, zur Schaffung einer theologischen Fakultät an der Warschauer Universität wesentlich beigetragen zu haben<sup>52</sup>). Frühere Versuche der Einrichtung einer Fakultät, die bereits im 19. Jahrhundert unternommen worden waren, waren allesamt gescheitert.

Die Vorbereitungen begannen 1919, die Arbeit der Fakultät wurde nach zusätzlichen Studien der für die Professorenstellen vorgesehenen Theo-

logen 1921 aufgenommen. Im Kollegium der voll in die Universität integrierten Fakultäten wirkten mit Wiener Einflüssen hauptsächlich Dorpater Einflüsse zusammen. Die Lehrsprache war das Polnische. Dies war für die Mehrheit der deutschsprachigen Gemeinden der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, auch für die Vertreter der deutschen Volksgruppe in ganz Polen ein Grund zu mancher kritischen Feststellung. Man sah die Fakultät von den gleichen Motiven wie das Wirken Bursches, für die Polonisierung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, bestimmt<sup>53</sup>). Die Kirche von Posen, früher zur Altpreußischen Union gehörig, ging eigene Wege der Ausbildung ihres Pastorennachwuchses. Das Staatsgesetz für die Augsburgische Kirche von 1936 bestimmte die Studienpflicht ihrer Predigtamtskandidaten in der Warschauer Fakultät. In dieser ist angesichts der Anfangsschwierigkeiten und der Kürze ihres Wirkens zwischen den Weltkriegen auch nach Aussagen kritischer Beobachter eine gute Arbeit geleistet worden<sup>54</sup>). Die lebendigen Kontakte zu ausländischen nichtdeutschen Fakultäten sind hervorgehoben worden<sup>55</sup>).

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, die Besetzung Polens durch deutsche Truppen setzten aller universitären Arbeit und damit auch der Fakultät nach außen ein Ende. An die theologischen Vorlesungen im Rahmen der während der Besetzung wirkenden Geheimuniversität von 1940–1945 schloß die Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät in der Warschauer Universität an. Sie war deren Bestandteil bis 1954, dann wurde sie aus der Universität ausgegliedert. Zuerst außerhalb Warschaus untergebracht, dann in neuen Räumen in Warschau wirkt fortan die Christliche Theologische Akademie als eine selbständige, vom Staat finanziell getragene und mit dem Recht der Verleihung akademischer Titel ausgestattete Hochschule für die Theologen der nichtkatholischen christlichen Konfessionen<sup>56</sup>).

Das Netz universitärer Einrichtungen und wissenschaftlicher Lehrinstitute ist nicht nur seit der hohen Zeit der Dorpater Theologischen Fakultät, sondern auch während und nach der Zeit der zahlreichen von Dorpat bestimmten Fakultäts- und Institutsbildungen sehr viel enger geworden, als es je vorstellbar gewesen war. Das Netz ist von der Volksrepublik Polen bis hin zum Stillen Ozean gespannt, mit der Ausnahme der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau ist darin kein Platz für die theologische Arbeit vorhanden. Einzig in Warschau ist noch Kontinuität auch in der verwandten Rechtsgestalt lebendig. Überall sonst ist die Ausbildung evangelischer Theologen zu einer Verbindung gemeindlich-pastoraler Lehrpraxis, befristeter Kurse und Fernstudien geworden. Hier geschieht viel aufopferungsvolle Arbeit, sie ist nach der Auffassung derer, die sich um sie mühen, frei-

lich nur ein Improvisorium, das nach theologischen Studien ruft, die die Dorpater Tradition erneut aufgreifen.

Dorpat wird nicht wiedererstehen, hatte Adolf von Harnack während des Ersten Weltkriegs gesagt, als andere wie Reinhold Seeberg noch den Traum vom alten Dorpat zu realisieren suchten. Die Geschichte theologischer Studien in Dorpat, die Geschichte ihrer Unterbrechungen, der wiederholten jähen Abbrüche, nicht zuletzt auch die Geschichte der Nachfolgegründungen ist eine nüchterne, zur Zurückhaltung mahnende und doch zugleich auch zur Hoffnung rufende Geschichte evangelischer Theologie und Kirchentums in den Räumen Ostmittel- und Osteuropas. Die Gründung der Universität Dorpat im Zeltlager ist symptomatisch für die Vorläufigkeit, den Abbruch alter und die Wiederaufnahme bleibender, neuer Aufgaben<sup>57</sup>). Das Gedenken an die zurückgelegte Wegstrecke wäre unvollständig, wollte es sich auf Fakultätsgeschichte, Theologiegeschichte, Wissenschaftsgeschichte beschränken. Die Dorpater Fakultät wie auch die aus ihr unmittelbar und mittelbar hervorgegangenen Fakultäten und Institute waren in den Zeiten wesentlichen Selbstverständnisses auf die Bemühung um die Wissenschaft und die Kirche ausgerichtet. Der Blick hat sich deshalb auch auf die Kirchen, denen sie gedient haben, zu richten. Das Leben der kleiner gewordenen evangelischen Kirchen in Polen und der Sowjetunion muß mit dem Gedenken an die Dorpater Fakultät zusammen gesehen werden, will es recht getan sein. Erst dann und nur so erwächst ein gültiges Gesamtverständnis für das, was vor 350 Jahren begonnen hat, in seiner Form vielfältigem Wandel unterlegen, aber in der Sache nicht überholt ist.

#### Anmerkungen

- 1 Der Text der Urkunde findet sich bei Juhan Vasar, Tartu Ülikooli ajaloo allikaid (Quellen zur Geschichte der Universität Dorpat), Tartu 1932, S. 28–30. Ein Faksimile der im Riksarkivet Stockholm bewahrten Urkunde bei Karl Inno, Tartu University in Estonia during the Swedish Rule 1632–1710, Stockholm 1972, S. 31.
- 2 Vgl. Fredrik Westling, Beiträge zur Kirchengeschichte Livlands, übersetzt von T. Christiani in Goldingen, in: Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, Bd. 21, 1. Heft, Jurjew/Dorpat 1904, S. 42, übernommen aus Kyrkohistorik Årsskrift 1901.
- 3 Vgl. zur Geschichte der Gustavo-Carolina Georg von Rauch, Die Universität Dorpat und das Eindringen der frühen Aufklärung in Livland 1690–1710, Neudruck Hildesheim/New York 1969.
- 4 Vasar, a. a. O., S. 29.

- 5 Ebd., S. 30.
- 6 Ebd., S. 23.
- 7 Ebd., S. 23/24.
- 8 Ebd., S. 24.
- 9 Das Statut der Universität von 1803 hatte auch Finnland in den Kreis der mit der Universität verbundenen Regionen einbezogen – dies bezog sich auf den damals bereits zu Rußland gehörigen östlichen und südöstlichen Teil des Landes. Die 1809 erfolgte Vereinigung Finnlands und Rußlands in der Personalunion unter dem Zaren beendete diese Aufgabenstellung, weil die Universität in Åbo/Turku bestand.
- 10 Das erste Jubelfest der Kaiserlichen Universität Dorpat, 25 Jahre nach ihrer Gründung gefeiert am 12. 12. 1827, Dorpat 1828, S. 27.
- 11 Zu den Gründungsvorbereitungen hatte der „Plan der protestantischen Universität“ vom 4. 5. 1799 gehört.
- 12 Friedrich von Bidder, Aus dem Leben eines Dorpater Universitätslehrers – Ostdeutsche Beiträge, Aus dem Göttinger Arbeitskreis Bd. XI, Würzburg 1959, S. 203.
- 13 Hermann Dalton, Lebenserinnerungen Bd. II, Berlin 1907, S. 442. Dalton erblickte in dieser Äußerung den Versuch, ihn mit der Schuld für eine Maßnahme belasten zu wollen, die „verhaßte theologische Fakultät ... zu einem minderwertigen Seminar unter den Augen der Regierung in Petersburg umzuwandeln“. Über die Bereitschaft des Kurators Grafen Keyserlingk und auch Alexander von Oettingens zur Errichtung eines reformierten Lehrstuhls für die reformierten polnischen und litauischen Theologen, ebd., S. 442.
- 14 Zu ihnen hatten die Professoren Busch, Kurtz, Kleinert, Philippi, Segelbach, Horn, Mühlau, Sartorius, Volck, Hausleiter gehört. Henzi war aus der Schweiz gekommen.
- 15 Unter den 10 Habilitierten bis 1914 waren Karl Konrad Graß, der Erforscher des russischen Sektenwesens, Axel von Bulmering und Otto Seesemann – beide gehörten als Ordinarien noch lange der Universität Tartu an –, Karl Girgensohn, von 1907 bis zum Ende der Fakultät Inhaber des Lehrstuhls für Systematik, Traugott Hahn, seit 1908 der Praktische Theologe. Vgl. Karl Girgensohn, Die theologische Fakultät, in: H. Semel, Die Universität Dorpat, Dorpat 1918, S. 39–50.
- 16 Das zweite Jubelfest der Kaiserlichen Universität Dorpat, 50 Jahre nach ihrer Gründung, gefeiert am 12./13. 12. 1852, Dorpat 1853, hier: Übersicht der Frequenz vom Jahre 1802–1852, S. 89 ff.
- 17 Vergleichszahlen für die Gesamtzahl von Studenten liegen 1893/94 für Greifswald bei 747 Studierenden, für Helsinki 1893 bei 1757.
- 18 Vgl. W. Spieda (Hrsg.), Alt-Dorpat – Brief aus den ersten Jahrzehnten der Hochschule, Leipzig 1926. Die Arbeit enthält Briefe Lievens an den Superintendenten C. A. Koethe. Vgl. ferner W. Kahle, Graf Karl Lieven und seine Hochschulpolitik in Dorpat, in: Kyrios, Heft 4/1970, S. 211–224.
- 19 Adolf von Harnack, Baltische Professoren, in: Aus der Werkstatt des Vollendeten, Gießen 1931, S. 148/149.
- 20 Ebd., S. 152.
- 21 Reinhold Seeberg, Die theologische Fakultät der Universität Dorpat, in: Reval'sche Zeitung, Sondernummer Alma mater Dorpatensis vom 29. 6. 1932, Nr. 144, S. 5.
- 22 F. Westling; a. a. O., S. 32.
- 23 Erich von Schrenck, Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit, Riga 1933.
- 24 Zitiert nach Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, 2. Aufl., Berlin 1951, S. 35.

- 25 Protokolle der Livländischen Provinzialsynoden in den Jahren 1834 bis 1841, Riga 1862, S. 19 ff.
- 26 Die Stellung der Universität von Helsinki, wohin die Universität von Abo/Turku nach dem Brand der Stadt 1827 verlagert worden war, ist von derjenigen der Universität von Dorpat zu unterscheiden. Sie war die Universität des Großfürstentums Finnland, das bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts, wenn auch nicht unangefochten, seine Autonomie mit eigener gesetzgebender Körperschaft, Gesetzgebung und Zollgrenzen auch nach Rußland noch längere Zeit bewahrt hatte. Auch durch ihre sprachliche Prägung – das Schwedische war die Kultursprache des Landes bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – war die Fakultät in Helsinki auf Finnlandschweden und Finnen ausgerichtet.
- 27 Vgl. W. Kahle, Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Rußland, Reihe Ökumenische Studien Bd. IV, Leiden 1962, S. 125–176.
- 28 So bezeichnet nach Olof Rudbeckius dem Älteren (1630–1702), dem Verfasser von *Atland eller Manheim, Atlantica sive Manheim, vera Japheti posterorum sedes et patria*, S. 1675 ff.
- 29 Vgl. Georg von Rauch, *Die Universität Dorpat und das Eindringen...*, S. 113 ff.; 433 ff.
- 30 F. Westling, a. a. O., S. 33.
- 31 A. Grenzstein, *Herrenkirche oder Volkskirche – Eine estnische Stimme im baltischen Chor*, Jurjew 1899.
- 32 Vgl. Jan Kiivit, *Von der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, in: Kurt Scharf (Hrsg.), *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit*, Festschrift für Heinrich Vogel, Berlin/Stuttgart 1962, S. 472–488, hier S. 478.  
J. Koepf war später langjähriger Ordinarius für Systematische Theologie in Dorpat, 1940 wurde er zum Erzbischof der Kirche Estlands gewählt.
- 33 Vgl. Adolf von Harnack, *Die Leistung und die Zukunft der baltischen Deutschen*, in: *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit*, Gießen 1916, S. 351–361, hier S. 354.
- 34 Ebd., S. 358/359.
- 35 Vgl. W. Kahle, *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938*, Reihe: *Studien zur Geschichte Osteuropas* Bd. XVI, Leiden 1974, S. 144–164 mit eingehenden Angaben zur Geschichte des Predigerseminars.
- 36 *Das erste Jubelfest...*, S. 21–24.
- 37 Adolf von Harnack, *Baltische Professoren*, S. 154.  
Einem anderen Aufsatz vom 7. 10. 1915 gab Harnack den bezeichnenden Titel: „Die deutsche Universität Dorpat, ihre Leistungen und ihr Untergang“, aufgenommen in: *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit*, S. 362–373.
- 38 E. v. Schrenck, a. a. O., S. 207.
- 39 Reinhold Seeberg, a. a. O., S. 5.
- 40 Vgl. die Sammlung von Grußworten: *Für Dorpat – Glückwünsche zur Eröffnung der Universität Dorpat*, dargebracht von deutschen Universitäten, ehemaligen Professoren und Studenten, Kowno 1918.
- 41 Zur Statistik siehe Louis Villecourt, *L'Université de Tartu*, Tartu 1932, S. 24 ff.; Edmund Spohr, *Das gegenwärtige deutsche akademische und wissenschaftliche Leben in Estland*, in: *Reval'sche Zeitung*, Sondernummer vom 29. 6. 1932, S. 14; ferner Jakob Aunver, *Die Rechtsordnung der Estnischen Volkskirche. Die Theologische Fakultät der Universität Tartu/Dorpat*, in: Reinhard Wittram (Hrsg.), *Baltische Kirchengeschichte*, Göttingen 1956, S. 243–266, hier S. 263.
- 42 J. Aunver, a. a. O., S. 263; ferner Arthur Vööbus, *The Department of Theology at the University of Tartu*, Stockholm 1963.

- 43 Estländische wie auch lettländische Theologiestudenten waren gehalten, ihr Studium an den Universitäten in Tartu bzw. in Riga zu absolvieren. Dies schränkte ihr Studium an einer privaten Hochschule auf eine Doppelbelegung ein. Die geringe Zahl der estländischen Theologiestudierenden aus einer Volksgruppe von rund 16000 Angehörigen bei ständiger Abnahme in der Folgezeit, der lettländischen Theologiestudierenden aus der Minderheit von etwa 60000 Deutschen in Lettland setzte dem Ausbau einer privaten Hochschule enge Grenzen.
- 44 Unter ihnen waren die Kirchenhistoriker Ernst Benz, Walter Dreß und Günther Moldaenke.
- 45 Rauch wirkte später in Marburg, dann Kiel; Frey wurde Professor an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Steinwand der erste Ordinarius auf dem Lehrstuhl für die Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen.
- 46 E. v. Schrenck, a. a. O., S. 181. Vgl. ferner Hans Wenschkewitz, Die christlichen Kirchen in Lettland, in: R. Wittram, op. cit., S. 280–283; er nennt für das Jahr 1934 234 Theologiestudierende unter insgesamt 8587 Studenten der Universität, S. 336, Anm. 13.
- 47 E. v. Schrenck, a. a. O., S. 193, nennt eine Zahl von 60 Absolventen bis 1930; siehe auch H. Wenschkewitz, a. a. O., S. 285.
- 48 Ebda., S. 294. Die neutestamentliche Disziplin wurde von reichsdeutschen Dozenten betreut, unter ihnen waren Joachim Jeremias und Hans Joachim Iwand.
- 49 Vgl. hier Anm. 35.
- 50 Vgl. E. A. Gelzinus, Lutherische Kirche Litauens, Braunschweig 1974, mit Kurzangaben über die Fakultät, S. 44 ff.
- 51 Ebda., S. 64.
- 52 Eduard Kneifel, Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Niedermarschacht über Winsen/Luhe 1962, S. 213; das Verdienst Bursches wird erneut S. 218 betont.  
Vgl. zur Geschichte der Fakultät: Woldemar Gastpary, Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914–1939, Warszawa 1978, S. 166–172.
- 53 In einer Kontroverse über diese Fragen zwischen Otto Dibelius und Prof. Edmund Bursche in der „Christlichen Welt“ 1926 wies Edmund Bursche auf die Verbindung der Fakultätsordnungen zu denen der alten Dorpater Fakultät hin. Christliche Welt Nr. 22/1926.
- 54 E. Kneifel, a. a. O., S. 215 ff. Er nennt eine Zahl von 177 Absolventen der Fakultät bis zum Juni 1939, S. 218. Zu den Professoren gehörten u. a. der Bruder des Generalsuperintendenten, Edmund Bursche, Karl Serini, Jan Szeruda und Rudolf Kesselring.
- 55 Ebda., S. 217.
- 56 Wissenschaftliche Arbeiten, z. T. ganze Monographien aus der Akademie, sind im regelmäßig erscheinenden Theologischen Jahrbuch der Akademie, Rocznik Teologiczny, enthalten, das die Tradition des gleichnamigen Jahrbuchs der alten Fakultät weiterführt. Vgl. auch die hier genannte Arbeit von W. Gastpary als Teil einer umfassenden Darstellung der polnischen Kirchengeschichte.
- 57 Helmut Weiß spricht in der Sondernummer der Reval'schen Zeitung S. 17 von dem Symbolcharakter des Gründungsortes.



## DIE CONFESSIO PENTAPOLITANA

In den reformatorischen Kirchen Europas kam es neben der Annahme der Confessio Augustana im 16. Jahrhundert auch zur Ausarbeitung eigener bodenständiger Glaubensbekenntnisse. Diese Bekenntnisse gingen von der Augsbургischen Confession nicht ab, sondern blieben bei der in ihr formulierten Lehre; die einzelnen Artikel wurden überarbeitet, umformuliert, neu akzentuiert und auch ausgeweitet im Blick auf die gegebene Situation, aus der heraus die Bekenntnisse formuliert wurden. Bereits im Jahre 1530 entstand die sogenannte *Confessio Tetrapolitana*; die Verfasser waren Bucer und Capito. Weniger bekannt ist die *Confessio Pentapolitana* aus dem Jahre 1549, das Bekenntnis von fünf Städten in Oberungarn, der heutigen Slowakei. Sie wurde von Leonhard Stöckel verfaßt. Die RGG (3.Aufl., S.386) würdigt sie folgendermaßen: „In Anbetracht seiner konzilianter Form und dogmatischer Mäßigung wurde es (das Bekenntnis) 1549 von König Ferdinand anerkannt.‘ Ebenso ist dort vermerkt, daß die Pentapolitana als Grundlage für weitere Bekenntnisschriften gedient hat, die ebenfalls im ehemaligen Oberungarn entstanden. So erfüllte die Confessio Pentapolitana eine wichtige Aufgabe in der Geschichte der lutherischen Reformation in der Slowakei; sie diente drei Nationen: den Slowaken, den Deutschen und den Ungarn. Es ist deshalb nur recht und billig, diesem Bekenntnis die entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen.

Die Entstehung der Pentapolitana hängt ganz eng mit der kirchengeschichtlichen Entwicklung in Oberungarn zusammen, wo die Reformation Luthers sehr schnell ihren Widerhall fand. Die Gedanken der Reformation wurden durch die in Wittenberg studierenden Studenten in unsere Heimat getragen; aber auch die deutsche Stadtbevölkerung verbreitete das reformatorische Gedankengut in ihrer Umgebung. Nicht nur mit Interesse, sondern auch mit persönlichem Engagement übernahmen die Menschen in den Städten die reformatorischen Gedanken, die freilich unverzüglich auf den habsburgischen Widerstand stießen, wie er sich in den harten Gesetzen von 1523 und 1525 manifestiert. Ebenso ungünstig und negativ wurde der Fortgang der Reformation durch Strömungen, die aus dem Lande der Reformation ka-

men, beeinflußt, die sich mit der Reformation Luthers nicht identifizierten, sondern sich distanzieren: Täufer, Arianismus, die Anhänger Servets und auch die Zwinglianer. Für den königlichen Hof und für den römischen Klerus war in erster Linie das Wiedertäuferum mit seinen radikalen Forderungen gefährlich, insbesondere was die soziale Struktur der damaligen Gesellschaft betraf. Die Wiedertäufer verkündeten, wie überall, ein stark sozial

gefärbtes Programm, u. a. die Gleichheit aller Bürger. Mit dem Glauben an die direkte Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen lehnten sie jedwede kirchliche Organisation ab, ja sie gingen sogar so weit, auch der bürgerlichen Obrigkeit ihr Recht zu bestreiten. Ihre Lehre fand besonders unter der armen Stadtbevölkerung großen Widerhall. König Ferdinand I. unternahm deshalb gegen sie energische Schritte. Im Jahre 1527 verbot er die Verbreitung der Gedanken Zwinglis ebenso wie die Lehre der Wiedertäufer. Im Jahre 1542 und 1544 forderte er den Stadthalter Franz Révay dazu auf, die Prediger dieses Ketzerglaubens zu verfolgen. Aber trotz des königlichen Verbotes wirkten in Oberungarn mehrere solcher täuferischen Wanderprediger, so Andreas Fischer, Kristof Schroeter u. a. In die heutige Ostslowakei kamen meist Wiedertäufer aus Polen.

Als Kaiser Karl V. nach dem Sieg über die Evangelischen im Jahre 1548 das sogenannte Augsburger Interim veröffentlichte, fühlte sich auch Ferdinand I. in Ungarn sicherer und entschloß sich, auch in seinem Lande die religiösen Angelegenheiten zu ordnen. Auf ausdrückliche königliche Aufforderung hin verabschiedete der ungarische Reichstag in Preßburg im Jahre 1548 ein strenges Dekret gegen die Täufer und Sakramentariier (Zwinglianer). Dieser Beschluß des Reichstages ordnete an, alle Sakramentariier und Täufer aus dem Königreich zu vertreiben und sie auch in Zukunft nicht ins Land zurückkehren zu lassen. Zugleich ordnete der Herrscher an, daß sogenannte „Kommissare“ das religiöse Leben im Lande überprüften, ebenso auch die Lehre, und gegen die Menschen auf strengste vorgingen, die von der allgemein approbierten Lehre abwichen.

Fünf oberungarische Städte, Bartfeld, Eperies, Leutschau, Klein-Zeben und Kaschau, die schon im Jahre 1539 die CA angenommen hatten, befürchteten, aufgrund der gegebenen Situation in den Verdacht der Ketzerei zu geraten und somit auch in den Verdacht der Irrlehre, was ja zur Folge gehabt hätte, die so schwer gewonnene Religionsfreiheit zu verlieren. Zwischen diesen Städten hatten schon vordem rege wirtschaftliche und religiöse Verbindungen bestanden; sie entschlossen sich nun, gemeinsam zu handeln, um jedweden Eingriff von seiten des königlichen Dekrets vorzubeugen. Die

königlichen Kommissare, der Estergomer Bischof Stefan Bardala und der Rat Gregor Schibrik, kamen nach Leutschau. Die Stadt Leutschau legte ihnen einen Auszug aus Melanchthons *Loci communes* vor, an welchen einige Ergänzungen angefügt waren. Diesen Auszug hatte Michael Radaschinus zusammengestellt, der erste Senior der evangelischen Kirche in Oberungarn. Als nun die königlichen Kommissare nach Eperies kamen, versammelten sich in dieser Stadt die Vertreter der erwähnten fünf Städte und legten ein gemeinsames Glaubensbekenntnis vor, welches von den Kommissaren am 22. und 23. August des Jahres 1549 geprüft wurde. Da es sich dabei um ein gemeinsames Bekenntnis von fünf Städten handelte, bekam es den lateinischen Namen *Confessio Pentapolitana*.

Die Verordnung des ungarischen Reichstages vom Jahre 1548 gab also den Evangelischen die Möglichkeit zur Ausarbeitung eines Bekenntnisses. Die Zielsetzung lag auf der Hand: mit diesem Bekenntnis bekundeten die angeführten fünf Städte, daß sie keine Irrlehrer seien und erwarben so das Recht auf ein eigenständiges religiöses Leben im Sinne der Reformation Luthers.

Als Autor der *Pentapolitana* wird einhellig der Rektor der Bartfelder Schule, Leonhard Stöckel (1510–1560), bezeichnet. Stöckel stammte aus Bartfeld, er ging zunächst in der Heimatstadt zur Schule, dann studierte er in Breslau und in Wittenberg, wo er Hörer Luthers und Melanchthons war. Den letzteren schloß er besonders ins Herz und stand mit ihm in brieflichem Kontakt. (Hierzu mein Artikel in: *Communio Viatorum* 1977, S. 171–180). Nach seiner Heimkehr im Jahre 1539 reformierte er das Schulwesen in Bartfeld nach dem Muster Melanchthons und stellte für Ungarn die ersten Schulgesetze auf. Er ist Autor mehrerer pädagogischer, humanistischer und religiöser Werke, unter welchen das wichtigste das dogmatische Werk ist: *Annotationes locorum communium doctrinae christianae Philippi Melanchthonis* (Basel 1561), dann sein Katechismus und zuletzt seine Postille, an der er sein Leben lang gearbeitet hat. (Über Stöckel und seine Arbeit auch mein Artikel: *Leonhard Stöckel, Zeichen der Zeit* 1980, Seite 229–232. Über ihn Näheres in *WA VIII*, S. 406 ff.).

Gelegentlich ist die Meinung vertreten worden, nicht Stöckel sei der Verfasser der *Pentapolitana* gewesen, sondern der erwähnte Senior Michael Radaschinus. Dies ist aber sehr unwahrscheinlich. Stöckel war allein deshalb schon für diese Arbeit prädestiniert, weil er lange Zeit zwecks Studium in Wittenberg war und die Reformatoren direkt gehört hat (1530–1534 und 1536–1539), aber auch deshalb, weil er sich als bedeutender Organisator

der erneuerten Kirche und als führender Theologe auf den Synoden erwies. Schon im Jahre 1540 hatte er die Artikel zusammengestellt, aufgrund derer die Kirche in der Slowakei erneuert wurde; sie wiesen auf die zu formulierende Lehre der Kirche hin, z. B. über das Wort Gottes, über die Taufe, über das Herrenmahl. Weitere Artikel wurden im Jahre 1546 in Eperies formuliert. Auch hier hatte Stöckel seinen Anteil. Allerdings kann die Möglichkeit einer Mitwirkung Radaschinus' an der Formulierung der Pentapolitana nicht ausgeschlossen werden; beide wirkten in Bartfeld, sie lebten in einem guten Verhältnis miteinander und arbeiteten an einer gemeinsamen Sache bei der Festigung der Reformation Luthers.

Das älteste Zeugnis über die Autorschaft Stöckels an der Pentapolitana finden wir im Vorwort seiner Postille, die im Jahre 1596 gedruckt wurde, dann aber auch im Werk von S. Scultéti: *Hypomnema sive admonitio* aus dem Jahre 1599.

Die Pentapolitana enthält 20 Artikel. Sie hat keine Einleitung und kein Schlusswort, sondern geht sogleich in die Problematik. Im folgenden sei kurz der Inhalt skizziert:

*I. Über Gott: der dreieinige Gott ist in seinem Wesen unteilbar.*

*II. Über die Schöpfung: Gott hat alles gut geschaffen, aber der Satan hat den Menschen zum Ungehorsam verführt. Hier ist der Ursprung des Bösen und der Sünde.*

*III. Über die Erbsünde: durch den Sündenfall haben die Menschen die Gerechtigkeit verloren und alle werden daher von vornherein in Ungerechtigkeit und Sünde geboren. Selber können sich die Menschen vom Joch der Sünde und des Todes nicht befreien.*

*IV. Über die Inkarnation Christi: Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, kam in die Welt, geboren von der Jungfrau Maria, er nahm wahre menschliche Gestalt an. Er ist das Sühnopfer für die Sünden der Welt.*

*V. Über die Rechtfertigung: mit eigener Kraft und eigenen Werken können die Menschen Gott nicht versöhnen; sie werden gerechtfertigt, wenn sie die Sünde verwerfen und an Christus glauben, der das Opfer der Versöhnung am Kreuz ist.*

*VI. Über den Glauben: der Glaube ist nicht Menschenwerk, sondern ist eine Gabe des Heiligen Geistes; wir kommen zum Glauben durch das Hören des Evangeliums und durch den Empfang der Sakramente.*

*VII. Über die guten Werke: Es ist notwendig, gute Werke zu tun um des Gewissens willen, aber wir dürfen uns nicht auf Verdienste verlassen.*

VIII. Über die Kirche: Vom Anfang an gibt es eine katholische oder allgemeine Kirche, auch wenn sie manchmal durch Irrtümer verdunkelt ist. Sie ist allein durch das Wort Gottes gebunden, wie auch durch die Sakramente, nicht durch den Ort, durch Personen oder menschliche Riten. Das Haupt der Kirche ist Christus. Das Wesentliche in der Kirche ist die reine Lehre und der rechte Gebrauch der Sakramente. Menschliche Riten sind unwichtig.

IX. Über die Taufe: Erwachsene und Säuglinge sind durch die Taufe in die Kirche eingegliedert und empfangen die Vergebung der Sünden. Dem Getauften wird die Sünde nicht zugerechnet, so er der Sünde entsagt und im Glauben an Jesus Christus verbleibt.

X. Über das Abendmahl: Im Abendmahl empfängt die Gemeinde den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn. Das Abendmahl feiern wir gemeinsam mit allen, die ihre Sünden bekennen und die Besserung ihres Lebens versprechen.

XI. Über die Beichte: Die Privatbeichte bleibt aus drei Gründen in Geltung: damit die Nicht-Erwachsenen einer Prüfung unterzogen werden können, damit die in ihrem Gewissen Beunruhigten Trost finden, damit ein jeder persönlich für sich die Sündenvergebung empfangen kann.

XII. Über die Buße: Die Buße ist notwendig für die Aufnahme in die Kirche und für das Verbleiben in ihr. Sie besteht aus drei Teilen: aus der Reue des Herzens, aus dem Glauben an die Genugtuung durch Christus und aus dem Vertrauen auf die Gnade des Vaters.

XIII. Über den Gebrauch der Sakramente: Die Sakramente sind ein Siegel des Willens Gottes uns gegenüber, damit unser Glaube gestärkt werde. Der Glaube ist die Voraussetzung für den richtigen Gebrauch.

XIV. Über das Amt: In der Kirche können nur die durch Kirche berufenen und geprüften Diener lehren und die Sakramente austeilen.

XV. Über die Riten: Besondere Feiertage, Gesang, Gewänder bleiben erhalten, auch wenn sie nicht notwendig sind. Sie schmücken das Amt des Priesters.

XVI. Über die weltlichen Dinge: Die bürgerliche Ordnung und die Gesetze sind Gott zuliebe zu halten; das Evangelium verbietet dies nicht, sondern bestätigt bzw. verordnet es.

XVII. Über die Ehe: Die Ehe ist eine göttliche Ordnung; jeder dazu Fähige soll sie schließen, wenn er die Gabe der Enthaltbarkeit nicht hat.

XVIII. Über die Auferweckung der Toten: Beim letzten Gericht kommt es zur Auferstehung von den Toten, bei der der Herr die einen belohnt, die

anderen bestraft.

XIX. *Über den freien Willen: Die ersten Eltern haben nach dem Sündenfall den freien Willen verloren. Nur in äußerlichen Dingen haben wir die Freiheit zu wählen. Aus eigener Kraft besitzen wir keine Demut und Liebe zu Gott; auch vermögen wir nicht aus eigener Kraft an das Evangelium zu glauben.*

XX. *Über die Heiligenverehrung: Das Leben der Heiligen ist jedweden Lobes wert, aber wir sollen die Heiligen nicht anrufen, da wir uns so gegen das 1. und 2. Gebot versündigen. Anrufen sollen wir allein Gott.*

Die Pentapolitana war ursprünglich in lateinischer Sprache verfaßt, ihre Handschrift wurde den königlichen Kommissaren zur Begutachtung vorgelegt. Das Original hat sich nicht erhalten. Die Pentapolitana wurde nicht sofort in Druck gegeben, sondern zunächst nur abgeschrieben. Die älteste Abschrift befindet sich im Archiv der Kirchengemeinde zu Leutschau und stammt aus dem Jahre 1585. Wahrscheinlich diente dieses Exemplar als Unterlage für die gedruckte Ausgabe aus dem Jahre 1613 in Kaschau, welche folgenden Titel trug: *Confessio Christianae Doctrinae Quinque Regiarum Liberarumque Civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiensini, ac Cibinij. Exhibita laudatissimae quondam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus lingvis, Latina, Germanica et Hungarica impressa.* Eine zweite Auflage entstand im Jahre 1634, wieder in Kaschau. Diese Ausgaben enthalten auch eine deutsche Übersetzung. Dabei wird der ursprüngliche Text an einigen Stellen expliziert. Der lateinische und deutsche Text wurde erneut von Bruckner herausgegeben. Alle Ausgaben der Pentapolitana basieren auf dem Text vom Jahre 1613.

Neben der deutschen und der ungarischen Übersetzung der Pentapolitana gibt es auch eine slowakische Übersetzung. Sie wurde von Senior Stefan Trebnický zu Ende des 16. Jahrhunderts durchgeführt. Diese Übersetzung ging nicht in Druck, sie wurde nur zum Gebrauch für die Bedürfnisse der Kirchengemeinden abgeschrieben. Eine neuere Übersetzung der Pentapolitana in die slowakische Sprache besorgte Karl Martinek im Jahre 1856.

Die Pentapolitana fußt auf der Heiligen Schrift und ist direkt an die Augustana gebunden. In beiden Bekenntnissen sind folgende Artikel der Nummer und der Sache nach mehr oder weniger identisch: I, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI. Die Artikel über den Glauben (VI), über die Schöpfung (II), über die Ehe (XVII) und über die Auferstehung der Toten (XVIII) sind in der Pentapolitana eigenständig formuliert. Abweichend von der Augustana sind folgende Artikel der Pentapolitana: II, III, IV, XVII,

XVIII, XX; inhaltlich besteht aber eine enge Verwandtschaft. Die Thesen überschneiden einander, gehen von einem Artikel in den anderen über, sie sind innerlich verbunden: das Bekenntnis repräsentiert eine Einheit. Die Pentapolitana ist somit kein völlig neues Werk, aber sie ist auch keine Wiederholung der Augustana. Sie steht auch dem Nicänum und dem Athanasianum nahe. Was die Kirchenväter anbelangt, so beruft sie sich nur auf Cyprian (XVI), indem sie die Notwendigkeit ordnungsgemäß berufener Diener der Kirche betont; gerade an dieser Stelle erregte sie aber die Unzufriedenheit der wandernden täuferischen Prediger.

Die Pentapolitana verurteilt und verdammt keine andere Lehre. Die Gegner, die Irrlehrer, sind in ihr nicht angesprochen. Sie läßt sich auf keine Polemik ein, sie bekennt aber, was entscheidend für eine Konfession ist. Durch ihren friedlichen Ton provoziert sie nicht, sie verkündet aber, was die erneuerte Kirche als Grundlage des Glaubens und der Lehre erkannt hat. Auch dort, wo eine Polemik zutage tritt, ist sie ruhig, still und gemäßigt in der Formulierung.

Die Pentapolitana gibt keine vollständige Lehre der Kirche wieder, sie ist auch nicht die Antwort auf alle Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens. Sie führt nur die grundlegenden Artikel an, die anzuführen und zu erklären sie für notwendig erachtet. Durch die Betonung einzelner Glaubensartikel weist sie auf die Unterschiede zur römisch-katholischen Kirche hin, sie betont jedoch ebenso die Unterschiede zwischen Lutheranern und Täufern wie auch zur Lehre Zwinglis. Mit anderen Worten: sie entstand — das ist ihre historische Bedingtheit — als Antwort auf die vom ungarischen Reichstag geforderte Klarstellung, als partikulares Bekenntnis und wurde auch als solches betrachtet, obwohl ihre Bedeutung über den Raum der fünf Städte hinausreichte. Sie erhob nicht den Anspruch, als Bekenntnis der Gesamtkirche Ungarns betrachtet zu werden, nicht einmal in Oberungarn, auch wenn die Möglichkeit nicht ausgeschlossen blieb, daß andere Gemeinden sich beteiligten.

Bei aller Zurückhaltung bleibt die Pentapolitana eindeutig das Bekenntnis der evangelischen Kirche und wurde immer als Regel der Rechtgläubigkeit akzeptiert. Es bleibt zu fragen, worin der Unterschied zwischen der Pentapolitana und der Augsbургischen Konfession besteht. Die erwähnten fünf Städte haben schon im Jahre 1539 auf das Anraten von Stöckel die Augustana akzeptiert. Und doch genügte es nicht, im Hinblick auf die historische Situation, einfach die Augustana vorzulegen. Ebenso wenig genügte Radaschinus Auszug aus Melanchthons Loci communes. Alles weist darauf hin,

daß es im gegebenen Augenblick notwendig wurde, ein Bekenntnis vorzulegen, welches in der Formulierung die römisch-katholische Kirche nicht beleidigte, dabei aber doch betonte, daß die Evangelischen nicht unter dem Einfluß der wiedertäuferischen Lehre stünden, sondern sich grundsätzlich von dieser Lehre unterschieden, ebenso aber auch vom Zwinglianismus. Darin liegt wohl das Spezifikum der Pentapolitana, und in diesem Sinne kann sie als selbständiges Bekenntnis bezeichnet werden. Ihre Besonderheit konkretisiert sich an folgenden Punkten:

a) Die Pentapolitana nimmt bewußt solche Glaubensartikel auf, an denen die Evangelischen gemeinsam mit der römisch-katholischen Kirche festhalten, z. B. die Artikel über Gott, über die Schöpfung, die Erbsünde, die Inkarnation Christi, die Privatbeichte, die Buße, über das Amt der Kirche usw. Sie bekennt den Glauben an den dreieinigen Gott und bezeugt dadurch, daß die Evangelischen fest auf dem Boden der Lehre der Heiligen Schrift stehen. Es ist deshalb abwegig, sie als Unitarier oder Wiedertäufer zu diffamieren, welche ihrerseits die Lehre der alten Kirche verleugnen. Aber bei den gemeinsamen Artikeln weist sie doch auch darauf hin, wo sie mit der Lehre der römisch-katholischen Kirche nicht übereinstimmt. Sie bezeugt dies, indem sie einen besonderen Akzent auf die Rechtfertigung aus dem Glauben legt, wie es auch die Augustana tut. Der Grund der Rechtfertigung ist Christus allein, durch den Glauben an ihn werden wir gerechtfertigt. Wir erlangen die Rechtfertigung, indem wir uns von der Sünde abwenden und uns auf das Verdienst Christi aus seinem Opfer für uns verlassen. Der Glaube, durch den wir der Rechtfertigung teilhaftig werden, ist Gabe des heiligen Geistes (Art. VI). Ein solcher Glaube muß sich in guten Werken bezeugen, die aber nicht als verdienstvoll vor Gott bezeichnet werden können (Art. VII). Die Kirche ist an das Wort Gottes gebunden, ebenso auch an die Sakramente, aber nicht an Personen (Art. VIII). In den Riten ist der Freiheit ein Spielraum zu lassen. Daß die Heiligen gute Beispiele geben, berechtigt nicht zu ihrer Anbetung (Art. XX). Beim Abendmahl liegt der Akzent auf dem ganzen Sakrament, das heißt auf dem Empfang in beiderlei Gestalt, auf dem Empfang von Leib und Blut Christi. Die Ehe ist eine Schöpfungsordnung Gottes für den Menschen (Art. XVII), womit indirekt gesagt ist, daß die Pentapolitana nicht am Zölibat festhält. Also genug Material, durch welches der Unterschied zur katholischen Kirche fixiert wird.

b) die Pentapolitana distanziert sich mit Nachdruck vom Wiedertäuertum durch die Betonung des Glaubens und des Amtes der Kirche, welches die reine Lehre zu verkündigen und die Sakramente auszuteilen hat (Art. VI).

Die Pentapolitana erkennt die bürgerlichen Ordnungen und Gesetze an, sie weiß, daß es eine kirchliche Obrigkeit geben muß, wodurch sie sich vom Anarchismus der Wiedertäufer unterscheidet. Die heilige Taufe ist bei Kindern ebenso gültig wie bei Erwachsenen (Art. IX), was ja seine besondere Bedeutung hatte gerade im Gegenüber zu den Wiedertäufern, die konsequenterweise auch dafür eintraten, daß Kanzeln und Taufbecken aus den Kirchen entfernt würden. Stöckel hat in den sogenannten „Scharischen Artikeln“ im Jahre 1540 geschrieben: „Die Kinder sollen in feierlicher Art getauft werden in Gegenwart einer öffentlichen Versammlung. Darum sind in den Kirchen Taufbecken aufgestellt. Wir heißen die Anschauung jener scheinbar irrsinnigen Leute nicht gut, welche die Taufbecken aus den Kirchen beseitigen wollen und damit die Ordnungen der alten Kirche angreifen. Dazu haben sie kein gegebenes Beispiel, es sei denn, sie verwerfen den Gebrauch des Taufbeckens wie die Wiedertäufer und die Anhänger Servets.“ Nur ordentlich berufene und durch die Kirche bestellte Diener können in der Kirche öffentlich lehren und die Sakramente austeilen (Art. XIV). Dadurch erweist sich die Pentapolitana als Gegnerin der sich selbst berufenden Wanderprediger. Ebenso ist auch Artikel XVIII gegen die Wiedertäufer in der Frage der ewigen Verdammnis. Die Wiedertäufer betrachteten sie nur als vorübergehende Strafe.

c) Von den Zwinglianismen (Sakramentariern) distanziert sich die Pentapolitana durch die Betonung des Abendmahls im Sinne der unmittelbaren Gegenwart des wahren Leibes und wahren Blutes des Herrn. In Artikel X — im Unterschied zur Augustana — wird ausgesagt, daß die Kirche im Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfängt, was später, als es in Oberungarn zu Streitigkeiten in dogmatischen Fragen kam, von einigen Pfarrern kryptokalvinistisch verstanden wurde. Darum wurde auf einigen Synoden ausdrücklich festgelegt, daß die Pentapolitana immer für die Gegenwart des wahren Leibes und des wahren Blutes beim Abendmahl eingetreten ist. Über den freien Willen (Art. XIX) lehrt die Pentapolitana, der Mensch habe nach seinem Sündenfall in äußeren Dingen seinen freien Willen, aber es steht nicht in seiner Macht, Gott zu lieben und an das Evangelium zu glauben. Hier gibt es keinen Synergismus, wie dies der Historiker Bruckner meinte, da es hier nur um die äußeren Dinge geht und nicht um die Mitarbeit des Menschen bei der Erlösung. Die Pentapolitana läßt im Geiste Luthers verschiedene Gebräuche bestehen, und zwar alles, was der heiligen Schrift nicht widerspricht, und nicht nur das, was durch die Schrift ausdrücklich verordnet ist (Art. XV).

Die Konzilianz der Pentapolitana bei ihren Formulierungen könnte zu dem Schluß führen, sie trüge die Handschrift der Diplomaten. Sicherlich gab es bei der Abfassung viel Bedachtsamkeit und Rücksicht; trotzdem ist festzuhalten: hinter diesem Bekenntnis stand keine fürstliche Macht oder Herscherwille, sondern der Glaube der erneuerten Kirchen in den fünf Städten.

Die königlichen Kommissare gaben der Pentapolitana ihre Anerkennung. In den fünf Städten wurden die Geistlichen fortan auf die Einhaltung dieses Bekenntnisses verpflichtet. Auf der Synode der fünf Städte in Leutschau im Jahre 1597 wurde die Pentapolitana von neuem verlesen und mit der Konkordienformel verglichen, wie Leonhard Hutterus in seinem Werk „Concordia concors“ berichtet (Wittenberg 1602, Teil 55, Seite 1408). Dort sind auch die Akten dieser Synode enthalten, auf der man die Übereinstimmung zwischen der Pentapolitana und der Konkordienformel konstatierte.

Es ist das Verdienst der Pentapolitana, daß die fünf ostslowakischen Städte sich in der Glaubenslehre im Geiste Luthers auf eine gemeinsame Grundlage stellten. Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges bildeten diese Städte ein eigenes Seniorat. Freilich waren inzwischen auch andere Kirchengemeinden hinzugekommen. Besonders im 17. Jahrhundert erfreute sich die Pentapolitana besonderer Achtung. Bei der Reorganisation der evangelischen Kirche im ehemaligen Ungarn im Jahre 1734, bei der das Seniorat der fünf Städte in die Gesamtkirche, und zwar in den Theissdistrikt, eingegliedert wurde, begann die Bedeutung der Pentapolitana zu sinken. Das Bewußtsein des ererbten Bekenntnisses war eine gute Tradition, die sich aber allmählich abschwächte. Heute ist dieses Bekenntnis nurmehr eine historische Gegebenheit.

Zusammenfassend: Die Pentapolitana gehört zu den ältesten schriftlichen Dokumenten der Reformation Luthers im ehemaligen Oberungarn. Sie bezeugt, daß hier die erneuerte Kirche festen Boden unter sich hatte und lebte. Die Pentapolitana schuf die Grundlage für zwei weitere Bekenntnisse in Oberungarn: die *Confessio Montanarum civitatum* 1559 und die *Confessio Scepusiana* 1569.

Sie ist ein Bekenntnis, welches auf dem Grund der heiligen Schrift steht, ebenso auf der CA wie auch auf der Lehre der alten Kirche, und sie nimmt Rücksicht auf die gegebene historische Situation. Unsere Vorfahren haben hier Rechenschaft abgelegt über wahren Glauben und wahre Lehre, damit bekundend, wie und wo sie sich von der römisch-katholischen Kirche absondern, aber auch vom Wiedertäuferum und Zwinglianismus. Durch die Pentapolitana gewannen unsere Vorfahren die Möglichkeit eines selbständi-

gen religiösen Lebens; Luthers Reformation wurde in der Slowakei gefestigt. Darum erinnern wir an die Pentapolitana und schätzen ihre Bedeutung hoch ein.

## DIE REFORMATION UND DIE GEGENWÄRTIGE CHRISTENHEIT

Literatur:

V. Bruckner, Die oberungarischen Glaubensbekenntnisse und die CA, Miskolc 1930; Loesche, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Wien 1930<sup>3</sup>; J. Borbis, Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns, Nördlingen 1861. Außerdem Arbeiten in slowakischer (J. Kvacala) und in ungarischer Sprache (J. Sólyom).

Die Reformation zwang die Christen, nach neuen Wegen zu suchen. Die verschiedenen Konfessionen zogen sich nicht auf ihre speziellen Eigenheiten zurück, schlossen sich nicht voneinander und von der Gesellschaft ab, sondern versuchten, ihrer Verantwortung gerecht zu werden, indem sie gemeinsam nach Lösungen fragten. Die Christenheit erkannte sich als Ökumene, als eine weltweite Gemeinschaft, die nicht verbindet als trennt; wenn die Diskrepanz zu anderen Religionen oder zur wiederholten angeblichen Religionslosigkeit damit verglichen wurde. Von besonderer Ausdrücklichkeit mußte dabei die Reformation sein. Der mit diesem Namen bezeichnete geistig-politische Aufbruch im 16. Jahrhundert war mit starken Emotionen besetzt und mußte einer Verurteilung irdische Schwereigkeiten besetzen. Gehen doch die Reformationkirchen als Zeitsünder der Einheit der christlichen Christenheit, ja als „Glaubensspalter“.

In der neuesten Publikation zu diesem Thema wird dieser Vorwurf aufgegriffen und das was Joseph Loew als das Zeitalter der „Reformation“ zu verstehen gelernt hatte, was wieder unter dem Stichwort „Das Zeitalter der Glaubensspaltung“ abgewechselt. Der Autor, Remigius Bäumer, hat auf 25 Seiten vom Christentum über die Zeit von 1500 bis 1648 gegeben, daß dies mehr als 1400 Jahre lang auf der Erde. Die in Titel zum Ausdruck gebrachten Begriffe sind nach ihre Entsprechungen in den Ausführungen des Martin Luther und die Reformation gefunden. Daß dies nicht unangenehm ist, das was den verschiedenen Seiten kritisiert wurde, wurde nicht unangenehm. Es wird in der Reformation vieler unserer Zeitgenossen. Es wird in der Reformation vieler unserer Zeitgenossen.

Man kennt die christliche Kirche nicht an den Hüten sondern an diesen zwei Zeichen: daß sie an Christus glaubt und durch diesen Glauben selig ist, darnach, daß sie demütig ist und einer dem anderen gibt und vergibt.

Martin Luther



## DIE REFORMATION UND DIE GEGENWÄRTIGE CHRISTENHEIT

Die Veränderungen, die sich während der letzten Jahrzehnte auf nahezu allen Gebieten vollzogen haben, ließen die christlichen Kirchen nicht unbeeinflusst. Politische und religiöse Umwälzungen großen Ausmaßes zwangen die Christen, nach neuen Wegen zu suchen. Die verschiedenen Konfessionen zogen sich nicht auf ihre speziellen Eigenheiten zurück, schlossen sich nicht voneinander und von der Gesellschaft ab, sondern versuchten, ihrer Verantwortung gerecht zu werden, indem sie gemeinsam nach Lösungen fragten. Die Christenheit erkannte sich als Ökumene, als eine weltweite Gemeinschaft, die mehr verbindet als trennt, wenn die Diskrepanz zu anderen Religionen oder zur modernen angeblichen Religionslosigkeit damit verglichen wurde. Von besonderer Anstößigkeit mußte dabei die Reformation sein. Der mit diesem Namen bezeichnete geistig-politische Aufbruch im 16. Jahrhundert war mit starken Emotionen besetzt und mußte einer Verständigung erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Galten doch die Reformationskirchen als Zerstörer der Einheit der abendländischen Christenheit, ja als „Glaubensspalter“.

In der neuesten Publikation zu diesem Thema wird dieser Vorwurf aufgegriffen und das, was Joseph Lortz als das Zeitalter der „Reformation“ zu verstehen gelehrt hatte, nun wieder unter dem Stichwort „Das Zeitalter der Glaubensspaltung“ abgehandelt. Der Autor, Remigius Bäumer, hat auf 25 Seiten einen Überblick über die Zeit von 1300 bis 1648 gegeben. Daß dies mehr als diffizil sein mußte, liegt auf der Hand. Die im Titel zum Ausdruck gekommene Wortwahl hat auch ihre Entsprechungen in den Ausführungen über Martin Luther und die Reformation gefunden. Daß dies nicht unbemerkt blieb und von den verschiedensten Seiten kritisiert wurde, spricht für das ökumenische Bewußtsein vieler unserer Zeitgenossen. Es wäre aufschlußreich, den Aufsatz von Remigius Bäumer im 2. Band der „Ökumenischen Kirchengeschichte“ von 1973 mit seinem neuen Aufsatz im einzelnen zu vergleichen. Damals waren jeweils ein katholischer und ein evangelischer Verfasser für einen Abschnitt verantwortlich, und das Kapitel war bezeichnenderweise überschrieben worden mit „Ge-

schichte der Reformation, der Katholischen Reform und Gegenreformation“. Ein solcher Vergleich kann hier nicht erfolgen. Beispielhaft sei nur darauf verwiesen, daß Bäumer 1973 nach der Darstellung der Leipziger Disputation von 1519 formulierte: „Trotz dieser Ansichten glaubte Luther noch auf dem Boden der römischen Kirche zu stehen“. In der neuen Publikation lautet das Fazit der Leipziger Disputation dagegen: „Der Subjektivismus Luthers und seine Verwerfung der höchsten Autoritäten wird in seinen Worten offenkundig“. Die „höchsten Autoritäten“ sind Konzil, „Staatsgewalt“ und Universitäten – daß für Martin Luther die entscheidende Autorität die Heilige Schrift ist, neben der die von Bäumer als „höchste Autoritäten“ bezeichneten Größen in Wahrheit sekundär sind, wird dem unbefangenen Leser nicht bewußt. Richtig ist, daß es „Zeitgenossen Luthers“ gab, die ihn für den Bauernkrieg verantwortlich machten. Daß es aber lediglich seine Gegner waren, die 1525 so argumentierten, und daß Luther bereits 1522 eine Schrift publiziert hatte mit dem Titel: „Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, bleibt dagegen ungesagt. Auch erfährt man nicht, daß der Reformator am Beginn des Bauernkrieges eine „Ermahnung zum Frieden“ verfaßt hatte. Von der zweiten Schrift erfährt man mehr als den Titel, aber diesen wieder verkürzt. Denn Luther schrieb nicht, wie es bei Bäumer heißt, „Wider die mörderischen Bauern“, als ob damit alle Bauern gemeint seien, sondern lediglich gegen die „mörderischen Rotten der anderen Bauern“ – nämlich jener, die ihr Glück im Aufstand und in der eigenmächtigen Veränderung der Rechtsverhältnisse suchen, während nach wie vor eine Lösung der Krise auf dem Verhandlungsweg gesucht werden soll. Kritische Urteile, wie sie in der Ökumenischen Kirchengeschichte vorkommen, fehlen jetzt. So wird Papst Clemens VII. in der neuen Publikation nur erwähnt, während 1973 erklärt wurde, sein Pontifikat sei „für die Geschichte der Kirche verhängnisvoll“ gewesen.

Diese Beispiele mögen genügen, zumal bekanntere bereits durch die publizistischen Medien mitgeteilt und die Grenzen dieser Publikation inzwischen auch von der Deutschen Bischofskonferenz festgestellt worden sind, wir es hier also nicht mit einem amtlichen Dokument der römisch-katholischen Kirche zu tun haben. Das ist beim Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils anders, wo die Hoffnung geäußert wird, „daß bei allen ökumenischer Sinn und gegenseitige Achtung allmählich wachsen“. Ein Rückfall in die Polemik früherer Zeiten wäre nicht nur ökumenisch fatal, sondern auch der wahren Lage aller christlichen Kirchen

unangemessen, die anfangs festgestellt wurde. Wir würden, lebte die alte, zweiseitige Polemik wieder auf, zu einer individualistischen Geschichtsdeutung verführt, die heutiger historischer Erkenntnis nicht entspricht. Es geht nicht mehr an, auf die Schultern eines einzigen Menschen die Last der Geschichte zu laden — und noch dazu bei einem so tiefen Umbruch, wie er sich im 16. Jahrhundert vollzog! —, mag dies positiv oder negativ gemeint sein. Für historische wie für theologische Erkenntnisse benötigen wir weder Helden noch Antihelden, sondern die Anwendung von Kategorien, die uns dem, was war und zugleich dem, was wahr ist, möglichst nahe bringen. Wer dies unterläßt, entfernt sich von jenem theologischen, kirchlichen und historischen Gespräch, das allein Gewicht hat und ernstgenommen zu werden verdient. Einige Erwägungen will ich zusammenstellen, die nach meiner Auffassung für die Behandlung der Reformation in der gegenwärtigen Christenheit wichtig oder gar unaufgebar sind. Danach wird dann der derzeitige Dialog zu skizzieren sein.

## I. Historische Erwägungen

### 1. *Von der Geistesgeschichte zur historischen Anthropologie*

Die Geistes- und Ideengeschichte hatte sich über die Niederungen vorausgegangener Geschichtsschreibung erheben wollen, indem sie auf einer „Art Gratwanderung durch das Gebirge ... von einem der hohen Gipfel zum anderen“ hinüberstrebte, um mit Friedrich Meinecke zu sprechen. Aber diese Höhenluft erwies sich rasch als arg dünn, und die Menschenleere zwang die Historiker in die bewohnten Niederungen zurück. Es war reizvoll gewesen, nach dem innersten Kern zu fragen, nach dem, was wirklich bestimmend ist. Aber das Destillat befriedigte nicht auf Dauer, zumal eine Übereinstimmung darüber, welche Idee ausschlaggebend gewesen sei, oder wo sich der Geist wirklich Ausdruck verschafft habe, nicht zu erreichen war.

Statt dessen wurde während der letzten Jahrzehnte gerade für das 16. Jahrhundert eine „integrale Historie“ erstrebt, „ein Gesamtbild“, das auf die geistigen wie die materiellen, auf die religiösen und die kulturellen, auf die rechtlichen und die sozialen Momente eingeht. Es wurde, um mit Erich Hassinger zu formulieren, ein Gesamtbild angestrebt, „in dem die Wandlungen in allen Lebensgebieten mindestens im Größten sichtbar gemacht“ werden, „nicht um additiv eine möglichst große Vollständigkeit

zu erreichen ..., sondern um so weit wie möglich das Ineinander der vielfältigen menschlichen Lebensäußerungen zu erfassen“. Geschichtsschreibung wäre dann „historische Anthropologie“, nämlich die Analyse des Lebens von Menschen in ihrer Zeit. Dies erscheint so plausibel, ja selbstverständlich, daß kaum ein Wort darüber zu verlieren wäre – wenn wir als Historiker nicht allzu gut wüßten, daß diese historische Anthropologie wohl immer nur bruchstückhaft erstellt werden kann. Denn die Vielfalt der Bezüge ist so deutungsreich – und damit auch deutungsunsicher! –, daß es nahezu unmöglich ist, sie alle angemessen zu erfassen. In immer neuen Anläufen gilt es, dieses Fernziel anzugehen. Terribles simplificateurs, die alles auf ein einziges Prinzip zurückführen wollen, haben keine Aussicht, in ein weiterführendes Gespräch eingreifen zu können.

Die lebhafteste Diskussion zwischen Historikern und Theologen, Marxisten, Katholiken oder Protestanten über die Reformation zeigt, daß dies allseits anerkannt wird. Es geht nicht mehr an, die einsamen Entscheidungen eines einzelnen zum wahren Motor der Geschichte hochzustilisieren; es geht aber auch nicht mehr an, das Gewicht des einzelnen Menschen an seinem Ort unberücksichtigt zu lassen und alles nur auf die soziale Lage oder wirtschaftliche Verhältnisse zurückzuführen. Weil akzeptiert wird, daß geistige Vorstellungen, theologische Traditionen, Recht und Sitte, Wirtschaft und sozialer Hintergrund eine Rolle spielen, konnte ein Gespräch begonnen werden, das das Phänomen Reformation weniger emotional anging, als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war.

## *2. Rechts- und verfassungsgeschichtliche Korrekturen*

Im Rahmen dieser Diskussion nimmt die Beachtung rechtsgeschichtlicher Momente zunehmend mehr Raum ein. Die Historiker hatten sich sowieso verstärkt der Verfassungsgeschichte zugewandt, was nun auch der besseren Erkenntnis der Reformation zugute gekommen ist. Welche rechtliche Stellung hat etwa die römische Kurie zu diesem Phänomen eingenommen? Daß Luther und seine Anhänger 1521 gebannt wurden, daß aber die römische Kurie erst gegen den Westfälischen Frieden von 1648 protestiert hat, ist bekannt. Aber was geschah in den dazwischenliegenden 127 Jahren? Welche rechtlichen Konsequenzen besaß das Auftreten Luthers in Worms 1521? Dem mittelalterlichen Ketzerrecht wäre die Exekution des Verurteilten durch den Kaiser angemessen gewesen, ohne daß dieser nochmals verhört worden wäre. Es fiel auf, daß das Wormser Edikt im Reichs-

abschied von 1521 nicht erwähnt wird. Die deutschen Stände sind also nicht offiziell mit der Verurteilung Luthers befaßt gewesen. Der Kaiser ist es, der der Tradition gemäß diesen Rechtsakt vornimmt. Was bedeutet dies angesichts der Tatsache, daß der Wittenberger Professor vor allen Ständen gehört worden ist?

Überhaupt erweist sich der Reichstag der Reformationszeit zunehmend als ein rätselhaftes Phänomen. Erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts gebildet, sind die Entscheidungsstrukturen und Mitbestimmungsprozesse alles andere als unumstritten. Wo wirken die Fürsten allein? Wo gibt es Mehrheitsentscheidungen? Oder gibt es diese a limine überhaupt nicht? All dies wird sehr unterschiedlich beantwortet, hat aber seine Bedeutung für solch zentrale Ereignisse der Reformationsgeschichte wie die Speyrer Protestation von 1529 oder die Verlesung der Confessio Augustana im Jahr darauf. Rechtliche Voraussetzungen, verfassungsmäßige Gegebenheiten müssen sehr viel genauer beachtet werden, als dies frühere Generationen ahnten.

### 3. Soziale Verflechtungen

Die Entdeckung der Breite der reformatorischen Strömungen ließ auf deren Besonderheiten achten. Täufer, Spiritualisten und sogenannte Antitrinitarier erwiesen sich als höchst unterschiedliche Gruppen, die neben der Reformation in Territorien und Reichsstädten unsere Aufmerksamkeit verdienen. Vor allem die Täufer vertraten höchst unterschiedliche Vorstellungen, so daß es kaum angebracht scheint, sie unter einem einzigen Namen zusammenzufassen. Die zeitweise sehr ertragreiche und viele Vorurteile abbauende Erforschung dieser Gruppe hat dies in der jüngeren Vergangenheit deutlich gemacht.

Wie aber steht es mit der sozialen Verflechtung der einzelnen Strömungen? Allzu generalisierende Aussagen erweisen sich hier als nicht auf Dauer haltbar. So hat zwar die Verkündigung der sogenannten Täufer vor allem Mitglieder unterer Schichten an sich ziehen können, aber nicht nur. Geschichte als historische Sozialwissenschaft steht für das 16. Jahrhundert noch in den Anfängen. So wäre z. B. zu fragen, von welchen Motiven die evangelische Bewegung der frühen Reformationszeit bestimmt wird und ob durch den Bauernkrieg hier eine Zäsur erfolgt. Der marxistischen These vom Ende der lutherischen Volksbewegung aufgrund des Bauernkrieges ist mit dem Hinweis auf spätere proreformatorische Bewegungen in den Städten

widersprochen worden, die nach dem Bauernkrieg zu konstatieren sind. Da der sogenannte Bauernkrieg nur eingeschränkt diesen Namen verdient, denn viele Stadtbürger haben sich an ihm beteiligt, kann der Hinweis auf Vorkommnisse in den Städten nicht als unsachgemäß abgetan werden. Gleichwohl muß differenzierter — soweit es die Quellen zulassen — nach dem sozialen Ort der verschiedenen reformatorischen Strömungen gefragt werden, um ein zutreffenderes Bild über möglicherweise geographisch unterschiedliche und sozial zu differenzierende Entwicklungsprozesse zu erhalten.

Am weitesten ist dies bisher bei der Stadtforschung gelungen. Dies liegt weniger daran, daß es Städte mit hervorragender archivalischer Überlieferung gibt wie z. B. Nürnberg, es liegt vielmehr daran, daß auf die Bedeutung der städtischen Reformation während der letzten zwei Jahrzehnte mehrfach nachdrücklich hingewiesen wurde. So hat etwa der englische Historiker Dickens davon gesprochen, die Reformation sei ein städtisches Ereignis gewesen. Die Entscheidungen fielen demnach nicht auf dem Land — was schon in der Alten Kirche genauso war. Vor allem ist hierbei an die Reichsstädte zu denken, die durch ihre unmittelbare Unterordnung unter den Kaiser, durch ihre wirtschaftliche Macht und häufig auch durch ausgedehnten Landbesitz einen recht großen Einfluß besaßen. Die frühe Entscheidung für die Reformation in großen Reichsstädten wie Nürnberg, Straßburg und Ulm machte diese Gruppe zunächst zur einzigen im Reichstag, die sich geschlossen zur reformatorischen Bewegung bekannte. Die städtische Solidarität war von 1524 bis 1529 so groß, daß die unentschiedenen und auch die katholisch gebliebenen Reichsstädte die reformatorisch gewordenen Städte wie Nürnberg, Straßburg und Ulm für sich mitreden ließen. Die religiöse Differenz war geringer als die Gemeinsamkeit der städtischen Reichsstandschaft.

In den Städten können historische Anthropologie, rechts- und verfassungsmäßige Voraussetzungen sowie soziale Verflechtungen besonders gut studiert werden. Man wird aber das Gewicht der Fürsten für die Entwicklung der Reformation nun aufgrund der These von Dickens nicht der Vergessenheit anheimfallen lassen dürfen. So wenig die Reformation nur Fürstenwerk war, so wenig ist auch die städtische Reformation identisch mit der gesamten Reformation. Nach der Neuentdeckung der Bedeutung der Städte für das Geschehen der Reformation wird man gut daran tun, die Akzente wieder recht zu setzen und Einseitigkeiten zu vermeiden.

## II. Theologische Erwägungen

### 1. *Luther und die Häresie*

Aber es waren auch theologische Erwägungen, die dem gegenwärtigen Dialog zugute gekommen sind. Dazu dürfte vor allem die Frage nach dem Häretischen bei Luther gehören. Seitdem so angesehene katholische Kirchenhistoriker wie Hubert Jedin von der lehrmäßigen Unsicherheit und Unklarheit während der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts gesprochen hatten, ging es nicht mehr an, den Wittenberger Professor als denjenigen hinzustellen, der sich mutwillig früh von der Kirche gelöst habe. Denn woher sollte der Mönch wissen, was die Kirche lehrt, wenn dies damals alles andere als klar erkennbar war? Die zwischen 1545 und 1563 vom Konzil von Trient gefällten Entscheidungen dürfen ja nicht in jene Zeit zurückprojiziert werden, in denen Luthers Theologie ohne diese Festlegungen entwickelt worden war.

Der Wittenberger hat auch selbst sehr darunter gelitten, daß er von vielen Zeitgenossen abgelehnt wurde und dadurch in eine Isolierung geriet, die als Stigma des Häretischen galt. Zwar gab es viele Menschen, die seine Lehre bejahten, aber daß er diese weitgehend allein entwickelt hatte, war ihm nur zu gut bewußt. Ihm half bei diesen Fragen, daß er sich zur Wahrung der kirchlichen Lehre als Doktor der Theologie verpflichtet wußte und daß er seine Entscheidungen aufgrund der Heiligen Schrift vernünftig entwickelt hatte – wer einen Widerruf von ihm erwartete, mußte ihn deswegen mit der Bibel und klaren Vernunftgründen überzeugen, wie er dies in Worms 1521 vor Kaiser und Reich kundtat.

Die Erforschung der Anfänge der Theologie Luthers hat nun ergeben, daß er sich bei seinen Auseinandersetzungen weitgehend im Gespräch mit Spätscholastikern befand, die inzwischen nicht jene kirchliche Zustimmung gefunden haben, von der Luther auszugehen hatte. Zwar hat der Wittenberger sich nicht wider besseres Wissen untergeordnet, er hat also das Urteil der Kirche nicht deswegen akzeptiert, weil er zu Gehorsam verpflichtet war. Aber er hat die christliche Tradition in ihrer altkirchlichen Ausprägung voll und ganz übernommen, also an Trinitätslehre und Christologie nicht rütteln lassen, so daß die altkirchlichen Ketzerkataloge nicht auf ihn paßten. Es war eher die Frage des rechten Verständnisses der Kirche, die Luther und seine altkirchlichen Gegner getrennte Wege gehen ließ.

## 2. *Neue und alte Theologie*

Gleichwohl läßt es sich nicht übersehen, daß von Luther neue Schwerpunkte gesetzt wurden, die die Problematik aufbrechen ließen, wie diese dennoch zur überkommenen Theologie passen. Die Betonung der Gottheit Gottes war christlicher Theologie gewiß nicht fremd. Auch der Christozentrismus, der sich schon beim jungen Wittenberger Professor findet, konnte angehen. Aber die scharfe Ablehnung von Hoch- und Spätscholastik schnitt den Traditionsstrom ab, in dem die abendländische Theologie am Anfang des 16. Jahrhunderts stand, oder reduzierte diesen Strom auf einige Bäche wie Mystik und Frömmigkeit. Dabei kam Luther die humanistische Zuwendung zu den Quellen zugute, die mit einer analogen Verwertung der mittelalterlichen Texte verbunden war. Dies ließ den Wittenberger nicht als einen einsamen Rufer in der Wüste erscheinen, sondern eher als denjenigen, der das formuliert, was vielen auf der Zunge liegt. Auch die Abwendung von der Leistung im Bereich der Religion und die Ausschließlichkeit göttlicher Heilwirklichkeit stellte das bisherige kirchliche System auf den Kopf. Luther vermochte sich dabei auf Bibeltexte und auf einen starken Zweig innerhalb der theologischen Tradition zu berufen, für den Gott noch stets wichtiger war als der Mensch. Die neue Rechtfertigungslehre vom Heil, das allein durch Jesus Christus bewirkt wird, wirkte deswegen nicht verunsichernd, sondern stabilisierend. Gewissen wurden getröstet durch die neue Verkündigung, die doch die alte und allein richtige sei, so wurde von den Reformatoren behauptet. Dies traf offenbar auch an vielen Stellen zu, sonst wäre ein so rascher Wandel religiösen Verhaltens nicht erklärbar.

Wie stellte sich die Kirche zu dieser Theologie, die nicht neu, sondern alt zu sein behauptete? Die Verquickung von Lehre und Leben, von Religion und Geld, von Glaube und Politik ließ nur schwer eine Reaktion zu. Die Kritik an der Kirche, die hinzukam, war nicht neu, aber grundsätzlicher als bisher und machte dem Renaissancepapst Leo X. — einem Mediceer — die Antwort leicht und schwer zugleich. Der Bann erwies sich aber nicht als gewissermaßen von selbst einleuchtend, sondern untergrub vielmehr die bereits ins Wanken geratene Autorität dessen, der ihn aussprach, noch mehr. Historischer und theologischer Kritik ist der Entscheidungsprozeß beider Seiten recht deutlich. Wir erkennen, wie in entscheidenden Phasen die Hörfähigkeit fehlt. Die Maßstäbe, an denen man sich ausrichtet, sind zu unterschiedlich, die Kontrahenten auch zu weit voneinander entfernt und in ihrer sozialen Stellung zu verschieden, als daß es zu einer wirklichen

Auseinandersetzung oder gar zu einem Gespräch kommen könnte. Aber was damals neu schien, war in mancher Hinsicht alt – und umgekehrt! Die mittelalterliche Entwicklung, die sich im Abendland vollzogen hatte, war eine partikulare gewesen. Das heißt nicht, bzw. es muß nicht heißen, daß sie illegitim gewesen wäre. Aber schon der Rückgriff auf die Alte Kirche, wie ihn der Humanismus vornahm, mußte neue Fragen stellen und Gewohntes relativieren. Wenn dies mit anderen Autoritäten in Zusammenhang gebracht wurde, als sie bis dahin gegolten hatten, so ist die Heftigkeit der Reaktion verständlich.

### 3. *Ökumenizität des Augsburger Bekenntnisses*

Diese Sicht der Entwicklung kulminierte während der letzten Jahre in der These, die lutherische Reformation sei eigentlich eine ökumenische Bewegung gewesen, und ihr vornehmstes Dokument, die Confessio Augustana, sei dafür der deutliche Beweis. Nun ist seit längerer Zeit unbestritten, daß die Reformation in jene Reihe von Reformbewegungen hineingehört, die eigentlich schon seit dem Mittelalter, mindestens aber seit dem 14. und 15. Jahrhundert, eine Erneuerung der Kirche und eine Beendigung von offenbaren Mißständen gefordert hatte. Die Reformation hatte eine „Reformation an Haupt und Gliedern“ gewünscht, war aber nicht als Gründungsbewegung einer neuen Kirche aufgefaßt worden. Aber hatten Luther, Zwingli und ihre Freunde nicht die Verbindung mit der Gesamtkirche zu schnell fahren lassen? Waren sie nicht in ihrer Kritik so unnachgiebig geblieben, daß daraus notwendigerweise eine Spaltung folgen mußte?

Was dem Nachfahren als notwendig erscheint, ist es dem Zeitgenossen noch lange nicht. Denn ihm ist die Zukunft verschlossen und die Konsequenz mancher Entscheidung verborgen – wer wüßte das nicht aus seiner eigenen Gegenwart. Wir werden davon ausgehen müssen, daß die Reformatoren aus theologischen Gründen nur eine einzige Kirche annehmen und daß sie sich ihre Welt nur als ein Corpus christianum vorstellen konnten, in dem keine Verunsicherung durch falsche Lehren erfolgen darf. Der Fürst, der wie ein pater familias für die Seinen zu sorgen hat, wacht als Christ darüber, daß das Seelenheil der ihm anvertrauten Menschen nicht gefährdet wird. Dies geschähe durch eine falsche Verkündigung – deswegen muß für einheitliche Predigt gesorgt werden. Da sich die Predigt aber durchsetzt, weil Gott selbst in ihr zu Wort kommt, sind die Reformatoren zunächst von dem Optimismus erfüllt, daß ihre Erneuerungsbewegung alle Christen,

ja alle Menschen ergreift.

Im Augsburger Bekenntnis ist dann behauptet worden, in der Lehre sei man einig; beide Seiten verträten die rechte, die orthodoxe Theologie. Was die Christen trenne, seien Kirchenbräuche, die uneinheitlich sein dürfen. Trifft diese Behauptung zu? 1530 waren viele katholische Kontroverstheologen der Meinung, die reformatorische Lehre unterscheide sich erheblich von derjenigen, die in diesem Bekenntnis zum Ausdruck gebracht worden war. Während die Äußerungen des Bekenntnisses einigermaßen akzeptabel seien, gelte dies für die übliche evangelische Verkündigung nicht. An dieser Kritik trifft mindestens dies zu, daß einige schwierige Komplexe in der Confessio Augustana ausgespart blieben – etwa das Papsttum –, so daß noch heute gefragt wird, ob hier nicht mehr verschleiert als offenbart wurde. Wir werden uns dabei aber daran erinnern müssen, daß die Confessio Augustana zunächst ein politisches und rechtliches Dokument ist. Es wurde ja von Fürsten und Vertretern von Reichsstädten unterschrieben, die die politischen und rechtlichen Konsequenzen im Auge hatten und haben mußten. Aber es wird zugleich auch festzuhalten sein, daß Philipp Melanchthon als ihr wichtigster Verfasser hier zugleich jene These belegen wollte und konnte, die ihm als Humanist nahe lag, daß nämlich Reformation und Rom zusammengehören, daß sie dasselbe Fundament besitzen und daß deswegen eine Einigung möglich ist. In dem wichtigen Zwischenstück zwischen dem ersten Teil der Confessio Augustana, in dem die Glaubenslehre behandelt wird, und dem zweiten, in dem es um Kirchenbräuche geht, die von der Reformation als veränderungsnotwendig angesehen werden, hat Melanchthon dies zum Ausdruck gebracht: die evangelische Lehre ist „in der Heiligen Schrift klar gegründet und außerdem der allgemeinen christlichen, ja auch der römischen Kirche, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen“. Man wird bei den „Vätern“ an die „Patres“, die Kirchenväter, die Theologen der Alten Kirche zu denken haben, obwohl im lateinischen Text nur von „scriptores“ gesprochen wird. Es wird also die Gemeinsamkeit mit der gesamten abendländischen Kirche betont, zugleich aber doch auch angedeutet, daß nicht alle ihre Theologen anerkannt werden können. Trotzdem wird der Anspruch erhoben, „orthodoxe“ Lehre zu vertreten, so daß die Gegner ihre Position aufgeben und mit den Anhängern des Augsburger Bekenntnisses einig sein müßten. Daran hat Melanchthon über 1530 hinaus festgehalten. Seine Stellung zum Interim von 1548 entspricht der von 1530! Die Confessio Augustana ist also keine Kampfschrift, sondern dem Willen entsprungen, die Rechtgläubigkeit

ihrer Anhänger zu belegen. Dem entspricht ihre Sprache, ihre Anordnung und auch ihr Zurücktretenlassen schwieriger Differenzpunkte. Deswegen wird man ihr aber nicht grundsätzlich absprechen können, daß so geredet werden kann, wenn man sich mit anderen Christen verständigen will.

### III. Reformation und Ökumene

#### 1. *Luther und die Confessio Augustana im Katholizismus*

Vor allem in der römisch-katholischen Kirche haben diese und andere theologische und historische Erwägungen zu einer intensiven Beschäftigung mit der Reformation, mit Luther und zuletzt auch mit dem Augsburger Bekenntnis geführt. Man erkannte, daß man sich durch die Jahrhunderte hindurch den Blick durch die Polemik der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts hatte verstellen lassen. Jetzt wurden die Reformatoren gelesen, um zu erfahren, was sie gedacht haben, und nicht, um sich ein Arsenal für mehr oder weniger geräuschvolle Kämpfe anzulegen. Vor allem die Beschäftigung katholischer Forscher mit Luther hat unser Verständnis erweitert und vertieft. Wissenschaftliche Forschung über ihn und die Reformation kann ohne die Berücksichtigung dessen, was dort geleistet worden ist, schlechterdings nicht mehr betrieben werden.

Von besonderer Bedeutung ist die intensive Beschäftigung mit dem Augsburger Bekenntnis, die während der letzten Jahre in der katholischen Kirche zu konstatieren ist. Man hat seinen Text und andere, damit zusammenhängende Quellen aufmerksam studiert, um festzustellen, was damals wirklich gelehrt worden ist. Die Entwicklung gipfelte in dem Wunsch, die eigene, nämlich die römisch-katholische Kirche möge die *Confessio Augustana* als legitimen Ausdruck christlichen Glaubens anerkennen. Dadurch wäre der Anspruch dieses Bekenntnisses, den es erhebt, nachträglich anerkannt worden. Es hat dabei nicht an warnenden Stimmen gefehlt von jenen, die eine Ökumene auf Kosten Luthers vermieden sehen wollten. Denn dessen Spitzensätze, ärgerlich aber häufig auch hilfreich zugleich, wären dann möglicherweise zurückgetreten. Die Ecken und Kanten des Reformators wären der Glätte des Augsburger Bekenntnisses gewichen, wenn der Protestantismus darauf dann katholischerseits festgelegt worden wäre.

Zu einer solchen Anerkennung — was immer darunter zu verstehen wäre — ist es bisher nicht gekommen. Aber es sind beachtenswerte Worte durch die Deutsche Bischofskonferenz über die *Confessio Augustana* for-

muliert worden, die am 20. Januar 1980 in allen Gottesdiensten verlesen wurden. Nicht zuletzt hat bekanntlich Papst Johannes Paul II. am 450. Jahrestag der Verlesung dieses Bekenntnisses sich ebenfalls über dieses Dokument geäußert. Es wurde in einer der üblichen wöchentlichen Generalaudienzen verlesen – der Wochentag paßte dafür genau. Wer weiß, welche Menschenmassen sich dafür während der touristischen Jahreszeit auf dem Petersplatz versammeln, wird sich nicht verhehlen, daß ein solches Wort kaum auf jene Resonanz gestoßen sein dürfte, die mancher Deutsche sich gewünscht hätte.

Gleichwohl war es bedauerlich, daß vorab ein Text verbreitet wurde, der dann nur gekürzt und leicht modifiziert vom Papst verlesen wurde. Dabei waren auch Sätze weggefallen, die die besondere Aufmerksamkeit der evangelischen Seite gefunden hatten. Die Kürzungen nur mit Zeitproblemen zu erklären – Johannes Paul habe „noch zahlreiche Grußworte in weiteren fünf Sprachen“ zu verlesen gehabt – oder gar sie darauf zurückzuführen, daß bei dieser Generalaudienz nur eine kleine Gruppe von Deutschen anwesend gewesen sei, macht den Vorgang nicht plausibler. Der Konfessionskundler wird sich daran halten, was der Papst für aussagbar hielt, wozu immerhin Sätze gehörten, die so vor wenigen Jahrzehnten gewiß nicht formuliert worden wären, wenn es etwa heißt: „Der langjährige intensive Dialog mit den Lutheranern ... hat uns neu entdecken lassen, wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind“. Der Dialog ist auch durch das gekürzte Papstwort nicht abgebrochen worden, wenn auch wohl noch ein weiterer Weg zu größeren Gemeinsamkeiten zurückzulegen ist, als manche Kuriale gemeint hatten, die den längeren Text für aussagbar gehalten hatten. Zu diesen Gemeinsamkeiten forderte Johannes Paul II. mit den Worten auf: „Der Wille Christi und die Zeichen der Zeit drängen uns zu einem gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und Liebe.“

## 2. *Die Confessio Augustana und die orthodoxe Kirche*

Auch die orthodoxe Kirche hat sich aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums mit dem Augsburger Bekenntnis befaßt. Die Zusammenarbeit in der ökumenischen Bewegung hatte hier schon länger den Dialog an die Stelle der Konfrontation treten lassen. Dennoch war es neu, daß man sich gerade mit der Confessio von 1530 befaßte. Denn Philipp Melanchthon hatte eine ins Griechische übersetzte Fassung 1559 an den damaligen Patriarchen von

Konstantinopel geschickt, aber noch nicht einmal eine Eingangsbestätigung von diesem erhalten. Das war anders, als die Tübinger Theologen und der Philhellene Martin Crusius Patriarch Jeremias II. ebenfalls die Confessio Augustana graeca zuschickten. Es kam in den Jahren 1573 bis 1581 zu einem Gespräch, aber zu keiner Einigung. Der Patriarch verbat sich in seinem letzten Brief 1581 weitere theologische Schreiben der Tübinger, weil er eine Fortsetzung der Diskussion wegen zu großer dogmatischer Differenzen für aussichtslos hielt: „Geht nun euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl.“

Die Briefe Patriarch Jeremias' II. erlangten recht hohes Ansehen, weil sie in eine Sammlung von wichtigen orthodoxen Dokumenten aufgenommen wurden. Dadurch haben sich manche orthodoxe Theologen bis in unsere Tage hinein stark beeinflussen lassen. Es ist aber darauf hingewiesen worden, daß diese Sammlung kirchlich nicht approbiert wurde, daß also die Urteile des Patriarchen nur als das gewertet werden dürfen, was sie sind: Äußerungen eines hochgestellten Hierarchen, die aber durch keine Synode bestätigt wurden. Das dürfte eine unbefangene Beschäftigung mit reformatorischer Theologie und speziell mit der Confessio Augustana ermöglichen.

Diese erfolgte auch bereits, wobei vor allem die Deutung der altkirchlichen Dogmen wichtig ist, wie sie im evangelischen Bekenntnis vorgenommen wird. Denn die orthodoxe Kirche versteht sich als die Hüterin gerade jener Beschlüsse der Alten Kirche, die auch die Anhänger des Augsburgers Bekenntnisses bejahen. Allerdings sind die protestantischen Äußerungen recht kurz. Es fehlen lange Väterzitate, wie die Orthodoxie sie liebt und für erforderlich erachtet. Deswegen verwundert es nicht, daß sehr kritische Fragen gestellt und viele Wünsche von orthodoxer Seite geäußert werden. Dadurch wird deutlich, wie stark die evangelische Theologie der abendländischen Tradition verhaftet ist. Hier Brücken zu schlagen, ist leichter als dort, wo zwar keine emotionalen Ressentiments vorhanden sind, weil sich die Orthodoxie längst von der abendländischen Kirche gelöst hatte, als die Reformation begann, wo aber die gemeinsame Sprache sehr früh verloren ging. Es werden deswegen intensive Bemühungen erforderlich sein, um genauer festzustellen, welche „wichtigen Hauptpfiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind“, die den christlichen Kirchen gemeinsam sind, um ein Bild von Johannes Paul II. zu benutzen.

### 3. *Anglikanismus, Baptismus und Confessio Augustana*

Um den ökumenischen Kontext ganz zu erfassen, muß auch noch von Gruppen gesprochen werden, die zwar direkt oder indirekt auf die Reformation zurückgehen, die sich aber die Entscheidungen der Hauptgruppe des kontinentalen Protestantismus nicht zu eigen machten, nämlich vor allem Anglikanismus und Baptismus. Obwohl im heutigen Anglikanismus von „Entkonfessionalisierung“ gesprochen werden kann, wird doch – oder auch gerade deswegen!? – die zentrale Stellung der Rechtfertigungsbotschaft im Luthertum kritisiert. Diese zum „hermeneutischen Prinzip für alle künftige Theologie“ zu machen, wird als willkürlich und dem „Reichtum und der Vielfalt der Heiligen Schrift“ unangemessen bezeichnet. Es wird „eine weniger willkürliche, theologisch fundiertere und geistlich gehaltvollere Arbeitsbasis“ gefordert. Eine solche Einzelstimme sollte nicht überbewertet werden – die anglikanisch-lutherischen Gespräche haben vielmehr viele Gemeinsamkeiten erbracht. Aber es wird hier vor allem die Annäherung von einer gemeinsamen Interpretation des Amtes abhängen, dessen Lehrautorität nach lutherischer wie anglikanischer Auffassung „öffentlicher Prüfung“ unterliegt, das aber im Anglikanismus eine viel stärker verbindende Klammer darstellt als bei Lutheranern oder gar Reformierten. Sehr viel schwieriger ist der Dialog mit den täuferischen Gruppen, weil die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts in den reformatorischen Gebieten nicht weniger verfolgt wurden als in den katholischen. Auch endet an dieser Stelle der vielbeschworene „ökumenische Charakter“ der Confessio Augustana. So offen gegenüber der römisch-katholischen Kirche argumentiert wird und so unbefangen oder auch naiv ein Konsens mit der östlichen Orthodoxie für möglich gehalten wird, so hart heißt es in zwei Artikeln des Bekenntnisses, daß „die Wiedertäufer verworfen“ werden. Man kann dies politisch erklären und als einen geschickten oder gar erforderlichen Schachzug hinstellen. Denn immerhin war die Wiedertaufe reichsrechtlich verboten. Aber wir würden uns die Sache dadurch zu leicht machen. Denn die Reformatoren sahen die Theo- und Christozentrik gefährdet, wenn die Gültigkeit eines Sakramentes bestritten und von der Einstellung des Menschen abhängig gemacht wird. Daß wir die scharfe Ablehnung der Wiedertäufer heute nicht mehr mitvollziehen, geht nicht zuletzt darauf zurück, daß man sich von dieser kleinen oder zumindest politisch einflußlosen Gruppe damals allzu leicht distanzieren konnte, die sich doch immerhin den biblisch begründbaren Vorrang des Glaubens vor der Taufe zu eigen gemacht hatte. Auch hatte

Luther ja betont, daß die Auseinandersetzung um die Wahrheit nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort zu erfolgen habe. Dennoch bleibt festzuhalten: Nicht aus Opportunität, sondern aus Überzeugung haben die Reformatoren die Kindertaufe praktiziert. Sie haben die Taufe von Erwachsenen nicht grundsätzlich abgelehnt, aber die nochmalige Taufe von Christen. Insofern unterscheidet sich die Gesprächslage zwischen Lutheranern und Baptisten heute erheblich von der Situation des 16. Jahrhunderts. Das gilt übrigens auch für die Dialoge mit Reformierten oder anderen Gruppen.

Der Verdacht, daß bei den Wiedertäufern nicht Gott und sein Handeln, sondern der Mensch und sein Werk in den Mittelpunkt treten, wird aus der zweiten Stelle deutlich, an der sie in der Confessio Augustana verurteilt werden. Die Reformation war entstanden durch einen neuen Rückgriff auf die Bibel. Allen, die dieses äußere, „leibliche“ Wort verachten, die auf ihre eigenen Vorbereitungen, Gedanken und Werke vertrauen, wird eine scharfe Absage erteilt. Wir müssen wohl eher fragen, ob sich heute die reformatorischen Kirchen noch wirklich an diese Grundentscheidungen halten, als daß wir die Berechtigung von Abgrenzungen grundsätzlich bestreiten dürfen. Denn ökumenisch heißt wohl weltweit, aber nicht grenzenlos.

#### IV. Die Konfessionen und die Einheit der Kirche

Wir stehen nach diesen Feststellungen und Erwägungen zum Schluß vor zwei Fragen. Einmal wird zu klären sein, welche positiven Aspekte dem Nebeneinander verschiedener Kirchen und Konfessionen abzugewinnen sind; zum anderen ist dem nachzugehen, was die Reformation als Besonderheit in die Geschichte der Christenheit eingebracht haben könnte, was im ökumenischen Dialog zu berücksichtigen wäre.

Festzuhalten ist, daß die *eine* Kirche im 16. Jahrhundert unbestritten blieb, daß sie auch heute als Ökumene die umfassende Klammer bildet. Zu konstatieren war, daß die äußere Einheit, die bereits im 11. Jahrhundert zwischen Ost und West zerbrochen war, in der Reformation zusätzlich im Abendland verlorenging. Dabei haben viele Faktoren mitgewirkt, die heute kritisch untersucht werden. Die äußere Einheit wird schwerlich wieder so rasch hergestellt werden können, wie sie damals verlorenging. Aber die gegenwärtige Christenheit hat ein neues Miteinander gefunden, das durch gemeinsame Fragen und einen guten Dialog charakterisiert wird. Daß dabei der römisch-katholischen Kirche besondere Bedeutung zukommt, liegt nicht nur an ihrer Größe, sondern auch an ihrer Struktur, die dem

Beobachter ein großes Maß an Geschlossenheit vor Augen führt, das sich trotz aller Spannungen ja auch während des letzten Jahrhunderts bestätigt hat.

Die Kirchen werden sich in der gegenwärtigen Situation verstärkt gemeinsam um die Aufgaben bemühen müssen, die sich heute stellen. Ein kontroverses Gegeneinander würde von vielen Christen nicht verstanden und wohl auch nicht akzeptiert werden. Die äußere Einheit der Christenheit würde ein wenig näherrücken, wenn so etwas wie „versöhnte Verschiedenheit“ erreicht wird. Mit dieser Formel hat der Lutherische Weltbund das Ziel der ökumenischen Bemühungen gekennzeichnet. Damit ist gemeint: Es gibt zwar verschiedene Traditionen, es gibt Differenzen, die nicht zu leugnen sind, aber sie werden nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als versöhnt, als miteinander vereinbar verstanden. Ob dies das letzte Ziel der ökumenischen Bewegung sein kann und darf, ist mit Recht kritisch gefragt worden. Aber zunächst erscheint es legitim, das, was lange als einander ausschließend angesehen wurde, als etwas zu erarbeiten, was nebeneinander bestehen kann. Daß dabei alle Seiten aufeinander zugehen müssen, ist selbstverständlich und auch während der letzten Jahre praktiziert worden. Daß noch mancherlei zu tun ist, läßt sich ebenfalls nicht übersehen. Aber es läßt sich auch nicht bestreiten, daß eine recht große Vielfalt möglich ist, wenn alle Kirchen ihre verschiedenen Traditionen einbringen können, die miteinander in Spannung, aber nicht in grundsätzlichem Widerspruch stehen. Eine Reduktion auf einen Normaltyp „Kirche“ wäre demgegenüber nicht wünschenswert, ja möglicherweise sogar fatal.

Die Reise, die Papst Johannes Paul II. vom 15. bis 19. November 1980 in der Bundesrepublik durchführte, hat die ökumenische Gemeinsamkeit bestätigt. Der Papst hat sich mehrfach positiv über die Confessio Augustana und Martin Luther geäußert und gefordert, auf dem Weg zur Einheit voranzuschreiten. Johannes Paul II. hat sogar auf Luthers Romreise 1510/11 verwiesen und seine Fahrt nach Deutschland „gleichsam als Antwort und Gegenbesuch“ gedeutet. Er hat zwar deutlich gemacht, daß es in theologischen Sachfragen noch erhebliche Unterschiede gibt, von denen noch nicht abzusehen ist, wie sie beantwortet werden könnten, aber er hat doch zur Fortführung des Dialogs ermuntert und zugleich auch ein neues Gremium angeregt, das aus Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bischofskonferenz und des Vatikans besteht, das inzwischen seine Arbeit aufgenommen hat.

Was könnte in dieses Gespräch die reformatorische Theologie als ihre

Besonderheit einbringen? Hierauf fällt die Antwort schwer, weil das Erbe Luthers und der anderen Reformatoren vielen Protestanten ferngerückt ist. Der Göttinger Systematiker Jörg Baur hat dies so formuliert: „Luther scheiterte nicht an einem abstrusen Ideal von Selbstheiligung, das uns fremd und fern ist; er scheiterte an dem exemplarischen neuzeitlichen Vorgang der Selbsterstellung des Menschen.“ Im 16. Jahrhundert war das Evangelium als befreiende Macht erfahren worden. Das „Gewirr von Hilflosigkeit und Unklarheit verlor mit der Reformation seine Macht über die Herzen“, ja es kam unbestreitbar zu einer Erneuerung, die auch die katholische Kirche erfaßte. Aber „das reformatorische Christentum, das die Veräußerlichung einer vom Gesetz geregelten Frömmigkeit durchstieß, das den Glauben zur Sache von Freiheit und Gewissen gemacht hat und über viele Generationen hin überzeugend wirkte, konnte nicht verhindern, daß das moderne Lebensgefühl die biblische Überlieferung als fremde Zumutung von sich stieß.“ Ob dies ein Fortschritt war, ist angesichts der Folgen, die wir täglich erleben, mit Fug und Recht bestreitbar.

Reformatorische Theologie wird deswegen neu zur Sprache zu bringen sein – in der Christenheit und darüber hinaus. Sie hat die Freiheit eines Christenmenschen zu bezeugen, durch die „die Realitätsverschätzung, die in allen neuzeitlichen politischen Konzeptionen droht“ (J. Baur), erkannt und möglichst korrigiert wird. Die Zusage von der Nähe Gottes, die als befreiend und in Auftrag nehmend erkannt wird, ist in den Dialog einzubringen. Die Weltverantwortung, die dadurch möglich wird, muß – wie auf der Hand liegt – wahrgenommen werden. Daß dies im ökumenischen Bezug geschehen kann, liegt nicht zuletzt an den Veränderungen des Geschichtsbildes, die die historische und die theologische Wissenschaft während der letzten Jahrzehnte erarbeitet haben. Daran weiterzuarbeiten, bleibt unsere Aufgabe. Das bedeutet nicht, daß wir in einem Elfenbeinturm der Wissenschaften blieben oder dorthin zurückkehrten, sondern daß wir dazu beitragen, die Gewichte dort kenntlich zu machen, wo sie hingehören.

#### Literaturhinweise

Remigius Bäumer, Die Anfänge der Reformation, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2, hrsg. von R. Kottje und B. Moeller, Mainz/München 1973, S. 284–327 (2. Auflage 1978).

Ders., Das Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Kleine deutsche Kirchengeschichte, hrsg. von B. Kötting, Freiburg 1980, S. 53–79.

A. Basdekis, Eine Grundlage für die Einheit? „Katholische“ Anerkennung der Con-

- fessio Augustana aus orthodoxer Sicht, in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 24 (14. 6. 1978), S. 6–7.
- Jörg Baur, Ratlos vor dem Erbe – Die Reformation: Last und Chance, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 69 (1980) 306–316.
- A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, 2. Aufl., London 1976.
- Karl Christian Felmy, Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa. Ein Überblick, in: Ökumenische Rundschau 29 (1980) 504–519.
- Heinrich Fries und andere, *Confessio Augustana: Hindernis oder Hilfe?* Regensburg 1979.
- Erich Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, 2. Aufl., Braunschweig 1966.
- Gerhard Heintze, Ökumene nach dem Papstbesuch. Eine Bilanz der Begegnung mit Johannes Paul II., in: Lutherische Monatshefte 19 (1980) 706–708.
- Fritz Hoffmann und Ulrich Kühn (Hrsg.), *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, Berlin 1980.
- Erwin Iserloh (Hrsg.) *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburgischer Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster/Westfalen 1980.
- Hubert Jedin, *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1966.
- Chrysostomos Konstantinides, Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Problematik und Perspektiven unter besonderem Bezug auf die Gespräche mit dem deutschen Luthertum, in: Ökumenische Rundschau 25 (1976) 489–501.
- Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch (Hrsg.) *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, München/Mainz 1980.
- Jürgen Lorz (Hrsg.), *Das Augsburgische Bekenntnis*, Studienausgabe, Göttingen 1980.
- Luther, *Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 51 (1980) 53–84 (zur Confessio Augustana).
- Gottfried Maron, Die ökumenische Bedeutung des Papstbesuches in Deutschland, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981) 173–181.
- Friedrich Meinecke, *Werke* Bd. 3, München 1959.
- Peter Meinhold (Hrsg.), *Kirche und Bekenntnis*, Wiesbaden 1980.
- Harding Meyer (Hrsg.), *Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext*, Stuttgart 1980.
- Ders. und Heinz Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt (Main) 1980.
- Ders., Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund (Hrsg.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses. Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, Frankfurt (Main) 1977.
- Gerhard Müller, Die Bedeutung der Reformation für das Christentum heute, in: *Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 45 (1974) 1–11.
- Ders., Martin Luther im Zerrspiegel. Antwort auf die Behauptungen von Remigius Bäumer, in: *Lutherische Monatshefte* 19 (1980) 708–711.
- Ders. (Hrsg.), *Andreas Osiander d. Ä.: Gesamtausgabe*, bisher 4 Bde., Gütersloh 1975 bis 1981.
- Ders., *Neuere Tendenzen reformationsgeschichtlicher Forschung*, in: *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupre Theseider*, Rom 1974, S. 321–330.
- Ders., Die Theologie der Confessio Augustana, in: *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, München 1981, S. 63–80.
- Theodor Nikolaou, Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht, in: *Una Sancta* 35 (1980) 154–160.
- Das Papstwort zur Confessio Augustana im Wortlaut, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 31 (1980) 62.

## CHRISTEN IN AFRIKA

### *Chancen und Grenzen der Diasporaexistenz*

#### 1. Mungu ibariki Afrika

Gott segne Afrika,  
Segne seine Führer.  
Weisheit, Einheit und Friede  
Sind unser Schild,  
Afrikas und seiner Menschen.  
Segne Afrika!  
Segne Afrika!  
Segne uns Kinder Afrikas!

Gott segne Tansania,  
Festige Freiheit und Einheit,  
Die Frauen, die Männer und die Kinder,  
Gott, segne  
Tansania und seine Menschen.  
Segne Tansania!  
Segne Tansania!  
Segne uns Kinder Tansanias!

Der Text der Nationalhymne Tansanias ist ein Gebet. Sehr ähnlich ist der Inhalt anderer afrikanischer Nationalhymnen, z. B. Nkosi sikelel'i – Afrika, wo es am Schluß heißt: „Komm Geist, segne, komm heiliger Geist, segne uns, deine Kinder.“

Was ist das für ein Erdteil, dessen Nationalhymnen sich in einem christlichen Gottesdienst als Gebet singen lassen? „Was seid ihr Europäer eigentlich für Leute? Wir hören, daß es bei euch Menschen gibt, die sagen, daß es keinen Gott gibt. Das wissen ja selbst die (dummen) Heiden, daß es einen Gott gibt... Und ihr bildet euch soviel auf eure Gescheitheit ein!“ So bekamen wir es in Afrika hundertmal zu hören.

Afrikaner glauben an Gott. Gott war in Afrika, lange bevor die weißen

Missionare kamen.

Herr Jesus Christus,  
Der Du von einer hebräischen Mutter geboren wurdest,  
Aber voll Freude warst  
Über den Glauben einer syrischen Frau  
Und eines römischen Soldaten,  
Der Du die Griechen,  
Die Dich suchten,  
Freundlich aufgenommen hast  
Und es zuließest,  
daß ein Afrikaner Dein Kreuz trug:  
Wir danken Dir, daß auch wir zu Dir gehören.  
Hilf uns, Menschen aller Rassen und Völker  
Als Miterben in Dein Reich zu bringen.

So betet ein Südafrikaner und schlägt dabei die Brücke in seine eigene Geschichte. Gott war in Afrika. Christliche Verkündigung gibt diesem Gott ein Gesicht. Christen leben in Afrika als Minderheit. Aber Christi Kreuz ist diesem Kontinent tief eingeprägt. Und: Christen leben nicht nur in diesem Kontinent, sie beten für ihn, „für der Stadt Bestes“, und schauen dabei über die Grenzen ihres eigenen Landes. Schon im Jahr 1965 hörte ich in Tansania in einer Fürbitte im kleinen Kreis zum ersten Mal den Namen Simbabwe.

Wir sollten uns auch fragen, was es bedeutet, daß der höchste Punkt dieses gewaltigen Kontinents, der Gipfel des Kilimandscharo, „Uhuru-Peak“ heißt, „Freiheit“. Den Namen bekam er, als der christliche Politiker Julius Nyerere am 9. Dezember 1961 die Regierung des eben unabhängig gewordenen Landes Tanganyika übernahm. Hat dieser Name nicht auch etwas mit dem Glauben des Christen Nyerere zu tun?

## 2. Afrika ist groß

Wer überblickt diesen Kontinent mit seinen vielen Menschen, mit seinen vielen Sitten und Gebräuchen, mit seinen vielen Kulturen, aber auch Kirchen? Es läßt sich wohl für alles, was man über Afrika sagt, immer das Gegenbeispiel finden.

Schon die Zahl der Christen festzustellen ist schwer. Ernst Dammann schreibt: „Es ist nicht leicht, einwandfreie Statistiken über die Christen Afrikas zu erhalten. In manchen nachchristlichen Bewegungen werden keine Register geführt. Häufig herrscht auch eine große Diskrepanz zwischen den

staatlichen und den kirchlichen Angaben über die Religionszugehörigkeit. Da es nicht selten dem Sozialprestige abträglich ist, als Anhänger einer Stammesreligion oder als religionslos zu gelten, bezeichnet sich mancher im staatlichen Zensus als Christ, ohne es dem Recht nach zu sein. Dasselbe gilt für solche Menschen, die sich von ihrer Kirche gelöst haben oder ausgeschlossen wurden, so daß sie nicht mehr unter den Kirchenmitgliedern geführt werden<sup>(1)</sup>. Bei einer Gesamtbevölkerung von 424 Millionen wird die Zahl der Christen in Afrika auf 95–98 Millionen geschätzt<sup>(2)</sup>. Eine Schätzung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) geht von 203 Millionen aus<sup>(3)</sup>.

### 3. Wachstum

„Unter den vielen bemerkenswerten Entwicklungen, die sich heutzutage in Afrika abzeichnen, ist das schnelle Wachstum der christlichen Kirche wohl eines der überraschendsten. Die beispiellose Ausbreitung des Christentums in ganz Afrika in den letzten Jahrzehnten ist für die verantwortlichen Kirchenführer ganz einfach erschreckend“, liest man im 1972 verabschiedeten Dokument der Mekane Jesus Kirche in Äthiopien<sup>(4)</sup>.

Dammann geht von einer jährlichen Wachstumsrate für Gesamtafrika von 5,2 % aus. Er schreibt: „Eine Prognose für die künftige Entwicklung aufzustellen ist wegen der vielen unbekanntenen Faktoren unmöglich. Dies spiegelt sich auch in den Schätzungen der verschiedenen Experten für das Jahr 2000. Die Voraussagen bewegen sich vom vollständigen Verschwinden des Christentums aus Afrika bis zu 460 Millionen Christen“<sup>(5)</sup>. John S. Mbiti, Direktor des Ökumenischen Instituts beim Weltkirchenrat, ist der Ansicht, daß in Afrika das Christentum schneller wächst als der Islam. Nach seinen Angaben gehören die afrikanischen Christen 650 Kirchen an. Daneben dürften 5500 von Afrikanern gegründete unabhängige Gemeinden und christliche Sekten vorhanden sein<sup>(6)</sup>.

Diese Angaben muß man auf dem Hintergrund der Tatsache sehen, daß der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung überwiegend zurückgeht, da in den nichtchristlichen Ländern im allgemeinen eine stärkere natürliche Bevölkerungszunahme vorhanden ist. Um 1900 machte er noch etwa ein Drittel, 1976 nur noch etwa 25 % aus.

### 4. Diasporaexistenz

Wenn man heute ganz generell die Frage stellen kann, ob Diasporaexistenz nun der Spezialfall oder ob er nicht vielmehr der Normalfall christ-

licher Existenz ist, so auch in Bezug auf Afrika.

In Afrika leben die Christen in der Regel als Minderheit in einer nicht-christlichen Umwelt. Diese ist geprägt von Animismus und Islam, wobei auffällt, daß beide, sowohl Animismus als auch Islam, aus verschiedensten Gründen heute auf einmal ein starkes Selbstbewußtsein entwickeln. Dabei ist der Ansatz der Argumentation, mit dem sie Menschen zu gewinnen suchen, gar nicht so voneinander verschieden. Der Islam argumentiert damit, daß er die angemessene Religion für Afrika sei. Im Umfeld der Black-Consciousness-Bewegung wird laut, daß das Christentum die Religion der Weißen ist und nur den Weißen die Freiheit gebracht habe, aber nicht den schwarzen Menschen.

Auf diesem Hintergrund kann man John Mbiti verstehen, der von afrikanischen Kirchenführern forderte: „Das Christentum muß für das Leben und die Angelegenheiten unseres Kontinents relevant gemacht werden. Wir können es uns nicht leisten, eine ausländische Institution in Afrika zu unterhalten – falls wirklich das Christentum fortfährt, ausländisch zu erscheinen... Wir müssen das Christentum afrikanisieren, das heißt, ihm eine unzerstörbar afrikanische Ausprägung geben. Es genügt nicht, vorgefertigtes Christentum von Rom oder Genf nach Kampala oder Lagos zu überführen: Diese Periode ist jetzt vorbei. Wir müssen hier eine Art Christentum produzieren, das den Stempel MADE IN AFRICA trägt und nicht eine billige Imitation einer Art Christentum von woanders her oder aus irgendwelchen vergangenen Zeiten ist“<sup>7</sup>).

## 5. Glaubwürdigkeit

In diesem Zusammenhang muß die Frage gestellt werden, ob sich die Christen nicht da und dort in eine Diasporasituation gebracht haben oder noch bringen, die nichts, aber auch gar nichts mit dem Salzcharakter des Christseins zu tun hat. Drei beredte Beispiele sind Mosambique, Uganda und die Republik Südafrika, drei Länder, die man als besonders christianisierte Länder ansehen könnte. Die römisch-katholische Kirche hat sich um ihre und damit auch das Christentum in der Zeit des Unabhängigkeitskampfes des Volkes von Mosambique weitgehend um seine Glaubwürdigkeit gebracht. Wer ein Zeichen gesetzt hat, waren die Weißen Väter. Dieses Zeichen kam aber zu spät. Die Folgen sind bekannt.

Sehr traurig kann man werden, wenn man an Uganda denkt, das Land, das wohl einmal als das „christlichste“ Ostafrikas galt. Sicher hat die Kir-

che Ugandas, deren Geschichte mit den Leiden der Märtyrer von Uganda begann, unter der Herrschaft Idi Amins einen hohen Blutzoll gezahlt. Der Name Luwum soll hier für viele andere Namen stehen. Aber trotzdem mußte ein Mann wie Pfarrer Wilson, Studienfreund von Binaisa und Nyerere, Leiter der Evangelisationsbewegung für Ostafrika, eingestehen, daß es ein Fehler der Kirche war, daß sie zu der Einziehung von Eigentum der Asiaten im Jahr 1972 geschwiegen, daß sie selbst enteignetes Land angenommen hat. Die Kirche habe auch geschwiegen, als dem Sturz Amins eine Welle von Plünderung folgte, ja Christen hätten sich auch beteiligt<sup>8</sup>).

Südafrika wurde schon kurz erwähnt. Was langfristig die Auswirkungen der Politik der dortigen Regierung, die sich christlich nennt, auf die Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung und christlichen Zeugnisses überhaupt sein werden, vermag keiner von uns zu ahnen. Was man über die Einstellung vieler schwarzer Jugendlicher zum Christentum hört, ist erschreckend. Und man kann ihnen diese Einstellung nicht einmal verübeln.

„Ist es möglich, gleichzeitig schwarz und Christ zu sein?“ Dies ist weder eine melodramatische noch eine rein intellektuelle Frage — es ist ein angstvoller Schrei aus dem Herzen“, schreibt der schwarze Südafrikaner Desmond Tutu, Generalsekretär des Südafrikanischen Christenrats<sup>9</sup>).

## 6. Die Rolle der Christen in Afrika

Fragt man nach der „Rolle“ der Christen in Afrika, hat dieses Thema viele Facetten. Man kann es historisch angehen und danach fragen, was es denn für die Geschichte dieses Erdteils bedeutet hat, daß dort sehr früh christliche Kirchen entstanden (u. a. in Nordafrika; Ägypten war einmal ein nahezu christliches Land, in dem es z. B. zwei wichtige Bibelübersetzungen gab). Es muß doch etwas bedeuten, daß die koptische Kirche und die mit ihr eng verbundene äthiopische orthodoxe Kirche nie zu existieren aufgehört haben.

Welche Rolle spielten die in der Missionsphase der beginnenden Neuzeit entstandenen Kirchen? Man könnte dann weiter nach der Rolle der Christen in der Zeit der Kolonialgeschichte fragen und später nach ihrer Rolle in der Unabhängigkeitsbewegung. Heute wird man nach der Rolle der Christen in und für die Gesellschaft ihrer Länder fragen, was sie für die Entwicklung ihrer Länder bedeuten. Man wird fragen müssen, was es für das Miteinander der Völker und Rassen im afrikanischen Kontinent bedeutet, daß es in seinen Ländern Christen gibt. Und sicher darf man auch fragen, welche

Rolle afrikanische Christen überhaupt für das Miteinander der Völker und Rassen auf unserem Globus spielen.

1977 sannen in Dar-es-Salaam in Tansania lutherische Christen über die neue Gemeinschaft in Christus nach. Welche Impulse kamen und kommen aus Afrika für Theologie und Gottesdienst, für die Stellung der Laien in der Kirche? Welche Bedeutung hat die christliche Frau in Gesellschaft und Kirche? Und man sollte nicht vergessen nach der Rolle der afrikanischen Christen in der leidenden Christenheit zu fragen. Gerd Hamburger überschrieb in seinem Buch „Verfolgte Christen“ das Afrika gewidmete Kapitel: „Getränkt vom Blut der Märtyrer...“<sup>10</sup>). Afrikas Christen waren immer eine Minderheit. Sie sind es noch heute, in der Diaspora lebend. Aber „the drumbeat of Africa“, der Trommelschlag Afrikas, ist auch in der Kirche Jesu Christi unüberhörbar. Diasporaexistenz hat besondere Chancen, stößt andererseits oft schmerzlich an Grenzen. Hierzu einige Beobachtungen:

## 7. Ferment

Walter Bühlmann, Generalsekretär der Missionen des Kapuzinerordens, hat ein hochinteressantes Buch vorgelegt unter dem Titel „Missionsprozeß in Addis Abeba“, Untertitel: „Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute“<sup>11</sup>). In Anklage und Verteidigung wird über christliche Mission in Afrika zu Gericht gesessen, wobei viele authentische Stimmen zitiert werden. Einer, der zu Wort kommt, ist Professor E. A. Ayandele von der Universität Ibadan in Nigeria, der sich vor allem durch eine gründliche Studie über den Einfluß der Mission auf das moderne Nigeria bekannt gemacht hat. Er spricht davon, „daß die missionarische Botschaft in der Tat eine tiefe revolutionäre Wirkung hatte und daß das heutige Afrika ohne dieses Ferment nie zustande gekommen wäre. Ich meine nicht nur die Missionsschulen, die für uns die ersten Lehrstätten kritischen Denkens und wissenschaftlicher Erkenntnis der irdischen Wirklichkeiten waren, sondern ich meine auch die eigentliche religiöse Botschaft. Die Lehre der Abstammung aller Menschen von Adam, des Ursprungs aus Gott, der geheimnisvollen Blutsverwandtschaft und gleichen Würde aller Menschen, die Geschichte des Alten Testaments mit der Befreiung aus Ägypten und von Feinden, die Gestalt des Messias Jesus Christus, der vor den weltlichen wie den religiösen Behörden unerschrocken für das Recht eintrat, das alles konnte auf das erwachende Selbstbewußtsein Afrikas nicht ohne Wirkung bleiben... Die afrikanischen Christen haben diese Lehren ernst genommen. Es ist keineswegs ein Zufall, wenn in

Nigeria, aber auch anderswo, die ersten Führer der nationalen Bewegung einheimische Kirchenführer waren<sup>(12)</sup>.

## 8. Identität

Christliche Theologen und Politiker spielten und spielen eine wichtige Rolle bei der Identitätsfindung Afrikas. Von John Mbiti und seiner Forderung nach einem Christentum „Made in Africa“ war schon die Rede. „Wir können nicht wirksam in einer fremden Sprache missionieren... Wir müssen das Evangelium auf unsere Melodien singen, nach unserer Musik gesetzt, auf unseren Instrumenten gespielt. Ich spreche in Bildern. Wir müssen es hinaustrommeln auf unseren großen Trommeln, auf unseren Tamtams, auf unseren in der Mitte verjüngten Trommeln. Denn nur sie können vibrieren und ganze Dörfer erwecken: die Violine ist zu schwach, um die schlafenden Heiden unsere Gesellschaft aufzuwecken“<sup>(13)</sup>. Hier geht es um Verkündigung des Evangeliums, aber hier geht es eben auch um Standortbestimmung in der eigenen Gesellschaft. Diese Gesichtspunkte spielen ganz sicher auch eine Rolle bei den vielen unabhängigen afrikanischen Kirchen, deren größte, die Kimbanguisten-Kirche, mit 4–5 Millionen Mitgliedern Mitgliedskirche des Ökumenischen Rats ist. Um Standortbestimmung und Identität geht es auch bei dem Postulat einer Schwarzen Theologie. Desmond Tutu: „Warum sollte man es a priori für unzulässig halten, von Schwarzer Theologie zu sprechen? Mit Absicht wurde der Begriff *schwarz* zu einem positiven Begriff gemacht, um diejenigen zu beschreiben, die bisher mit negativen Begriffen – z. B. non-white – oder mit anderen unannehmbaren und verächtlichen Begriffen gekennzeichnet worden waren. Der ‚Nicht‘-Europäer wurde schließlich wie eine Nicht-Person, ein Nichts oder höchstens als Halb-Person behandelt, was auf dasselbe herauskommt. Für das Bewußtsein des schwarzen Menschen ist der Begriff *schwarz* die Geltendmachung seiner Persönlichkeit, seiner Menschlichkeit, seiner Würde und seines Wertes“<sup>(14)</sup>.

Um Menschlichkeit, Würde und Wert des Menschen im Umfeld afrikanischer Identität geht es auch dem christlichen Politiker wie Julius Nyerere mit seiner Ujamaa-Politik. Kenneth Kaunda postuliert den christlichen Humanismus.

All die genannten gehen gegen einen Vorwurf an, der auf vielfältige Weise immer wieder erhoben wird, den Vorwurf der Entfremdung. Entfremdet sich, wer Christ wird, nicht seiner afrikanischen Gesellschaft? Schließt er sich nicht aus der Großfamilie, der Gemeinschaft der Lebenden und der

Toten (der Ahnen) aus? Wird er nicht ein schwarzer Europäer? Diese Vorwürfe darf man nicht einfach auf die Seite schieben mit dem sicher richtigen Argument, daß wir Christen alle hier auf Erden Pilgrime und Fremdlinge sind, Vater und Mutter, Brüder und Schwestern verlassen müssen. Haben wir Christen in Europa theologische Aussagen zur Frage der „Ahnen“ zu machen, die den Afrikaner ernst nehmen, oder ist dieser ganze Bereich bei uns unbearbeitet, weil er bei uns nicht vorkommt? Es ist doch wohl ein Unterschied zwischen Diasporaexistenz und Emigration. Meine Frage ist, ob wir nicht manchmal von Menschen Emigration verlangen, die Gott in einen anderen Kontext hineingeschaffen hat als den unseren, und erst dann bereit sind, sie als Christen anzuerkennen, wenn sie sich ihrer Identität entäußert haben.

## 9. Entwicklung

Unbestritten ist die Rolle der Christen für die Entwicklung Afrikas. Der verstorbene Bischof Moshi in Tansania hat immer wieder darauf hingewiesen, daß die Orte, wo Christen lebten und leben, die Zentren für die Entwicklung seines Landes waren. Dort gibt es Straßen, dort gibt es Schulen und Krankenhäuser. Erinnern wir uns an das von E. A. Ayandele Gesagte. Als im Juli 1979 Mwai Kibaki, damals Vizepräsident und Finanzminister, die Generalversammlung des Nationalen Christenrats von Kenya (NCKK) eröffnete, ermunterte er das NCKK, seine Tätigkeit mehr bekannt zu machen. „Die Kenianer wissen nicht, daß 40 % des Gesundheitsdienstes in Kenia von kirchlichen Institutionen geleistet wird.“ Er dankte den Kirchen dafür, daß sie wertvolle Hilfskräfte aus befreundeten Organisationen in Übersee heranziehen. „Es gibt viele freiwillige Hilfsorganisationen, die Kenia über christliche Missionen helfen, aber wir (die Regierung) haben keinen Zugang zu diesen“<sup>15</sup>).

Er sprach damit eine der großen „Chancen“ an, die Afrikas Christen haben, auch besonders da, wo sie in einer Diasporasituation leben oder sogar leben müssen (ich denke z. B. an Äthiopien), daß sie Glied der großen weltweiten Gemeinschaft der Christen sind, Mitglied des Ökumenischen Rats der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde, daß sie Gemeinschaft mit anderen Kirchen haben. Diese große Gemeinschaft eröffnet viele Möglichkeiten, den Menschen auch da zu helfen, wo die eigenen Möglichkeiten nicht ausreichen würden, z. B. Brücken- und Wasserleitungsbau, von denen viele profitieren. Von Anfang an versuchten die Christen Afrikas, in ihren Ländern dem ganzen Menschen zu dienen. Selbst da, wo Regierungen mittlerweile Schulen

und Krankenhäuser übernommen haben, bitten sie die Kirchen, weitere Schulen und Krankenhäuser zu eröffnen. Ganz besondere Herausforderungen ergeben sich im Bereich der Sozialarbeit, der Arbeit mit Behinderten und Flüchtlingen. Hier kommen Kirchen und Gemeinden oft an die Grenzen dessen, was ihnen personell und finanziell möglich ist.

Regierungen bitten die Christen und die Kirchen, ihren Part beim „nation building“ zu spielen, und billigen ihnen dabei eine viel größere Rolle zu, als ihnen zahlenmäßig zukommen würde. Nyerere: „Um ihren eigenen Zweck zu erfüllen, nämlich die Menschen zu Gott zu bringen, muß die Kirche dafür sorgen, daß die Menschen in ihrem Leben und Arbeiten Würde haben. Sie muß selber eine Kraft für Gerechtigkeit in der Gesellschaft werden und mit anderen Kräften sozialer Gerechtigkeit zusammenarbeiten“<sup>16</sup>). In diesem Sinne ruft z. B. Nyerere in seinem Land auch immer wieder auf, kritisches Gewissen der Gesellschaft, und damit meint er ganz gewiß auch: der Politiker, zu sein. Um noch einmal Ayandeke zu zitieren: „Heute, nachdem praktisch alle afrikanischen Länder zur politischen Unabhängigkeit gelangt sind, stellt sich den Kirchen eine neue Aufgabe. Sie sind das kritische Gewissen der Gesellschaft. Sie allein haben vom Evangelium her und in der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes die nötige Freiheit und den nötigen Mut, mit prophetischer Stimme gegen alles aufzutreten, was nicht gut ist und doch in zu vielen Ländern vorkommt: Unterdrückung, willkürliche Verhaftung, Ermordung politischer Rivalen, Foltern, menschenunwürdige Behandlung der Gefangenen, Korruption. Wenn wir als selbständig gewordene Afrikaner den Kirchen Fehler vorwerfen, müssen wir ehrlicherwise auch an die eigene Brust klopfen und den Kirchen dafür danken, daß sie gegen solche Mißstände auftreten und uns durch den Druck der Öffentlichkeit zwingen, um Abhilfe besorgt zu sein“<sup>17</sup>). Es sind große Erwartungen da, ehrliche Erwartungen, aber oft nehmen, wie anderswo, auch Afrikas Christen ihre Chancen nicht wahr – ob aus Opportunismus, Angst oder Gleichgültigkeit, bleibe dahingestellt.

In diesem Zusammenhang noch eine wichtige Erwartung an die Christen: sie sollen helfen, das Stammesdenken zu überwinden. Nyerere: „Ein Staat kann von ‚expatriates‘ reden, von Ausländern, von Menschen, die nicht Bürger dieses Staates sind. In den christlichen Kirchen aber gibt es weder Griechen noch Barbaren, weder Freie noch Sklaven, weder Fremde noch Einheimische. Wo immer ein Priester oder Pastor das Wort Gottes verkündet und seinen Dienst tut, da ist seine Liebe, seine Kirche, seine Heimat. Gerade das Christentum muß uns helfen, das Stammesdenken zu überwinden,

die vielen Stammesgottheiten durch den einen Gott und Vater aller Menschen zu ersetzen<sup>18</sup>).

Man kann heute beides beobachten: das bewußte Überwinden und das Neuerrichten von Stammesgrenzen unter Christen (letzteres sichtbar an Aufspaltung größerer Einheiten zu neuen, kleineren Einheiten, die sich mit ehemaligen Stammesgebieten decken, Ruf nach Bibeln und Gesangbüchern in Stammessprachen u. ä.). Eine der schwersten Lektionen für den afrikanischen Christen ist das „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, sofern dabei das Überschreiten der Grenzen der eigenen Großfamilie und des eigenen Stammes impliziert ist. In diesem kleinen Satz ist das Evangelium voller Dynamik.

Eine Frage, von deren Beantwortung meines Erachtens für die Zukunft des Christseins in Afrika und die Rolle der Christen in ihrer Gesellschaft sehr viel abhängen wird: wird das Christsein von einem individualistischen oder einem gemeinschaftlichen Ansatz her verstanden werden? Ein afrikanisches Sprichwort sagt: „Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen.“ Andere sagen: „Kein Mensch ist eine Insel.“ Desmond Tutu argumentiert so: „Der Mensch ist eine Person, dessen Person-Sein nur in der Beziehung zu anderen Personen sich entwickelt und Bedeutung erlangt“<sup>19</sup>). Er erinnert an das tiefe Gemeinschaftsgefühl, das Wheeler Robinson „corporate personality“ (an der Gemeinschaft orientierte Persönlichkeit) nannte. „Der jetzt Lebende ist durch seine Vorfahren mit der Vergangenheit und durch die noch nicht geborene Nachkommenschaft mit der Zukunft verbunden. Er ist nicht alleine, denn Alleinsein, Einzelperson zu sein, kommt völliger Bedeutungslosigkeit und dem Ende jeglicher Existenz gleich“<sup>20</sup>). Innerhalb dieser Gemeinschaft kommt dem einzelnen dann allerdings höchster Wert zu. „Jesus kennt die Seinen mit Namen. Sie haben eine Identität, sie haben Würde, die ihnen nicht genommen werden kann... Er erlöst uns nicht im Kollektiv. Jeder einzelne von uns wird erlöst, weil in seinen Augen jeder gleich wertvoll gehalten wird“<sup>21</sup>).

Ein westlich individualistischer Ansatz der Freiheit eines Christenmenschen in der Unmittelbarkeit zu Gott, herausgelöst aus der Gemeinschaft, treibt den Afrikaner ins Nichts. Eingebunden in die Gemeinschaft der Heiligen entwickelt er seine Individualität. Wie man hier entscheidet, hat große praktische Konsequenzen bis hin zu den Fragen der Entwicklungspolitik.

## 10. Grenzüberschreitung

Wo es um die Verkündigung des Evangeliums geht, habe ich die Christen Afrikas immer wieder als solche erlebt, die aus ihrer Diasporasituation und -existenz heraus versuchen, Grenzen zu überschreiten, missionarisch zu sein. Von afrikanischen Christen stammt das Wort: „Du predigst mehr durch das, was du bist, als durch das, was du sagst.“ Dahinter steht das Wissen um die Ausstrahlung des Lebens der Christen, die inmitten von lauter Nichtchristen leben, zum Positiven oder zum Negativen. Man geht aber auch ganz bewußt auf Menschen zu, von denen man weiß, daß sie keine Christen sind, besucht sie zu Hause oder lädt sie ein, sich zu versammeln, und predigt. Ganz wichtig, vor allem für die Begegnung mit den Muslims, war der Sender „Stimme des Evangeliums“, der nun leider schweigt. Wenn ich an die Kirche in Tansania denke (nur ein Drittel der Tansanier sind Christen), sehe ich z. B. in der lutherischen Kirche den Versuch, mit Muslims ins Gespräch zu kommen, im eigenen Bereich in noch unerreichten Gebieten zu missionieren, aber auch über die Grenzen hinweg, z. B. nach Mosambique, ja bis nach Europa – sei es durch Menschen, sei es durch Geld.

Die Chance der Diasporaexistenz von Christen ist, daß man weiß, daß man sich nicht auf eine neutrale Position zurückziehen kann, sondern (oft schon durch seinen Namen) einfach Farbe bekennen muß. Harte Konsequenz einer solchen Situation ist, daß Christwerden gleichzeitig heißt, sich in eine Diasporaexistenz zu begeben. Zu taufen hat dann oft für die taufende Gemeinde ganz handfeste Konsequenzen. Gilt das schon im Umfeld der animistischen Religion (wo vor allem der Bereich der Familie betroffen ist), so umso mehr im Umfeld des Islam. Wird ein Muslim Christ, wird er ausgestoßen aus der Gemeinschaft, aber auch aus der eigenen Familie. Das heißt für ihn, daß er aller sozialen Sicherungen beraubt wird. Hier muß die christliche Gemeinde einspringen, wenn sie nicht unglaubwürdig werden und einen Menschen nicht ins Nichts fallen lassen will. Hier wird dann aber auch deutlich sichtbar, daß es sich beim Christsein nicht nur um das Anhängen an neue Gedanken, eine andere Philosophie handelt, sondern daß Christsein den ganzen Menschen betrifft.

## 11. Abhängigkeit

Die Kirche in ihrer Diasporasituation ist in finanzieller und personeller Hinsicht abhängig. Abhängigkeit braucht nichts Schlechtes zu sein, wenn

man sie im Sinne des Aufeinanderangewiesenseins verstehen kann. Sie führt aber zur Lähmung aller Initiative, wenn der, von dem man abhängt, zusammen mit seinem Geld und mit seinen Menschen die Entscheidung liefert, was für einen gut ist. Wir Europäer sind oft geneigt, (auch leitende) Mitarbeiter afrikanischer Kirchen als „ungeeignet“ zu qualifizieren. Und doch baut Gott mit solchen Menschen sein Reich. Welches Leitbild steht eigentlich hinter unseren Qualifikationsmerkmalen? Wie reif sind unsere europäischen Kirchen wirklich, die glauben, sich zum Maßstab für Christsein in der Welt machen zu müssen? Ist bei uns nicht viel geistig-geistliche Armut durch technisches Management übertüncht? Wir haben es bei uns nicht ergriffen, jagen aber andere in eine Richtung, wo wir meinen, daß sie ihm nachjagen müßten. Der afrikanischen Kirche wirft man vor, daß es dort mit der Statistik nicht zum besten steht. Interessant war mir zu hören, daß man in mancher Kirche im europäischen Osten aus naheliegenden Gründen keine Statistiken führt, Kirchen, denen niemand starke geistliche Kraft abstreitet.

## 12. Reichtum

Paulus spricht im 2. Korintherbrief von den Mitarbeitern Gottes: „als Arme, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben“ (2. Kor. 6,10). Hier ist Begrenzung und Chance der Diasporasituation in einem angesprochen. Bezogen auf ihr Einkommen opfern viele Christen in Afrika weitaus mehr als wir in Deutschland an Kirchensteuern und freiwilligen Gaben zusammen aufbringen. Aber der absolute Betrag, der schließlich auf dem Tisch liegt, ist oft sehr klein und bescheiden und läßt wenig Bewegungsfreiheit. Trotzdem kommt vielen bei uns die Kirche Afrikas als eine reiche Kirche vor. Wieviele Menschen sind dort (bezogen auf die Zahl der Christen) zur Mitarbeit bereit, fühlen sich für ihre Kirche verantwortlich! Die afrikanische Kirche ist eine Kirche der Laien. Wären die Pfarrer auf sich allein angewiesen, würde nur ein Bruchteil von dem geschehen, was heute möglich ist. Es wäre lohnend, einmal der Rolle nachzugehen, die die Frauen in der afrikanischen Christenheit spielen – im Verkündigungsdienst, in der Seelsorge der Kirchenvorstände, in der Mission. Viele bei uns ersehnen sich die Unbefangenheit und Spontaneität afrikanischen Christseins. Dazu gehört aber auch, daß man eine andere Einstellung zur Zeit und zum Umgang mit ihr findet. Ich kann nicht spontane Gottesdienste mit reichen Chören, mit Beteiligung möglichst vieler am Gottesdienst wollen, aber gleichzeitig fordern, daß der Gottesdienst nicht länger als sechzig Minuten

dauert. Welcher Reichtum, welche Glaubenserfahrung drückt sich in afrikanischen Gebeten, in den Liedern der afrikanischen Christen aus! Das neue Lied entsteht auch heute dort, wo Menschen etwas mit Gott erleben. Dort formt sich, was aus dem Herzen kommt, zu Liedern und fährt in die Glieder. Im Sektionsbericht der Weltmissionskonferenz Bangkok, der sich mit Kultur und Identität beschäftigt, liest man: „Viele Christen, die das Evangelium durch westliche Mittler empfangen haben, stellen die Frage: ‚Bin ich es wirklich, der Christus antwortet? Ist es nicht jemand anderer an meiner Stelle?‘“<sup>22</sup>). John Mbiti drückte sich so aus: „Konnte der Afrikaner sich des Tanzes als religiöser Ausdrucksform erfreuen? Als Christ auf keinen Fall. Statt dessen mußte er Kirchenlieder singen, die von amerikanischen oder englischen Dichtern geschrieben waren, die keinerlei Rhythmus hatten; und er mußte sie sitzend oder stehend singen, ohne daß er seine Hüften hin und her bewegen oder in die Hände klatschen konnte“<sup>23</sup>). Das hat sich mittlerweile geändert. Der afrikanische Christ gibt seine eigene Antwort vor Gott, und im Wahrnehmen dieser eigenen Antwort spiegelt sich uns das Evangelium ganz neu. Das führt bis in Bereiche, die uns Europäern unzugänglich sind, z. B. da, wo die Trommel ins Spiel kommt. „Die Trommel kann nicht nur das gesprochene oder gesungene Wort begleiten, sondern dieses ersetzen. Dies ist allerdings eine sehr spezialisierte Kunst, die ihre höchste Entwicklung in den südlichen Gebieten Westafrikas erreicht hat, so bei den Akan und Yoruba... Am Eröffnungsgottesdienst der Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra (1974) trommelte Kwabena Dwimfoo das folgende Gebet, ein Preislied auf Gott, verfaßt vom Ghanesen Cracya Denteh:

Gotteslob des Trommlers

Merkt auf, o ihr Menschen!

Merkt auf den Trommler aus altem Ursprung:

Er ist erregt,

Hat sich bereitet vor Gott —

Vor dem Freund-auf-den-wir-uns-stützen-und-nicht-fallen,

Vor dem Schöpfer-aller-Dinge, hört sein Gebet!

Du-Freund-auf-den-wir-uns-stützen-und-nicht-fallen, wir rufen dich an!

Mächtiger König, wir rufen dich an!

Du-unergründlicher-Ursprung, wir rufen dich an!

Du-Schöpfer-und-Spender-ewigquellender-Wasser,

Wir rufen dich an!  
 Wir rufen dich an, du-Ende-der-Tage!  
 Darum komm, komm, komm!  
 Du-Korb-der-nicht-leer-wird,  
 Du, den wir rufen in Zeiten der Not;  
 Du Prekese-Frucht, Freund-der-uns-speist,  
 Du, den wir spüren zu Haus und in der Fremde,  
 Ohne dich – nichts, nichts können wir tun.  
 Darum bitten wir, komm, komm, komm!  
 Du bist heilig, heilig, heilig!  
 Du Heiliger – gib uns deinen reichen Segen!  
 Laß unsere Gemeinschaft gut für uns sein.  
 Unser Flehen hat er schon gehört.  
 Unser Bitten hat er schon erhört.  
 Darum danken wir dir,  
 Wir danken dir, du Gnädiger!  
 Wir danken dir, amen,  
 Du Gott, dem-man-nicht-genug-danken-kann,  
 König der Könige, Fürst der Fürsten,  
 Wir danken dir, ja, wir danken dir!<sup>24</sup>

Zum Reichtum der afrikanischen Kirche gehört sicher auch, daß sie eine (altersmäßig) junge Kirche ist, und, wie oben erwähnt, daß sie eine missionarische Kirche ist. Gefahren tauchen da auf, wo sich die Verhältnisse aus einer Diasporaexistenz in eine volkskirchliche Situation verwandelt haben oder verwandeln, und da, wo man unreflektiert Formen und Vorbilder anderer Kirchen übernimmt, die einer anderen Kultur entwachsen sind (z. B. Orgeln einführt, Betonkirchen nach westlichem Vorbild baut, zu schwarzen Europäern wird).

### 13. Verwundbarsein

Die afrikanische Kirche kommt uns da unbequem, manchmal auch unheimlich vor, wo sie politisch wird. Vom südafrikanischen Bischof Manas Buthelezi stammt das Wort: „Die Kirche muß so verwundbar sein wie die Menschen, denen sie dienen möchte.“ In Nairobi fragte er: „Wenn wir nicht eins sein können im Genuß einer Tasse Kaffee, wie können wir dann wahr-

haftig den Kelch des Blutes Christi teilen?“ Bischof Kibira machte ganz klar: Apartheid verstößt gegen den Glauben<sup>25</sup>). Nach wie vor bewegt der Brief, den Desmond Tutu am 8. Mai 1976, kurz vor den Unruhen in Soweto an Premierminister Johannes B. Vorster geschrieben hat. Daraus einige Sätze: „Die Schwarzen sind dankbar für alles, was man für sie getan hat, aber jetzt beanspruchen sie das unveräußerliche Recht, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen, in Zusammenarbeit mit ihren südafrikanischen Landsleuten aller Rassen. Ich schreiben Ihnen, Sir, weil ich mich ebenso wie Sie zutiefst einer echten Versöhnung mit Gerechtigkeit für alle und einem friedlichen Wandel in Richtung auf eine gerechtere und offene südafrikanische Gesellschaft verpflichtet fühle... Ich schreibe an Sie, Sir, weil mich eine wachsende, alptraumartige Furcht verfolgt, daß es in Südafrika fast unausweichlich zu Blutvergießen und Gewalt kommen wird, wenn nicht sehr bald etwas Drastisches getan wird. Es gibt Grenzen für das, was ein Volk ertragen kann“<sup>26</sup>). Der Brief, so stellte sich später heraus, war leider ins Leere geschrieben.

Daß in China, noch zur Zeit Maos, Kirchen – zumindest für Diplomaten – wieder eröffnet wurden, verdanken wir afrikanischen Christen, die es den dort Herrschenden eindeutig klarmachten, daß die Gottesbeziehung unlöslich zu ihrem Menschsein gehört und daß sie auch zur Zeit ihres Dienstes im Ausland nicht gewillt seien, diesen Teil ihrer Existenz auszuklammern. Chinesischen Eisenbahnarbeitern in Tansania wurde eindeutig klargemacht, daß dem Europäer in Tansania die gleiche Menschenwürde zukommt wie jedem anderen Menschen. Dazu noch einmal der christliche Politiker Nyerere, der ein Land regiert, in dem nur ein Drittel aller Menschen Christen sind: „Die jetzigen Umstände, unter denen die Menschen leben, müssen allen untragbar erscheinen, die in dem einzelnen Individuum eine einzigartige Schöpfung eines lebenden Gottes sehen. Wir sagen, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde erschuf. Ich aber weigere mich, mir vorzustellen, daß Gott arm, ungebildet, abergläubisch, ängstlich, unterdrückt und elend ist – wie es doch die Masse derer ist, die er nach seinem Bilde erschuf. Menschen sind Schöpfer ihrer selbst und der Bedingungen, unter denen sie leben, aber unter den gegenwärtigen Bedingungen sind wir Kreaturen – nicht die Gottes, sondern die unserer Mitmenschen“<sup>27</sup>).

#### 14. Leiden

Die afrikanische Kirche war und ist an vielen Orten nicht nur eine Kirche in der Diaspora, sondern auch eine Kirche im Leiden. Vieles bleibt unbe-

kennt, manches gelangt sogar bis in unsere Tageszeitungen (z. B., was in Zaire, im Tschad, in Äthiopien geschah). Ende 1978 berichtete der Leiter der theologischen Abteilung der Afrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) von Kirchen, die in verschiedenen afrikanischen Ländern verboten wurden: Togo: 20 Denominationen verboten; Zaire: alle verboten außer der Kirche Christi in Zaire, der katholischen und der Kimbanguisten-Kirche. Äquatorial-Guinea: katholische Kirche verboten, tausende von Gläubigen eingesperrt, vertrieben oder getötet. Uganda: etwa 30 Kirchen verboten.

Einige Angaben aus Gerd Hamburgers Buch: Im Tschad büßen im Jahre 1974 13 einheimische Pastoren protestantischer Kirchen ihren Einsatz für die Sache Jesu mit ihrem Leben (ihre Namen werden genannt). 1975 läßt die neue Regierung Samora Machels in Mosambique wegen Verbreitung religiöser Literatur drei protestantische Missionare verhaften. Im März 1976 werden im „sozialistischen“ Angola der holländische Heilig-Geist-Missionar Martinus Thijssen (59) und sein portugiesischer Mitbruder Alfonso Rodriguez ermordet. Mitte Februar 1977 kommt bei einem angeblichen Autounfall in Uganda, der anglikanische Erzbischof Janani Luwum (52), der die Terrorherrschaft Idi Amins offen kritisierte, ums Leben. Viele Christen wurden in Rhodesien ermordet. Bekannt sind die Leiden vieler Christen in Südafrika, die sich gegen die dortigen Verhältnisse gewandt haben. Dort ist Leiden eine Dimension des Christseins. Desmond Tutu meint: „Leiden, jener bedeutungsvollste Teil der schwarzen Erfahrung, hat die theologischen Reflektionen, die man heute Schwarze Theologie nennt, ausgelöst... Für den schwarzen Menschen hieß die Frage nicht: ‚Warum gibt es Leiden in der Welt eines guten und allmächtigen Gottes?‘, sondern ‚Warum haben *wir* so viel gelitten in der Welt eines solchen Gottes?‘... ‚Auf wessen Seite steht Gott eigentlich?‘ (28).

Fragt man im Blick auf das Ganze der Weltchristenheit nach der Rolle afrikanischer Christen unter dem Gesichtspunkt des Leidens, dann läßt einen die Frage nicht los, ob dort nicht manchmal für Sünden gelitten wird, für die eigentlich *wir* geradezustehen hätten. Afrika: Getränkt vom Blut der Märtyrer...

## 15. Theologie tun

Welche Rolle spielen die Christen? Chancen und Grenzen der Diasporalexistenz. Die Rolle der Christen in Afrika. In aller Unvollkommenheit und Unvollständigkeit wurde versucht, ein wenig dem Thema entlangzugehen. Wieweit man ihm als Außenstehender gerecht werden kann, bleibe dahinge-

stellt. Acht Jahre in Afrika gelebt zu haben ist eine lange Zeit und doch wieder viel zu kurz. Ein alter Missionar, in Afrika geboren und dann auch dort begraben, sagte einmal gegen Ende seines Lebens: wir werden sie (die Afrikaner) nie ganz verstehen und sie werden uns (die Europäer) nie ganz verstehen. Damals ärgerte er sich gerade über den afrikanischen Pfarrer, mit dem er zusammengespannt war, und schilderte ihn so: „Ist nichts, weiß nichts, hat keinen Charakter und steht und predigt – das sind die Wunderwege Gottes.“ Vielleicht hat auch dies zusammen mit manchem von dem, was oben gesagt ist, mit der Forderung afrikanischer Christen zu tun: Theologie zu tun. Desmond Tutu: „Sie lasen Theologie, sie studierten Theologie. Kaum jemals aber *taten* sie Theologie.“ Und er zitiert den Ausspruch: „Theologie ist zu ernst, als daß man sie den Theologen überlassen könnte“<sup>29</sup>). Könnte es nicht die Rolle afrikanischer Christen für uns in *unserer* Diasporaexistenz sein, uns zu ermutigen, Theologie zu tun?

Am Schluß soll ein afrikanisches Gebet stehen:

Chaos in der Welt,  
Armut überall,  
Spaltung unter Menschen,  
Krieg unter Völkern,  
Nirgends Frieden.

Wir haben uns abgewandt von deiner Liebe;  
Doch bleiben wir angewiesen auf Dich.  
Von Dir kommt die Luft, die wir atmen.  
Ohne Luft sind wir tot,  
Bewegungslos, verwest.

Herr, laß uns Deine Liebe begreifen,  
Laß uns Verbindung halten mit den Brüdern,  
Ob schwarz, weiß, rot oder gelb.  
Mache aus der Welt einen Korb der Farben  
In Deiner mächtigen Hand  
Und laß Frieden sein in diesem Korb.

## Anmerkungen

- 1 TRE 1, S. 715.
- 2 Fischer Weltalmanach 1980, Sp. 466. 472.
- 3 Fischer Weltalmanach 1981, Sp. 646.
- 4 „Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der menschlichen Entwicklung“, in: Keine Einbahnstraßen, Erlangen 1973, S. 107.
- 5 A. a. O., S. 716.
- 6 Fischer Weltalmanach 1980, Sp. 472.
- 7 John S. Mbiti, The Crisis of Missions in Africa, Uganda Church Press, Mukono 1971, S. 2.
- 7a Target, 18. 11. 79, zitiert nach Tansania-Information 12/79, S. 9.
- 8 Versöhnung ist unteilbar, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal, S. 53 f.
- 9 Verfolgte Christen, Graz 1979, S. 338 ff.
- 10 Walbert Buhlmann, Missionsprozeß in Addis Abeba, Knecht-Verlag, Frankfurt.
- 11 A. a. O., S. 111 f.
- 12 A. a. O., S. 5.
- 13 Versöhnung, a. a. O., S. 17 f.
- 14 Tansania-Informationen, Nr. 9/79.
- 15 Lutherische Kirche in Tansania (Ruf in die Welt 1978), S. 6 f.
- 16 Buhlmann, a. a. O., S. 114 f.
- 17 A. a. O., S. 137.
- 18 A. a. O., S. 31.
- 19 A. a. O., S. 39.
- 20 A. a. o., S. 42 f.
- 21 Philip A. Potter (Hrsg.), Das Heil der Welt heute, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, S. 180.
- 22 Der Spiegel, Nr. 33/1977 v. 8. 8. 77, S. 80.
- 23 Otto Bischofsberger/Fritz Kollbrunner, Mit afrikanischen Christen beten, Rex-Verlag, Luzern-München, S. 18 ff.
- 24 LWB-Information, Nr. 8/1979, S. 2 ff.
- 25 Versöhnung, a. a. O., S. 62 f.
- 26 DÜ-Texte, Nr. 5: Afrikanischer Sozialismus, S. 48 f.
- 27 Versöhnung a. a. O., S. 52 ff.
- 28 Versöhnung, a. a. O., S. 16 f.

Gott ist an keinen Ort gebunden, er ist auch von keinem ausgeschlossen; er ist an allen Orten und ist zugleich nirgends. Nirgends, verstehe: greifbar und beschlossen, aber an allen Orten ist er; denn er schafft, wirkt und erhält alle Dinge.

Martin Luther

# GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES

## I Organe des Bundes

### 1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,  
Rosengartenstr. 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf; Tel. (0711) 42 59 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. Pfarrer i. R. Helmut Dimmling,  
Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau, Tel. (09874) 5490;

7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,  
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 14 155;

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

9. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,  
Nelkenstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 36;

10. Dekan i. R. Kurt Klein,  
Parzingerstr. 1, 8220 Traunstein; Tel. (0861) 32 45;

11. Kirchenamtsrat Friedrich Korden,  
Rote Reihe 6, 3000 Hannover; Tel. (0511) 19 41 11;  
privat: Badenstädter Str. 15, 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;

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

Beratende Mitglieder:

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

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

15. Pfarrer Edmund Ratz,  
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 21 59 - 363;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold,  
Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 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. (09131) 290 39;

Ephorus: Oberkirchenrat i. R., Wilhelm Gerhold, Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen,  
Tel. (09131) 215 69;

Studienleiter: N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 30,- bis 150,- 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, Rathsbürgerstr. 40, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 15 39;

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 163,- 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: N. N.

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

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

Konten:

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

PSA Nürnberg 8826-856; Gewerbebank Neuendettelsau 516 007 (BLZ 765 600 65);

alle unter: Martin Luther-Verein Neuendettelsau; mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schultipendienaktion hat bisher nahezu eine 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: Barbara Blomeyer, Fahrstr. 15, 8520 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 abzuweichen. 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. 1979–1981 sind erschienen:

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 1, 144 S., kart., DM 9,-.

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

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

Jobst Schöne (Hrsg.), Bekenntnis zur Wahrheit, Aufsätze über die Konkordienformel, 192 S., Linson gebd., DM 19,-.

Hermann Sasse, Zeugnisse, Erlanger Predigten und Vorträge 1933–1944, 240 S., Linson gebd., DM 17,-.

Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch für lutherische Theologie und kirchliches Leben, Hrsg. im Auftrag des Martin Luther-Bundes von Ernst Eberhard, Folge 27/1980, 176 S. kart., DM 9,-; Folge 28/1981, 176 S., kart., DM 9,-.

Die eine heilige christliche Kirche und die Gnadenmittel, Tagungsbericht aus Oberursel, Hrsg. Manfred Roensch und Jobst Schöne, 200 S., kart., DM 9,-.

Luther und die Bekenntnisschriften, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 2, 144 S., kart., DM 12,-.

Bo Giertz, Evangelisch glauben, Hilfen zum Verstehen, Aus dem Schwedischen übersetzt von Olaf Svensson, 166 S., Linson gebd., DM 19,-.

### 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.: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg;

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.: N. N.

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 Neuendelsau, Nr 516 007 (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 Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vors.: N. N.

2. Vors.: Pastor Friedrich Wagnitz, Steinweg 10, 3425 Walkenried;  
Tel. (05525) 800;

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;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher, An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt;  
Tel. (05332) 566;

Pastor Brinker, Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig;  
Tel. (0531) 74 398;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel, Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel;  
Tel. (05331) 8021;

Pastor i. R. Siegfried Reetz, Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3;  
Tel. (05346) 1322;

Pastor Adolf Runge, Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig;  
Tel. (0531) 69 14 53;

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;

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

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

Stellv. Geschäftsf. Pastor Hans-Albrecht Uhlhorn, Hollenbeckerstr. 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-Bund in Hessen**

1. Vors.: Pfarrer Winfried Müller, Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9;  
Tel. (06420) 7595;

2. Vors.: Pfarrer Ernst Georg Wendel, Pfarrweg 1, 3557 Ebsdorfergrund 1-Dreihaussen;  
Tel. (06424 ) 1340;

1. Beisitzer: Dekan Rudolf Jockel, Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg;  
Tel. (06451) 8779;

2. Beisitzer: Kirchenrat Burchard Lieberg, An der Röthe 28, 3501 Fuldaerbrück 1;  
Tel. (0561) 55751;

3. Beisitzer: Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt;  
Tel. (06692) 420;

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;

PSA Frankfurt/Main 809 23-601, z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

## **7. Martin Luther-Bund Lauenburg (Lauenb. 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) 3371;

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

Kassenf.: i. V. Pastor HansHeinrich 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 Salzufflen 1;  
Tel. (05 266) 18 50;

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Hans-Wilhelm Rieke, Rampendahl 13, 4920 Lemgo 1;  
Tel. (05261) 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;

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 Wolfsschlugen;  
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.: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger, Engstatterweg 19, 7000 Stuttgart 80, Tel. (0711) 780 3377;

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, Schöningstedter 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, 3560 Engelbach-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-Burghorst.  
Tel. (02 552) 30 28;

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt, Am Brenschen 9;  
5810 Witten-Bommern; Tel. (02 302) 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;

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

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

Bundesschatzmeister: Oberstleutnant Ing. Johann Kaltenbacher, Sevcikgasse 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;

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

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35a, 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;

Obmannstellv. 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, Osterwitzstr. 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, 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. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Lutherischen Deutschen aus Rußland e. V.**

1. Vors.: Irmgard Stoldt, Kirchweg 69, 3500 Kassel, Postfach 41 03 08;  
Tel. (0561) 7 77 81;

2. Vors.: Pfarrer Siegfried Springer, Osterstr. 57, 3000 Hannover;

Schriftf.: Rektor Richard Walth, Rodder Weg 74, 5040 Brühl;

Kassenwart: Eduard Erhardt

Beisitzer: Waldemar Neumann, Holunderweg 6, 7950 Biberach/Riß;  
Ludmilla Holzwarth, Dieselstr. 7, 7050 Waiblingen;  
Matthias Redler (Predigerbruder), Auf der Höhe 4, 3180 Wolfsburg 14;

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 28037-705

#### **5. 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.

#### **6. 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;  
Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel. 272 4984.

#### **7. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg**

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.

#### **8. Lutheran Church in Ireland;**

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

#### **9. 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) 23 640;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, Doetinchem.

4. Kirchliche Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Russland e. V.

1. Vorst.: Ingrid Stoltz, Kirchweg 69, 3500 Kassel, Postfach 41 03 08,  
Tel. (0561) 7 77 81

2. Vorst.: Pfarrer Siegfried Springer, Osterstr. 51, 5000 Hannover, Postfach 10 10 10,  
Tel. (0511) 18 18 60

Schriftl.: Rektor Richard Wald, Rodder Weg 74, 5040 Bielefeld,  
Kassawart: Eduard Ehardt

Beisitzer: Waldemar Neumann, Heidenweg 6, 3950 Bielefeld, Tel. (0521) 19 19 19  
Ladmila Holzwarth, Dieckstr. 7, 7050 Walsdorf, Tel. (0521) 19 19 19  
Martina Redler (Predigerin), Auf der Höhe 4, 3180 Wolfsburg 14

Postfachkontor: PSA Stuttgart 38037-705  
Tel. (0714) 3 25 25 01

5. Société Evangélique Luthérienne de Mission Interne et Externe et d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Marie Wehring, P-6730 Bockenheim, Tel. (88) 70 70 00

Association Générale de la Mission Interne et Externe de Paris, 11, Avenue de la République, 75011 Paris

Präsident: Pierre Martin, 46, rue Chancelier, P-75008 Paris, Tel. (1) 47 47 47 47

Generalsekretär: Pascal Jacques Fischer, 9, Avenue du Général de Gaulle, P-93160 Noisy-le Grand, Tel. (1) 303 3808

Büro: 25, rue des Archives, P-75004 Paris, Tel. 333 4984

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

Abschrift: 26, rue Major René Dubined, B-1050 Bruxelles

Präsident: Vastent Connel, 50 rue de la Loi, B-1050 Bruxelles, Tel. (02) 5 21 75 68

8. Lutheran Church in Ireland

Rev. Kurt Brämann, 21 Melny Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland

9. Lutherstiftung (Niederlande)

Vorst.: Pfarrer J. A. Roskam, Kerkplein 92, 3522 ER Utrecht, Tel. (043) 08 89 46





