

N12<522854749 021



UBTÜBINGEN



lutherische kirche in der welt

TR

30-32

113

112

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1983

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 30 · 1983

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Lutherische Kirche in der Welt

Geleitwort 7

Oberkirchenrat Gottfried Klapper
zum 65. Geburtstag (Christ Böcher) 10

In memoriam D. Wilhelm Maurer (Sudak Kellen) 13

I. THEOLOGIE

Wilhelm Maurer:
Lutherische Kirche heute 16

Hans-Otto Wölber:
Luthertum und Säkularismus 36

Ingebrunn Lindelphy:
Von der Schwärzlichkeit, Luther und
die Welt 48

Reinhard Altmann:
Wilhelm Stählin – Ein Leben
zu seinem 100. Geburtstag am 2. April 1983 56

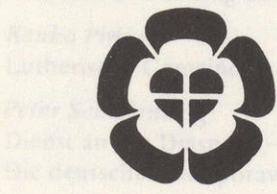
II. DIASPORA

Gastar Reingruber:
Glaube und Bekenntnis in der Geschichte des österreichischen
Protestantismus 71

Tibor Fabury:
Luthers Wirkungen in Südosteuropa 94

Zoltan Kálcsy:
Lutherische Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft 107

Günther Klein:
Die evangelisch-sächsische Kirche in Siebenbürgen
zwischen Bewahrung und Erneuerung 111



Jahrbuch des Martin Luther- Bundes

Folge 30 · 1983

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Lutherische
Kirche
in der Welt



Gh 5225 bb

ISBN 3-87513-001-4

© 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

Geleitwort	7
Oberkirchenrat Gottfried Klapper DD. zum 65. Geburtstag (<i>Ernst Eberhard</i>)	10
In memoriam D. Wilhelm Maurer (<i>Rudolf Keller</i>)	13
I. THEOLOGIE	
<i>Wilhelm Maurer:</i>	
Lutherische Kirche heute	16
<i>Hans-Otto Wölber:</i>	
Luthertum und Säkularismus	36
<i>Inge trout Ludolphy:</i>	
Von der Schwierigkeit, Luther zu feiern	48
<i>Reinhard Mumm:</i>	
Wilhelm Stählin — Ein Leben für die eine heilige Kirche Zu seinem 100. Geburtstag am 24. September 1983	56
II. DIASPORA	
<i>Gustav Reingrabner:</i>	
Glaube und Bekenntnis in der Geschichte des österreichischen Protestantismus	71
<i>Tibor Fabiny:</i>	
Luthers Wirkungen in Südosteuropa	94
<i>Zoltán Káldy:</i>	
Lutherische Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft	107
<i>Christoph Klein:</i>	
Die evangelisch-sächsische Kirche in Siebenbürgen zwischen Bewahrung und Erneuerung	116
<i>Kauko Pirinen:</i>	
Lutherische Gemeinden der Finnen in der Sowjetunion	130
<i>Peter Schellenberg:</i>	
Dienst an der Diaspora — Dienst für die Kirche Die deutschen Diasporawerke in anderthalb Jahrhunderten	139

III. ÖKUMENE

Günther Gaßmann:

Der ökumenische Auftrag der evangelisch-lutherischen Kirche heute . . . 157

Ernst Eberhard:

Lutherische Kirche in Aktion

Abschlußbericht des Beauftragten für den Hauptausschuß „Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst“ im Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes 1960–1980 166

Hans Roser:

Die europäische Integration und die lutherische Kirche 183

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 208

INHALTSVERZEICHNIS

36

48

50

II. DIASPORA

71

94

107

116

130

133

GELEITWORT

Noch sind die Jubiläumsjahre in der evangelischen Christenheit nicht zu Ende. Auch unser Jahrbuch „Lutherische Kirche in der Welt“ will an diesen Ereignissen und der Sache, die sie zur Sprache bringen, nicht vorübergehen. Mit dem Erscheinungstermin dieses Jahrbuches sieht das *Gustav-Adolf-Werk* auf 150 Jahre seines Bestehens zurück. Im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Diasporawerke hat der Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Pastor Peter Schellenberg, in dem in diesem Jahr erschienenen achten Band der Theologischen Realenzyklopädie seine Geschichte und Aufgabe gewürdigt; eine an einigen Stellen erweiterte Fassung haben wir in diesen Band übernommen. Darin kommt deutlich zum Ausdruck, daß die beiden Diasporawerke in unserem Lande – trotz des verschiedenen Ausgangspunktes – eine gemeinsame Zielsetzung haben: der von den offiziellen Landeskirchen oft vernachlässigten evangelischen Diaspora außerhalb unseres Landes nach Kräften zu dienen – eine Aufgabe, der „brüderliche Konkurrenz“ in der Regel mehr hilft als fragwürdiges Einheitsdenken.

Das Jahr 1983 ist – aus Anlaß seines 500. Geburtstages – das Jahr des Luther-Gedenkens. Auf die Problematik solcher Feiern, zumal in der engen Heimat des Reformators, auf dem Boden der heutigen Deutschen Demokratischen Republik, macht der Artikel von Ingetraut Ludolphy, der langjährigen Leipziger Lutherforscherin, aufmerksam. Ein Thema, das im übrigen auch „zwischen den Jahren“ höchst aktuell sein würde. – Ein weiteres Datum aus der jüngeren Vergangenheit: Reinhard Mumm gedenkt des 100. Geburtstages Wilhelm Stählins, eines lutherischen Bischofs, der, wiewohl er kirchenpolitisch zu seiner Zeit wohl kaum als Repräsentant des deutschen Luthertums gelten konnte, doch vielen unter uns zum theologischen Lehrer und geistlichen Vater geworden ist. – Dem in diesem Jahr aus seinem Amt scheidenden Hamburger Bischof D. Hans-Otto Wölber verdanken wir einen Beitrag, der zugleich auch das Thema seiner geistlich-theologischen Existenz anzeigt: „Luthertum und Säkularismus“.

Der wichtigste Bereich unserer Arbeit, die Diaspora ist mit Selbstdarstellungen lutherischer Minderheitskirchen vertreten: Österreich durch

den burgenländischen Superintendenten Gustav Reingrabner, Siebenbürgen durch den Dekan des Theologischen Instituts in Hermannstadt, Professor Christoph Klein, Ungarn durch den leitenden Bischof D. Zoltán Káldy und den Budapester Professor Tibor Fabiny, die finnischen Glaubensgenossen in der Sowjetunion durch Professor Kauko Pirinen, der vor einigen Jahren die von ihm vorgestellten Gemeinden als Begleiter des finnischen Erzbischofs besuchen konnte.

Es gehört – zumindest heutzutage – geradezu zum Wesen einer Konfessionskirche, daß sie den ökumenischen Kontext, in dem sie lebt, in ihre Existenz einbezieht. Dies begründet Professor Günther Gaßmann, bisher Präsident des Lutherischen Kirchenamtes, jetzt der lutherischen Familie aufs neue in seiner Arbeit in der Studienabteilung des LWB verpflichtet. – Pfarrer Hans Roser, seit einem Jahr Vorsitzender des bayerischen Gliedvereins des MLB, schlägt eine Brücke zu seiner früheren Tätigkeit im politischen Bereich und fragt nach der (Un-)Wirksamkeit der Lutheraner in dem Prozeß des Zusammenwachsens der Europäischen Gemeinschaft (EG). Schließlich gehört in den ökumenischen Zusammenhang auch der – an einigen Stellen gekürzte – Rechenschaftsbericht des Herausgebers über seine mehr als zwanzigjährige Tätigkeit als Beauftragter des Lutherischen Weltdienstes (Deutscher Hauptausschuß). Darin wird nicht nur der beachtliche Beitrag der deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zu dessen weltweiten Hilfeleistungen deutlich; er bezeugt auch die Verpflichtung zur ökumenischen Diakonie, ohne welche die Christenheit den heutigen Herausforderungen nicht begegnen könnte.

Der Martin-Luther-Bund hat gebotenen Anlaß, in diesem Jahrbuch zweier Männer zu gedenken, die den Weg unseres Diasporawerkes und damit die ‚Lutherische Kirche in der Welt‘ nachhaltig begleitet und gefördert haben. Professor D. Dr. Wilhelm Maurer, langjähriger Ephorus im Theologenheim und stellvertretender Bundesleiter, ist am 30. Januar dieses Jahres im Alter von 81 Jahren heimgewandert. Dr. Rudolf Keller, früher Studienleiter im Auslands- und Diasporatheologenheim, hat – einleitend zu dem nochmaligen Abdruck eines 1955 vor der Generalsynode der VELKD in Weimar gehaltenen Vortrags – den Dank formuliert, den wir D. Maurer schulden.

Oberkirchenrat Gottfried Klapper D. D. steht vor einem bedeutsamen Einschnitt seines Lebens: mit der Vollendung seines 65. Lebensjahres am 3. Oktober 1982 scheidet er – nach zwanzig Jahren – aus dem Dienst der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands als Ökumene-

Referent und Geschäftsführer des Deutschen Nationalkomitees im Lutherischen Weltbund. Dem Martin-Luther-Bund wird er weiter seine Kraft und Zeit widmen.

Dies ist nun die dreißigste Folge unseres theologischen Jahrbuches. Wer die Lage evangelischer Publizistik in Rechnung stellt, wird hierin mit uns ein beachtliches Jubiläum erblicken. Welche Stimmen, die im Lauf der Jahre hier zu Worte gekommen sind!

Stuttgart/Erlangen, 25. August 1982

Ernst Eberhard

OBERKIRCHENRAT GOTTFRIED KLAPPER DD. ZUM 65. GEBURTSTAG

„Hofberichterstattung“ wird mit Recht beargwöhnt und kritisch registriert. Sie ist jedenfalls ein schlechter christlicher Stil. Und doch verdienen etliche persönliche Ereignisse auch im Raum der Kirche hervorgehoben zu werden – um der Sache willen, die damit markiert wird. Dazu gehört das Ausscheiden des stellvertretenden Bundesleiters unseres Diasporawerkes aus dem aktiven Dienst im Lutherischen Kirchenamt und im Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes. Dies geschieht – „wie das Gesetz es befiehlt“ – mit der Vollendung des 65. Lebensjahres und betrifft auch höhere Kirchenbeamte im geistlichen Stand.

Dieses Datum provoziert im Fall von Gottfried Klapper vermutlich zwei gegenläufige Fragen: „Schon 65?“ – bei diesem jugendlichen gepflegten Aussehen? Bei soviel Spannkraft der Physis und der Psyche? Angesichts der unermüdlichen Agilität, die ihm eigen ist? – Aber auch die andere Frage: „Erst 65?“ – bei alledem, was er schon geschafft und bewirkt hat? Bei dem breiten Spektrum seiner Verpflichtungen und Verdienste?

So haben beide Fragen ihr Recht; und wir danken Gott dem Herrn für die Gaben, die er ihm zur Bewältigung seiner zahlreichen Aufgaben verliehen hat. Ich meine, sein Lebensweg ist kennzeichnend für viele unserer Generation, zumal in der kirchlichen Arbeit, und deshalb erwähnenswert: im Osten unseres Vaterlandes, in Niederschlesien als Pfarrerssohn geboren und aufgewachsen, nach dem Abitur, Arbeits- und Militärdienst mit Kriegsbeginn auch gleich an der Front, bei seiner selbstverständlichen Pflichterfüllung und Begabung als Major i. G. ausgeschieden. Das heißt im zerschlagenen Deutschland ohne Heimat und ohne Beruf.

Das neue Leben beginnt ohne Zögern mit dem Studium der Theologie in Göttingen; hier ist er Vertrauensstudent in der Studentengemeinde. Zwischen dem Ersten und Zweiten Examen (1949 bzw. 1951) betreibt er ein Studium in den USA am Lutheran Seminary in Columbia S. C. (mit dem degree eines B. D.). Seit 1951 ist er verheiratet (fünf Kinder und ein Pflegekind).

Die Schwerpunkte im beruflichen Wirken Gottfried Klappers sind eindeutig geprägt von den Bereichen Luthertum, Ökumene und Diaspora, ausgewiesen durch seine weitere Biographie: 1952 Assistent des Generalsekretärs Dr. Lundquist zur Vorbereitung der II. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover – zwei Jahre Gemeindepfarrer im Diasporagebiet des Emslandes in der Landeskirche Hannover – von 1954 bis 1961 Pfarrer und Senior der deutschen Synode und Sekretär des Lutheran Council in Großbritannien – als solcher Delegierter bei der III. Vollversammlung des LWB in Minneapolis 1957 – nach zweijähriger Leitungsaufgabe als Direktor der Evangelischen Akademie Loccum wird er 1963 zum Oberkirchenrat und Ökumene-Referenten im Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands und gleichzeitig zum Geschäftsführer des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes berufen – eine Tätigkeit, die naturgemäß vielfältige Kontakte (und Reisen) in Europa, in den Naben und Fernen Osten, nach Afrika und Lateinamerika zur Folge hatte – dazwischen zweimal Ehrendoktor der Theologie von lutherischen Fakultäten in den USA sowie andere Auszeichnungen.

In alledem ging und geht es Gottfried Klapper um die Sache des Luthertums und seine glaubwürdige Bezeugung im ökumenischen Kontext. Seine Treue zum Bekenntnis der reformatorischen Väter, seine Freude am Predigen und an der Liturgie der lutherischen Kirche ebenso wie seine Liebe zu den Minderheitskirchen unserer Glaubensfamilie, gerade zu den kleinsten unter ihnen – all dies hat gewiß mit dem tragenden Grund eines Christenlebens zu tun: der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments.

Wer Gottfried Klapper auch nur ein wenig kennt, weiß, daß ihm etliche Eigenschaften in fast beneidenswerter Weise zu Gebot stehen: ein köstlicher Humor (aus Schlesien und anderswo), ein enormes Gedächtnis, vorbildlicher Fleiß und Verlässlichkeit und Freundschaft: lauter menschliche Attribute, die auch einem Christen nicht einfach in den Schoß fallen, sie wollen eingeübt werden. Vielleicht gehören dazu auch seine sprudelnde Art zu reden und zu schreiben wie sein Respekt vor der hierarchischen Ordnung und vor der bürokratischen Prozedur.

Die Position Gottfried Klappers seit Jahren brachte es mit sich, daß seine Stimme in zahlreichen Gremien begehrt und gehört wurde, nicht nur in denen des Lutherischen Weltbundes samt seinem Deutschen Nationalkomitee und der Vereinigten Kirche. Seine Mitwirkungsaufgaben reichen vom Ökumenischen Studienwerk bis zum Lutherischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses (dessen langjähriger Geschäftsführer er ist) und dem

Ostkirchenausschuß der EKD. Wenn ihm nun beim letzten bedeutsamen Einschnitt seines Lebens der Martin-Luther-Bund dies Gedenkblatt der Rückschau und des Dankes widmet, dann geschieht dies aus einem besonderen Anlaß: seit zwei Jahrzehnten gehört er dem Bundesrat dieses lutherischen Diasporawerkes an, darunter fünfzehn Jahre lang als stellvertretender Bundesleiter. Seine Verdienste um dieses freie kirchliche Werk können und sollen hier nicht aufgezählt werden. Da wären z. B. mindestens ein Dutzend Beiträge aus seiner Feder in diesem Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes „Lutherische Kirche in der Welt“ zu nennen. Wir haben vielmehr die Freude, ihn nicht verabschieden zu müssen, sondern ihn weiterhin als Freund und Mitarbeiter unter uns zu wissen. So verbinden wir mit dem Dank für sein bisheriges Lebenswerk die getroste Zuversicht, daß von dem in herbstlicher Reife stehenden Baum Gottfried Klapper noch manche wohlgeratene Frucht abfallen möge – zum Besten der lutherischen Diaspora. Im übrigen: es gibt viele gute Gründe, unseren Jubilar mit dem klassischen Satz zu würdigen: Gottfried Klapper hat sich um die lutherische Kirche verdient gemacht.

Ernst Eberhard

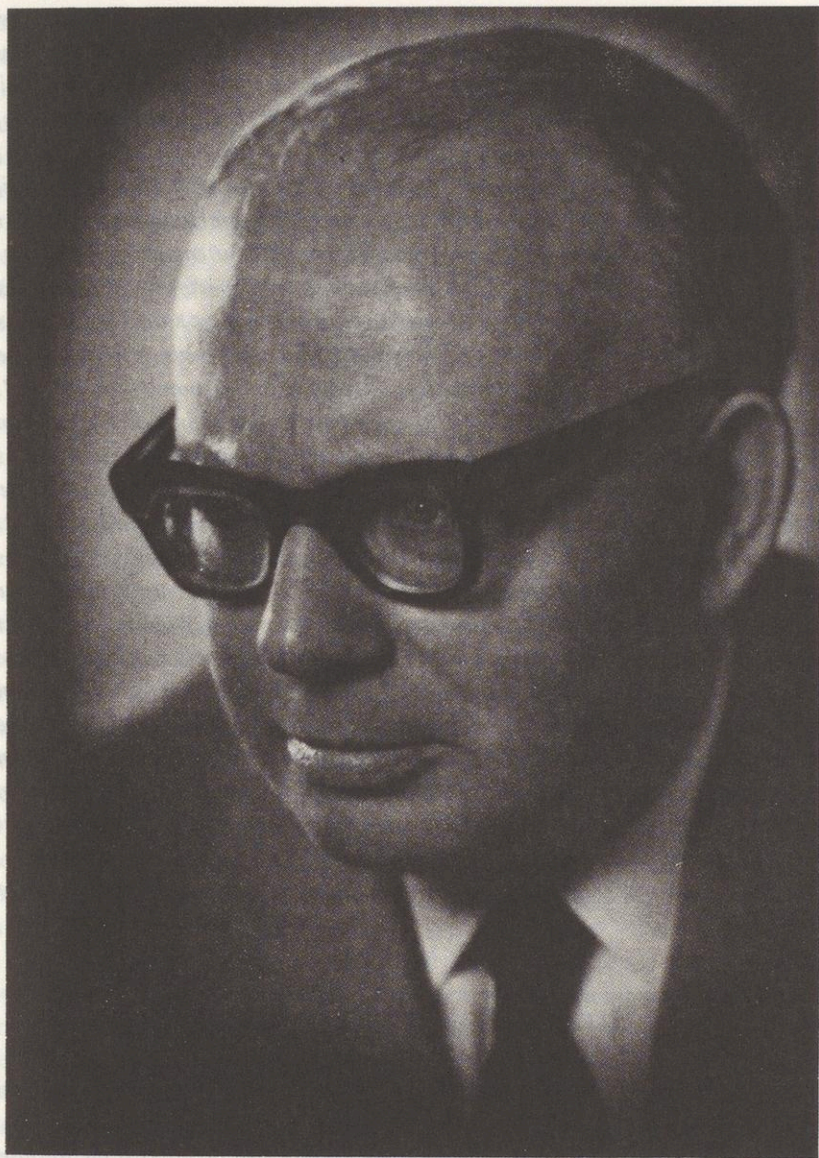
IN MEMORIAM D. WILHELM MAURER

Am 30. Januar 1982 ist Professor D. Wilhelm Maurer im Alter von 81 Jahren in Erlangen gestorben. Als er am 4. Februar auf dem Neustädter Friedhof begraben wurde, sprachen viele von dem, was er für sie bedeutet hat. Der Martin-Luther-Bund verliert in ihm nicht nur seinen langjährigen stellvertretenden Bundesleiter und einen prägenden Ephorus beider Studentenheime. Wir haben in ihm den Mann verloren, der auch noch in den Tagen seines Rubestandes und seines von Krankheit überschatteten Alters stets das Auslands- und Diasporatheologenheim meinte, wenn er von „unserem“ Haus sprach. So ist er für eine große Zahl von Theologen der lutherischen Kirche in der Welt, die ihn hier erlebt haben, ein Vater geworden, dessen Erbe uns nun anvertraut und aufgetragen ist. Indem wir versuchen, uns Rechenschaft abzulegen über die Konturen des von ihm hinterlassenen Werkes, geben wir ihm selbst an dieser Stelle noch einmal das Wort und stellen uns neu seinem Vortrag, den er am Nachmittag des 24. April 1955 über das Thema „Lutherische Kirche heute“ vor der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Weimar gehalten hat.

Im Nachwort zum zweiten Band des historischen Kommentars über die *Confessio Augustana* macht er sich Luthers Worte aus dem Bekenntnis von 1528 (BoA 3, S. 354, 10 ff.) zu eigen. Er wolle, wie der Reformator „beken-
nen alle artickel meines Glaubens widder diese und alle andere newe ketze-
rey / damit sie nicht der mal eins / odder nach meinem todte / rhümen
möchten / Der Luther hette es mit yhn gehalten / wie sie schon ynn etlichen
stücken gethan haben“. Dies Wort von Weihnachten 1977 sollte das letzte
bleiben, das aus Maurers Feder gedruckt worden ist. Es verbietet etwaigen
Epigonen, ihn für Anliegen zu beanspruchen, die er selbst nicht gekannt hat.
Es zwingt uns aber zugleich, ihn so zu hören, daß wir des ganzen Ernstes
gewahr werden, mit dem er theologischen Gegenwartsfragen durch seine
an der Geschichte geschulte Sachkenntnis auf den Grund zu gehen pflegte.

Das Synodalreferat, das wir hier wieder abgedruckt haben, zeigt sehr
deutlich, wie er aus großer Weite und Fülle klare Aspekte für die Gegenwart
zusammenzutragen verstanden hat. Fachleute erkennen in diesen Formulie-
rungen sofort Anklänge an vorangegangene und folgende Einzelstudien,

deren konzentrierten Ertrag wir also vor uns haben, wenn wir diese Beobachtungen studieren. Bei der Lektüre stehen wir auch vor der Frage, inwieweit der Verlauf der Geschichte seit 1955 Maurers Analysen von damals rechtfertigt, wo sich seine Hoffnungen erfüllt oder nicht erfüllt haben, wo wir ihn heute neu hören sollten oder wo wir ihm heute nicht mehr zustimmen könnten. Die Lage der Lutherischen Kirche hat sich seit jenen Tagen von Weimar in vieler Hinsicht gewandelt, nicht nur in der DDR, wo es eine VELKD im damaligen Sinne nicht mehr gibt, sondern auch in der Bundesrepublik, wo nicht nur die Leuenberger Konkordie in Geltung gesetzt wurde, sondern auch ganz andere ökumenische Fragen auf die Tagesordnung gekommen sind. Üblicherweise kommt man in der Beurteilung dieser Entwicklung zu verschiedenen Ergebnissen je nach Einschätzung der Möglichkeiten, wie das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche am besten für die Gegenwart zum Tragen gebracht werden kann und soll. Gerade in diesen Überlegungen müssen wir aber im Auge behalten, was Wilhelm Maurer am Ende seines Schaffens mit Luthers Worten zum Ausdruck gebracht hat. Seiner Geburt nach war er im niederhessisch-reformierten Sprengel Kurbessens beheimatet. Als er neben seiner Tätigkeit an der Marburger Universität junger Pfarrer war, wirkte er im Sprengel Oberhessen und wurde sehr bald zum Wortführer der Lutheraner in der unierten evangelischen Kirche von Kurbessen und Waldeck, in der er ab 1946 auch das Amt eines Propstes innehatte. In Erlangen, wo er ab 1951 als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Missionswissenschaft lehrte, war es die lutherische Kirche, in deren Dienst er sich fortan stellte. Über diesen Neuanfang hat er beim 50. Jubiläum seiner Promotion in bewegender Weise gesprochen. Der Vortrag von 1955 zeigt, wie stark er sich hier vollgültig integriert und engagiert hatte. Es blieb sein Anliegen, Lutheraner aus unierten Kirchen in das Corpus Lutheranorum nach Möglichkeit einzubeziehen. Im „Lutherischen Einigungswerk“, dessen Vorsitz für die Bundesrepublik er durch Jahre hindurch innehatte, hat er auch diesem Anliegen eine Basis zu geben versucht. Doch schon bald, als er den Vorsitz aus den Händen gegeben hatte, sollte diese Arbeit ihr Ende finden. Als Mitglied des „Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses“ hat er mehrfach zu ekklesiologischen und fundamentalen Grundsatzproblemen aus seiner Sicht des Historikers Stellung genommen. Die Historische Kommission beim deutschen Nationalkomitee begann ihre Arbeit zur Erforschung der Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes unter seiner Leitung. Im Vorstand der Leipziger Mission stellte er sich ebenso in den Dienst kirchlicher Auf-



D. Wilhelm Maurer

1900–1982

gaben, wie in der verantwortlichen Mitarbeit in unserem Dienst an der lutherischen Diaspora. Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Mission und Ökumene waren auftragsgemäß die Themen seiner Arbeiten. Wir werden die Würdigungen seiner Lebensarbeit gern anderen Publikationen aus Anlaß seines Heimgangs entnehmen.

Uns bleibt der Dank für das, was Gott uns durch den Dienst von Wilhelm Maurer geschenkt und anvertraut hat. Sein unerschütterliches Vertrauen in die gestaltende Kraft des lutherischen Bekenntnisses, wie es auch in dem Vortrag von Weimar zum Ausdruck kommt, ist uns ein Vorbild. Die Hingabe, mit der er selbst von einem neuen Zugang zu den Bekenntnisschriften nicht nur an dieser programmatischen Stelle als Festredner gesprochen hat, sondern als Ephorus des Theologenbeims von 1956 bis 1973 allwöchentlich in der sogenannten „Bekenntnisstunde“ den hier studierenden künftigen Pfarrern den Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses zu erschliessen bestrebt war, ist sein Vermächtnis an uns. So hat er uns immer wieder an die Quelle der „durch Wort und Sakrament genährten geistlichen Kraft“ geführt und darauf zu vertrauen gelehrt, weil er wußte, „daß zum Wachstum des inneren Menschen geistliche Speise notwendig ist und daß sie nur in dem reinen Wort und Sakrament bestehen kann“. Wir sind dankbar, daß er den Ertrag seiner Forschungen nach Abschluß seiner Melanchthon-Monographie in dem zweibändigen historischen Kommentar über die Confessio Augustana noch vorlegen konnte. Professor Maurer hat uns vorgelebt, wie wissenschaftliche Akribie und akademisch anerkannte Gelehrten- und Forschungsarbeit stets unmittelbar der Kirche zugute kommen kann. So haben wir ihn als Ephorus unserer Heime und als stellvertretenden Bundesleiter schätzen und lieben gelernt.

Rudolf Keller

LUTHERISCHE KIRCHE HEUTE

Sechs Jahre gemeinsamer Geschichte einer Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands! Sie haben dem Kirchenhistoriker gestattet, dazu etwas zu sagen, was zwar allein der subjektiven Einsicht entspringt und der persönlichen Verantwortung unterliegt, aber doch mit derjenigen Verbindlichkeit ausgestattet sein soll, die der Würde einer hohen Synode zukommt. Dem Historiker sei es dabei zugestanden, daß er nicht von jener Analyse der

Zeit ausgeht, in der die Lutherische Kirche heute steht, sondern daß er in dieser Kirche das Erbe der lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts wahrnimmt und daß er fragt, was an diesem heutigen Erbe den Wünschen und Hoffnungen der *Löbe, Vilmar, Petri* und *Kliefoth* entspricht, worin unsere Kirche heute hinter den Erwartungen jener Männer zurückbleibt, inwieweit sie sie etwa übertrifft.

Daß ich dabei keinen historischen Vortrag halte, sondern immer die Gegenwart im Auge behalte, immer das Heute meines Themas an der unmittelbaren Vergangenheit messe, versteht sich von selbst; besser als *Paul Fleisch* könnte ich die Vorgeschichte unserer Vereinigten Lutherischen Kirche ohnehin nicht erzählen.

I.

Es gibt eine organisatorisch zusammengefaßte Lutherische Kirche in Deutschland. Was bedeutet das für unsere *äußere* Situation?

Zum ersten: Daß wir Kirche sind, scheidet uns sowohl von der kirchenpolitischen Partei wie von der theologischen Schule. Unter diesem doppelten Verdikt haben unsere Väter im 19. Jahrhundert gestanden. In einer Zeit, da die Kirche und ihre Synoden von Parteien zerfressen waren, hat man es ihnen nicht glauben können, daß sie schlechthin Kirche sein wollten und nichts anderes. Und sie haben unter den damaligen Umständen gar nicht anders handeln können, als daß sie Gruppen bildeten, Vereine gründeten, staatskirchenrechtliche Gegebenheiten ausnutzten und neue kirchenrechtliche Tatbestände schufen — kurzum all das taten, was eine kirchenpolitische Partei tut, um die Kirche nach den ihr eigentümlichen Idealen zu gestalten.

Aber indem unsere Väter notgedrungen so handelten, haben sie keinen Zweifel gelassen, daß sie keine Idealkirche konstruieren, sondern zu der einen apostolischen Kirche gehören wollten, die immer war und immer bleiben wird und die zu Augsburg 1530 im Einklang mit den rechtgläubigen Christen aller Zeiten Rechenschaft ihres Glauben abgelegt hat. Was sie beanspruchten und erstrebten — uns ist es zugefallen. Jene eine immerwährende Kirche, die man seit 400 Jahren, nicht ohne Grund, mit Luthers Namen nennt, unter uns hat sie aufs neue Gestalt gewonnen; wir, die wir hier versammelt sind, repräsentieren sie in deutschen Landen. Wir wollen uns ganz mit dem Bewußtsein erfüllen lassen, daß wir nicht einen Teil, sondern das

Ganze vertreten.

Wir bestreiten niemandem, der in Deutschland außerhalb der Vereinigten Kirche lebt, daß er zur Kirche Christi gehört; wir machen keiner Schwesterkirche den Namen „Kirche“ streitig; denn ihnen allen hat Christus sein Wort und sein Sakrament eingestiftet. Aber indem er uns diese Heilmittel nach seiner unbegreiflichen Barmherzigkeit rein und seiner Stiftung gemäß erhalten hat, hat er uns mit der Verantwortung belastet, daß diese Reinheit der Gnadenmittel überall in der Christenheit zur Geltung komme. Wir tragen diese Verantwortung für die ganze evangelische Christenheit in Deutschland, für alle Christen und Nichtchristen in der weiten Welt. Daß irgendwo Kirche Christi ist, erkennt man an der missionarischen Verantwortung, die den Sendungsbefehl ihres Herrn, der sie an die ganze Welt weist, ebenso ernst nimmt, wie die Sorge für die reine Lehre, die er seinen Aposteln anvertraut hat.

Die Kirche Christi verbindet die universale Weite mit der schroffsten Konzentration auf das Eine, was not tut. Wir sind Kirche Christi, nicht Partei oder theologische Schule! Darum müssen wir beides miteinander vereinen: die universale Weite, die in der ganzen Christenheit den lebendigen Christus mit seinem Wort und Sakrament an der Arbeit sieht, unsterbliche Menschenseelen zum Heil zu gewinnen und seine Kirche in der Zahl seiner Auserwählten zu vollenden; und die enge und strenge Konzentration auf die konstitutiven Gnadenmittel der Kirche, um sie unverfälscht zu bewahren und weiterzugeben an die kommenden Generationen. Von den Unionisten dürfen wir uns nicht übertreffen lassen durch den universalen Weitblick und von den Fundamentalisten nicht durch den Ernst, mit dem wir die in unserem Bekenntnis niedergelegte Heilswahrheit der Schrift festhalten. Daß wir die Spannung aushalten zwischen universalistischer Weite und der Enge und Ausschließlichkeit des biblischen Wahrheitsanspruches, daß wir beides auf die Verantwortung unseres Gewissens nehmen, dadurch erweisen wir uns in Wahrheit als Kirche; weichen wir ab nach der einen oder anderen Seite, so sind wir Partei, Schule, Sekte.

Zum zweiten: Wir dürfen nicht so tun, als sei uns damit eine völlig neue Aufgabe gestellt, die unsere Väter im 19. Jahrhundert nicht gekannt hätten. Der Unterschied zwischen ihnen und uns besteht nur in dem weiteren Rahmen, in dem wir jene eigentümliche Doppelaufgabe zur Geltung zu bringen haben.

Unsere Väter haben zunächst ihre angestammten *Landeskirchen* zum Wirkungsfeld gehabt. Gewiß haben sie als theologische Lehrer, als Väter

der Heidenmission und der Diasporapflege über diesen engen Rahmen hinausgreifen können, am meisten wohl *Löbe*. Aber ihre jeweilige Landeskirche blieb doch der Grund ihrer geistlichen Existenz; darin der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses Raum und Gültigkeit zu bewahren, mußte ihr vornehmstes Anliegen sein.

Wir dürfen es ja nie vergessen: unsere Landeskirchen sind in ihrer heutigen Gestalt Schöpfungen des 19. Jahrhunderts, unsere heutige Kirchenkarte spiegelt den politischen Stand von 1866, wenn nicht von 1815 wider. Indem damals Kirchengebiete verschiedener Herkunft zu Verwaltungseinheiten zusammengeschoben wurden, war die Gültigkeit des lutherischen Bekenntnisses, auch wo sie formalrechtlich unangetastet blieb, gefährdet, und unsere lutherischen Väter hatten genug zu tun, jene Gefahren abzuwehren. Das ist ihnen nicht überall gelungen. Es ist kein Zufall, daß die in der Vereinigten Kirche zusammengeschlossenen Landeskirchen sich territorial aus den damaligen deutschen Mittel- und Kleinstaaten herleiten können. So wirken die politischen Gegebenheiten des 19. Jahrhunderts noch heute unter uns nach. Sie belasten unser gemeinsames Werk; sie haben den kirchlichen Auftrag unserer lutherischen Väter noch viel mehr erschwert. Wir dürfen heute dankbar die viel größere Bewegungsfreiheit anerkennen, die wir ihnen gegenüber besitzen.

Wir gehören einer *Vereinigten* Evangelisch-Lutherischen Kirche an, in deren Landeskirchen das lutherische Bekenntnis gesichert ist; das danken wir unseren Vätern des 19. Jahrhunderts. Aber durch die Tatsache unserer Vereinigung zu *einer* Kirche werden wir heute über sie hinausgeführt. Es geht jetzt nicht mehr um die Sicherung, sondern um die Aktivierung unseres Bekenntnisses. Wir sind auf dem Wege dazu, es fruchtbar zu machen für *alle* unsere Landeskirchen. Wir haben es getan, indem wir uns um gemeinsame, am Bekenntnis orientierte Ordnungen bemühten, um die Gottesdienstordnung, um die Lebensordnung.

Es steht mir nicht an, Vorschläge zu machen für neue gemeinsame Ordnungen. Aber wer sich einmal in die heute gültigen Verfassungen unserer lutherischen Landeskirchen hineinarbeitet, muß wahrnehmen, wie groß die darin bestehende Übereinstimmung heute schon ist, wie wir schon mehr als ein Menschenalter hindurch voneinander gelernt haben, aber wie wir auch gerade in unserem Verfassungsleben heute von denselben Mängeln, denselben offenen Fragen bedrängt werden. Da sollten wir aus einer gemeinsamen kirchlichen Haltung heraus gemeinsam planen und gemeinsam handeln. Der Fuldaer Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses

hat bei seinen letzten beiden Tagungen sich das Problem „Bischofsamt und Synode“ vorgenommen und ist dabei auch im Zusammenwirken mit lutherischen Brüdern außerhalb der Vereinigten Kirche zu einer klaren Übereinstimmung in vielen entscheidenden Punkten geführt worden; sogar bis zu dem Plan, ein Verfassungsmodell auszuarbeiten, haben sich gelegentlich unsere Erwägungen verstiegen. Hier sind jedenfalls der Lutherischen Kirche in Deutschland gemeinsame Aufgaben vor die Füße gelegt; wir sollten uns nicht scheuen, sie aufzugreifen.

Aber die Aktivierung unseres Bekenntnisses kann nicht allein und nicht in erster Linie durch die Abfassung neuer Ordnungen erfolgen. Wir haben in der Vereinigten Kirche eine größere Weite gewonnen über die Enge unserer Landeskirchen hinaus. Wir sind uns auf unseren synodalen Zusammenkünften unserer kirchlichen Zugehörigkeit immer mehr bewußt geworden. Aber wir dürfen uns der Tatsache nicht verschließen, daß unseren Gemeinden und der allgemeinen Öffentlichkeit unser Zusammenschluß noch weithin unbekannt und unverständlich ist. Wenn wir Kirche sind, brauchen wir ein kirchliches Gesamtbewußtsein über die Grenzen der Landeskirchen hinaus. Daran fehlt es uns; wir müssen alles tun, es zu wecken, wenn unser Werk Bestand haben soll.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß die Tage des bisherigen Landeskirchentums gezählt sind. Die dynastischen Bindungen, denen es seine Entstehung verdankt, haben sich längst gelöst; die stammesmäßigen Bindungen, denen es heute noch eine gewisse Volkstümlichkeit verdankt, lösen sich im Zeitalter der Freizügigkeit mehr und mehr. Wir hier wissen am besten um den Segen unserer landeskirchlichen Traditionen; wir wollen nicht stoßen, was fallen will. Aber wir können auch nicht halten, was nicht mehr da ist. Jedenfalls können wir ein konfessionell bestimmtes Gemeindebewußtsein nicht mehr lange mit lokal beschränkten Traditionen stützen. Es muß in einem kirchlichen Gesamtbewußtsein verankert werden, für das unsere Vereinigte Kirche den Rahmen abgibt. Und wir, die wir in erster Linie berufen sind, diesen Rahmen auszufüllen, tragen auch die Hauptverantwortung dafür, daß unsere Gemeinden mit ihren Pfarrern wissen: ihre Kirche reicht weiter als der Schatten ihres Kirchturms fällt und der Arm ihrer Verwaltungszentrale greift. Lutherische Kirche ruht auf lutherischen Gemeinden.

Diese Vereinigte Lutherische Kirche ist die Auffangstelle, wenn das lutherisch geprägte Landeskirchentum, das Werk unserer Väter aus dem 19. Jahrhundert, einmal seine jetzige Bedeutung verlieren sollte. Von ihr muß der Bekenntnisimpuls ausgehen, wenn er in den Landeskirchen zu er-

löschen droht. Ihre geistliche Kraft wird dabei entscheidend sein. Gott bewahre sie vor dem Irrtum, auf dem Wege verwaltungsmäßiger Zentralisation eine Übergeordnete Instanz für die Landeskirchen zu werden. Gott schenke ihr die geistliche Kraft, auch die entfernteste und schwächste lutherische Gemeinde mit der Freude an unserem Bekenntnis zu erfüllen. Und unsere Landeskirchen können ihr dabei die Wege öffnen, wenn sie selbst aller falschen Zentralisierung widerstreben, wenn sie selbst möglichst viele Aufgangstellen in ihrer eigenen Mitte aufbauen, wenn sie vor allem das leitende geistliche Amt so dezentralisieren, daß für die Träger bischöflicher Funktionen übersehbare Bezirke geschaffen werden, die ihnen die persönlichen Kenntnisse aller Pfarrer und ihrer Gemeinden möglich machen. Es gilt auch in dieser Beziehung, die Enge und das Beieinander, das zu echter geistlicher Entscheidung unerläßlich ist, zu verbinden mit der neuen Weite, die wir in unserer Vereinigten Kirche gewonnen haben.

Ein Drittes: Unsere Kirche hat uns nicht nur aus der provinzialkirchlichen Enge hinaus, sondern in den Zusammenhang des Weltluthertums hineingeführt. Auch hier haben die Väter des 19. Jahrhunderts für uns die Grundlagen geschaffen. Vom Leipziger Missionshaus laufen die Fäden hinüber zum skandinavischen Luthertum und in die weite Welt; von Neuendetelsau aus wird die Sammlung der Lutheraner in Nordamerika und Australien gefördert und vollendet. Wie konnten die Väter ahnen, daß der Baum so stark und weit seine Äste über die Erde strecken würde, den sie als ein zartes Pflänzlein vor Augen hatten!

Wir stehen als Synode der Vereinigten Kirche innerhalb einer weltweiten Kirche, gliedhaft mit ihr verbunden, ihrem inneren Wachstum mitverantwortlich verhaftet. Erst wenn wir in ihr wirklich unseren Standort bezogen haben, in unserem Denken und Handeln auf sie bezogen sind, erst dann legitimieren wir uns als Kirche. Durch die ungeheuren Ereignisse des letzten Menschenalters sind einzelne Teilkörper dieser Kirche aufs äußerste bedroht, manche vernichtet worden. Auch gerade in den Erdteilen, wo wir uns frischen Wachstums freuen können, besteht die Lebensgefahr. Wir gehören zu einer *leidenden* Kirche. Aber wir haben zumal seit 1945 auch etwas davon erfahren, daß, wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit. Wir brauchen uns nur daran erinnern zu lassen, daß die meisten Gaben des Hilfswerkes aus den lutherischen Kirchen stammen; so wissen wir: wir gehören zu einer *liebenden* Kirche. Und wenn wir unsern Blick lenken nach Afrika, nach Indien, Neuguinea und Südamerika, so lehrt uns das Aufblühen junger lutherischer Kirchen: wir gehören zu einer *wachsenden* Kirche.

Unsere Kirche treibt Mission, sie hat nicht bloß Anstalten der Äußeren Mission in ihrer Mitte. Erst als Missionskirche ist sie Kirche im Sinne des Neuen Testaments. Erst indem sie junge Kirchen aus sich heraus gebiert, zeigt sie, daß sie selbst nicht greisenhafter Schwäche verfallen, sondern in einer alten und müde gewordenen Welt erfüllt ist von den Leben schaffenden Kräften des Heiligen Geistes.

Diese weltweite Kirche steht in der Ökumene; und nur in der gliedhaften Verbundenheit mit ihr gehören wir der Ökumene an. Es mag in Deutschland andere Institutionen und Studienkreise geben, die die ökumenische Verbundenheit pflegen. Wir arbeiten in ihnen mit, aber wir verwirklichen unsere gesamtkirchlichen Aufgaben innerhalb des Lutherischen Weltbundes. Denn alle lutherischen Kirchen haben in der Weltchristenheit nur ein und dieselbe Aufgabe; und in deren Erfüllung müssen sie zusammen handeln und zusammen planen. Sie haben über der reinen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Ausspendung der Sakramente zu wachen; und die Norm dafür besitzen sie gemeinsam in ihrem Bekenntnis. Indem sie dessen Wahrheit immer von neuem an der Schrift bewähren, angesichts der Vielgestaltigkeit ökumenischen Christentums immer wieder neu bezeugen, treiben sie ökumenische Theologie. In diesem Zeugnis liegt die ökumenische Aufgabe des Weltluthertums beschlossen.

Sage niemand, das sei zu wenig, das führe zu Monotonie. Dankbar erkennen wir die Gabe an, die Gott anderen kirchlichen Gemeinschaften verliehen hat: Vorzüge der Verfassung, der Zucht und der Lebensgestaltung, missionarischen Eifer und weltdurchdringende Kraft. Von ihrem Ursprung her ist unsere Kirche dieser Auftrag besonders zuteil geworden, die Reinheit der Gnadenmittel festzuhalten, nicht als einen ausschließlichen Besitz, sondern als eine Gabe, die der ganzen Christenheit gilt und die wir ihr schuldig sind. Sie sind auch anderswo in der Christenheit vorhanden, es gibt keine Kirche ohne die Gnadenmittel. Und sie sind überall in der Gefahr, mißbraucht zu werden, auch bei uns. Aber weil unsere Kirche in der Abwehr dieser Gefahr einst ihr Bekenntnis geschaffen und damit ihre Gestalt gewonnen hat, ist ihr die Wachsamkeit dieser Gefahr gegenüber eingestiftet. Gerade weil sie die Universalität bejaht, ist ihr die Konzentration auf diese Aufgabe eigentümlich.

Gegenüber dem engen Raum, um dessen Sicherung die Väter im 19. Jahrhundert kämpfen mußten, ist unserer Kirche heute die universale Weite geschenkt. Mit ihrer Vereinigung hat sie im Mutterlande der Reformation ihre provinzielle Enge verloren, sie hat einen weltweiten Zusammenhang

und damit ihre ökumenische Aufgabe gefunden. All ihr Universalismus aber ist Täuschung, ist eine satanische Versuchung, wenn er erkaufte wird durch die Preisgabe des Wesentlichen, wenn darüber die Konzentration verloren geht auf das reine Evangelium. Universalismus und Konzentration auf das Wesentliche – diese Spannung hat sie heute auszuhalten wie ihre Väter vor hundert Jahren. Und diese Aufgabe ist heute nicht leichter geworden, weil unserer Kirche heute eine größere universale Weite geschenkt worden ist. Das ist die entscheidende äußerliche Veränderung, die wir vor unseren Vätern voraushaben. Aber sie kann und muß uns nur darin bestärken, jene strenge Konzentration auf die Reinheit der Gnadenmittel festzuhalten, die sie geübt haben.

II.

Was ergibt sich aus diesen Tatsachen und Feststellungen für unsere gegenwärtige *innere* Lage?

Zum ersten: Unsere lutherischen Väter zu Anfang des vorigen Jahrhunderts hatten gegenüber dem alternden Rationalismus ein berechtigtes Gefühl der theologischen Überlegenheit, kirchenpolitisch dagegen wußten sie sich gegenüber den Unionsbestrebungen der Zeit in der Defensive; und dieses Gefühl der Unterlegenheit hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch theologische Konsequenzen. Der Hauptunterschied gegenüber dieser Lage scheint mir gegenwärtig der zu sein, daß wir die Unionserscheinungen heute weder theologisch noch kirchenpolitisch – trotz des Augenscheins – besonders ernst zu nehmen haben. Die Zeit scheint mir vielmehr einer wachsenden konfessionsmäßigen Bestimmtheit immer günstiger zu werden.

Gegen die Bestrebungen unserer Väter wirkte nicht nur der seit der Jahrhundertmitte immer stärker werdende theologische Liberalismus, der ihnen in der sogenannten positiven Theologie eine allzu apologetische Haltung aufzwang, so daß der theologische Gegner das Gesetz des Handelns diktierte. Viel ungünstiger machte sich das vom politischen Liberalismus beherrschte Staatskirchentum geltend; ihm erschien die Wahrung konfessioneller Bestimmtheit in der Kirche allzu leicht als reaktionäre Gesinnung. Soweit jener Liberalismus sich auch in der Frömmigkeit ausprägte, war ihm das lutherische Bekenntnis im Innersten zuwider. Wichtiger aber als diese im Prinzip, oft auch in der Praxis unkirchliche Haltung des Liberalismus war die Tatsache, daß die das ganze 19. Jahrhundert vorherrschende

pietistische Frömmigkeit im Grunde die Existenzberechtigung einer lutherischen Kirche bestritt und auf die Union aller Gläubigen drängte.

Es war ein Verhängnis, daß diese Frömmigkeit, die im Grunde nur den Zusammenschluß der Gläubigen wollte, die Kirche als Institution aber verneinte, tatsächlich die institutionelle Kirche beherrschte. Leute wie *Löbe*, *Vilmar*, *Petri* und *Kliefoth* haben daher auch für ihre Person sich von jener Frömmigkeit distanzirt; in der kirchlichen Praxis freilich mußten sie immer wieder mit ihr rechnen.

Aus alledem ergibt sich eine eigentümliche Gebrochenheit in der kirchlichen Haltung des Luthertums im 19. Jahrhundert. Man sieht die kirchliche Existenz von außen sowohl wie von innen her bedroht. Man weiß sich den gefährlichen Mächten nicht recht gewachsen. Man zieht sich darum auf seine rechtlichen Ansprüche zurück und verteidigt jeden Quadratcentimeter der eigenen Position, um das Recht des Bekenntnisses zu schützen. Der Kampf wird starr, unelastisch geführt, dauernde Niederlagen führen zu immer größerer Vorsicht. Aus dem Engpaß dieser defensiven Haltung sind wir heute heraus ohne unser Verdienst und Würdigkeit. Gott hat die Zeit gewandelt. Der kulturkämpferische Liberalismus hat politisch ausgespielt, das innere Leben der Kirchen ist den Politikern uninteressant geworden. Auch als Frömmigkeit hat der Liberalismus sich ausgelebt; wo er noch in einigen Spätlingen in Erscheinung tritt, steht er der institutionellen Kirche meist wohlwollend, wenn auch fremd gegenüber. Der Pietismus hat seinen letzten Sturm und Drang in den Erweckungen um die Jahrhundertwende herum erlebt. Seitdem ist er entweder den Weg der Verkirchlichung mitgegangen; oder wo er ein Dasein neben der Kirche vorgezogen hat, ist er in sich schon zur Freikirche geworden oder doch auf dem Wege dahin begriffen und muß alle die Sorgen und Nöte einer ersten Kirchwerdung, belastet mit den Problemen der zweiten und dritten Generation, auf sich nehmen.

Damit hat der Unionismus seine politischen und religiösen Kraftquellen eingebüßt. Von der schmalen theologischen Basis, die er heute noch besitzt, kann er nicht leben. Von außen und innen unbeschwert kann unsere Kirche ihre bekenntnismäßige Eigenart entfalten. Ja mehr noch: Sie kann eine rückwärtige Tendenz in der Unionsbildung durchaus abwarten. Die Tatsache erweist sich immer mehr, daß da, wo die Frage nach dem Wesen der Kirche gestellt ist, die Unionen alten Stils sich zurückbilden und neue Unionen unmöglich werden.

Man halte dem nicht entgegen, daß sich doch in der angelsächsischen Welt solche kirchlichen Zusammenschlüsse dauernd vollziehen. Was bedeutet

es denn, wenn kirchliche Denominationen, aus dem Wurzelgrund reformierten Kirchentums erwachsen und oft nur durch kleine, zeitgeschichtlich bedingte Äußerlichkeiten getrennt, sich auf dem gemeinsamen Boden wieder zusammenfinden? Was will es denn etwa besagen, wenn in Südindien solche Denominationen vor der anglikanischen Kirche, von der ihre Väter einst ausgegangen waren, kapitulieren und sich nach einer gewissen Frist wieder unter das anglikanische Bischofsamt beugen? Wenn man das Unionen nennt, dann sind sie doch nur ein Zeichen dafür, daß die so stark atomisierte reformierte Kirche wieder eine größere Kraft des Zusammenhaltens entfaltet, und das können wir ja nur wünschen. Kirchliche Vereinigungen entstehen heute aus einem wiederauflebenden kirchlichen Bewußtsein. Die Unionen des 19. Jahrhunderts sind Ausdruck des religiösen Individualismus jener Zeit, entstammen der Verneinung eines kirchlichen Bewußtseins.

Darum wird eine Vereinigte Lutherische Kirche, die wirklich Kirche ist und kirchlich handelt, ihre Anziehungskraft heute nicht verfehlen. Sie braucht dazu gar keine besondere kirchenpolitische Aktivität zu entfalten; ihr bloßes Dasein wirkt wie ein Magnet. Immerhin wird sie nicht vergessen, daß außerhalb ihres Bereiches sich fast ebensoviel lutherische Gemeinden befinden, wie innerhalb desselben in Deutschland, Gemeinden, denen zumindest die Stifter der Unionen im 19. Jahrhundert in den meisten Fällen die Freiheit ihres lutherischen Bekenntnisses zugesagt haben. An dem Schicksal dieser Gemeinden wird es deutlich, daß lutherisches Bekenntnis auf die Dauer nur wirksam bleiben kann, wenn es durch ein lutherisch bestimmtes Kirchenregiment geschützt ist. Daß wir solche Kirchenleitung haben in unserer Kirche, das verdanken wir dem Kampf, den unsere Väter darum geführt haben. Und daß viele lutherische Gemeinden in Deutschland das nicht besitzen, muß uns immer wieder veranlassen, die Träger des Kirchenregiments in der Evangelischen Kirche in Deutschland zu fragen, was sie tun, damit jene Gemeinden ihres Glaubens leben und ihn ihren Kindern weitergeben können. In dem Sinne ist der Kampf gegen den Unionismus, den unsere Väter geführt haben, auch für uns unaufgebar geblieben.

Was uns selber angeht, können wir ihn in weit größerer Gelassenheit führen, als sie es einst vermochten. Möchten wir ihn nur mit demselben Ernst, derselben Gewissenhaftigkeit führen wie sie, damit die Kirchwerdung des deutschen Protestantismus nicht noch länger und über Gebühr aufgehalten werde. In dem Maße, wie die Unionen des 19. Jahrhunderts auf dem Wege der Verkirchlichung fortschreiten, werden sie unserer Kirche näher kommen; und unser Kampf gegen den Unionismus, den wir wie unsere Väter

ter zu führen haben, darf sie nicht auf sich selbst zurückwerfen.

Zum zweiten: Es gibt aber Gebiete, auf denen wir heute diesen Kampf nicht fortsetzen dürfen, auf denen wir ihn auch schon längst eingestellt haben, meist ohne uns grundsätzlich Rechenschaft darüber gegeben zu haben. Das gilt einmal dem Pietismus und dann all den Institutionen und Verbänden gegenüber, die im 19. Jahrhundert aus ihm heraus gewachsen sind. Ich habe schon die Gründe angegeben, warum wir uns von der pietistischen Frömmigkeit heute nicht mehr in der Weise distanzieren brauchen, wie das unsere lutherischen Väter im vergangenen Jahrhundert getan haben und wie es in manchen theologischen Kreisen innerhalb und außerhalb unserer Kirche heute wieder üblich geworden ist. Es hat Gott gefallen, die Neugeburt einer lutherischen Kirche durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geschehen zu lassen. Das können wir nicht ungeschehen machen. Wir haben es vielmehr als eines der großen Wunder Gottes in der Geschichte der Kirche anzusehen, daß es in der Geistesgeschichte des Abendlandes nicht nur die Linie gibt, die vom Rationalismus über den Idealismus und Liberalismus zum Atheismus führt. Wir sollen es dankbar hinnehmen, daß es eine Erweckungsbewegung gab, die nicht in einem religiösen Individualismus stecken blieb, sondern die in einem durch Generationen hindurch fortgesetzten Prozeß eine neue Kirchlichkeit entstehen ließ. Unsere Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands ist das Ergebnis dieser Entwicklung. In ihr hat der Pietismus der Erweckung des vorigen Jahrhunderts sich selbst überwunden. Ihr sollte daher die geistliche Kraft eigentümlich zugehören, die einen religiösen Individualismus nicht exkommuniziert, nicht totschießt, sondern ihn über sich selbst hinausführt, ihn teilhaben läßt an dem durch Wort und Sakrament genährten geistlichen Leben der Kirche und ihn so schließlich einordnet in ihren Dienst.

Ich beschreibe damit nicht einen Akt kirchenpolitischer Klugheit, sondern einen Vorgang geistlichen Lebens, der sich immer wieder in unserer Kirche abgespielt hat und der mir darum typisch zu sein scheint für die Eigenart lutherischer Kirchlichkeit in aller Welt, gerade auch in den angelsächsischen Ländern, aber auch im skandinavischen Luthertum. Wir sollten diesen Vorgang sehr ernst nehmen; er hängt aufs engste mit unserem geistlichen Leben zusammen. Und wir sollten die geistliche Weite und Reife besitzen, die allein einen solchen Lebensvorgang im Schoße unserer Kirche möglich macht. Halten wir uns aber offen für ein solches Geschehen, dann beginnen wir eine Reihe von Tatsachen positiv zu würdigen, die die Lage unserer lutherischen Kirchen in Deutschland kennzeichnet und an denen

deutlich wird, welche Wandlungen seit dem 19. Jahrhundert im deutschen Protestantismus eingetreten sind.

Ich stelle zunächst einfach als Tatsache hin, daß es nicht gelungen ist, eine Innere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche ins Leben zu rufen, weder in organisatorischer, noch in theologischer, noch in frömmigkeitsmäßiger Eigenständigkeit. In den volksmissionarischen, diakonischen und karitativen Werken des deutschen Protestantismus — und ich rechne jetzt auch einmal in einem weiteren Sinne Jugendwerk, Männerwerk, Frauenwerk, Studentengemeinde und ähnliches hinzu — hat sich die Erweckung des 19. Jahrhunderts gradlinig fortgesetzt, hat sich auch im Gebiete der lutherischen Landeskirchen lutherische Kirchlichkeit in diesen Gremien gar nicht oder nur spärlich durchgesetzt, und die provinziellen Institutionen unserer lutherischen Kirchen arbeiten in diesen Werken mit anderen kirchlichen Gruppen und Richtungen unterschiedslos zusammen.

Es scheint mir in dieser Beziehung ein charakteristischer Unterschied zu bestehen zwischen Innerer und Äußerer Mission unserer Kirche. Letztere hat sich — vorzüglich unter der Leitung des genialen Leipziger Missionsdirektors *Graul* — von Anfang an kirchlich ausgeprägt, ja sogar, wie jeder weiß, an der Kirchwerdung des deutschen Luthertums im 19. Jahrhundert und an seinem kirchlichen Zusammenschluß im 20. Jahrhundert einen hervorragenden Anteil besessen. Ja, im Gebiet der Äußeren Mission können wir sogar das Gesetz der Rückbildung der Unionen des 19. Jahrhunderts auf eine lutherische Kirchlichkeit an markanten Beispielen bestätigt finden. Ich verweise auf die inneren Wandlungen, die in der Goßnerschen und in der Betheler Mission eingetreten sind.

Warum geschah ähnliches nicht in der Inneren Mission? Warum blieb hier trotz der von *Löbe* ausgehenden Ansätze lutherische Kirchlichkeit zu schwach? Offenbar herrschen auf all diesen Randgebieten kirchlicher Arbeit, da die Randsiedler der Kirche erfaßt und mit dem Evangelium in Berührung gebracht werden sollen, andere Gesetze vor. Offenbar hat hier der Pietismus, der den einzelnen vor die persönliche Entscheidung stellt, sein besonderes Charisma. Wir wollen uns seiner freuen und wollen es ihm nicht rauben. Wir wollen als Kirche den Universalismus aufbringen, der dem Worte Gottes die Kraft zutraut, auf mancherlei Weise und durch mancherlei Stimmen Menschen zu berufen und zu erwecken. Aber wir wollen nicht vergessen, daß die Erweckung geistlichen Lebens nur eine erste Stufe ist, daß kein Christ ohne Schaden auf dieser Stufe stehenbleiben kann, daß zum Wachstum des inneren Menschen geistliche Speise notwendig ist und daß sie nur

in dem reinen Wort und Sakrament bestehen kann.

In der Konzentration auf diese entscheidende Gabe liegt das Charisma unserer Kirche. Und in dem Maße, wie Glieder unserer Kirche führend und dienend in jenen Werken der Inneren Mission tätig sind, haben sie die Gelegenheit, dieses Charisma wirksam werden zu lassen. Auch hier liegt das Geheimnis unserer Kraft darin, mit rechter Konzentration wahren Universalismus zu verbinden. Wir wollen darum nicht klagen über den Mangel einer organisatorischen Verbindung zwischen unserer Kirche und jenen Werken, wollen hier nichts mit kirchenpolitischen Mitteln erzwingen. Aber wir wollen die Möglichkeit sehen, sie mit der Kraft unseres geistlichen Einsatzes von inner her zu erfüllen, und wollen die geistliche Aufgabe ergreifen, die uns hier vor die Füße gelegt ist. Was — aller äußeren Betriebsamkeit zum Trotz — an gutem pietistischem Erbe in jenen Werken vorhanden ist, das wartet darauf, daß es in echter Kirchlichkeit zur Erfüllung komme. Wir erweisen heute unsere Existenzberechtigung als Lutherische Kirche dadurch, daß wir diese Erwartung nicht enttäuschen.

Eine ähnliche Stellung wie zu jenen Werken und Verbänden hat die Lutherische Kirche heute zu den Universitäten und ihren Theologischen Fakultäten einzunehmen. Auch diese Fakultäten haben, wenn sie sich recht verstehen, eine eminent missionarische Bedeutung für die Menschen am Rande der Kirche, und zwar für die Menschen, die in dem ungeheuer wichtigen Sektor des öffentlichen Lebens stehen, in dem die geistigen Entscheidungen des Jahrhunderts fallen. Auch hier hat unsere Kirche die rechte Weite und die rechte Konzentration miteinander zu verbinden. Auch hier kann sie, zumal es sich immer noch um einen Bereich des staatlichen Lebens handelt, nicht auf organisatorische Verklammerung aus sein, sondern muß ganz auf ihre durch Wort und Sakrament genährte geistliche Kraft vertrauen, um im Raum der Theologischen Fakultäten ihren Auftrag erfüllen zu können.

Luthers Reformation ist von einer Theologischen Fakultät ausgegangen, jahrhundertlang haben die Theologischen Fakultäten die lutherischen Kirchen getragen und bestimmt. Die Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat bald auch die Theologischen Fakultäten erfaßt, in Bayern und Mecklenburg ganz, in Sachsen zum Teil, in Hannover kaum. Demgemäß ist auch der lutherische Charakter der in diesen Ländern vorhandenen Fakultäten in verschiedener Weise festgelegt worden. Und unsere lutherischen Väter sind zwar nicht von der Fakultätstheologie ihrer Zeit abhängig gewesen, sind aber doch, soweit sie die Arbeit der ihnen zugeordneten Fakultät als Dienst an der lutherischen Kirche verstehen konnten,

mit ihr in Arbeitsgemeinschaft getreten. Darüber hinaus aber wußten sie immer wieder ihre Beziehungen zur Staatsführung dahingehend nutzbar zu machen, daß sie nach Möglichkeit eine im Sinne der lutherischen Kirche wünschenswerte Besetzung der theologischen Lehrstühle erreichten.

Es mag schmerzlich erscheinen, daß mit der völligen Trennung von Kirche und Staat dieser Weg immer weniger gangbar wird und daß die so lange vorhandene, über die Staatsregierung hin existierende organisatorische Verbindung zwischen den Fakultäten und der Kirche zerbrochen ist. Und doch sollten wir uns der Einsicht nicht verschließen, daß die neue Art der Verbindung zum Segen für beide Teile werden kann. Nicht in ihren rechtlichen Sicherungen liegt die Kraft einer lutherischen Kirche heute, sondern in ihrem Glauben an die wirkende Macht des Wortes Gottes und der Sakramente. Sie kann sich nur freuen, wo immer diese Macht sich als wirksam erweist; und sie soll mit Dankbarkeit feststellen, daß das auch in solchen Fakultäten heute der Fall ist, die in ihrer bisherigen Tradition kaum oder gar nicht als lutherisch anzusprechen waren. Die Lutherische Kirche begrüßt ein theologisches Leben, das ihr in aufbauender Kritik zu dienen bereit ist, wo immer sie ihm begegnet. Und es gehört zum Erfreulichsten unserer Zeit, daß solches Leben auch außerhalb der hier vertretenen Landeskirchen in wachsendem Maße vorhanden ist.

Es ist der Lutherischen Kirche heute kein einziger Theologe im Ausmaß von Karl *Barth* geschenkt; aber es vollzieht sich eine Breitenwirkung lutherischer Theologie, wie sie in der Geschichte unserer Kirche seit langem ohne Beispiel ist. Wolle Gott, daß sie auch von einer nachhaltigen Tiefenwirkung begleitet sei. Das wird in großem Maße auch davon abhängen, ob unsere Kirche bereit ist, solche Theologie aufzunehmen, von ihr zu lernen, den Fakultäten, die sie treiben, ihren theologischen Nachwuchs zu schicken und ihn von ihnen, auch über das direkte Studium hinaus, fördern zu lassen. Es ist eine Vertrauenssache, um die es sich hier handelt. Es geht darum, mit der großzügigen Weite, die sich der evangelischen Wahrheit an allen Orten freut und ihr überall etwas Großes zutraut, die strenge Konzentration auf die Reinheit der Gnadenmittel zu verbinden. Indem die Lutherische Kirche die Fakultäten durch die Art, wie sie sie befragt und ihre Dienste in Anspruch nimmt, auf die entscheidende Mitte aller Theologie hinlenkt, fördert sie in großzügigem Vertrauen die theologische Regeneration unserer Tage.

III.

Damit stehe ich nun am Schluß meiner Ausführungen. Ich möchte an einzelnen theologisch aktuellen Beispielen die Frage illustrieren, welche Stellung die Lutherische Kirche heute zur theologischen Problematik des Tages einzunehmen hat. Dabei werden wir uns auch nur darauf beschränken können, die neue Situation abzuleuchten, in der wir uns im Vergleich mit unseren Vätern aus dem vergangenen Jahrhundert befinden. Sie standen damals in Abwehrstellung gegen Aufklärung und Idealismus und damit gegen die Geisteswelt, die die Gebildeten und die Träger der politischen Gewalt beherrschte, die von da aus die Kirche sich völlig untertan zu machen drohte. Sie führten ihren Kampf von Schrift und Bekenntnis aus. Aber sie mußten sich dabei der geistigen Waffen bedienen, die ihre Zeit ihnen bot. Aus der alternden Aufklärung übernahmen sie das apologetische Rüstzeug, das der theologische Supranaturalismus gegen seinen radikalen Zwillingsbruder, den Rationalismus, anwandte. Vom Spätidealismus übernahmen sie die organische Geschichtsauffassung, die *Schelling* und die Romantik schon vorentwickelt hatten und die es ihnen ermöglichte, das Ganze der Heilsgeschichte zu dem Ganzen der Kirchengeschichte in Beziehung zu setzen. Soweit unsere lutherischen Väter mit den Kategorien des Supranaturalismus arbeiten und von dem Gedanken der organischen Geschichtsauffassung ausgehen, soweit ist ihre Theologie zeitbedingt und von uns heute nicht mehr zu übernehmen.

Damit ist die lutherische Theologie heute vor neue Aufgaben gestellt, die sie selbständig und mit neuen Denkmitteln lösen muß. Sie muß den Offenbarungscharakter der Schrift aufs neue einsichtig machen, und sie muß das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte neu bestimmen. Bei der Lösung dieser beiden Aufgaben ist noch alles im Fluß. Erst in vorläufigen Umrisen läßt sich eine neue theologische Gruppenbildung erkennen. Die Fronten gehen vielfach noch ungeklärt durcheinander. In diesem Stadium ist es für eine kirchliche Instanz außerordentlich schwer, in das Ringen einzugreifen. Eines ist jetzt schon klar: Es geht bei beiden Fragen letztlich um das Verständnis der Offenbarungsmächtigkeit Christi und die Einheit zwischen seiner Person und seinem Werk, um die Deutung seiner gottmenschlichen Natur und seines erlösenden Werkes. Wie fast immer in der inneren Geschichte der Kirche geht das theologische Ringen um die Fragen der Christologie.

Da hat die Kirche heute wie allezeit nur eines zu tun, den in ihrer Mitte

in Wort und Sakrament gegenwärtig wirksamen Christus mit Vollmacht zu bezeugen. Die theologischen Entscheidungen sind ja weder von der dialektischen Kunst noch von der literarischen oder kirchenpolitischen Aktivität derer abhängig, die sich an ihnen abmühen. Theologie ist seit dem 19. Jahrhundert nicht die Wurzel, sondern die Frucht der kirchlichen Verkündigung. Theologische Entscheidungen fallen, je nachdem sie durch die Verkündigung der Kirche vorbereitet sind; und eine Kirche hat immer die Theologie, die ihrer aktuellen Verkündigung entspricht. Da wird die Realität wirksam, die von der Theologie Anerkennung erheischt und der die Theologie sich beugen muß, will sie christliche Theologie bleiben. Und indem sie sich dieser Realität beugt, gewinnt sie die Fähigkeit, sie theologisch zu explizieren und lehrhaft weiterzugeben. Darum ist der wichtigste Beitrag, den die Kirche zur Theologie der jeweiligen Zeit leisten kann, der, daß sie mit Vollmacht das Wort von der Erlösung verkündigt und die der Kirche eingestifteten Sakramente treu verwaltet. Das *Bekenntnis* soll ihr dabei helfen. Es ist keine Rechtsnorm, die man wie im Gesetzbuch handhaben könnte, sondern es ist der Niederschlag der evangelischen Wahrheit, die die Kirche allezeit erfahren hat; die gegenwärtige Verkündigung soll sich an ihm entzünden. Das ist der entscheidende Dienst, den das Bekenntnis unseren Vätern im vergangenen Jahrhundert getan hat: Die Wahrheit der Schrift, die ihnen wieder neu aufdämmerte, fanden sie im Bekenntnis klar und überzeugend ausgesprochen. Unsere Kirche wird nur zeugungskräftig und theologisch fruchtbar, wenn sie zu einer neuen Begegnung mit ihrem Bekenntnis geführt wird.

Und eine solche Begegnung ist heute, meine ich, durch die Theologie vorbereitet; und sie wird anders verlaufen, als sie im 19. Jahrhundert erfolgte. Damals haben unsere Väter das Bekenntnis zusammen mit der Orthodoxie des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts gelesen. Die Auslegung und die Ausweitung, die das Bekenntnis in dieser Zeit gefunden hatte, besaß für sie fast kanonisches Ansehen. Wir lesen heute unsere Bekenntnisschriften nicht mehr mit den Augen der Hochorthodoxie des 17. Jahrhunderts. Wir gehen an sie nicht mehr von rückwärts aus heran, sondern wir interpretieren sie im Zuge ihrer geschichtlichen Entstehung. Unserer Kirche ist in den letzten anderthalb Menschenaltern ein neues Bild von dem ursprünglichen Luther geschenkt worden; und alle geistigen Eroberungen, die unsere Kirche seitdem gemacht hat und die sie noch machen wird, verdankt sie dem Siegeszug, den dieses Bild in der Christenheit heute anzutreten im Begriffe steht.

Unter dem Bild des ursprünglichen Luther findet die neue Begegnung

unserer Kirche mit dem Bekenntnis statt. Und dieses gewinnt damit eine ungeheure Aktivität, eine fast dramatische Bewegtheit. Das Bekenntnis erweist sich, wie es im vergangenen Jahrhundert wohl am klarsten Vilmar gesehen hat, als der Niederschlag einer umfassenden kirchlichen Erfahrung, die wohl zuerst durch das Herz *Luthers* gegangen und von ihm zuerst ausgesprochen worden ist, die aber für die ganze Christenheit einen unverlierbaren Gewinn enthält. Wer heute das Evangelium zu bezeugen hat, wird vom Bekenntnis in diese Erfahrung mit hineingenommen; sie bezeugt sich ihm durch das Bekenntnis, damit er zeugungskräftig werden kann.

Wir verstehen das Bekenntnis von den reformatorischen Erfahrungen *Luthers* her. Wir deuten seine Sätze, indem wir *Luthers* Aussagen zum Verständnis heranziehen. Dann erst gewinnt die leicht abstrahierende Sprache *Melanchthons* ihren vollen Klang; dann erst wissen wir, wie in seinen wohl-abgewogenen Formulierungen die Gewichte richtig verteilt sind. Dann erst wird uns der Zeugnischarakter des Bekenntnisses recht eindrucklich, wird es uns selbst zum lebendigen Quell unserer Verkündigung, wie es selbst Niederschlag der reformatorischen Predigt gewesen ist. Indem wir es aus dem verstehen, was vor ihm war und in ihm Gestalt gewonnen hat, redet es zu uns, den Nachgeborenen, in seiner ursprünglichen Kraft, so wie es zu unseren Vätern im letzten Jahrhundert nicht reden konnte, weil sie es aus seinem Nachher, von seiner späteren Ausdeutung aus interpretierten. Diese Begegnung mit dem Bekenntnis unserer Kirche, die zugleich eine Begegnung mit dem lebendigen *Luther* ist, ist noch im Kommen. Und wo sie sich heute schon vollzieht, beschränkt sie sich längst nicht auf die Grenzen unserer Landeskirchen, sondern greift weit darüber hinaus. Wir haben allen Grund, uns darüber zu freuen und die Wahrheit unseres Bekenntnisses sich auswirken zu lassen, wo immer sie anerkannt wird. Wir lassen die Kristallisationskraft unserer Kirche in die Weite wirken und bleiben, wo immer sie sich geltend macht, darauf bedacht, daß die Wahrheit unseres Bekenntnisses bei uns selbst im Schwange bleibt. Unser Universalismus, mit dem wir in der gesamten Ökumene das reine Wort und das stiftungsgemäße Sakrament bezeugen, beruht darauf, daß wir uns selbst in der rechten Weise auf diese Gnadenmittel konzentrieren. Nur aus der Enge geht es in die Weite!

Und nun komme ich zu der letzten Frage. Entspricht dieser neuen Begegnung mit dem Bekenntnis auch eine Wiederbelebung reformatorischen *Schriftverständnisses*? Sind wir in bezug darauf weiter als unsere Väter oder bleiben wir heute hinter ihnen zurück? Es steht außer Frage, die Gefahr einer rationalistischen Entleerung, einer idealistischen Verdünnung des

Schriftgehaltes ist heute nicht geringer geworden als vor hundert Jahren. Der Kampf, den unsere Väter um den Vollgehalt des Heiligen Schrift geführt haben, ist uns nicht erlassen. Aber wir haben ihn mit anderen Mitteln und auf andere Weise zu führen als sie.

Sie haben sich damals, gebunden an die Theorien des theologischen Supranaturalismus, einer geschichtlichen Ausdeutung der Bibel verschlossen. Wir können ihnen heute darin nicht folgen, sondern müssen die geschichtliche Konkretheit der biblischen Äußerungen anerkennen. Wenn die uns vorangegangene Synode unsere Bischofskonferenz um ein abwehrendes, klärendes und wegweisendes Wort in der Frage der Entmythologisierung gebeten hat, ist dabei sicherlich nicht ihre Meinung gewesen, man sollte auf eine Bemühung verzichten um den geschichtlichen Weg, den das apostolische Wort im neutestamentlichen Zeitalter genommen hat, sollte außer acht lassen, daß es in seiner Begrifflichkeit sich bei seinem Lauf durch die antike Völkerwelt in verschiedene Gewänder gekleidet hat. Wer von uns Theologen nur einmal das *Kittelsche* Wörterbuch benutzt hat, hat erfahren, wie unerhört lebendig das Schriftwort demjenigen wird, der die historische Landschaft der Bibel in ihren konkreten Einzelheiten überschaute und richtig zu deuten vermag. Wir können und wollen auf die neugewonnene Anschaulichkeit des biblischen Zeugnisses nicht verzichten; wir müssen der Bibelwissenschaft dankbar dafür sein, daß sie sie uns neu geschenkt hat.

Aber wir haben uns da zu wehren, wo geschichtliche Feststellungen in dogmatische Urteile verwandelt werden, wo die angeblichen späteren Fassungen des apostolischen Wortes darum als unverbindlich erklärt werden, weil sie jünger sind, und wo die angeblich ursprünglichere Aussageform eben deshalb als dogmatisch verbindlich erklärt und gegen die späteren ausgespielt wird. Wir wehren uns gegen die Atomisierung des Schriftinhaltes, die damit eintritt. Wir können es nur als Willkür bezeichnen, wenn man die Schrift wie einen Steinbruch betrachtet, aus dem jeder die Steine, die ihm passen, herausbricht und das übrige als Schutt und Geröll zusammenbrechen läßt. Wir halten es für eine Vergewaltigung der Gemeinde, wenn man ihr zumutet, die wechselnden Ergebnisse historischer Forschung als kanonisch anzusehen, wenn man ihren Glauben abhängig macht von der Gelehrsamkeit einzelner theologischer Forscher.

Der Glaube der Gemeinde sowohl wie die verantwortliche Verkündigung der Kirche sieht sich an das Ganze der Schrift gewiesen. Die Einheit des biblischen Christuszeugnisses muß in der Mannigfaltigkeit seiner Ausdrucksformen kundbar gemacht werden; und sie muß sich so eindeutig

und klar zusammenfassen lassen wie in den lapidaren Sätzen des Kinderkatechismus. Erst in dem Maße, wie die biblischen Wissenschaften aus dem Stadium der Analyse herauskommen und zur Synthese vorwärtsschreiten, werden sie für die kirchliche Verkündigung relevant. Wir haben kein Recht und keine direkte Möglichkeit, als Kirche diesen Vorgang zu beschleunigen; wir können nur hoffen, daß er vorankomme, nur bitten, daß er erstrebt werde.

Eins aber können wir allezeit tun: die Einheit des biblischen Christuszeugnisses in der Weise proklamieren, wie unser Bekenntnis das tut; und wo von den neugesehenen konkreten Einzelaussagen der Schrift her ein bezeichnendes Licht auf unser Bekenntnis fällt, dieses Licht dankbar zur Kenntnis nehmen. Wir müssen grundsätzlich auch dazu bereit sein, wo eine Gesamtkonzeption des biblischen Offenbarungsgeschehens erarbeitet würde, die zu unserem Bekenntnis im ganzen oder im einzelnen, etwa im Abendmahlsartikel, im Gegensatz stünde, sehr aufmerksam hinzuhören und die *norma normata* des Bekenntnisses an der *norma normans* der Schrift zu messen. Aber etwa der Gang des Abendmahlsgesprächs gerade hat uns ja gezeigt, daß die Aussagen unseres Bekenntnisses vor den sicheren Ergebnissen der heutigen Bibelwissenschaft durchaus bestehen können. Wir dürfen auch in dieser Beziehung der Wahrheit, dem in seinem Wort und Sakrament sich selbst bezeugenden Christus, schlicht vertrauen. Keine Exegese vermag auf die Dauer etwas gegen diese Wahrheit, mag sie sie auch eine zeitlang verdunkeln, schließlich muß sie, will sie theologische Exegese bleiben, sich doch ihr beugen. Und indem sie das tut, wird sie die Wahrheit im neuen Licht erkennen und mit neuen Zungen bekennen. So tritt die theologische Wissenschaft, äußerlich ganz frei und doch vom Geiste gebunden, in den Dienst der kirchlichen Verkündigung.

Auch hier universale Weite und Freiheit in der Anwendung wissenschaftlicher Methoden und andererseits Konzentration und Gebundenheit an die vom Bekenntnis bezeichnete Sache! So stehen Lutherische Kirche und theologische Wissenschaft in innerer Übereinstimmung und gegenseitiger Unterstützung. Die Theologie ist nichts, wenn sie losgelöst experimentieren will, wenn sie nicht getragen wird von der kirchlichen Verkündigung. Sie ist soweit an das Bekenntnis gebunden, als es in dieser Verkündigung aktuell wird, von dieser Verkündigung aus auf sie einwirkt. Das Bekenntnis ist für die Theologie nicht zuerst Gegenstand ihrer Betrachtung oder gar formale Norm ihrer Aussagen; es ist das alles nur, weil und soweit es tragender Grund ist ihrer Existenz. Und das kann es nur sein, weil und soweit

danach in der Kirche verkündigt und geglaubt wird. Die Erneuerung unserer Kirche im vergangenen Jahrhundert ist nicht von der Theologie her erfolgt, sondern von der bekennnismäßigen Verkündigung unbekannter Pfarrer in Stadt und Land. Und nur eine innerlich erneuerte Kirche hat eine kirchliche Theologie.

Andererseits kann eine solche Theologie der Kirche eine große Stütze sein, nicht zuletzt dadurch, daß sie eine bekennnismäßig Pfarrerschaft auf das Amt vorbereitet und unter den Amtsträgern die theologische Arbeit lebendig hält. Die universale Weite unserer Kirche gibt ihr heute die Möglichkeit ökumenischer Auswirkung. Damit stellt ihre Arbeit die Verbindung her zwischen den Kirchen, die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen sind. Und indem die theologischen Fakultäten, die sie treiben, innerhalb der Universität den geistigen Entscheidungen unserer Zeit am nächsten sind, dringt durch sie die Stimme der Kirche ein in den wissenschaftlichen Raum und verschafft sich Gehör in Bezirken, da die ordnungsgemäße Verkündigung keine unmittelbare Wirkungsmöglichkeit haben kann.

Lutherische Kirche heute mit lutherischer Theologie im Bunde, bemüht in strenger Konzentration auf das reine Wort und das schriftgemäße Sakrament, bereit, die universale Kraft und Wirkung dieser göttlichen Gnadenmittel überall da anzuerkennen, wo sie sich in der Christenheit bezeugt: in dieser Spannung von universaler Weite und bewußt einseitiger Beschränkung liegt für beide die gleiche Aufgabe und die gleiche Verheißung.

Der Glaube ist stärker denn alle Feinde. Unsere Lampen kann niemand auslöschen.

Martin Luther

LUTHERTUM UND SÄKULARISMUS*

Der sogenannte Säkularismus

Wenn wir den Stellenwert einer lutherischen Konzeption der Theologie in der Säkularismusdebatte verstehen wollen, müssen wir uns zunächst über eine Begriffserklärung verständigen. Säkularismus ist nach Ernst Tröltzsch „ein unsäglich schweres Problem“. Gemeint ist, daß ursprüngliche Glaubenserfahrungen in unserer Zeit zwar nicht einfach beseitigt, aber in verwandelter weltgemäßer Form weitergeführt werden. Zum Beispiel können die Ideale der Französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, als Nachwirkung und zugleich Verweltlichung christlicher Vorstellungen begriffen werden. Man kann sie gleichsam nach rückwärts auf die biblische Aussage hin „vertiefen“. Sie sind aber auch einsichtig ohne die Arbeitshypothese Gott. Man kann sie auch ohne Gott heute genügend verifizieren. Und je mehr wir in die zwangsläufige „Entzauberung und Rationalisierung der Welt“ (Max Weber) vor allem durch den ungeheuerlichen Fortschritt der Wissenschaften verstrickt sind, um so mehr verselbständigen sie sich als Eigenwert.

Zu diesem Grundbegriff von Säkularisation tritt aber ein zweiter faszinierender Vorgang. Man sagt, die Botschaft Jesu habe selbst das Für-sich-sein oder die Mündigkeit der Welt inspiriert. Dieses sei letztlich zwingende Folge des Evangeliums. Carl Friedrich v. Weizsäcker kann in seinem Buch „Die Tragweite der Wissenschaft“ (1964) es so formulieren: „Wer Gott glaubt, ist den Göttern nicht mehr unterworfen. Die Götter sind die Mächte der Welt in und außer uns. Wenn wir Gott glauben, sind wir in der Welt frei. Die Freiheit von den Göttern, die Entmythisierung des Denkens durch den Glauben, befähigt den Menschen zur gestaltenden Herrschaft inmitten der Natur. Nur vor diesem Hintergrund können wir, so scheint mir, auch die neuzeitliche Säkularisierung und den Wissenschaftsglauben verstehen.“

Demnach wäre die Säkularisation oder ihre mehr ideologische Fassung in dem Begriff Säkularismus, d. h. also der Wahrheitsbegriff, der hinter Wissenschaft und Technik steht, eine Frucht des christlichen Glaubens. Aller-

* Vortrag, gehalten bei einer Theologentagung des Martin-Luther-Bundes am 26. Januar 1982 in Bad Segeberg.

dings fragt Weizsäcker dann auch, ob die Bewegung, „die die Natur aus dem Haus der Götter in das Reich des Gesetzes verwandelt hat ... sich ... nicht mit einer gewissen Notwendigkeit gegen das Christentum wendet, von dem sie herkommt“. Und das ist nun eben die Frage. Die Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens liefert die Argumente für seine Beseitigung – in der Tat ein „unsäglich schweres Problem“.

Aber es muß schließlich noch ein weiterer Schub in der Begrifflichkeit der Säkularisation beachtet werden. Zum Beispiel sieht man in der theologischen Tagesdebatte den Freiheitsbegriff weithin nicht mehr als etwas an, was durch das Evangelium „vertieft“ oder weitergeführt werden müßte. Vielmehr spricht man praktisch ohne Unterschied von der Freiheit für die Welt und in der Welt und von der Freiheit durch das Evangelium. Ähnlich geht es mit den Vorstellungen von Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität usw. Allgemeine Menschenrechte werden ohne weiteres mit christlichen Leitvorstellungen gleichgesetzt. Der Grund liegt in einer De-facto-Verschmelzung der Theologie von der Königsherrschaft Christi mit dem Prozeß der Säkularisation. In „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ kann Karl Barth z. B. formulieren: „Die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes.“ Wer so argumentiert, unterliegt jedenfalls der Versuchung, ohne Umstände aus dem Evangelium Weltgestaltung bruchlos abzuleiten. Demokratie wird dann beispielsweise eine „Entsprechung“ zur Freiheit, wie sie das Reich Gottes meint. Umgekehrt wird derjenige, der mit messianischem Impuls mehr Freiheit auf Erden will, z. B. Freiheitsbewegungen unterstützen, und zwar im Prinzip, ob sie militant sind oder nicht. Welt und Reich Gottes gehen ineinander über, und die Parteilichkeit in weltlichen Sachen wird zum christlichen Sendungsauftrag hochstilisiert.

Seinerzeit nach der Welthandelskonferenz hieß es in einem Vortrag vor der EKV-Synode: „Daß etwa jetzt in Neu-Delhi die Liebe Christi auf dem Spiel steht, daß Gott sich um den Abbau der Schutzzölle, um stabile Handelspreise für Rohstoffe, um offene Märkte für die Exportbedürfnisse der Entwicklungsländer, um Recht und Unrecht regionaler Präferenzsysteme kümmert, das zu verstehen und daraus die entsprechenden Folgerungen zu ziehen, diese Dinge mitzuverfolgen und darüber informiert zu bleiben, das ist die Aufgabe, der sich die christliche Gemeinde in ihrer Einbezogenheit in die künftige Weltgemeinschaft nicht entziehen kann.“ Ich will ein solches Zitat nicht auf die Goldwaage legen und beziehe mich nur darauf,

um den Schwung zu kennzeichnen, mit dem sich im Namen christlicher Theologie aktuelles politisches Ermessen ungebrochen mit dem Reich Gottes verbindet und in der Tat in tausend Predigten vollzogen wird. Als ich die Literatur von den Anfängen dieser Entwicklung nach dem Krieg durchsah, fand ich z. B. den Satz eines sehr bekannten führenden Kirchenmannes, der damals sagte: „Wissenschaft und Technik sind Kinder des Evangeliums. Gott ist auch in den Atommeilern.“ Zweifellos würde er das heute anders formulieren.

Wenn wir also im Bereich von Theologie und Kirche über die Säkularismusthese nachdenken, dann müssen wir das Syndrom beachten, das sich damit im Bewußtsein von Theologen ergeben kann. Beachten muß man auch die Komplexität und Weitläufigkeit des gesamten Prozesses, den man mit Säkularismus bezeichnet. Man kann sich überall Bausteine holen: bei Feuerbach z. B. und, wie man sieht, unter bestimmten Gesichtspunkten bei Karl Barth. Vom Säkularismusprozeß her wurde die ganze marxistische oder freudianische, ins allgemeine Bewußtsein tief eingepflanzte Religionskritik entwickelt. Von hier aus konnte dann in der Kirche eine Gott-ist-tot-Theologie bzw. eine Theologie nach dem Tode Gottes entwickelt werden. Aber auch die weitreichenden Probleme der Entmythologisierung ebenso wie die entsprechenden Entwürfe eines theologischen Existentialismus haben hier ihre Wurzel. Es hat sich daraufhin eine Art Generalkonzept der neueren Theologiegeschichte entwickelt. Am bestechendsten hat das wohl Bonhoeffer herausgebracht mit seinen Chiffren von der weltlichen Interpretation des Evangeliums, der intellektuellen Redlichkeit der Theologie, der Unterscheidung vom Letzten und Vorletzten usw.

Im großen und ganzen muß man folgendes sagen: In der geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklung hat es durch den Säkularismus eine radikale Wende gegeben. Lange Zeit hatte dies einen mehr oder weniger akademischen Charakter. In unserer Epoche ist die Entwicklung aber für das allgemeine Wahrheitsbewußtsein und auch im Sinne einer neuen Konzeption der kirchlichen Existenz virulent geworden. Auf eine einfache These gebracht heißt dies: Das Interesse an Gott ist in Verkündigung und Kirche durch das Interesse am Menschen mehr und mehr verdrängt. Schlagwortartig, d. h. natürlich auch einseitig gesagt, die Parole lautet: vom Mysterium zur Gesellschaft! Dabei fasse ich selbstverständlich den Begriff Mysterium sehr weit. Luthers Aufstand für einen gnädigen Gott als Antwort auf eine Gewissenskrise, aber wiederum auch der Offenbarungspositivismus

Karl Barths oder die Frömmigkeitsbewegung der Kirchengeschichte und die Gottsucher und Beter auf den Wegen der Meditation und des Gottesdienstes schlechthin — all dies bedeutet auf seine Weise eine Annäherung an das Unverfügbare, anders gesagt: die bewußte Coram-Deo-Existenz.

Die Kehre: Gott wieder denken

Nun ist es die Frage: Gibt es eine „Kehre“? Dieses Bild stammt aus der Bergwelt. Auf einer Serpentine kommt es an einer Kehre zu einer Gegenrichtung; aber es bleibt insofern beim bisherigen Weg, als es weiter bergauf geht. Zunächst will ich damit sagen: Wir können aus dem wissenschaftlichen und technokratischen Prozeß, der die zweifellos lebensbeherrschende Folge der Säkularisation ist, nicht einfach aussteigen. Es gibt zu viele positive Wirkungen des an sich ambivalenten Fortschrittes: in der Medizin, im technischen Lebensstandard, in der Chance der Kommunikation usw. Auch können wir religiös nicht einfach archaische oder romantische Alternativen aufbauen. Dies letztere hat man hier und da nach dem Kriege versucht. Aber es bedarf in der Tat des Gegenzuges. Das Erregende dabei ist, daß dies nicht nur um der Komplettierung und Reife der theologischen Gedankenwelt als Antwort auf die Absolutsetzung des wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtseins notwendig ist, sondern sich als Überlebensproblem in der Sackgasse einer Säkularismuskrisis heute anmeldet. Das sich immer weiter ausbreitende Krisenbewußtsein, die vielfältigen Akte der Protestation, die Entstehung alternativer Bewegung, der Hang zum Aussteigen, das Modewort von der Angst usw. zeigen das an. Es geht nicht so weiter. Wir befinden uns inmitten einer zunehmenden Zivilisationskrise.

Denken wir noch einmal an das Bild von der „Kehre“. Die Richtungs-umkehr erweist sich als zwingend. Die Straße würde sonst in den Abgrund oder jedenfalls ins Unwegsame führen. Kennzeichnenderweise heißt das Signal: Grenze! Grenze des Wachstums sagt der Club of Rome. Grenze der Ressourcen melden die ökologischen Daten. Leider ist unsere gängige, auf Menschenrechte und Verhaltenstherapien bedachte landläufige Theologie der Sache erkenntnistheoretisch noch nicht gewachsen. Eine Theologie der Schöpfung schlägt noch nicht durch. Eine Theologie der Kulturkrise, wie wir sie in den zwanziger Jahren gehabt haben, meldet sich noch nicht. Aber vielleicht ist die Fragestellung auch noch nicht bis in ihre Wurzeln begriffen.

Gegen Ende der säkularistischen Interessenverlagerung heißt es eben

ganz elementar: Können wir wieder Gott denken? Mit anderen Worten: Können wir vernünftig von Gott reden, ohne den garstigen Graben zu empfinden, den die Aufklärung feststellte, und ohne durch die berühmte weltliche Interpretation à la Bonhoeffer doch wieder Gott zum bloßen Interesse von Welt und Mensch zu deklarieren? Ist uns Gott um Gottes willen etwas? Und erscheint uns diese Möglichkeit als eine alternative Rationalität? Wird es uns wieder hochgradig vernünftig erscheinen, in der Fülle unserer auch wissenschaftlichen Weltbeziehungen Gott zu denken?

Carl Friedrich v. Weizsäcker, einer der wenigen hochsensiblen Denker der „Kehre“, hat dies jüngst im Bergedorfer Gesprächskreis des Industriellen Kurt A. Körber so formuliert: „Nicht eine glücksorientierte, nur eine wahrheitsorientierte Gesellschaft kann auf die Dauer gedeihen.“ Der unaufhaltbare Fortschritt der Technisierung und Ökonomisierung unserer Kultur, was mit der Chiffre „Wachstum“ als glücksorientiert, nämlich konsumsteigernd, begriffen wird, hat jetzt eine Unsicherheit über den Sinn des Ganzen heraufbeschworen. Wir entdecken, wenn auch tastend, daß neue Werte zur Entscheidung stehen. In diesen Werten müssen wir den Sinn des Lebens, die Bestimmung des Menschen und die Befähigung zur Zukunft, d. h. die Tragweite von Hoffnung, neu definieren. Das alles sind aber Glaubensakte in dem Sinne, daß man sie nicht ausschließlich wissenschaftlich verifizieren kann, bzw. in dem Sinne, daß man endlich begreift, daß Wissenschaft nicht in den Regelabläufen der Natur und der entsprechenden Technokratie aufgehen darf, wenn Wissenschaft vernünftig im Dienst des Lebens bleiben will.

Weizsäcker tastet sich zunächst mit dem Begriff einer asketischen Kultur vor. Wir stehen vor der Entscheidung: Wachstum oder nicht Wachstum. Die Entscheidung: nicht Wachstum oder Grenze des Wachstums bedeutet zunächst ganz einfach, daß einer bereit ist, auf ökonomische Güter, auch wenn sie lieferbar sind und er sie sogar bezahlen kann, um einer sinnhaften, lohnenswerten Zukunft eröffnenden Lebenskonzeption willen zu verzichten. Mindestens die Fähigkeit, sich zurückzunehmen um einer eben über uns stehenden Wert- und Sinnhaftigkeit willen, ist aber ein religiöser Akt. Wenn es zu einem Sich-Zurücknehmen des Menschen kommt, dann wird Gott nicht weltlich, sondern um seiner selbst willen interpretiert, was freilich, wie bei jeglicher Religion, die Erwartung einschließt: Gott eröffnet Zukunft für den Menschen.

Unsere Kehre bedeutet also, daß wir Gott wieder denken müssen. Die Welt war, um wieder auf Max Weber zurückzukommen, nicht zu „entzau-

bern“. Mit der Behauptung, es gehe um eine Kehre, möchte ich mich nun der Bedeutung der lutherischen Konzeption von Theologie für die Gegenwart nähern. Meine Überzeugung ist, daß bei keinem anderen Zweig der Reformationsfamilie so sehr die Gottesfrage durchdacht wurde wie in der lutherischen Theologie und von Luther selbst. In der Darstellung der im Säkularisationssyndrom zusammenfließenden, auch theologischen Perspektive habe ich das im Grunde schon angedeutet. Die lutherische Theologie ist am allerwenigsten auf die Versuchung des Säkularismus eingegangen.

Der Ort der Rechtfertigung des Menschen

Wenn wir nun von solchen Überlegungen für die Gegenwart ausgehen, dann können wir Gott nicht in einem abstrakten Sinne postulieren. Luther hat Gott geglaubt, weil dieser ihm etwas zu sagen hatte. Uns wird das nicht anders gehen. Gott, das ist im Blick auf unser Leben ein inhaltliches Problem. Anders gesagt: Als „wer“ erscheint uns Gott, wenn wir nach Plausibilität heute trachten? Was muß uns gesagt werden aus einer Dimension, die wir als die Wirklichkeit Gottes begreifen können? Luther hat angesichts seiner Gewissensnot Gott als den erfahren, der den Sünder annimmt. Das faßte er in den Begriff der Rechtfertigung. Diese Rechtfertigung des Menschen werden wir vermutlich anders erfahren, nämlich angesichts des krisenhaften Geschichtsprozesses, der mit der Zunahme der Säkularisation immer dramatischer wird. Hier, angesichts dieser Wirklichkeit, erscheint uns derselbe Gott des Erbarmens, der aber jetzt nicht das bedrängte Gewissen Luthers tröstet, sondern uns Mutlosen Vertrauen zuspricht. Anders gesagt: Wir sollen nicht nur als Sünder Zuversicht haben, weil es Vergebung gibt. Wir sollen angesichts der Abgründe der Geschichte Vertrauen haben, daß es Zukunft gibt. Uns rechtfertigt nicht nur der Herr der Gebote, uns rechtfertigt auch der Herr der Geschichte, der uns trotz unseres Scheiterns Anfänge verheißt, Chancen bietet und uns den Mut zum Sein zuspricht. Es geht um den Zweifler und den mit gutem Grund geängsteten Menschen, dem die Rechtfertigung dessen zugesprochen wird, der in das Dunkel der Geschichte tritt: Fürchte dich nicht. Wir haben einen neuen Adressaten für die Rechtfertigungsbotschaft. Das ist auch ein Teil der Kehre. Während die Rechtfertigung des Sünders im Kreuzesgeschehen ihr göttliches Handeln hatte, so die Rechtfertigung dessen, der die Gottesfinsternis im Risiko der Geschichte heute drastisch spürt, in der absoluten Zusage von Zukunft letztlich in der Auferstehung der Toten.

Es müßte uns also gelingen, Gott wieder zu denken und den Glaubensakt im Sinne des Tillichschen „Mut zum Sein“ plausibel zu machen. Das erstere versuche ich noch einmal durch ein Bild anzuzeigen, das zweite durch die Berufung auf einen Kronzeugen.

In „Die Tragweite der Wissenschaft“ hat Carl Friedrich v. Weizsäcker einmal folgendes Bild gebraucht: Da ist ein Mann; er sucht nächtens unter einer Laterne einen Schlüssel und findet ihn nicht. Da tritt ein anderer hinzu und fragt schließlich: Haben Sie ihn denn hier verloren? Darauf der Sucher: Das weiß ich nicht, aber hier kann ich wenigstens sehen. Der Schlüssel unserer Existenz ist nicht im Licht des Säkularismus zu finden. Er liegt, von dort aus betrachtet, im Dunkeln. Wir werden in dem Bereich, wo wir alles dem Gesetz der Natur, selbst die gesellschaftlichen und seelischen Prozesse, unterwerfen, Gott nicht finden; wohl aber jenseits dieses irreführenden Lichtes: nämlich im Vertrauen, in der Sinnerwartung, in der Hoffnung, im Mut zum Sein.

Was aber bedeutet hier das Gotteswagnis Luthers? Auch wenn wir das Rechtfertigungsthema nicht auf unser Sündersein, sondern auf unsere Beziehung zum Geschichtsprozeß anwenden, so bleibt es im Grunde bei der alten klassischen Frage, ob die Heiligung oder die Anfechtung im Zentrum steht. Heiligung, das bedeutet Interesse am Menschen. Anfechtung, das bedeutet, in das Rätsel Gottes einzudringen, also Interesse an Gott. Mein Kronzeuge Karl Barth sagt in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ (IV a, S. 579 ff.), Luther sei mit seiner Rechtfertigungslehre einer, „der an dieser Stelle vielleicht doch mehr gearbeitet, gelitten und vor allem auch gebetet hat als alle, die in der nachapostolischen Zeit vor ihm waren und nach ihm kamen... Es konnte bei der bekannten Streitfrage der modernen Calvinforschung nach seiner theologischen Zentrallehre niemandem einfallen zu behaupten, daß diese in seiner (Calvins) Rechtfertigungslehre zu finden sei, hat er doch an zahlreichen Stellen seines Hauptwerkes, aber auch seines sonstigen Schrifttums immer wieder geltend gemacht, es seien zwei hauptsächliche Gaben, die der Christ Christus bzw. dem Heiligen Geist zu verdanken habe: die Rechtfertigung auf der einen und, unzertrennlich mit jener verbunden, die Heiligung auf der anderen Seite. Und überblickt man Calvins Lehre im Dritten Buch der Institutio als Ganzes, so scheint er das naheliegendste, das beherrschendste und organisierende Problem in jenem zweiten in der Frage nach der Entfaltung und Gestaltung des christlichen Lebens und also nach der Heiligung zu erkennen. Dies würde dem schon bei Zwingli bemerkbaren reformatorischen Ansatz und dem aus diesem hervorgehenden Neuaufbau

der Kirche in der Schweiz und den anderen deutschen Bereichen entsprechen“. Soweit Karl Barth.

Die zentrale Stellung der Gottesfrage, wie sie eben der Angefochtene im Kontext der Rechtfertigung des Menschen sieht, hat Theodosius Harnack in seinem Werk „Luthers Theologie“ (1927, Bd. 1, S. 336) als den „motorischen Hauptnerv der Theologie Luthers“ bezeichnet. Sie stehe in einer Spannung zu allem, was man sonst über unseren Gehorsam, unsere Heiligung usw. zu sagen hätte. Und dann fährt er fort: „Wir sagen nicht viel, wenn wir behaupten, daß die Originalität seiner (Luthers) Theologie, ihre Einfachheit und Tiefe, ihre Fülle und Freiheit, ihr Ernst und Trost, überhaupt die geniale Kraft, Energie und Kunst ihrer Dialektik, unmittelbar mit dem kühnen Mut des Denkens zusammenhängen, welcher es getrost wagt, sich mitten in die tödliche Spannung des Gegensatzes hineinzustellen und mit demselben durchweg sicher und fest zu operieren... In keinem anderen Punkt tritt offener zutage, wie sehr auch Luthers Denken eine Tat des Glaubens ist.“

Unser Denken bei dem Bemühen um eine alternative Rationalität wird sicher eine Tat des Glaubens sein müssen. Aber ich wiederhole: Luthers Theologie ist eine Theologie des Interesses an Gott. Man kann das nicht nur von der Art seines theologischen Argumentierens her sagen. Man kann darin den Schlüssel für alles finden: für seine Abendmahlsauffassung, für seine Rede vom verborgenen Gott und Gottes Handeln sub contrario, für seine Kreuzestheologie, für seine Auffassung von Kirche und Gottesdienst bis hin zur sogenannten Zwei-Reiche-Lehre, die ja auch nichts anderes ist als eine Unterscheidung in Gott selbst, was er eben – um mit Harnack zu reden, kühn und spannungsvoll gedacht – zu seiner rechten und zu seiner linken Hand tut. Man kann das Ganze auch anders formulieren: Es geht immer um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, um die Flucht von Gott zu Gott. Wenn es darum geht, wie wir formulierten: Gott zu denken, dann ist Luther entscheidender Orientierungspunkt und Fundgrube zugleich, und man wird, wenn man in Ablösung des Säkularismussyndroms wieder bereit ist, Gott zu denken, viel mit Luther zu tun haben. Dies ist die Bedeutung der lutherischen Konzeption für den Säkularismus.

Anwendungen

Ich versuche nun einige Anwendungen. Zunächst einmal bin ich überzeugt, daß lutherische Theologie mit ihrem zentralen Interesse an dem Mysterium

„Gott“ zu einer Zivilisations- oder Wissenschaftskritik herausgefordert ist. Dabei hätte sie aufzunehmen, was sich schon allmählich begibt, nämlich das Hineinwachsen prekärer Probleme unserer Zeit in die religiöse Dimension. Ich habe das bereits angedeutet bei den Überlegungen zu den Grenzen des Wachstums und mit dem Gleichnis Weizsäckers von dem Mann unter der Laterne. Die sogenannte Wissenschaft hat uns unsere ganze menschliche Wirklichkeit eben nicht eröffnet. Das allgemeine Wahrheitsbewußtsein hat dies aber nicht erfaßt. Die Leute denken immer noch: Die Wissenschaft wird's schon richten, obwohl unsere Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit uns an viele Abgründe herangeführt hat. Wir leben inmitten einer tiefen Mutation, welche unsere Kultur und unsere abendländische Gesellschaft unterläuft.

Weiterhin meine ich, daß es in der Seelsorge wieder zu einer Rückbesinnung auf ihre kerygmatische Substanz kommen müßte. Im großen ganzen bewegt sie sich im Bereich der Kontaktpsychologie, der Verhaltenstherapien und der Konfliktlösungen. Das Interesse am Menschen und die hier vielfach naturwissenschaftlich ermittelten Arbeitsweisen der Humanwissenschaft haben zu so etwas wie einer kirchlichen Humantechnik geführt. Man sucht Verfahren, um effizientes Gruppenleben zu bewirken und um einander zu therapieren, d. h. aber letztlich: Man operiert im Bereich des Gesetzes, und das wahre Versagen des Menschen, seine Egozentrik im Sinne von CA II kommt nicht in den Blick. Dafür macht der eine den anderen zum verhaltenstherapeutischen Objekt. Man scheut sich, die christliche Verkündigung mit ihrem Entscheidungscharakter einzubringen. Lieber umfährt man den anderen wie eine Insel, bis hier nach eigener Erkenntnis ein Landeplatz signalisiert wird. Die Proklamation für die Eigenerkenntnis aber lautet: Selbsterfahrung und Selbstbetätigung. Dieser heute so gekennzeichnete Seelsorgevorgang ist etwas völlig anderes als das, was der angefochtene Martin Luther an Trost des Gewissens entdeckte. Es fiel ihm wie Schuppen von den Augen, und Gott erschien ihm anders, als er zuvor befürchtet hatte. Seelsorge war ein religiöser Akt schlechthin, der – wie auch immer im einzelnen entfaltet – auf Selbsterkenntnis und Beichte und die daraufhin ausgerichtete Zusage des Evangeliums hinauslief. Nirgends ging es so um die wahre Gotteserkenntnis wie hier.

Natürlich ist eine nicht unerhebliche Folge der Säkularismustendenzen in Kirche und Theologie auch die Diskriminierung der Frömmigkeit als „bloße Innerlichkeit“. Man scheint ja dann kein Interesse an der Tagesordnung der Welt mehr zu haben. Die tiefere Folge aber dieses Ausspielens der

sogenannten Verhältnisse gegen die Person ist die Entwertung des Gottesdienstes. Er wird maximal zur feierlichen Gemeinschaftsveranstaltung. Er ist aber gleichsam nicht mehr die Quelle, zu der man gehen muß, um den Becher zu füllen, damit man trinken kann. Unsere gegenwärtige Lage interpretiert man ja oft als Verlust der Mitte. Der Gottesdienst ist aber die Veranstaltung der Mitte im Sinne von Anbetung, Lob, Segnung, aber auch Zusage und Verkündigung. Das alles bedeutet den Weg nach innen als Ermächtigung. Man möchte, sehr volkstümlich gesagt, Kraft und Stärke. Man möchte eben die Coram-Deo-Existenz. Das beginnt mit der Unverwechselbarkeit jeder einzelnen Person vor Gott. Und nur in diesem Stehen vor Gott haben wir Christen, die wir sonst eine bunte Gesellschaft sind, zu allererst unsere Gemeinschaft. Das Abendmahl macht das in pointierter Form deutlich. Luther hat die Gottesdienste seiner Zeit im Sinne der Rechtfertigungslehre gereinigt. Er hat um die Substanz des Abendmahls gekämpft. Mit der lutherischen Reformation sind wir Erben eines speziellen gottesdienstlich bezogenen religiösen Bewußtseins. Das muß auch in unseren Tagen zur Geltung kommen.

Es wäre noch manches zu sagen. Ich vermute zum Beispiel, daß der lutherische Ansatz von Theologie sehr wichtig für die künftige verwandelte Konzeption von Volkskirche sein kann. Die allgemeine Erosion der Volkskirche, ihr Hineinwachsen in eine Art relativer Diaspora tendiert auf Gemeinschaftskirche, d. h. auch auf eine Heiligungskirche. Die eigentlichen Christen finden sich dann zwecks Selbstvergewisserung und Aktivierung zusammen. Es geht dann um eine „Gemeinde von Brüdern“, wie es auch in jenen Krisenzeiten der Bekennenden Kirche in der 3. These der Theologischen Erklärung von Barmen formuliert wurde. Ist die Kirche nur dies, oder ist die Kirche überwiegend dies? Jedenfalls muß man nach Artikel 7 der Augsbургischen Konfession zunächst einmal sagen, daß Kirche dort ist, wo man sich der Ausrichtung von Wort und Sakrament verdankt. Wenn das „nach reinem Verstand“ geschieht, dann ist das genug zur wahren Einigkeit der Kirchen. Mit anderen Worten: Es wird mit den Wandlungen der Volkskirche mit Urgewalt die Frage über uns herkommen: Wie sind die Akzente der Offenheit und die Akzente der Verbindlichkeit?

Zur Zeit ist uns freilich das Problem der Volkskirche noch mit einer anderen Variante des dynamischen, nicht widerspruchsfreien theologischen Denkens Luthers bekannt. Wieder geht es in der Deutung der Wirklichkeit um einen zentralen Bezug auf das Mysterium des Handelns Gottes. Ich meine die Zwei-Regimente-Lehre und die qualvolle aktuelle Frage nach Kirche und

Politik. Dazu möchte ich abschließend noch ein paar Bemerkungen machen.

Die Theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes hat in den Jahren 1964–1969 über das Thema „Humanität und Herrschaft Christi“ gearbeitet. In einem von Ivar Asheim herausgegebenen Bericht heißt es (S. 31 f.): „Die Wurzel des theokratischen Mißverständnisses liegt in der Vorstellung, das Gesetz komme erst durch die Kirche in die Welt hinein. Träfe dies zu, so wäre es die Aufgabe der Kirche, dieses Gesetz bei den Menschen zur Geltung zu bringen, was notwendigerweise – sei es durch Herrschen, sei es durch Dienen – zu Theokratie oder Ekklesiokratie führen müßte.“

Der positive evangelische Sinn der Zwei-Reiche-Lehre liegt darin, daß sie erstens diesen kirchlichen Hochmut ablehnt, indem sie behauptet: Was gut ist, wissen die Nichtchristen möglicherweise besser als die Christen, da das Gesetz schon vor der Kirche in der Welt war. Zweitens, daß sie mit betonter Einseitigkeit hervorhebt: Christus legt den Menschen kein Gesetz auf. Sein Werk ist vielmehr die Befreiung vom Gesetz, die Erlösung. Das Sola Gratia ist das tiefste Motiv hinter der Zwei-Reiche-Lehre. Sie will diese Motiv deutlich auch für die Ethik wahrnehmen. Es geht ihr also um den evangelischen Charakter der Ethik.“

Die Stichworte sind also: Das Gesetz ist schon vor der Kirche in der Welt, was die Kirche ja heute auch deutlich, nachdem der abendländische Kulturkreis sich auflöst, als weltweites Bemühen um Menschenrechte erlebt. Das Stichwort ist zweitens: Es muß alles daran liegen, den Menschen kein Gesetz aufzuerlegen. Das auf diese Weise in Luthers Zwei-Reiche-Lehre repräsentierte biblische Gesamtzeugnis bewahrt uns vor Theokratie und Ekklesiokratie. Und was noch wichtiger ist: Es öffnet uns für unsere Geschichtlichkeit. Gott hat nicht jeden unserer Schritte festgelegt. Und in Ermessensfragen hat die Kirche hier auch kein Wort von Gott. Man soll deswegen als Christ und schon gar nicht als Mandatsträger der Kirche konkrete politische Schlußfolgerungen als einzige Glaubenskonzsequenz ausgeben. Es ist allemal eine sehr fundamentale und sehr umrungene Fragestellung, wenn es im ethischen Bereich und d. h. auch im politischen Bereich um den Status Confessiones geht. Die Unterscheidungsfähigkeit zwischen dem politischen Ermessen, das einen sehr weiten Spielraum aufgrund der unterschiedlichen Zuteilung von politischer Vernunft und Information hat, und dem mit der christlichen Existenz gegebenen Entscheidungscharakter ist volksgemeinlich gesehen eine Überlebensfrage. Je weniger wir Volksgemeinlichkeit sind, d. h. je weniger wir für das große Ganze stehen, umso mehr wird die kirchlich-politische Entscheidung wie die Entscheidung einer Partei angesehen werden. Aber da hat

der Bürger bekanntlich Wahlfreiheit, und niemand wird ihm die bürgerliche Gemeinschaft aufkündigen, wenn er in diesem Sinne einer anderen Richtung anhängt. Wir werden also sehr gut Bürger sein können, ohne Christen sein zu müssen. Daß die Kirche sich wirklich in dieser Lage befindet, hat die politisch-parteiliche Kirche immer noch nicht begriffen. Ich sehe in der Zwei-Regimente-Lehre die einzige Möglichkeit, im theologischen Selbstverständnis weiterhin Volkskirche sein zu können, d. h. Kirche für das Ganze. Luther hat uns eine sehr vernünftige und im Grunde glaubensstarke Dienstanweisung in Sachen Politik hinterlassen. Glaubensstark insofern, als hier der Mensch nicht unbedingt seinerseits das Reich Gottes herstellen muß. Ich bestreite aber nicht, daß diese Dienstanweisung nicht widerspruchsfrei ist. Wir enden eben doch bei der alten Meisteraufgabe der Theologie, nämlich Gesetz und Evangelium in einen Zusammenhang zu bringen, was letzten Endes nicht möglich ist. Wir haben es vielmehr mit dem lebendigen Gott zu tun, der das Recht liebhat, aber angesichts seiner Menschenkinder, die soviel kaputtmachen, es sich dennoch gereuen läßt.

Drei Dinge werden die christliche Religion verderben. Erstens das Vergessen der Wohltaten, die wir vom Evangelium empfangen haben. Zweitens die Sicherheit, die überall schon herrscht. Drittens die Weltweisheit, die alles mit sicherer Ordnung umfassen will und allgemeinen Frieden schaffen mit gottlosen Plänen.

Martin Luther

VON DER SCHWIERIGKEIT, LUTHER ZU FEIERN

Ein Dichter unserer Tage hat über einen Mann, der von vielen gepriesen wird, festgestellt: „Selbst wenn sein Wille es gewesen wäre, so geehrt zu werden, ihm geschähe unrecht.“ Nach den Reformationsfeierlichkeiten zum Thesenjubiläum 1967 äußerte einer der bekanntesten Lutherforscher unserer Tage: „Nun ist Luther endgültig tot.“ Möchten uns solche Urteile am Ende des Jahres 1983 erspart bleiben!

Fragen wir zunächst grundsätzlich nach dem Recht, einen Menschen zu „feiern“.

Sinnvoll erscheint es, hervorgehobener Tage bei Lebenden zu gedenken. Es drückt den Dank aus, und dem Jubilar soll eine Freude gemacht werden.

Doch wie steht es bei Menschen vergangener Zeiten? Der Dank kann nur in übertragenem Sinne geschehen. Er kann sich jetzt allein auf das Werk des Menschen richten. Es geht also darum, dieses in Erinnerung zu bringen. Dabei soll es, wenn möglich, für die gegenwärtige Zeit bedeutungsvoll gemacht werden. Das geschieht durch Veröffentlichungen der Arbeiten dieses Menschen, Untersuchungen darüber, Kongresse dazu, Aufführungen oder Ausstellungen der Werke und Pflege der Gedenkstätten.

Aus den letzten Jahren sind an Jubiläumsfeiern besonders die zum Gedenken an Beethoven, Bach, Mozart, Dürer, Lukas Cranach in Erinnerung, alles allgemein bekannte Künstler. Bis hinein in die Tagespresse las man allenthalben über sie. Notwendig führte das dann jeweils zu Überdruß und Verflachung.

Etwas ganz anderes sind die Heiligengedenken, die von alters her populär waren. Bei ihnen wurde das „In-Erinnerung-Bringen“ dazu ausgeweitet, daß die Heiligen als Vorbilder dienten. Wenn diese Beziehung richtig verstanden wurde, dann nicht in dem Sinne, daß sie nachzuzahmen waren, sondern daß ihrem Glauben nachzueifern war.

Auf Luther bezogen – auch wenn er kein „Heiliger“ war – würde das bedeuten, wir dürfen ihn feiern in Dankbarkeit für das, was er für die Kirche getan hat, wir müssen das Wesentliche seiner Leistung für unsere Zeit nutzbar machen, und wir sollen seinem „Glauben nachfolgen“, wie es Hebr. 13,7 heißt.

Wenn wir diesen Maßstab anlegen, dann zeigen sich Probleme in den Luthererhrungen der Vergangenheit sowohl als auch der Gegenwart.

1. Weisen wir zunächst auf einige Beispiele aus der Vergangenheit hin: Sehr bald nach Luthers Tod wurde einseitig sein Bemühen um den christlichen Glauben als Reinigung der Lehre geschätzt. So geschah es bei den Vertretern der Orthodoxie.

Der Pietismus dagegen liebte den Beter und den Glaubenden. Dabei ging man dann oft großzügig mit seinem Bemühen um die Wahrheit um.

Die Aufklärung hatte keinen Sinn für Luthers dogmatische Redlichkeit. Ja man verstand nicht einmal die Voraussetzungen seiner Reformation, nämlich seine Anfechtungen. Entsprechend stand man der Rechtfertigungslehre verständnislos gegenüber. Das hing damit zusammen, daß man die Sünde nicht als Realität sah. Ein interessantes Beispiel liefert hier eine berühmte Lutherausgabe, nämlich die von Walch aus den Jahren nach 1740. Dort sucht man in den Übersetzungen vergeblich nach dem „Teufel“, der ja wahrlich bei Luther vorkommt. Walch überträgt diesen Namen und dessen Synonyme jedesmal durch Bezeichnungen wie „das Böse“ oder ähnliche. Die Aufklärung sah in Luther lediglich den, der den Ballast autoritärer Lehrbindungen mutig über Bord geworfen und damit das Christentum „zeitgemäß“ gemacht hatte. Sinn besaß man dagegen für den „treuen Staatsbürger“ und für Luthers Familienleben. Vor allem aber pries man den Reformator als Verkünder der „Gewissensfreiheit“ und als Befreier von geistiger Borniertheit.

Der deutsche Idealismus, der ja viel von der Aufklärung übernommen hat, betonte bevorzugt diese „Befreiungstat“ Luthers.

Die Romantik feierte Luther als „religiöses Genie“, wobei zu fragen ist, was hier unter „Religion“ verstanden wurde. Wir erinnern etwa an Schleiermacher, für den Religion – wenigstens zeitweise – eine „Bestimmtheit des Gefühls“ und das „Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott“ war. – Während der Befreiungskriege galt Luther vor allem als „der Deutsche“.

Im 19. Jahrhundert liefen alle diese Lutherinterpretationen – je nach der eigenen Geistesrichtung der einzelnen Forscher – nebeneinander her. Denken wir etwa an das Bild von Gustav Spangenberg (1828–1891) „Luther im Kreise seiner Familie“, auf dem der lauteschlagende Reformator vor herzigen Kindern sitzt, neben sich die sinnende Käthe, die das Jüngste auf dem

Schoße hält. Im Hintergrund fehlt der biertrinkende Melanchthon nicht. Das ist Aufklärungsvorstellung reinsten Wassers, vermischt mit ein bißchen biedermeierischer Gefühllichkeit.

Und wie sah es bisher im 20. Jahrhundert aus? Franz Lau meinte, daß dieses Jahrhundert hinsichtlich einer zutreffenden Interpretation Luthers und der Reformation — dank der Lutherrenaissance — nicht schlecht abschneiden werde. Bisher hat es jedenfalls eine große Fülle hervorragender Einzeluntersuchungen zur Theologie Luthers und auch zu Luthers Leben und Umwelt sowie zahlreiche Quelleneditionen hervorgebracht.

2. Wir leben in diesem Jahrhundert, und wir stehen vor den Feiern des 500. Geburtstags Martin Luthers. Wird die Prognose von Franz Lau auch für dieses Jubiläum zutreffen? Hinsichtlich der Luthererehrungen des Jahres 1983 sehe ich Probleme in zweifacher Hinsicht, nämlich inhaltlicher und methodischer Art.

a) Solche Probleme inhaltlicher Art haben wir bei den oben erwähnten Beispielen aus der Vergangenheit kennengelernt. Entsprechende gibt es bei den laufenden Jubiläumsvorbereitungen. Wenn sie sich auch auf gesellschaftlich-politisch unterschiedlichem Boden vollziehen, dürfte es hinsichtlich ihrer Beurteilung keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Teilen Deutschlands auf diesem Gebiet geben.

Da wäre zuerst die staatliche Luthererehrung in der DDR zu nennen. Als das Staatliche Lutherkomitee gegründet wurde, gab es bei Christen und Nichtchristen ein allgemeines Staunen. So etwas war nach der vorhergehenden Einschätzung Luthers von marxistischer Seite aus nicht zu erwarten gewesen. Doch war es folgerichtig, wenn man die ideologische Entwicklung betrachtet, die in den siebziger Jahren vor sich gegangen ist. Man will nun das *gesamte* deutsche Kulturerbe rezipieren, wobei dieses selbstverständlich zur Gegenwart der DDR in Beziehung zu setzen ist. Hierbei gilt es, den Unterschied zwischen „Erbe“ und „Tradition“ zu beachten. Das „Erbe“ ist etwas Neutrales, das neu aufzunehmen und in schöpferischen Zusammenhang mit der Gegenwart zu bringen ist. Die „Tradition“ dagegen ist „klassegebunden“. — Ein Beispiel dafür bildet die „Tradition der Arbeiterklasse“. — Infolge dieser neuen Sicht fand eine Umbewertung historischer Persönlichkeiten statt. Nicht, daß man die bisherigen Wertungen als falsch deklarierte, aber man geht differenzierter vor und versucht, der Komplexität der Sachverhalte gerecht zu werden. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß man mit größerer Gelassenheit an die Geschichte herangeht, da das Selbstbewußtsein gefestigter ist. Gleichzeitig mit der neuen Sicht von

staatlicher Seite aus stellte sich auch die Forschung um. Ich erlebte das zum ersten Mal im April 1980 bei einem Vortrag des Historikers Max Steinmetz in Leipzig im Kulturbund, also vor einer mehr allgemein interessierten Hörschaft. Auf wissenschaftlicher Ebene zeigte sich diese Tendenz dann im Sommer bei einem Wissenschaftlichen Kolloquium in Leipzig, zu dem Reformhistoriker aus der ganzen DDR eingeladen und auch Theologen anwesend waren. Bald darauf kündigte mir einer der Profanhistoriker für März 1981 ein Kolloquium über Luthers Zweireichelehre an. Ob es stattgefunden hat, kann ich nicht sagen. Auch plante man eine große wissenschaftliche Lutherbiographie, die anders als die von Gerhard Zschäbitz über das Jahr 1525 hinausreichen sollte. Daß zahlreiche Renovierungen geplant sind, ist um der Lutherstätten willen erfreulich. Das bezieht sich vor allem auf Wittenberg, Erfurt und die Wartburg. Doch auch Eisleben und andere Städte werden an die Reihe kommen.

Bei den evangelischen Theologen in der DDR sind eine wissenschaftliche und eine populäre Lutherausgabe vorgesehen, eine Bildmonographie, eine Festschrift, an der Forscher aus aller Welt mitarbeiten, und der erstmalig in der DDR tagende Lutherforscherkongreß. Allerdings waren die beiden Lutherausgaben bereits seit den sechziger Jahren geplant. Sie wurden lediglich in den letzten Jahren forciert.

Über die Vorbereitungen innerhalb der Bundesrepublik gibt es zwei verschiedene Versionen. Die eine lautet, daß man dankbar sei für die umfangreichen Planungen in der DDR, weil man das zum Anlaß nähme, auch hier Vorbereitungen ins Werk zu setzen. Die andere besagt, man wolle die Jubiläumsfeiern weitgehend der DDR überlassen, weil Luther geographisch dahin gehöre. Inzwischen scheint sich die Tagespresse auch hier auf Luther einzuspielen, nicht zur Freude des Lutherkenner, der den Reformator nicht gern uninformierten Journalisten anvertraut.

Von katholischer Seite schreibt der Erfurter Kirchengeschichtler Franz-Peter Sonntag eine umfangreiche Lutherbiographie, die in Leipzig gedruckt und in Graz in Koproduktion übernommen werden soll.

Von evangelischen kirchlichen Stellen aus plant man zum Jubiläum vor allem Kirchentage und will wesentlich Laien einsetzen, um, wie man sagt, Laien anzusprechen.

Wenn wir diese vielen Unternehmungen überblicken, dann haben wir dreierlei Bedenken:

Wir fragen, ob man sich bei der jeweiligen Planung nicht übernommen hat. Entsprechend machen sich bereits jetzt Einschränkungen bemerkbar.

Sowohl die marxistische als auch die katholische Lutherbiographie werden nun im wesentlichen nur populäre Darstellungen sein. Die geplanten Lutherausgaben werden bei weitem nicht so viele Bände vorlegen können, wie gewünscht war. Das liegt einmal an der Kapazität des Verlags, zum anderen an der geringen Zahl der möglichen Mitarbeiter. Und schließlich wollte man an Genauigkeit sowohl die Weimarer Lutherausgabe als auch die von Otto Clemen übertreffen. Die Festschrift hatte sich zum Ziel gesetzt, die Lutherbiographie von Heinrich Böhmer, die bis zum Jahre 1525 reicht, fortzusetzen. Zugleich sollte sie nachweisen, daß der ältere Luther sich ganz stark vom jungen unterschiede. Nun sieht es so aus, als würden die zwei Bände, auf die sie anschwillt, eine Sammlung von relativ unverbundenen Einzelaufsätzen. Und es gibt Forscher, die gerade darin feststellen, daß zwischen dem jungen und dem alten Luther eine unverkennbare Kontinuität besteht. Die vorgesehenen Renovierungen sind eingeschränkt worden. Zum Beispiel wird Wittenberg nicht in den Genuß neuer – notwendiger – Hotels kommen, was den zu erwartenden Touristenstrom einschränken wird.

Die zweite Frage besteht darin, daß es uns zweifelhaft erscheint, ob man wirklich *Luther* gerecht wird. Dessen zentrales Anliegen war die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, wie es in der 62. seiner 95 Thesen zum Ausdruck kommt. Da heißt es: „Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“ *Kann* ein Marxist diesen Aspekt würdigen? Trifft es Luther, wenn Erich Honecker bei der Gründung des Staatlichen Luther-Komitees sagte: „Er (Martin Luther) war einer der bedeutendsten Humanisten, deren Streben einer gerechteren Welt galt.“ Wird hier das Erbe nicht angeeignet, indem es enteignet wird? Werden die Unternehmungen der evangelischen Theologen immer Luthers Gedankenwelt zur Darstellung bringen? Besteht nicht die Gefahr, daß dabei auch Steckenpferde geritten werden? Gehört es unbedingt zur Ehrung Luthers, daß auch Zwingli und Calvin zu ihrem Recht kommen? In den kirchlichen Nachrichten des Deutschlandfunks wurde am 19. Januar d. J. über die geplanten kirchlichen Feierlichkeiten in der DDR berichtet. Danach wird man Luthers Äußerungen über die Juden, die Täufer und andere unerquickliche Sachen unter die Lupe nehmen. Nun ist es selbstverständlich, daß Luther seine menschlichen Schwächen hatte. Aber wird man ihm gerecht, wenn diese ohne den entsprechenden historischen Kontext und vor allem ohne Einbettung in die Gesamtgeschichte der Reformation und seines Denkens herausgestellt werden, was zu befürchten ist? Ist dieses Aufzeigen der Schwächen nicht ein Ausfluß der Hilflosigkeit, etwas mit Luther anfangen zu können,

was unter anderem eine Folge der unhistorischen Theologie der sechziger Jahre ist? Das Anliegen, Luther an die Gemeindeglieder heranzubringen, wie es mit den Kirchentagen vorgesehen ist, muß gewürdigt werden. Aber sind derartige Massenveranstaltungen geeignet, das Ringen des Mönchs um den „gnädigen Gott“ deutlich werden zu lassen. Und warum sollen Laien, also offenbar Nichtfachleute, besser in der Lage sein, das deutlich zu machen, als es Fachleute wären, die allerdings ein gewisses Maß an pädagogischem Geschick aufbringen müßten?

Mit mangelndem Verständnis für Luthers Theologie und der entsprechenden Hilflosigkeit dürfte zusammenhängen, daß man – und das ist unsere dritte Frage – nur zu gern auf die Erforschung oder Darstellung der Umwelt Luthers ausweicht. Ein solches Ausweichen ist seit einer ganzen Reihe von Jahren zu beobachten. Wir brauchen nur an das Buch von Friedenthal zu denken, das leider als einzige Lutherbiographie auch ins Ungarische übersetzt worden ist. Die Umweltschilderung ist ausgezeichnet. Aber über Luther selbst findet man nicht viel mehr, als daß er der temperamentvolle Polterer war. Will man durch solche Betonung der Umwelteinflüsse Luthers Werk relativieren? Diese Gefahr scheint uns mindestens mit einer der geplanten Biographien gegeben zu sein.

Und dabei hätte Luther unserer Zeit manches zu sagen. Sind wir nicht bereits im säkularen Bereich dauernd in der Gefahr, uns durch Leistung selbst rechtfertigen zu wollen, eine Vorstellung, die aus dem deutschen Idealismus stammt? Den Theologen aber täte eine Rückbesinnung auf das Unterscheiden von Gesetz und Evangelium heute sehr not, genauso wie die Anwendung der Zweireichelehre auf heutige politische Probleme. Und hätte Luther nicht dem von Existenzangst geplagten Menschen unserer Tage, der sich zudem nach dem „Himmel auf Erden“ sehnt, allerhand zu sagen?

b) Mit den inhaltlichen Problemen bei der Lutherehrung hängen solche methodischer Art zusammen. Wer nämlich, abgesehen von wenigen Experten, ist heute tatsächlich in der Lage, Luther zu feiern? Mit anderen Worten, wer kennt Luther und sein Werk? Das gilt für Theologen sowohl als auch für Gemeindeglieder. Bei diesen sieht es innerhalb der älteren Generation noch verhältnismäßig günstig aus, auch wenn es sich dabei mitunter nur um Reminiszenzen aus dem Konfirmandenunterricht handelt, der oft recht gründlich war. Ein befreundeter Pfarrer erzählte mir, daß er vormittags einmal wöchentlich einen „Gesprächskreis“ hält. Darin behandelt er Luther. Selbstverständlich kommen zu diesem Kreis vorwiegend ältere Teilnehmer. Er stellte ihnen die Frage, was sie über Luther wüßten, und war erstaunt,

wieviel da zusammengetragen wurde. In der gleichen Gemeinde hatte ich einen Abend vor jüngeren Ehepaaren zu halten. Da kam die charakteristische Frage, was man tun könne, um auch nur ein wenig über Luther zu erfahren. Die sogenannte wissenschaftliche Literatur war selbstverständlich zu schwer lesbar und populäre gab es bisher im wesentlichen nur aus unsachlicher Sicht.

II.

Wir wollen hier aber nicht nur von Schwierigkeiten reden, sondern uns bemühen, auch einige Hinweise zu geben, wie trotz all der zugestandenen Probleme vielleicht vorgegangen werden kann.

1. Dazu sollen zunächst einige grundsätzliche Erwägungen angestellt werden:

a) Es ist wichtig, daß wir *Luther* feiern, nicht uns selbst! – Eine entsprechende Gefahr kann in staatlichen Feiern genauso liegen wie in denen von Theologen. – Dazu müssen wir *sachlich* vorgehen. Hier haben mitunter Profanhistoriker den Vorrang, die sauber Einzelfragen zu klären versuchen oder Archivmaterial kommentiert publizieren. Je mehr man sich um eine Gesamtdarstellung und um die große Linie bemüht, desto größer ist die Gefahr, eigene Vorstellungen einzutragen. Es bleibt ohnedies zu fragen, wer heutzutage, in unserer Zeit der Spezialisierung, noch in der Lage ist, einen komplexen Sachverhalt zu erfassen.

b) Man sollte immer daran denken, *weshalb* wir Luther feiern. Es sind die gleichen Gründe wie die, weshalb wir uns überhaupt mit Kirchengeschichte beschäftigen. Meiner Meinung nach sind das fünf:

Man bemüht sich zu wissen, wie es wirklich war. Das ist das wissenschaftliche Interesse.

Man sucht zu verstehen, wie Heutiges geworden ist. Das ist das geistesgeschichtliche Interesse.

Wir müssen wissen, wie es wirklich war, um Verfälschungen abzuwehren. Das ist das ethische Interesse.

Wir fragen, was uns das betreffende Ereignis, hier Martin Luther mit seiner Reformation, zu sagen hat. Das ist das theologische Interesse.

Wir sollen über dem Ereignis Gott preisen lernen, daß er seine Kirche erhält, indem er sie erneuert. Das ist das religiöse Interesse. Dabei ist es gerade auf diesem Gebiet schwer, endgültige Urteile zu fällen; denn Gottes Handeln geht über unser Verstehen hinaus, handelt Gott doch, wie Luther immer wieder betont hat, *sub contrario*, „unter dem Gegenteil“.

2. Wir möchten vielleicht auch Hilfen haben für das praktische Vorgehen in den Gemeinden. — Denn was helfen alle Jubiläen, wenn sie nicht fruchtbar werden für die, die sie angehen! — Ein Minimum und ein Anfang wäre, einfach anhand des Gesangbuchs Lutherlieder zu besprechen. Seine Lieder sind ja gesungene Dogmatik. Mit diesen Liedern hat sich der Glaube durch die Jahrhunderte in die Herzen gesungen, ähnlich wie in dem slowakischen Gesangbuch des Tranoscius. Eine weitere Möglichkeit ist die, eine Lutherschrift — in Auswahl — zu lesen. Dafür kann sich der Große Katechismus empfehlen. Der oben erwähnte Pfarrer nahm sich die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ vor. Hier ist selbstverständlich für die Gemeindelektüre eine modernere Übertragung nötig. Davon gibt es z. B. bei dieser Schrift eine ganze Reihe. Selbstverständlich muß sich der Pfarrer selbst gut vorbereiten. Mir war interessant, daß sich die Predigten dieses Pfarrers unter der Lektüre leicht wandelten. Als ich ihm dies eines Tages sagte, bestätigte er meine Beobachtung. Er unterschied nämlich stärker als vorher zwischen Gesetz und Evangelium, was bei seinem pietistischen Ansatz nicht selbstverständlich war.

Zum Schluß möchte ich deshalb in bezug auf solche „Feiern“ Luthers den eingangs zitierten Dichter variieren: „Es wäre sein Wille gewesen, so geehrt zu werden“. Damit würde man ihm gerecht.

Die Heilige Schrift meine niemand genugsam geschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahr lang mit Propheten wie Elia und Elisa, mit Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert. Du wage dich nicht an diese göttliche Äneis, gehe vielmehr ihren Spuren anbetend nach. Wir sind Bettler, das ist wahr! Martin Luther

WILHELM STÄHLIN —
EIN LEBEN FÜR DIE EINE HEILIGE KIRCHE

Zu seinem 100. Geburtstag am 24. September 1983

Am 16. Dezember 1975 ist Wilhelm Stählin in Prien am Chiemsee, wo er zuletzt gelebt hatte, gestorben und wurde auch dort begraben. Bis in sein hohes Alter von 92 Jahren blieb ihm eine erstaunliche Frische seines Geistes und Temperamentes erhalten, und noch weit über sein 80. Lebensjahr hinaus ist er gern gewandert und viel gereist. Sieben Jahre sind seit seinem Abschied aus dieser Welt vergangen. Ist das Andenken an ihn noch lebendig? Wer ein hohes Alter erreicht, muß erfahren, daß es einsamer um ihn wird. Neue Generationen wachsen heran, und schon zu Lebzeiten erfährt mancher, was am Anfang des Buches Exodus steht: Neue Könige kommen auf, die nichts mehr wissen von Joseph.

Auch Wilhelm Stählin hat etwas davon erfahren müssen, obwohl er nie einsam war. Eine große Schar von Menschen, denen er als Jugendführer und Seelsorger, Prediger und Liturg, als theologischer Lehrer und Bischof viel gegeben hatte, blieb ihm zugetan und verbunden. Für viele Mitglieder des von ihm durch lange Jahre geleiteten „Berneuchener Dienstes“ war er ein geistlicher Vater, und in der von ihm mitgestifteten Evangelischen Michaelsbruderschaft nahm er als ihr zeitweiliger Ältester eine hochgeachtete Stellung ein. Wie es nicht vielen vergönnt ist, konnte er sich umgeben wissen von der Liebe und Verehrung ungezählter Männer und Frauen. Freilich hatte sich die Schar der Freunde um ihn gelichtet, und der Kreis der unmittelbar mit ihm Verbundenen war deutlich kleiner geworden, wie das die meisten erfahren.

Wenn Wilhelm Stählin auch geborgen war im weiten Kreis seiner Freunde, so hat er doch immer wieder gespürt, daß die Kirche, der er mit ganzer Leidenschaft diente, ihn weithin überhörte und seine Anliegen nicht annahm. Wer sich umschaute in der theologischen Literatur, muß lange suchen, bis er auf Wilhelm Stählin trifft. Gedanken, die er entwickelt hat, werden neu vorgetragen ohne einen Bezug auf ihn. Seine ungewöhnlich reichhaltige Tätigkeit als Autor theologischer Schriften¹⁾ hat nicht bewirkt, daß Theologen in großer Zahl seine Werke studieren. Allenfalls seine Predigthilfen²⁾

werden von Pfarrern gern zu Rate gezogen, soweit sie nach der geänderten Ordnung der Perikopen heute noch eine Unterlage bieten. Wilhelm Stählin hat oft erfahren, daß seine Gedanken aufmerksamer und offener von Menschen aufgenommen wurden, die kein Amt in der evangelischen Kirche besitzen, als von den Organen und Verbänden der Kirche. Er hat viel Zustimmung erfahren von katholischen Priestern und Theologen, nicht selten stärker als von Amtsbrüdern der eigenen Kirche.

Werden die Gemeinden und Kirchen, in denen er vornehmlich gewirkt hat, seiner gedenken? In Bayern, seinem Heimatland, ist in Nürnberg noch ein dankbares Andenken lebendig in Erinnerung an seine starken Wirkungen als Pfarrer an St. Lorenz zu Anfang der zwanziger Jahre. In Westfalen hütet die Theologische Fakultät das literarische Erbe seiner liturgischen Werke. Werden aber die Kirchen in Bayern, in Westfalen und in Oldenburg, wo er von 1945 bis 1952 als Bischof die Kirche geleitet hat, sich seiner erinnern, indem sie aufgreifen, was er der Theologie und der Kirche gegeben hat?

Es ist dankenswert, daß das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, das in die deutschsprachigen Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses gelangt, Raum gibt für das Andenken an den Pfarrer, den Professor, den Bischof Wilhelm Stählin und an die Aufgabe, der sein Leben diente, „an der Kirche bauen“, wie es in der Stiftungsurkunde der Michaelsbruderschaft heißt. Dieses Gedenken soll hier unter den Gesichtspunkt gestellt werden: ein Leben für die eine heilige Kirche. Denn dies war ein Zug seines Lebens, der sich immer stärker herausgebildet und Kräfte entwickelt hat, die weiterwirken. Wilhelm Stählin war ein „ökumenischer Bischof“, wie Adolf Köberle ihn in seiner Rede in München 1977 genannt hat³).

I.

Auf welche Weise ist die Liebe zu der einen heiligen Kirche in Wilhelm Stählin erwacht und gewachsen? Wahrscheinlich liegt der Ursprung in seinem Elternhaus, war doch sein Vater, den er freilich kaum noch kennengelernt hat, Missionar in Indien gewesen, ehe er als Pfarrer nach Gunzenhausen kam. Die Familie Stählin und Wilhelms Jugendjahre in Augsburg waren nicht angelegt auf ökumenische Weite, wohl aber wuchs er auf im Geist der protestantischen Frömmigkeit seines Elternhauses. In seiner Autobiographie *Via vitae* hat er jene Augsburger Jahre zum Ende des vorigen Jahrhunderts anschaulich beschrieben⁴). Vielleicht mehr unbewußt als bewußt hat ihm das Leben in der alten Reichsstadt Augsburg einen Eindruck vermittelt von der

Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens evangelischer und katholischer Christen und Gemeinden in einem umfassenden Gemeinwesen.

Als junger Hilfsgeistlicher unternahm er 1908 eine Reise nach England, über die er sorgfältig Tagebuch führte⁵⁾ und die in ihm ein bleibendes Interesse für die weltweite Christenheit erweckte, besonders für die Formen gelebter Frömmigkeit. In seinen Erinnerungen schreibt der über 80jährige: „Ich verdanke den englischen Erfahrungen eine entschiedene Hinwendung zur Kirche, den ersten und entscheidenden Eindruck von dem Wert einer festen liturgischen Ordnung, die Erkenntnis von der Bedeutung der Laienarbeit im Rahmen der Kirche...“⁶⁾

Frühe Studien galten der Religionspsychologie, der er sich bis in sein Alter verbunden wußte, wenn er auch auf diesem Wissenschaftsgebiet später nicht mehr tätig war. Sein Dienst als Militärpfarrer im Westen und in den baltischen Ländern brachte ihn mit Christen und Pfarrern verschiedener Konfessionen zusammen.

Vor allem die *Jugendbewegung*, an der Stählin sich aktiv beteiligte, weckte und stärkte in ihm die Liebe zu dem suchenden und fragenden Volk, das einer geistlichen Führung bedurfte. Von 1922 bis 1932 leitete er den Bund Deutscher Jugendvereine (BDJ). Aus dem Freundeskreis, den er hier gewann, ist die Michaelsbruderschaft hervorgegangen. Als führender Mann der Jugendbewegung nahm Wilhelm Stählin 1925 an der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm teil. Dort empfing er einen tiefen Eindruck von der überragenden Gestalt des schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom und von der Weite der ökumenischen Bewegung, an der sich schon damals orthodoxe Bischöfe beteiligten.

Fortan nahm Stählin an der *ökumenischen Bewegung* aktiven Anteil, solange sie auf seine Mitarbeit Wert legte. Er wurde Mitglied des deutschen Ausschusses des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und nahm an dessen internationalen Tagungen teil. Durch Jahre war er an den Konferenzen für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) beteiligt und begegnete hier führenden Männern und Frauen, denen es um die Erneuerung des Gottesdienstes ging. Die verschiedenen Ansätze der ökumenischen Bewegung wurden vereinigt im Ökumenischen Rat der Kirchen, an dessen konstituierender Versammlung 1948 in Amsterdam Stählin, jetzt Bischof von Oldenburg, teilnahm. Einen leitenden Einfluß nahm er auf die Beratungen der nunmehr mit dem Ökumenischen Rat verbundenen Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund, deren Bericht er unter dem Titel „Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft“⁷⁾ herausgab.

Die ökumenische Bewegung, die ihren Verwaltungssitz in Genf nahm, umfaßte im wesentlichen Abgesandte protestantischer, anglikanischer und einiger orthodoxer Kirchen. Die römisch-katholische Kirche hielt sich zur Zeit der Pius-Päpste in betonter Weise fern von ihr. Mit anderen empfand Stählin, wiewohl er für fruchtbare menschliche Begegnungen dankbar war, die Gefahr, daß ein nur verhältnismäßig kleiner Kreis von ökumenischen Experten sich nahe kam, die Kirchen und Gemeinden aber fast unberührt blieben von den neuen Erfahrungen.

Da die römisch-katholische Kirche offiziell fernblieb von der ökumenischen Bewegung, bestand Anlaß, Kontakte zu aufgeschlossenen *katholischen* Christen zu suchen. In Bayern und erst recht in Münster, wohin Stählin 1926 als ordentlicher Professor für Praktische Theologie berufen worden war, gab es Gelegenheiten genug, solche Beziehungen aufzunehmen. Zu einem konkreten Ergebnis kam es im Winter 1945/46, als der Dompropst von Paderborn, Paul Simon, Stählin aufsuchte, um mit ihm über den Plan einer regelmäßigen Konferenz katholischer und evangelischer Theologen zu sprechen. Man muß sich klar machen, daß dergleichen zu denken und dann sogar durchzuführen in beiden Kirchen als weithin suspekt erschien. So war es verständlich, daß Stählin und Erzbischof Lorenz Jaeger, der nachmalige Kardinal, mit den Professoren, die sich daran beteiligten, ihre Begegnungen vor der Öffentlichkeit verborgen hielten. Man wollte nicht gestört sein durch journalistische Neugier und die theologisch-wissenschaftliche Arbeit nicht belasten durch Gerüchte und Vermutungen, die unnötiges Mißtrauen erwecken mußten.

Anfänglich gründete man zwei *Arbeitskreise*, einen *evangelischen* unter dem Vorsitz von Bischof Stählin und wissenschaftlich geleitet von Professor Edmund Schlink (Heidelberg), und einen *katholischen*, präsiert von Erzbischof Jaeger (Paderborn) und wissenschaftlich geleitet von Paul Simon, nach dessen Tod von Professor Josef Höfer, der später als Botschaftsrat in Rom eine wichtige diplomatische Aufgabe übernahm. Beide Kreise kamen regelmäßig gemeinsam für volle drei Tage zusammen, in den ersten Jahren sogar halbjährlich, an wechselnden Orten, einmal als Gäste eines katholischen, dann eines evangelischen Hauses. Dadurch war eine erstaunlich intensive Zusammenarbeit gegeben. Der Kreis ergänzte sich, wenn es erforderlich war, durch Kooption, unter der Voraussetzung, daß beide Seiten der Wahl zustimmten. Auf der evangelischen Seite legte man Wert darauf, daß jedes Mitglied sich dem Augsburgischen Bekenntnis verpflichtet wußte. So ergab sich eine ziemlich konstante Gemeinschaft von Männern, die bei allen Un-

terschieden nicht nur ihrer kirchlichen Bindung, sondern auch ihrer Temperamente und ihrer wissenschaftlichen Fachgebiete ein immer stärkeres menschliches Vertrauen zueinander gewannen. Dieses Vertrauen hat sich angesichts von sachlichen Kontroversen und Krisen, in die diese Arbeitsgemeinschaft geriet, als tragfähig erwiesen.

Stählin und auch anderen Teilnehmern lag es am Herzen, daß man nicht nur kontrovers theologisch miteinander disputierte, sondern daß diese Gespräche umschlossen und getragen waren von liturgischen Akten der Verkündigung und des Gebetes. Jeder Tag wurde begonnen mit einer katholischen Messe und einer evangelischen Mette, in der Stählin biblische Texte auslegte. Hans v. Campenhausen hat von diesen Ansprachen gesagt: „Wenn er sprach, kamen seine Worte aus einem Abstand der Tiefe, wie sie nur ein langes geistliches Leben und Wirken schenkt. Seine Predigten und Andachten sind mir unvergeßlich und unvergleichlich. Ich habe keinen Prediger gekannt, bei dem alles so ganz im Mündlichen, Unmittelbaren stand und doch nie persönlich aufdringlich und stillos wurde. Ein Gedanke des Textes dominierte und kam mit einer merkwürdigen Ruhe zur Entfaltung, ohne zu prunken oder durch irgendetwas zu verwirren. Das habe ich immer dankbar aufgenommen“⁸). Es war freigestellt und man machte auch Gebrauch davon, jeweils den Gottesdienst der anderen Seite zu besuchen. So predigte Stählin vor evangelischen und katholischen Professoren, während evangelische Mitglieder sich still an der katholischen Messe beteiligten, selbstverständlich ohne zu kommunizieren. Es hat lange gedauert, bis es auch zu evangelischen Abendmahlsfeiern bei diesen Zusammenkünften kam. Heute wird bei den Tagungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, wie er sich seit Jahren nennt, jeder Tag mit einem gemeinsamen Sakramentsgottesdienst, abwechselnd einem evangelischen und einem katholischen, begonnen, an dem alle teilnehmen. Eine Gemeinschaft in der Kommunion, die von manchen mit Nachdruck gewünscht wurde, ist bislang nicht gegeben, da die offiziellen Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche dies nicht zulassen. Von Anfang bis heute hält man gemeinsam das Nachtgebet, meist in der Form der gesungenen Complet.

Allen Beteiligten lag daran, unabhängig zu bleiben in der Wahl der behandelten Themen und in der Freiheit wissenschaftlicher Darlegungen und Gespräche, zugleich aber sich der Kirche, der man angehörte, verantwortlich zu wissen. Dies kam dadurch zum Ausdruck, daß Stählin von Zeit zu Zeit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland Bericht erstattete; die Protokolle wurden regelmäßig an die Kirchenkanzlei gesandt. Die katholi-

sche Seite erstattete auf ihre Weise vatikanischen Stellen in wohl dosierter Form Bericht.

Veröffentlicht wurde zunächst nichts. Zwar blieb es den Teilnehmern freigestellt, ihre Referate einzeln zu verbreiten, manchmal mit dem Hinweis, daß dies in einem evangelisch-katholischen Kreis vorgetragen wurde, aber erst später, vor allem nachdem im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils der Bann gebrochen war, kam es zu gemeinsamen Veröffentlichungen⁹).

Es konnte nicht ausbleiben, daß Wilhelm Stählin im Blick auf seine Kontakte zu katholischen Theologen und vor allem bei seinen Bemühungen um die liturgische Gestalt der Gottesdienste unter Einschluß des Altarsakramentes und der Osternachtfeiern, die er als Bischof in Oldenburg hielt, bei traditionellen Protestanten in den Geruch „katholisierender Neigungen“¹⁰) geriet. Da gab es harte Auseinandersetzungen, in denen es Mühe kostete, Mißverständnisse und ein tief eingefleischtes Mißtrauen zu überwinden. Wer Bischof Stählin gekannt hat, weiß, daß er einem schwärmerischen Romantisieren tief abgeneigt war. Zeitlebens verstand er sich als lutherischer Christ und Theologe¹¹), allerdings nicht in einem eng-konfessionellen, sondern in einem ökumenisch-katholischen Sinn¹²).

Zur Weite des Verständnisses von der Kirche gehört bei Wilhelm Stählin sein zeitweise intensiv geführtes Gespräch mit der *Christengemeinschaft*. Als Nürnberger Pfarrer kam er in nahe Berührung mit Friedrich Rittelmeyer und hat sich später bemüht um ein klares Verhältnis zwischen der Evangelischen Kirche und der von Rittelmeyer begründeten Christengemeinschaft. Ein Besuch bei Rudolf Steiner hat Stählin nicht so beeindruckt, daß er ihm näher getreten wäre¹³). Doch lag ihm, zusammen mit K. B. Ritter, A. Köberle und anderen, daran, daß die Erkenntnisse der von der Anthroposophie beeinflussten Christengemeinschaft seitens der evangelischen Theologie und Kirche nicht einfach übergangen und abgetan werden, daß man sie vielmehr kritisch aufnehmen solle¹⁴). Diese Bemühungen haben zu keinem beider Seiten befriedigenden Einvernehmen geführt, auch deshalb nicht, weil die Christengemeinschaft sich sehr zurückhaltend verhielt. Es ist zu wünschen, daß dieses Gespräch neu aufgenommen wird, wo immer dies möglich erscheint.

Stählins Verständnis von der Kirche und seine Liebe zur *una sancta catholica et apostolica ecclesia* verband ihn mit vielen, die in der gleichen Richtung unterwegs waren. Rückschauend kann man fragen, warum es zu keinen näheren Beziehungen zwischen Stählin und der *hochkirchlichen* Bewegung, zumal mit ihrem bekanntesten Führer, Friedrich Heiler, kam. Der außenstehende Betrachter entdeckt manche gemeinsamen Anliegen, die eine

Arbeitsgemeinschaft nahegelegt hätten. Aber es gab eben auch Unterschiede, die eine nähere Gemeinschaft verhinderten. Für Stählin und seine Freunde stand es außer Frage, daß sie sich kraft der Ordination, die sie empfangen hatten, als im Amt der Kirche befindlich wußten. Der Mängel der protestantischen Tradition waren sie sich durchaus bewußt, und sie erstrebten die gegenseitige Anerkennung des Amtes in ökumenischer Weite. Als Stählin 1945 zum Bischof von Oldenburg berufen wurde, versuchte er, einen schwedischen Bischof zu seiner Amtseinsetzung zu gewinnen, damit dadurch das Bewußtsein der gemeinsamen apostolischen Sukzession gestärkt würde. Dies wollten aber damals evangelische deutsche Bischöfe nicht; ein solcher Schritt erschien ihnen zu jener Zeit als noch zu weitgehend. Wenn auch bedauerlicher Weise eine solche Gemeinschaft im Amt sich noch nicht sichtbar verwirklichen ließ, wie das heute möglich ist und auch geschieht, so sah sich Stählin deswegen in seiner Amtsvollmacht nicht grundsätzlich geschmälert. Der Gedanke, eine Weihe aus einer anderen Tradition zu suchen, wie ihn Heiler für sich und seine Gemeinschaft vollzogen hatte, lag Wilhelm Stählin fern.

Es mögen auch noch andere Umstände mitgewirkt haben, die nicht im theologischen Bereich liegen, daß es zu keiner nahen Berührung zwischen der hochkirchlichen Bewegung und der Michaelsbruderschaft kam. Unter den Nachfolgern der geistlichen Väter haben sich dann freundschaftliche Beziehungen ergeben, in deren Rahmen man die Unterschiede freimütig anerkennt und zugleich die Gemeinsamkeiten positiv zu würdigen weiß.

II.

In den vielen Beziehungen, in die Wilhelm Stählin kam, in seiner eigenen Kirche und bei seinen Begegnungen mit Christen aus anderen Traditionen, ging es ihm um das *geistliche Leben*. Richtige Gedanken zu denken und Klarheit in der Lehre zu gewinnen, gehörte durchaus zu seinem Wesen und Wollen. Aber nicht schier endlos werdende Lehrgespräche, deren Erörterungen sich wiederholen und auch verwirren, nicht die Diskussionen helfen zum Leben und zur wachsenden Gemeinschaft in der Kirche Jesu Christi, sondern der gemeinsam vollzogene und gefeierte *Gottesdienst*, das Gebet der Kirche, erfüllt von ihrer reichen Überlieferung und dann neu gestaltet für den Menschen unserer Zeit, sie sind uns aufgetragen und haben die Verheißung, die Kirche und Gemeinde mit Leben zu erfüllen.

Wer freilich in Wilhelm Stählin einen einseitigen Liturgiker sieht, hat

ihn mißverstanden. Stählin war ein Mann des freien Wortes, ein Redner und Prediger von ungewöhnlicher Begabung. Er hat auf viele Menschen vor allem gewirkt als Gemeindepfarrer und Religionslehrer, als Jugendführer, als Professor und Universitätsprediger, später durch seine Ansprachen im Rundfunk und im Fernsehen. Doch darin unterschied er sich von anderen bekannten Kanzelrednern, daß für ihn die Predigt ein Teil des Gottesdienstes war, eingebettet in den gesamten Vollzug der Handlung, nicht abgelöst vom Altarsakrament, sondern darauf hinführend. Seiner Wesensart nach war Stählin kein Traditionalist, der nur konservativ festhalten möchte oder sich verliebt in altertümliche Formen. Eher könnte man ihn einen Künstler nennen, der Freude daran besaß, Neues zu entdecken, und liturgisch schöpferisch tätig war.

In den zwanziger Jahren hatten die Teilnehmer an den Konferenzen auf dem Gut Berneuchen in der Neumark darüber nachgedacht, was zur Erneuerung der Kirche und des Volkes geschehen müsse. Nachdem das „Berneuchener Buch“¹⁵) nicht die erhoffte Aufnahme fand, trafen sich am 1. Oktober 1931 22 Männer in Marburg und stifteten in aller Stille in der Kreuzkapelle der Universitätskirche, an der K. B. Ritter als Pfarrer wirkte, die *Evangelische Michaelsbruderschaft*. Unter den Stiftern befand sich Wilhelm Stählin. Diese Männer, Theologen und Künstler, Juristen und Ärzte, hielten ihre Bruderschaft anfänglich geheim. Niemand sollte davon erfahren, bis sie dessen gewiß waren, daß ihr Bund sich gefestigt hatte. Wie ein Samenkorn verborgen in der Erde keimt, ehe ein Zweig und dann ein Baum daraus erwächst, nach diesem Lebensgesetz sollte auch die Bruderschaft wachsen.

Die Evangelische Michaelsbruderschaft war nicht gegründet als esoterischer Kreis, abgesondert von der Kirche, oder als eine Art Ersatz für die Gemeinden und Kirchen, denen die Brüder angehörten, sondern sie wollten in der Kirche und für die Kirche wirken. Ein vielzitiertes Satz aus der Stiftungsurkunde lautet: „Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind.“ Dieser Satz enthält geradezu das Programm, unter dem diese Gemeinschaft ihren Weg durch seither mehr als ein halbes Jahrhundert gegangen ist. Die Kirche wird in einem weiten, katholischen und ökumenischen Sinn verstanden: „Wir glauben daran, daß alle Einzelkirchen Glieder sind der einen Kirche Christi und ihren Beruf im gegenseitigen Empfangen und Dienen erfüllen.“

Stählin hat mit aller Kraft sich in diese Bruderschaft gestellt und darin ein Beispiel gegeben, wie das angestammte Einzelgängertum protestantischer

Theologen überwunden werden kann. Von 1942–1946 hatte er als ihr „Ältester“ die Leitung. Später stand er dem der Michaelsbruderschaft verbundenen „Berneuchener Dienst“ vor und hatte viele Jahre lang die Zeitschrift *Quatember* (Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche) herausgegeben. Trotz mancher Auseinandersetzungen, die gerade in einer Bruderschaft nicht ausbleiben, schlug hier sein Herz, und die Michaelsbruderschaft verehrt in ihm einen geistlichen Vater. Daß die Michaelsbruderschaft 1957 in dem ehemaligen Dominikanerinnenkloster Kirchberg in Württemberg ihr „Berneuchener Haus“ einrichten konnte, hat Stählin mit tiefer Freude erfüllt. Wie früher in Ursping und an anderen Orten hat er im Kloster Kirchberg noch Tage geistlicher Einkehr geleitet¹⁶).

Bei aller Verzweiflung über den weithin gestaltlosen und verwirrenden Protestantismus und sein oft erstarrtes Landeskirchentum stand Wilhelm Stählin ganz im *Dienst der Kirche*, der er angehörte. Als Gemeindepfarrer an der St. Lorenzkirche in Nürnberg hat er auf viele junge Menschen eine Wirkung gehabt, die ihr Leben bestimmte. Der Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich schreibt darüber in seinen Erinnerungen: „Bei Stählin begegnete uns ein Christentum, dem jede Enge fehlte, das offen war für alles ‚Gute, Schöne und Wahre‘ und das nach unserem Dafürhalten an der Spitze der geistigen Bewegung der Zeit marschierte. Da war nichts von ängstlicher Apologetik oder dogmatischer Rechthaberei, hier atmete man die Luft der Freiheit und des Glaubens an die Zukunft des Christentums“¹⁷).

Ähnliches gilt für sein Wirken als Professor in Münster. Hier konnte er sich der Aufgabe widmen, die künftigen Diener der Kirche heranzubilden. Er führte sie ein in die Kunst der Rede, des Predigens, der Liturgie und in die pädagogischen Aufgaben des Unterrichts. Viele Pfarrer haben von Stählin Wesentliches erfahren. Der Anfang in Münster war nicht leicht. Als Bayer mußte er sich in dem Klima der Westfalen und der Kirche der altpreussischen Union zurechtfinden. Karl Barth war ein anregender, aber höchst kritischer Kollege. Als der Kirchenkampf begann, geriet Stählin zwischen die Fronten. Die „Deutschen Christen“ waren für ihn unannehmbar, und gewissen Formulierungen der „Bekennenden Kirche“ konnte er ebensowenig folgen wie andere Lutheraner. Die Kriegsjahre ließen die Hörsäle veröden, sodaß es einsam um ihn wurde. Doch hat er weiter den Dienst der Kirche versehen, vor allem als Prediger und durch Einkehrtage, die er leitete.

Als der Zusammenbruch gegen Ende des zweiten Weltkrieges sich abzeichnete, wurde Stählin nach Oldenburg gerufen, um die Leitung der evan-

gelisch-lutherischen Kirche im ehemaligen Großherzogtum zu übernehmen. Der nationalsozialistische Kirchenminister ließ es nicht zu, daß er in das Bischofsamt eingesetzt wurde. So diente Stählin in Oldenburg zunächst als Vakanzvertreter im Osternburger Pfarramt und tat dies mit der ganzen Kraft seiner reichen Erfahrung. Nach der Kapitulation war der Weg frei, und Professor Stählin übernahm nicht nur das Bischofsamt mit dem Vorsitz im Oberkirchenrat, sondern es begann unter seiner inspirierenden Leitung ein Werk der Erneuerung in Stadt und Land, ausgehend von der Gestaltung der Gottesdienste, das einen geistlichen Frühling in diese Landeskirche brachte. Ihm zur Seite standen geprägte und begabte Männer wie Heinz Kloppenburg, Hermann Ehlers (der spätere Präsident des Bundestages) und Edo Osterloh (der nachmalige Kultusminister von Schleswig-Holstein). Daß so verschiedene und zielbewußte Männer es nicht immer leicht miteinander hatten, läßt sich denken. In den nur sieben Jahren seines bischöflichen Amtes konnte Stählin in der Gestaltung liturgischer Ordnungen und des Gesangbuches dieser Kirche ein Gut übergeben, das weiter gewirkt hat bis heute.

Im Alter von 68 Jahren trat Bischof Stählin von seinem Amt in Oldenburg zurück, für viele, die dies bedauerten, zu früh. Die Administration und die Kirchenpolitik mit ihren Widerhaken waren nicht das Feld, in dem er seine Gaben entfalten konnte. Seinen „Ruhe-sitz“ nahm er in seiner bayerischen Heimat am Chiemsee, um von dort aus eine weitgespannte Tätigkeit durch Vorträge und als Schriftsteller und Prediger zu entfalten. Zahlreiche Reisen führten ihn in verschiedene Teile Deutschlands und über die deutschen Grenzen hinaus. Daneben übte er mit großer Treue bis in sein 92. Lebensjahr hinein einen regelmäßigen Predigtdienst in Rimsting am Chiemsee aus und gewann dort einen beachtlichen Freundeskreis.

Die Liebe zur einen heiligen Kirche und sein Dienst für sie gewann ihren Ausdruck in seiner führenden Teilnahme an Arbeitsgemeinschaften, die Männer aus verschiedenen Kirchen verbanden. Viele Jahre hindurch nahm Stählin an der *Lutherischen Liturgischen Konferenz* teil und hat in ihr, getragen von den Erfahrungen in der Michaelsbruderschaft mit der Deutschen Messe¹⁸⁾, mitgewirkt an dem Agendenwerk der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands. Besonders die Ordnung der Predigttexte geht auf ihn zurück, und mit seinen Predigthilfen²⁾ schuf er ein hervorragendes Auslegungswerk, in dem das Kirchenjahr auf vielfältige Weise lebendig wird.

Stets lag ihm an der größeren Einheit der Kirche. Darum konnte er sich nicht damit abfinden, daß die lutherischen Kirchen sich in der Vereinigten Kirche zusammenschlossen, der große Teil lutherischer Gemeinden in den

Unionskirchen aber draußen blieb. So begründete er mit Hans Asmussen und anderen den *Theologischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses*, in dem sich Lutheraner der konfessionell lutherischen und der Unionskirchen zusammenfanden. Die stattliche Reihe der „Fuldaer Hefte“¹⁹) bezeugt den Ertrag der Tagungen dieses Konventes und der engagierten Mitarbeit Stählins. Heute trifft sich dieser Konvent jährlich in West- und Ostberlin und bezeugt damit die kirchliche Gemeinschaft über die Grenze hinweg, die Deutschland teilt.

Nachdem Wilhelm Stählin sein Bischofsamt abgegeben hatte, widmete er sich um so mehr den Kontakten über die Kirchengrenzen hinweg. Als sich im süddeutschen Raum die *Abendländische Akademie* bildete, war er ein hochgeschätzter evangelischer Redner in dem vorwiegend katholisch bestimmten Kreis und wurde gleicherweise von der dieser Akademie nahestehenden *Liga Europa* eingeladen. Eine Reise nach Rom Ende 1963 führte zu einer Begegnung mit Papst Paul VI. Seine Aufgabe als Mitvorsitzender des oben genannten *Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen* nahm er gewissenhaft wahr. Nach katholischem Brauch ist es die Aufgabe der Bischöfe, sich nicht in erster Linie am Gespräch der Theologen zu beteiligen, sondern das kirchliche Lehramt in ihrem Kreis zu repräsentieren. Der Unterschied im Verständnis des bischöflichen Amtes zwischen der katholischen und der evangelischen Seite kam darin zum Ausdruck, daß Kardinal Jäger sich strikt auf die Eröffnung und den Abschluß der Tage beschränkte und durch seine Gegenwart diese Arbeit ehrte und schützte. Bischof Stählin verstand es, seine Aufgabe ähnlich wahrzunehmen, um dann aber doch gelegentlich und wirksam in das Gespräch einzugreifen. Als er, der über 90jährige, noch einmal zu einer Tagung in der Katholischen Akademie in Schwerte erschien, an der auch Kardinal Jaeger noch teilnahm, war es ihm unfaßlich, daß wir als katholische und evangelische Christen nach jahrzehntelangen Gesprächen, die viele Mißverständnisse und Schwierigkeiten ausgeräumt hatten, uns gegenseitig immer noch nicht die Kommunion gewähren. Er war tief erregt und konnte nicht verstehen, daß ein Mann wie Kardinal Jaeger trotz aller seiner Liebenswürdigkeit und Bereitschaft, evangelischen Brüdern zu begegnen, wie auch andere katholische Theologen an einen solchen Schritt nach ihrer an die Weisungen ihrer Kirche gebundenen Art nicht denken konnten. Ich bat ihn, freimütig das auszusprechen, was er innerlich gedrungen als ein letztes Wort aussprechen mußte, aber es so zu sagen, daß die andere Seite es annehmen könne. Das hat er am Abend jenes Tages in einer großartigen und unvergeßlichen Weise getan, indem er erklär-

te: Die Engel im Himmel müssen darüber weinen, daß wir immer noch nicht zur Gemeinschaft am Tisch des Herrn gefunden haben. Hier kam die ganze Liebe und Leidenschaft seines Herzens für die eine heilige Kirche am Ende seines langen, reich erfüllten Lebens noch einmal in bewegender Weise zum Ausdruck. Stählin wußte, daß es keine kurzschlüssige Einheitlichkeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem vielfach gegliederten und aufgespaltenen protestantischen Kirchentum geben kann. Wohl aber schien ihm die Stunde gekommen, an der wir auf beiden Seiten anerkennen, daß Christus selbst der Herr seines Mahles ist und darum die gegenseitige Zulassung in der Form der eucharistischen Gastfreundschaft zu gewähren ist. Es gibt Stimmen genug auf der katholischen Seite von namhaften Persönlichkeiten, die eben dies wünschen, und Pfarrer, die es auch so halten. Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche hat 1974 erklärt, daß von der evangelischen Seite her für eine solche Praxis der Weg frei sei. Aber der katholische Episkopat ist bislang bei seiner Zurückhaltung geblieben.

III.

Das Leben von Bischof Stählin umfaßt einen Abschnitt der Geschichte, der große Fortschritte auf dem Weg zur Einigung der Christenheit gebracht hat. An dieser Entwicklung war er in hohem Maße beteiligt. Durch sein Wirken hat er sie vorangebracht und wie einst Mose das gelobte Land mit der ganzen Kraft seines Herzens geschaut, ohne es betreten zu können. Die Einheit am Tisch des Herrn steht noch vor uns. Der Gottesdienst an seinem 90. Geburtstag in der katholischen Kirche von Prien in Gegenwart katholischer und evangelischer Bischöfe und die Gedenkfeier für ihn vor seinem Begräbnis am gleichen Ort waren die Vorzeichen jener Gemeinschaft in der einen heiligen Kirche, die wir im Glauben bezeugen.

Welche Impulse dieses außergewöhnlichen Mannes der Kirche sind wesentlich für uns heute? Was er gesagt und geschrieben hat, ist weit verstreut erschienen in Aufsätzen und Broschüren, hektographierten Predigten und einigen Sammelbänden. Vier Bände sind zusammengefaßt unter dem Namen *Symbolon*²⁰), da Stählin sich viel mit dem Symbolbegriff befaßt hat. Einige Schallplatten können einen Eindruck seiner Sprache vermitteln. Auch wer nur an Ausschnitte des von ihm uns hinterlassenen geistigen Gutes gelangt, wird bald auf Erkenntnisse stoßen, die heute nicht minder aktuell sind wie vor Jahrzehnten. Stählins Erfahrung mit der Leibhaftigkeit alles wirklichen Geschehens²¹), seine Lehre vom Heiligen Geist²²), seine Erfahrung mit

dem göttlichen Geheimnis²³) und das in einer Bruderschaft verwirklichte Leben²⁴) gehören zu den geistigen Schätzen, die immer wieder neu entdeckt sein wollen.

Dieser Beitrag ist geschrieben, um das Andenken Wilhelm Stählin's in seiner Liebe für die eine heilige Kirche lebendig werden zu lassen. Dazu soll abschließend er selbst zu Wort kommen mit einer Äußerung aus seinem 90. Lebensjahr über „die Frage nach der Einheit der Kirche“²⁵), die er mit den folgenden Sätzen beschlossen hat: „Beide Kirchen des Abendlandes sind heute bedroht von einem Prozeß der Auflösung dadurch, daß sich auch das theologische Denken dem Anspruch der Vernunft und der darauf gegründeten Wissenschaftsgläubigkeit beugen muß. Die Kirche ist ganz allgemein bedroht von dem Versuch, das Mysterium, von dem sie lebt, in eine rational faßbare Theorie aufzulösen. Anders ausgedrückt: daß sie einleuchtende Aussagen machen soll, wo nur die liebende Verehrung und die Anbetung allein das Wort haben dürfte. Die alte dogmatische Regel ‚lex orandi lex credendi‘ (von der Ordnung des Betens her bestimmt sich die Ordnung des Glaubens) gilt in vollem Maß, d. h. nur was im Gebet vor Gott laut werden kann, ist echte Aussage des Glaubens; nicht der Nominativ, sondern der Vokativ, die Anredeform, ist die Grundform kirchlichen Bekenntnisses. Diese Erkenntnis ist aber in der ganzen Breite der christlichen Kirche heute sehr in Vergessenheit geraten und die daraus entspringende Not und Bedrängnis ist eine folgenschwere Gemeinsamkeit der ganzen Christenheit. Nicht nur Kampf gegen die Kirche, nicht ein militanter Atheismus, nicht einmal Christenverfolgungen, sondern innere Unsicherheit und Gleichgültigkeit und der drohende Abfall vom Mysterium zugunsten einer rationalen Wissenschaftsgläubigkeit sind die eigentliche Gefahr der Kirche. Dadurch sind wir als Christen aller Konfessionen in eine gefährliche Diaspora-Situation geraten, über die wir uns durch eine äußerlich gesicherte Stellung der Kirche nicht täuschen lassen dürfen, und gerade in dieser Diasporasituation wachsen wir zusammen.“

... Aus dem Gegeneinander streitbarer Kirchen, aus dem Nebeneinander der Gleichgültigen kann sich ein fruchtbares Miteinander der glaubenden, der bekennenden und wohl auch leidenden Christenheit ergeben... In einem Wort des Alten Testaments, wo von dem zukünftigen Friedensreich die Rede ist, heißt es zuletzt: ‚Solches wird tun der Eifer des Herrn‘, solches, d. h. die Einheit der Christen, die wechselseitige Anerkennung des Verschiedenen, die Einheit in dem Mannigfaltigen, das kann nicht unser Eifer tun, am wenigsten unsere Leidenschaft, aber der Eifer des Herrn.“

Anmerkungen

- 1 a) Gesamt-Bibliographie in W. Stählin, Wissen und Weisheit, Symbolon 3. Folge, Stuttgart 1973, S. 275–312.
b) Ergänzende Bibliographie in „Letzte Predigten“ (s. Anm. 8), S. 215.
- 2 W. Stählin, Predigthilfen, 5 Bände, Kassel 1958–1971.
- 3 A. Köberle, D. Wilhelm Stählin – Ein ökumenischer Bischof, Donau-Verlag, Straubing 1977.
- 4 W. Stählin, Via vitae, Kassel 1968.
- 5 Aus einem englischen Reisetagebuch, Jahrbuch für prot. Kultur, Noris Jg. 1913.
- 6 Via vitae (s. Anm. 4), S. 104.
- 7 Witten/Ruhr 1954.
- 8 W. Stählin, Letzte Predigten, Stuttgart 1976, Vorwort S. 7 f.
- 9 Die Arbeit dieses anfänglich singulären ev.-kath. Theologenkreises (häufig „Jaeger-Stählin-Kreis“ genannt) ist bisher nicht zusammenfassend beschrieben worden. Doch gibt es Sammelbände und Berichte:
a) Pro Veritate, Festgabe für Lorenz Jaeger und Wilhelm Stählin, hrsg. von E. Schlink und H. Volk, Münster und Kassel 1963.
b) R. Mumm, Gemeinsame Teilhabe am Reichthum Christi, Luth. Monatshefte 1969, S. 276–279.
c) ders., 30 Jahre ev.-kath. Dialog, Deutsches Pfarrerberblatt 1975, S. 508, S. 517–519. In beiden Aufsätzen finden sich weitere Literaturhinweise auf Arbeitsergebnisse des Ökumenischen Kreises.
d) P. Bläser, P. Brunner, H. Kunst, K. Lehmann, B. Lohse, Ordination und kirchliches Amt, Paderborn und Bielefeld 1976, dem Andenken an Kardinal Jaeger und Bischof Stählin gewidmet.
- 10 W. Stählin, Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche, Stuttgart 1952, 2. Aufl.
- 11 Vgl. W. Stählin, Was ist lutherisch? – Zum Selbstverständnis der „lutherischen“ Kirche im ökumenischen Gespräch, Kassel 1952.
- 12 R. Mumm, Von der „katholischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses“ – Zum Gedenken an Bischof Stählin, Luth. Rundschau 1977, S. 638–644.
- 13 Via vitae (s. Anm. 4), S. 163.
- 14 Evangelium und Christengemeinschaft, hrsg. v. W. Stählin, Kassel 1953; gekürzt wieder abgedruckt in W. Stählin, Freiheit und Ordnung – Symbolon 4. Folge, Frankfurt, Stuttgart, Kassel 1980, S. 165–192.
- 15 Hamburg 1926; fotomech. Neudruck 1971, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 16 Näheres über die Michaelsbruderschaft und Stählins Bedeutung in ihr siehe
a) H. C. v. Haebler, Geschichte der Ev. Michaelsbruderschaft, Marburg 1975.
b) R. Mumm, An der Kirche bauen, Kirchberger Hefte 2, 4. Aufl. 1979.
c) Ev. Michaelsbruderschaft – Fünfzig Jahre im Dienste an der Kirche, hrsg. v. G. Hage, Kassel 1981.
- 17 W. v. Loewenich, Erlebte Theologie, München 1979, S. 26.
- 18 Die Ordnung der Messe, hrsg. v. K. F. Müller und K. B. Ritter, Kassel 1950.
- 19 Luth. Verlagshaus Hamburg; Nr. 22 (1973) enthält drei Beiträge von Stählin; Nr. 25 erschien 1981.
- 20 Stuttgart 1958, 1963, 1973 (s. Anm. 1), 1980 (s. Anm. 14).
- 21 W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, Konstanz 1968.
- 22 W. Stählin, Die Bitte um den Heiligen Geist, Stuttgart 1969.

- 23 W. Stählin, Vom göttlichen Geheimnis, Kassel 1936; neu gefaßt unter dem Titel: Mysterium – Vom Geheimnis Gottes, Kassel 1970.
- 24 a) W. Stählin, Bruderschaft, Kassel 1940; auszugsweiser Abdruck in Symbolon 4 (s. Anm. 14), S. 311–313; franz. Übersetzung: La communauté fraternelle, Paris und Straßburg 1980.
b) W. Stählin, Die Regel des geistlichen Lebens, Kassel, 3. Aufl. 1964.
- 25 Una Sancta 1973, Freising, S. 328–334; wieder abgedruckt in Symbolon 4 (s. Anm. 14), S. 200 f.

Du wirst zu den anderen Heiligen versammelt werden, die vor dir gestorben sind. Es leben also die entschlafenen Väter und bilden ein Volk.

Martin Luther

GLAUBE UND BEKENNTNIS IN DER GESCHICHTE DES ÖSTERREICHISCHEN PROTESTANTISMUS

I. Der österreichische Protestantismus und seine Identität

In der Folge wird darzustellen versucht¹), welche Auswirkungen theologisches Denken im jeweils aktuellen Verständnis evangelischen Glaubens auf die Morphologie und Geschichte des Protestantismus und seiner institutionellen Formen in Österreich hatte. Damit soll ein geschichtsmächtiges Element in den Vordergrund der Betrachtungen gestellt werden, das neben anderen Faktoren bestimmend war für die Ausbildung der Identität des österreichischen Protestantismus. Bekenntnis und Theologie sind zwar wichtige, aber nicht die einzigen Bestandteile der Entwicklung in der Identitätsbildung einer Kirche oder auch einer geistigen Bewegung, wie sie der österreichische Protestantismus darstellt²).

Der Protestantismus in Österreich war zu allen Zeiten für Einflüsse von außen offen. Diese Feststellung ist sowohl im Blick auf die jeweils zeitgenössischen geistigen Strömungen wie auch auf die in geographischer Hinsicht von anderswo herkommenden Einflüsse zu treffen. Solche Einflüsse sind vor allem aus dem „Mutterland“ der Reformation eingeströmt; sie sind hier auf Bestehendes gestoßen und haben mitgeholfen, Neues zu formen und zu gestalten.

Österreich stellt eine geschichtliche und staatsrechtliche Größe dar, die erst nach vielen Veränderungen im 20. Jahrhundert jene Gestalt gefunden hat, die ihr heute eignet. Es ist darauf hinzuweisen, daß die habsburgischen Länder, als deren Kern sich bis 1918 „Österreich“ darstellte, sowohl in ihrer geographischen Abgrenzung wie auch der Verteilung auf einzelne Teile der Dynastie keine Einheit darstellten. Vor allem sind erst in späterer Zeit einzelne Länder oder Teile derselben diesen habsburgischen Staaten im Alpenbereich angegliedert worden; hier ist vor allem das Fürsterzbistum Salzburg zu nennen, das durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 zunächst in ein weltliches Kurfürstentum umgewandelt wurde und erst durch den Wiener Kongreß 1814 mit den habsburgischen Ländern verbunden wurde. Andererseits ist darauf hinzuweisen, daß die Länder des heutigen Öster-

reich durch die territorialen Bestimmungen des Friedensvertrages von St. Germain wesentliche Veränderungen erfahren haben. Nicht zuletzt sind auch von einzelnen Ländern Gebiete abgetrennt worden, wie die Südsteiermark, welche an Jugoslawien fiel, oder Südtirol, welches zu Italien geschlagen wurde.

Darüber hinaus sind die böhmischen Länder von „Österreich“ gelöst worden und haben 1918 einen eigenen Staat gebildet. So wurden in der Folge unter „Österreich“ vor allem jene durch die Person der Herrscher zusammengehaltenen Länder verstanden, die etwa dem heutigen Österreich adäquat sind. Es waren vorwiegend die Länder Österreich ob und unter der Enns, die Steiermark, Kärnten sowie Tirol.

In diesen Ländern ist die Protestantengeschichte in zwei deutlich voneinander verschiedenen und durch unterschiedlich lange Zwischenstücke voneinander getrennten Perioden abgelaufen. Zunächst handelt es sich um die Periode und den Zeitraum von Reformation und Gegenreformation, in welchen sich vor allem in den habsburgischen Ländern (Tirol ausgenommen) die überwiegende Mehrzahl der Bewohner als evangelisch bekannte, wo unter dem Einsatz der adeligen Landstände Versuche zur Errichtung von Landeskirchen vorgenommen wurden und das Religionswesen somit in Verbindung mit den Standesprivilegien trat. Diese Periode wurde durch den zeitlich unterschiedlichen Sieg der Gegenreformation beendet. Zwischen 1600 und 1630 erfolgte die Zerstörung aller institutionellen Formen des Protestantismus in den habsburgischen Ländern. Unmittelbar darauf setzten die Bemühungen ein, die Bewohner dieser Länder zum Katholizismus zurückzuführen. Diese Zeitspanne ist durch die Begriffe „Kryptoprotentantismus“ und „Emigration“ gekennzeichnet, blieb doch den Lutheranern in den österreichischen Ländern nur die Wahl, zur katholischen Kirche zurückzukehren, auszuwandern oder aber im Verborgenen unter äußerlicher Angleichung an die Formen des katholischen Kultus am evangelischen Bekenntnis festzuhalten.

Die Periode des Geheimprotestantismus, in der es immer wieder zur Entdeckung einzelner Gruppen von heimlichen Protestanten kam, die dann entweder ausgesiedelt oder Bekehrungsmaßnahmen unterworfen wurden, wurde durch die josefinische Toleranzgesetzgebung beendet. Mit dieser und der danach erfolgenden Organisation evangelischer Gemeinden in verschiedenen Teilen der habsburgischen Länder begann die zweite Periode der Geschichte des österreichischen Protestantismus, die bis in die Gegenwart anhält und bis vor kurzem durch ein zwar schwankendes, insgesamt aber steti-

ges Wachstum zu einer Volkskirche gekennzeichnet war; dabei blieb unverändert, daß stets nur ein kleiner Teil der Bevölkerung des Staates evangelisch war, daß die Gemeinden und Kirchen bis nahe an die Gegenwart unter dem „Oberaufsichts- und Verwahrungsrecht“ des katholischen Landesfürsten, bzw. der Regierung standen und daß dem Protestantismus an sich keine politische Bedeutung zukam, wenngleich er mit wechselnden politischen Strömungen in einer lebendigen Beziehung gestanden hat.

Wesentliches Merkmal der Geschichte des österreichischen Protestantismus ist seine Regionalität. Dies gilt trotz der einheitlichen Gesetzgebung seit Josef II. auch für das gegenwärtige Erscheinungsbild der evangelischen Kirche in Österreich. Nicht nur die 1564 erfolgte Teilung der habsburgischen Länder unter den Kindern Ferdinands I., die für Inner- und Niederösterreich erst 1619 ihr Ende fand, sondern auch innerhalb dieser Ländergruppen bestehende Unterschiede waren für die Geschichte der Reformation bedeutsam. „Österreich“ war eben kein Staat, sondern eine Zusammenfügung einzelner Länder, in denen es zwar zum Teil übergeordnete Verwaltungsbehörden des Hofes gab, in denen aber die jeweiligen Landstände unmittelbar dem Landesfürsten und seinen Behörden gegenübertraten. Der Dualismus der Länder, der auch durch gelegentliche Ausschußlandtage nicht ausgeglichen wurde und erst mit dem Sieg des landesfürstlichen Absolutismus in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sein Ende fand, bedeutet einerseits die strukturelle Absicherung des evangelischen Kirchenwesens in den einzelnen Ländern, andererseits aber auch ihre Angreifbarkeit und ihre regionalen Unterschiede. Dabei kann Tirol weitgehend außer Betracht gelassen werden, weil hier der Protestantismus nach einer raschen Entwicklung des Täuferniums von der Regierung nicht zuletzt auch durch Ausweisungen unter Kontrolle gebracht wurde und vermutlich infolge rechtzeitig eingeleiteter Reformen des herkömmlichen Kirchenwesens keine Bedeutung erlangen konnte. Wie weit dabei der Bauernkrieg des Jahres 1525 und seine Folgen von Bedeutung waren, läßt sich nur allgemein vermuten.

Salzburg war ein eigenes Reichsland, in dem der Landesfürst zugleich das geistliche Oberhaupt war. Die landesfürstlichen Notwendigkeiten, politischen Abhängigkeiten und wirtschaftlichen Erfordernisse standen den religiösen Bemühungen durchaus hinderlich gegenüber, so daß es — wenn man von der Residenzstadt Salzburg absah — in weiten Teilen des Landes bis ins 18. Jahrhundert zur Ausformung protestantischer Gemeinden kam, die in einem eigenartigen Halbdunkel zu existieren vermochten; erst die volle Aufdeckung und Vertreibung der protestantischen Gruppen durch den Erz-

bischof Leopold Graf Firmian in den Jahren 1731 und 1732 machte diesem salzburgischen Protestantismus ein Ende³).

Wenigstens anmerkungswise sei noch auf das heutige Burgenland verwiesen, das damals und trotz einiger staatsrechtlicher Unklarheiten in bezug auf die an die niederösterreichische Kammer verpfändeten Herrschaften Bestandteil des Königreichs Ungarn war; diese Rechtsgrundlage beeinflusste nachhaltig die Situation des Protestantismus in dieser Region und erwies sich vor allem als Hindernis für die Durchsetzung der vom Landesfürsten gesteuerten Gegenreformation. So kam es hier nicht zur vollständigen Vernichtung des Protestantismus, und es bestand, von verschiedenen, recht kurzen Perioden abgesehen, immer auch die Möglichkeit, wenigstens in Resten ein organisiertes und institutionalisiertes Kirchenwesen evangelischen und reformierten Bekenntnisses erhalten zu können⁴).

Sicher hat die Zusammenführung der einzelnen Länder in eine Monarchie durch die Maria-Theresianischen Reformen und die 1804 erfolgte Errichtung des Kaiserreichs Österreich Auswirkungen auf die Parallelisierung der Geschichte des österreichischen Protestantismus gehabt. Wesentlich bedeutsamer aber war, daß in den einzelnen Ländern in verschieden dichter Form protestantische Gruppen die Gegenreformation überlebten. Der Geheimprotestantismus hat sich in einzelnen Teilen Oberösterreichs und Kärntens und nur an wenigen Orten der Steiermark gehalten. In Wien gab es andere Möglichkeiten aus der Tatsache, daß Wien bis 1806 die Hauptstadt des deutschen Reiches blieb, in der Reichsbehörden ihren Sitz hatten, welche auch von evangelischen Ländern beschickt wurden. Die Ausgangsposition zur Kirchwerdung nach 1781 war also regional verschieden; in sozialer Hinsicht ergab sie sich aus der Tatsache, daß – abgesehen von Wien – vor allem im bäuerlichen Bereich Protestanten die Perioden der Gegenreformation zu überleben wußten. So war zunächst einmal der Bauernstand, wobei Knecht und Gesinde mit eingeschlossen sind, Träger der evangelischen Gemeinden. Erst in späterer Zeit erfolgte eine Ausweitung des Protestantismus auf andere soziale Gruppen; mitverantwortlich dafür waren verschiedenartige geistige Einflüsse und geistig-politische Bewegungen. So hat etwa die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende „Los-von-Rom-Bewegung“ wesentlichen Anteil gehabt, daß das gebildete deutsch-nationale Bürgertum den Anschluß an den Protestantismus gefunden hat. Noch deutlicher waren Auswirkungen der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, durch die Teile der Arbeiterschaft mit der evangelischen Kirche Kontakt erhielten bzw. in sie eintraten. Letztlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Flüchtlingsbewegung und die

Vertreibungen am Ende des Zweiten Weltkrieges große Gruppen von Deutschen aus dem südosteuropäischen Raum, also aus dem ehemaligen Österreichisch-Schlesischen (Teschen), aus West- und Oberungarn und Siebenbürgen, nicht zuletzt aus dem Banat und der Untersteiermark nach Österreich gebracht haben und damit die Gründung einer neuen Form von Gemeinden bewirkten.

So hat sich die Uneinheitlichkeit als Merkmal des österreichischen Protestantismus über die Zeiten hinweg und trotz eines Prozesses der Kirchwerdung, der in verfassungsrechtlicher Hinsicht erst 1949 angefangen hat, erhalten. Dieses Merkmal der Uneinheitlichkeit bezieht sich auch auf die Frömmigkeit und Theologie, schließt die sozial-strukturelle Zusammensetzung ein und führt zu einer unterschiedlich hohen Kirchlichkeit der Gemeinden⁵).

II. Die Kirchentümer in den habsburgischen Erbländern während des 16. und 17. Jahrhunderts und ihre theologischen Eigenarten

Lutherisches Gedankengut ist in Österreich zunächst einmal in Verbindung und auf dem Hintergrund von humanistischen und kirchenreformerischen Bestrebungen eingedrungen. Einerseits war die Universität Wien zu einem Zentrum humanistischen Denkens im deutschen Sprachraum geworden, andererseits waren auch führende Vertreter des Staates von den Gedanken des Humanismus erfaßt und suchten, gelegentlich auch über einen Kreis von Beratern oder Freunden, dem Anliegen des Humanismus Rechnung zu tragen: in diesem Zusammenhang ist der Erzbischof von Salzburg, Matthäus Lang von Wellenburg, ebenso zu nennen wie Königin Maria von Ungarn; hervorstechendster Vertreter des Wiener Humanismus war in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts der auch als Diplomat bekannte Johannes Cuspinianus. Diese Humanisten haben in unterschiedlichster Form zunächst die Reformbestrebungen unterstützt, wobei sich freilich in rascher Weise herausstellte, wie groß ihre innere Distanz zum Anliegen Luthers gewesen ist.

In den westlichen Ländern, zu denen auch Salzburg zu zählen ist, hat die Reformation sehr rasch eine soziale Komponente gewonnen. In Salzburg, Tirol und in der Obersteiermark hat sich reformatorisches Gedankengut mit sozialen Anliegen und Forderungen verbunden und ist zuletzt zum Ferment derselben geworden. Wenn auch die Verbindung des Tiroler Bauernführers Michael Gaismair nicht nach Wittenberg, sondern nach Zürich zu Huldreich Zwingli ging, so zeigt doch sein Entwurf einer neuen Landesordnung

unmittelbar reformierte und lutherische Gedanken.

Auch in den anderen Ländern erfolgte ein relativ rasches Einströmen evangelischen Gedankengutes, wobei natürlich die Klarheit des Bekenntnisses noch nicht gegeben war; doch ist die erste Welle der evangelischen Bewegung äußerlich ergebnislos vererbt. Die Ursache war mit Sicherheit das Bemühen des Landesfürsten, keine organisatorische und institutionelle Festigung zuzulassen. So bleibt von dieser ersten Welle nur die vorhandene Literatur, die nicht nur in der Bibliothek der Habsburger, der heutigen Österreichischen Nationalbibliothek greifbar⁶⁾, sondern auch in einer Reihe von Klosterbibliotheken — etwa die von Zwettl bis Güsing — vorhanden ist. Wichtiger dürfte wohl geworden sein, daß durch diese Welle die Erschütterung kirchlicher Selbstverständlichkeit verstärkt worden ist, welche durch andere Ereignisse der Zeit angeregt wurde. Es scheint ein Ahnen um die Möglichkeit eines Christentums ohne organisatorisch-institutionelle Gebundenheit aufgegangen zu sein. Aus späteren Quellen läßt sich für diese Zeit ein gewisses Maß an Veränderungen im Gefüge der persönlichen Frömmigkeit mindestens bei einzelnen Personen feststellen.

In den innerösterreichischen Ländern, im Lande ob der Enns und unter der Enns hat diese erste Welle der evangelischen Bewegung ihre innere Wirksamkeit nicht verloren. Wenn auch die wenigen Prediger, die angestellt worden sind, das Land wieder verlassen mußten, so hielten doch ihre Patronatsherren an der einmal gewonnenen Überzeugung fest. Zusammen mit einer auch aus anderen Quellen gespeisten Auflösung bestehender kirchlicher Institutionen führte dieses Weiterwirken evangelischer Gedanken, die in immer deutlicher werdende konfessionelle Bahnen gerieten, zum allmählichen Umschwung in der konfessionellen Zugehörigkeit. Dabei ist beachtlich, daß von Anfang an (schon der Ausschlußlandtag der habsburgischen Länder von 1518 ist in diesem Zusammenhang zu nennen) die adeligen Stände den Landesherrn zu Reformen gedrängt haben oder solche sogar in ihrem eigenen Bereich selbst vorgenommen haben; bekannt ist ja die Nachricht, wonach Siegmund von Dietrichstein im Jahre 1526 das Kirchenwesen zu Villach „reformiert“ habe. Dabei ging es den Ständen zunächst um den Versuch, das gesamte Kirchenwesen zu erneuern und von äußerlichen Mißständen zu befreien. In dem Maße, in dem das konfessionelle Bewußtsein gewachsen ist, wurde aus dieser Forderung jene nach der Zuwendung zum Luthertum; hierbei bildete die Bekenntnisformulierung der Augsburgischen Konfession den Ansatzpunkt und der durch den Augsburgischen Religionsfrieden von 1555 erfolgte Durchbruch den äußeren Anlaß. Die Grundherren erbaten unmittel-

bar danach die Zuerkennung des *ius reformandi*, obwohl sie kein Reichsstand waren, aber dem Kaiser, der ihr Landesfürst war, unmittelbar gegenüberstanden.

Die Wege, auf denen lutherisches Gedankengut in das Land einströmte, sowie die Beziehungen, durch die es erhalten wurde und sich jeweils zeitgemäß erneuerte, waren zunächst persönliche Kontakte. Diese ergaben sich aus der Verflechtung der habsburgischen Länder und ihrer Verwaltung mit den Reichsbehörden und den Verhältnissen im Reich, betrafen also die Anwesenheit von Adelligen und Juristen bei den Beratungen der Reichstage; wichtiger aber waren die Verbindungen, die auf den sogenannten Kavalierreisen, den Ausbildungsfahrten junger Adelliger und Großbürger geknüpft wurden: hier fand vom ersten, vor allem aber vom dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts an eine Veränderung des hauptsächlichen Reisezieles statt, das vorher Italien mit seinen juristischen Fakultäten gewesen war. Nunmehr entschlossen sich viele Adelige, ihre Kinder an deutsche Universitäten zu senden bzw. die Bildungsfahrt durch deutsche Territorien vornehmen zu lassen. Der andere Kontaktweg ergab sich aus dem Hereinbringen theologischer Schrifttums nach Österreich; anderes wurde im Lande nachgedruckt. Allmählich wurden dann in Österreich auch theologische Schriften verschiedener Art von Verfassern gedruckt, die im Lande wirkten, welche den evangelischen Standpunkt zum Inhalt hatten.

Auf diesem Hintergrund erfolgte die Ausbildung der „lutherischen Landeskirchen“. Dieser Prozeß wurde durch die politischen Privilegien ermöglicht, die die adeligen Stände in den einzelnen Ländern, beginnend mit 1568, für sich erlangten. Es war nicht die Gewährung der vollen Religionsfreiheit, sondern das räumlich wie sachlich eingegrenzte Privilegium, einen Teil des bestehenden Kirchenwesens mit reformatorischen Bekenntnisinhalten zu erfüllen und daraus eine Art kirchlicher Organisation zu formen. Daraus ergab sich die Tatsache, daß es auch außerhalb dieser ständischen Landeskirchen protestantisches Leben gab, vor allem in den Städten, aber natürlich auch in den Pfarren, die katholisch pastoriert blieben, weil der Patronatsinhaber katholisch war (Inkorporation in ein Kloster, landesfürstliches Patronat, katholische Adelige). Die Verantwortung des evangelischen Kirchenwesens war daher in jenen Ländern der adeligen Korporation übertragen; die Ausformung entsprach nicht eigentlich dem Willen des Landesfürsten, der lediglich aus politischen Notwendigkeiten diese begrenzte Religionsfreiheit gegeben hatte. Die Landeskirchen vermochten daher niemals ein das ganze Land überziehendes Netz von Pfarren auszubilden; die Einrichtung des

evangelischen Niederkirchenwesens stand in einem Ausschließungsverhältnis mit weiterbestehenden Institutionen der römischen Kirche im Lande⁷⁾.

Maximilian II. hatte den evangelischen Ständen in seinen Ländern zwingend zur Auflage gemacht, für das von ihnen zu verantwortende Kirchenwesen eine Gottesdienstordnung und eine Lehrgrundlage auszuarbeiten, die indessen von den Ständen ober der Enns für ihre Pfarren nicht angenommen wurde, weil sie – wiederum den Intentionen des Kaisers entsprechend – „hochkirchlich“ waren. Theologische Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums und der hinhaltende Widerstand des Kaisers verhinderten zunächst den systematischen Ausbau der Organisation, aber auch die Herstellung einer verbindlichen Lehrgrundlage. Trotzdem wurde unter dem Druck der vordringenden Gegenreformation Rudolfs II. im Lande unter der Enns nach mehrfach gegebenem Vorbild eine Visitation durchgeführt, die die Basis für die weiteren Schritte legen sollte. Dabei sollten die Pfarrer und Prediger in den unter protestantischem Patronat stehenden kirchlichen Einrichtungen auf eine neuerliche Bekenntnisgrundlage eingeschworen werden, was nicht zuletzt im Blick auf den aktuellen flacianischen Streit notwendig erschien. Bereits während der Visitation sollten aber neue Ansätze zu einer kirchlichen Organisation geschaffen werden, unter denen die Bestimmung von regionalen „Senioren“ die wichtigsten Schritte waren. Am Ende hätte dann die Etablierung eines Konsistoriums und die Ernennung eines Superintendenten erfolgen sollen. Dies ist nicht gelungen. Neben dem bereits erwähnten Widerstand des Landesfürsten und seiner Behörde wirkten sich hier die strukturellen Probleme der Patronatskirche aus, die durch die theologischen Auseinandersetzungen, in die Angehörige der Stände unmittelbar persönlich eingriffen bzw. verwickelt waren, verstärkt wurden.

Die dabei zum Ausdruck kommenden theologischen Anschauungen waren importiert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Bücher, daß auch Kontakte während der Bildungsreisen, zunehmend aber auch die Aufnahme von Theologen aus anderen Ländern diese theologischen Anschauungen vermittelten oder bekannt machten. So kamen theologische Fragen mit etwas Verspätung in die habsburgischen Länder und wurden hier nicht selten in vergrößerter Weise aufgenommen und dargestellt. Große Bedeutung erlangte in allen habsburgischen Ländern der flacianische Streit. Die Gnesio-lutheraner, die erstmals 1559 und dann 1573 endgültig aus den ernestinschen Staaten Thüringens vertrieben worden waren, strömten in breitem Maße in die habsburgischen Länder ein. So sind aus Niederösterreich ebenso wie aus Kärnten und aus Oberösterreich flacianisch gesinnte Prediger be-

kannt; allein im Lande unter der Enns dürften etwa 90 Flacianer tätig gewesen sein. Unter ihnen befanden sich nicht wenige bedeutende Theologen, die jedenfalls in vielen Fällen ihren „accidentisch“ gesinnten Gegnern weit überlegen waren. Ein erheblicher Teil der theologisch-literarischen Produktion in den österreichischen Landeskirchen zwischen 1565 und 1585 ist durch die Flacianer bestritten worden, unter denen sich Personen wie Johann Spangenberg, Christoph Irenäus, Johann Hauser, Johann Magdeburgius, Markus Volmar und Josua Opitz befanden.

Wenn die theologische Eigenart dieses österreichischen Flacianismus dargestellt werden soll, ist zunächst auf die zentrale Bedeutung der Frage nach der Qualität des Menschen vor Gott hinzuweisen. Die aus einem etwas seichten Sündenbegriff sonst vorhandene Neigung, eine Kooperation ad capiendam salutem anzunehmen, wurde von den Flacianern schroff abgelehnt. Schon daraus ergab sich ihre eindeutig und hart antikatholische Haltung, die sich etwa auch in der Ablehnung des Gregorianischen Kalenders widerspiegelte. Daneben traten die Flacianer für eine Begrenzung der obrigkeitlichen iura in sacra ein; sie wollten das Recht der Stände, und zwar sowohl der Landtage und ihrer Beauftragten, wie auch das der einzelnen Patronatsherren grundsätzlich nur zur äußeren Sicherung der kirchlichen Einrichtungen verstanden wissen, keinesfalls aber als Möglichkeit von Eingriffen in die inneren Fragen der Verkündigung und der Lehre akzeptieren. Die Flacianer machten mit der reformatorischen Anschauung ernst, daß Kircheneinheit nur bei voller Lehreinheit möglich sei; der Weg, auf dem sie einen solchen consensus de doctrina erreichen wollten, war der von Predigersynoden, bei dem die Vogteiherren nur beratende Stimmen hätten haben sollen. Die meisten Flacianer haben traditionelle Äußerlichkeiten, die anderswo als Adiaphora angesehen wurden, abgelehnt, wie etwa den „Chorroch“ der Geistlichen oder die lateinische Sprache im Gottesdienst. Bedeutsam war, daß sie großes Gewicht auf das volksbildnerisch-katechetische Anliegen legten, welches sie vertraten und mit dem sie ihre Lehranschauungen verbreiten wollten. Einerseits bekamen die Gottesdienste etwa durch die regelmäßige Verlesung des Katechismus eine solche katechetische Färbung, andererseits sollten immer neue Katechismen und Predigtbände die theologischen Lehrfragen und die flacianische Position einem breiten Publikum nahebringen. Sie haben sich auf Luther und seine Anschauungen berufen, wobei für sie andere theologische Richtungen schon deshalb abzulehnen waren, weil diese nicht die ganze Position des Reformators — wie sie diese eben selbst verstanden — zu bewahren vermochten. Sie waren keineswegs bildungsfeindlich oder anti-

humanistisch, setzten allerdings die Grenzen anders und wiesen dem Humanismus seinen Platz gewissermaßen im Vorhof der Kirche an.

Natürlich stellten die Flacianer in Österreich nicht die gesamte Pfarrerschaft. In Niederösterreich trafen sie auf eine Gruppe, die dem Humanismus im Gefolge Philip Melanchthons und des Straßburger Schulleiters Johannes Sturm verpflichtet waren. Es war vor allem der Staatsmann Reichart Strein von Schwarzenau, der nicht nur einen Freundeskreis um sich sammelte, sondern auch durch seine Beziehungen eine ganze Reihe von Predigern nach Oberösterreich und vor allem in den Westen Niederösterreichs zu vermitteln wußte. Diese Richtung fand durch einige Zeit auch an der Linzer evangelischen Landschaftsschule Herberge und beeinflusste von dort aus durch längere Zeit die Gestaltung der theologischen Landschaft. Wenn auch in dieser Gruppe die unmittelbar theologischen Argumente nicht vorherrschten, sondern eher eine nur vorsichtige Distanzierung von der flacianischen Richtung erfolgte, wobei die Polemik nicht gesucht wurde, so kam es doch dazu, daß nach und nach auch dem Flacianismus eine ihm überlegene theologische Gegenströmung erwuchs; diese stand in Beziehung zu jenen Kräften, die sich um die Konkordienformel sammelten. In diesem Zusammenhang sind etwa die beiden niederösterreichischen Prediger Wilhelm Lutz und Polykarp Leyser zu nennen, die zwar beide das Land verließen, aber auch später noch durch Widmungen von Büchern, Auskünfte und Korrespondenzen Kontakte zu niederösterreichischen Adeligen hielten. Hier wurde die theologische Denkweise, die sich in Richtung auf die lutherische Orthodoxie entwickelt hatte, aufgenommen, wobei das *verbum dei* vor allem als *doctrina* verstanden wurde, was zur Folge hatte, daß *verbum dei* und *scriptura* auseinandertraten. Obwohl Versuche, die die Stände unternahmen, um zu einer Aussöhnung zwischen den Flacianern und ihren zahlenmäßig überwiegenden Gegnern zu gelangen, kein Ergebnis zeigten, wobei die letzten dieser Versuche in Niederösterreich schon am Widerstand des Erzherzog-Statthalters scheiterten, führte die natürliche Entwicklung doch dazu, daß seit 1590 so gut wie kein Flacianer im Lande unter der Enns vorhanden war. Seit etwa 1600 kann der Pfarrerstand in diesem Territorium als einheitlich orthodox lutherisch angesehen werden.

Diese Auseinandersetzungen verhinderten die Etablierung einer Landeskirche in Niederösterreich vermutlich in einer Zeit, als es noch möglich gewesen wäre. Es gelang einfach nicht, jenes Maß an *consensus de doctrina* zu gewinnen, das von allen Beteiligten als Voraussetzung für die Einsetzung kirchenregimentlicher Institutionen angenommen worden wäre. Die Theologie

hat hier in bezug auf den Prozeß der Kirchenbildung eindeutig negative Bedeutung gewonnen.

In Innerösterreich waren verschiedene Strömungen innerhalb des Protestantismus in unmittelbarer Weise wirksam, vor allem ist hier auf die starke Beziehung zum württembergischen Protestantismus hinzuweisen, die z. B. zur Folge hatte, daß die innerösterreichischen Stände alle ihre Theologen verpflichteten, die Konkordienformel zu unterzeichnen. Wer das nicht tat, verlor seinen Posten, wie etwa der sehr tüchtige Villacher Prediger Johann Hauser. Diese württembergischen Einflüsse sind auch in der Gestaltung der Gottesdienstordnungen zu erkennen, wobei ein von dem Rostocker Professor David Chyträus erstatteter Vorschlag so gut wie keine Anerkennung fand und daher berechtigterweise ungedruckt blieb. Wichtig war, daß in Innerösterreich das Verständnis der Adeligen und ihrer theologischen Ratgeber in- und außerhalb des Landes ganz stark durch das Wissen um die Gehorsampflcht dem Landesherrn gegenüber bestimmt war.

Wenn man nach dem Inhalt des evangelischen Bekenntnisses in Österreich fragt⁸⁾, merkt man, daß dieser signifikant unterschiedlich war. Auf weite Strecken war er nicht einmal im eigentlichen Sinn reformatorisch-lutherisch, sondern weit eher durch eine Verbindung von evangelischem Anliegen mit ethisch-moralisch-aufgeklärten Gedanken gekennzeichnet. Diese Verbindung von theologisch-dogmatischen Aussagen und ethischem Imperativ war einerseits durchaus imponierend, erwies sich aber andererseits auf weite Strecken als ungenügend. In diesem Zusammenhang ist auf die Seichtigkeit des Sündenbegriffs hinzuweisen, der in späterer Zeit dann formalistisch überformt wurde, aber auch in den Reihen der Flacianer keineswegs jene Ausprägung gefunden hat, wie sie als genuin lutherisch angesehen werden muß. Die Notwendigkeit der Erbringung und der Folgen guter Werke vor Gott wurde nirgendwo geleugnet; eine gewisse Mitarbeit des Menschen als Notwendigkeit zur Erlangung des Heiles findet sich sogar in manchen flacianischen Aussagen. Damit ist die Rechtfertigung auf weite Strecken ausschließlich zur forensischen Gerechterklärung geworden. Das Verdienst Christi beseitigt die Sündhaftigkeit des Menschen, die Beeinträchtigung des Willens und den geistlichen und ewigen Tod. Auch wenn dagegen die Flacianer protestiert und auf die Zusammenhänge von Sünde und Strafe hingewiesen haben, so wird doch auch bei ihnen die Beziehung zwischen Sünde und Gott nicht oft und nicht genügend erörtert; auch für sie ergibt sich die Beziehung zwischen Sünde und Buße. Natürlich wird die lutherische Kirche als die wahre und geistliche Kirche angesehen, was ein negatives Urteil über den Katho-

lizismus und auch den Calvinismus beinhaltet.

Es gab in Österreich einen ganz kleinen Kreis von reformierten Adligen, darüber hinaus aber auch noch andere, die zu Genf Beziehungen hatten. Ihre theologischen Anschauungen spiegelten sich in der Zeit vor dem Ende der reformatorischen Kirchentümer vor allem in der theologischen Aufarbeitung politischer Aussagen wider. Dabei ging es um die Frage des Widerstandsrechtes, das von dem Führer dieser Gruppe, Georg Erasmus von Tschernembl, in einer umfangreichen Schrift bejaht wurde, aber auch um die Idee einer föderativen Leitung des Landes durch Bündnisschluß zwischen Landesherren und Landleuten⁹). Diese reformierten Einflüsse sind im Lande allerdings kaum als solche deklariert worden.

III. Das Ende der reformatorischen Kirchentümer und der Geheimprotestantismus

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Entwicklung der evangelischen Theologie in den österreichischen Ländern nicht zu besonderen Leistungen oder Höhepunkten führte, daß auch in der Zeit nach 1590 eine Verlagerung in der Zielrichtung theologischer Literatur eingetreten ist. Die fortschreitenden Maßnahmen der Gegenreformation führten dazu, daß immer mehr Gemeinden keine Prediger fanden, daß aber neu eingeführte römisch-katholische Pastorationen nicht mit dem gewachsenen Bekenntnisstand der Pfarrangehörigen übereinstimmten. Es bildeten sich Hausgemeinden, die auf den gelegentlichen Dienst durchreisender Prediger angewiesen waren, die Hausandachten mit Hilfe von Postillen hielten und deren Angehörige gelegentlich in einer benachbarten evangelischen Pfarre die entsprechenden Amtshandlungen vornehmen zu lassen suchten oder das Abendmahl dort empfangen. Es ist naheliegend, daß diese Hausgemeinden bei dem verblieben, was als ihr Bekenntnisstand durch früher gehörte Predigten gewachsen war. Auch im Blick auf die von ihnen verwendete Erbauungsliteratur ist Festhalten am Gewohnten festzustellen, wenngleich natürlich immer wieder neuere Literatur hereingebracht wurde und mehr oder weniger gekauft worden ist. Die Situation dieser Hausgemeinden war regional verschieden, wie auch der Zeitpunkt der endgültigen Verdrängung der evangelischen Geistlichen von Land zu Land verschieden war.

In den Jahren 1599 und 1600 sind aus den Ländern Kärnten und der Steiermark die evangelischen Prediger ausgewiesen worden, 1625 erfolgte die entsprechende Anweisung für Oberösterreich, die einerseits den Bauern-

krieg von 1626 hervorrief, andererseits aber nach Niederschlagung der Bewegung durchgeführt werden konnte; seit 1627 hatten in Niederösterreich die Patronatsherren die Anweisung, nur mehr katholische Priester auf die Pfarren zu präsentieren; 1652 war es dann auch in Niederösterreich so weit, daß die Untertanen nicht mehr evangelisch sein durften. Bereits 1627 war für die innerösterreichischen Länder den Adeligen die Emigration anbefohlen worden, sollten sie nicht bereit sein, wieder in die katholische Kirche zurückzukehren. Die niederösterreichischen Adeligen erreichten aufgrund eines ihnen im Jahre 1620 von Ferdinand II. gegebenen Versprechens in Artikel V, § 39, des Friedens von Osnabrück 1648 die einzige für die habsburgischen Länder des Reiches geltende Ausnahmebestimmung davon, daß hier allein der Katholizismus zugelassen war.

So kam es, beginnend mit 1600, landschaftlich und landesmäßig verschieden, zur Emigration teilweise recht bedeutender Teile der Bevölkerung. Aus den Donauländern ergoß sich ein stärkerer Strom von Auswanderern nach Franken bzw. über Böhmen auch nach Sachsen. Aus den Alpenländern erfolgte die Emigration zum Teil nach Westungarn, vereinzelt auch nach Württemberg (Freudenstadt). Die emigrierenden Adeligen wandten sich zum großen Teil in die Reichsstädte, vor allem nach Nürnberg, aber auch nach Sachsen oder – während des Dreißigjährigen Krieges – zu einem erstaunlichen Prozentsatz nach Schweden. Dabei war es so, daß in der Regel nur ein Teil der adeligen Familie emigrierte, von den im Lande verbleibende Angehörigen da und dort einzelne sogar noch den Versuch unternahmen, am evangelischen Bekenntnis festzuhalten.

Die Auswanderung und das Bestehen von geheimen Gruppen von Protestanten schlossen sich gegenseitig aus; je höher der Anteil an Emigranten aus einer Gegend war, desto geringer war die Zahl der heimischen Evangelischen, die dort verblieben. Das Bestehen von Gruppen der Kryptoprotestanten war von der Möglichkeit der Geheimhaltung abhängig. Dabei erwiesen sich die Siedlungsstruktur, die Form der Durchführung der Gegenreformation, aber auch ganz bestimmte persönliche Eigenschaften, unter denen die Möglichkeit, Lesen und Schreiben zu können, nicht unwesentlich war, als wichtig; als Voraussetzung erwies sich natürlich das seit 1560 deutlich ausgebildete konfessionelle Bewußtsein.

Die Existenzform des „Nikodemismus“ prägte als Notwendigkeit, einen auferlegten Schein zu wahren, auch den Charakter der Übrigbleibenden. In den Alpenländern war dabei das persönliche Bekenntnis, das auf einer stets zu erneuernden Entscheidung beruhte und im Gegensatz zu der notwendi-

gen eigenen Anpassung stand ¹⁰), wesentliches Kennzeichen dieser Existenz. Das brachte auch dort, wo sich die Frömmigkeit aus Erbauungsbüchern der lutherischen Orthodoxie speiste, eine Affinität zum Pietismus. Überhaupt ist festzustellen, daß dem orthodoxen Luthertum in den österreichischen Ländern an vielen Stellen eine praepietistisch-mystische Ader inne- wohnte. In späterer Zeit kamen dann noch Kontakte zu pietistischen oder erweckten Gruppen hinzu, die den Charakter dieses österreichischen Geheimprotestantismus bestimmten.

Im Bereich des heutigen Burgenlandes war das anders, war es hier doch den protestantischen Magnaten und Adligen gelungen, die rechtlichen Voraussetzungen für den Bestand einer geringfügigen Organisation evangelischen Kirchenwesens zu erhalten. Hier konnte sich also ein Gruppenbewußtsein offen zeigen, und dementsprechend war das Festhalten am evangelischen Glauben Ausdruck einer bestimmten Stellung in der Gesellschaft. Der Inhalt des Bekenntnisses war zunächst orthodox, wurde später rationalistisch überformt und durch einen relativ starken Konfessionalismus geprägt.

Der österreichische Geheimprotestantismus war nicht ohne Kontakte nach außen. Diese bestanden einerseits in gelegentlichen Besuchen von Predigern, die in mehr oder weniger gelungener Verkleidung das Land besuchten, oder in Niederösterreich durch einige Zeit sogar als Hofmeister in adeligen Familien tätig sein konnten; vor allem sind auch Besuche westungarischer Prediger in Kärnten nachgewiesen. Die Einflüsse von außen kamen aber auch über die ins Land gebrachten Schriften. Unter den neu entstandenen Andachtsbüchern erlangte der „Sendbrief“ des 1688 nach Nürnberg ausgewanderten Halleiner Bergknappen Josef Schaitberger eine besondere Stellung, war er doch Trostbrief und zugleich Handbüchlein für die konfessionellen Auseinandersetzungen. In ihm war die kontroverstheologische Position des Luthertums eindeutig und allgemeinverständlich festgehalten. Nicht zuletzt ist aber darauf hinzuweisen, daß die evangelischen Reichsstände immer wieder direkte oder indirekte Kontakte mit den österreichischen Geheimprotestanten hatten¹¹). Diese Kontakte wirkten sich natürlich gerade dann aus, wenn von seiten der kaiserlichen Regierung oder des mit ihr verbundenen Salzburger Ordinariates bestimmte Maßnahmen gegen Protestanten gesetzt wurden.

Die Folge dieser Kontakte der Geheimprotestanten in Österreich und ihrer verborgenen Existenzweise waren eine zeitliche Verschiebung des Wirksamwerdens von theologischen Gedanken, die Konzentration auf wesentliche Fragen, unter denen die soteriologisch-christologischen Mo-

mente hervortraten. Der Glaube erlangt in ungeahnter Weise eine personal-existentielle Bedeutung, die unmittelbar mit dem Bekenntnis verbunden war. Die eigene Glaubenshaltung stand in Verbindung mit dem persönlich erlebten Katholizismus und der inneren Abneigung dagegen.

IV. Die österreichische Toleranzkirche und ihre Theologie

Es ist eigenartig, daß für diese Kirche und ihr theologisches Selbstverständnis weithin Untersuchungen fehlen, da auch die Frömmigkeitsgeschichte des österreichischen Protestantismus seit 1780 nur in einzelnen Bereichen untersucht worden ist¹²).

Die Gründung dieser Toleranzkirche war eine Folge der im Josephinismus vorhandenen Toleranzideen¹³). Dabei ist der Josephinismus eine eigenartige, in der Person des Kaisers verankerte Form des landesfürstlichen Absolutismus gewesen, in der reformkatholische, aufklärerische und freimaurerische Gedanken bei einer starken Dominanz (protestantisch)-naturrechtlicher Ideen wirksam werden. Die Toleranz entsprach darum sowohl einem ökumenisch-zweckmäßigen wie auch einem aufklärerisch und einem reformkatholischen Anliegen. Der Kaiser hat für seine Länder vollzogen, was für das Reich im Westfälischen Frieden von 1648 bereits Geltung erlangt hatte: die Angehörigen der beiden evangelischen Bekenntnisse erlangten das Recht zur Privatausübung ihrer Religion, das in Österreich nun mit der Bildung einer eigenen kirchlichen Organisation verbunden war und z. B. beim Begräbnis sogar Öffentlichkeitsgeltung erreichte.

Das landesfürstliche Aufsichtsrecht, das gegen einen Summepiskopat gewisse Verschiebungen zeigte, blieb gegenüber diesem evangelischen Kirchenwesen aufrecht, welches unter der unmittelbaren Überwachung durch staatliche Behörden stand und eigentlich einen Bund von Gemeinden darstellte. Die Superintendenten wurden vom Staat bestellt und die Konsistorien waren überhaupt landesfürstliche Kirchenbehörden, deren Hauptaufgabe die Beachtung und Bewahrung der Majestätsrechte im Blick auf das Kirchenwesen waren. Die Gemeinden bildeten sich ohne Patronatsverhältnisse; Gruppen von Ortsansässigen, denen irgendwo im öffentlichen Bereich Bedeutung zukam, ergriffen die Initiativen und erfreuten sich dabei unterschiedlicher Unterstützung seitens der lokalen Behörden. Nach dem Grundsatz „qui dotat, vocat“ gelang es ihnen, ihre Prediger selbst zu berufen und zu bestellen, wobei allerdings die landesfürstliche Bestätigung notwendig war. Bei der Berufung der Prediger halfen verschiedene Kontakte nach außen, unter

denen die zu Urlsperger in Augsburg nicht unwesentlich waren, aber auch zu kaiserlichen Vertretungsbehörden im Auslande. Der ursprüngliche Gedanke, daß es lokale Konsistorien geben würde, ließ sich nicht verwirklichen, so daß es bei den beiden lutherischen und reformierten Konsistorien in Wien für alle ausserhalb des Königreiches Ungarn gelegenen Teile der habsburgischen Monarchie geblieben ist.

Die Theologen, die als Prediger ins Land berufen wurden, kamen aus Deutschland und aus Ungarn, ihre theologische Haltung war uneinheitlich; sie waren einerseits durch die Aufklärung, andererseits aber durch den Pietismus geprägt. Beachtlich ist, daß die Superintendenten so gut wie sämtlich als Aufklärungstheologen bezeichnet werden müssen, während eine ganze Reihe von Gemeindepfarrern dem Pietismus zugehörten. Die Aufklärungstheologen unterschiedlicher Färbung trafen nun auf Gemeinden, die aus dem orthodox-pietistischen Geheimprotestantismus kamen, wobei sich nicht selten herausstellte, daß die Gemeinden das lutherisch-reformatorische Erbe besser bewahrt hatten als die zeitgemäß ausgebildeten Theologen; sie kamen in Gemeinden, in denen die Notwendigkeit, für ein organisatorisches Kirchenwesen entsprechend der vorgesehenen Ordnung zu sorgen, nur schwer wahrgenommen werden konnte. Schließlich trafen sie auf Gemeinden, in denen sich der Antikatholizismus nicht zuletzt in einem Aliturgismus äußerte. So wurde die ursprünglich vorgesehene reich ausgestattete Gottesdienstordnung, die auf das orthodoxe Luthertum zurückging, sehr bald durch eine nüchterne Ordnung für den Gottesdienst ersetzt, die zwar aus aufklärerischem Geist entstanden war, andererseits aber in den Gemeinden doch auf weitgehende Zustimmung stieß. Weniger positiv war die Reaktion der Gemeinden auf die Einführung der neurationalistischen Gesangbücher und die Abschaffung der Hausbibelkreise. Hier trafen die Prediger und die Superintendenten, wie etwa der oberösterreichische Superintendent Thielisch, auf ganz energischen Widerstand; aus Kärnten wird berichtet, daß Gemeindeglieder zu den Predigten ihres rationalistischen Pfarrers demonstrativ ihre alten Erbauungsbücher mitbrachten und darin während des Gottesdienstes lasen¹⁴).

Dabei ist aber mit hinlänglicher Deutlichkeit zu sehen, daß auch die Einflüsse der Christentumsgesellschaft, also des Johann Tobias Kießling und des Seniors Urlsperger nicht unterschätzt werden dürfen¹⁵). Sehr bald gelang es dann auch der englischen Bibelgesellschaft, in zahlreiche Gemeinden Eingang zu finden. Trotz des offiziellen Mißtrauens diesen Einflüssen gegenüber kam es dazu, daß diese Kontakte die bestehenden orthodoxen

Anschauungen unter den Gemeindegliedern, denen freilich stets ein gewisser Hang zum Pietismus innewohnte, vollständig pietistisch überformten und inhaltlich zu bestimmen vermochten.

Im 19. Jahrhundert präsentierte sich der österreichische Protestantismus als eine zunehmend heterogen werdende Größe, in der die Einflüsse der reformatorischen Theologie relativ gering waren. Die aufklärerische Theologie der Prediger war in weiten Gebieten mit der Gemeindefrömmigkeit eine eigenartige Synthese eingegangen, wobei sich nur in einzelnen Gebieten der Pietismus als eigenständige Größe erwies. In anderen Gemeinden wurde er so gut wie völlig in das kirchliche Leben nivelliert. Vor allem die – zwar wenigen aber wichtigen – evangelischen Gemeinden in den Städten erwiesen sich als offen für das Einströmen jeweils aktueller geistiger Strömungen. Aus der erstaunlicherweise nicht geringen literarischen Produktion lassen sich eine Reihe von Beobachtungen machen: Zunächst sind zahlreiche Predigten von festlichen Anlässen gedruckt worden; in ihnen spiegelt sich die zeitgemäße Anschauung von kirchlichem Dienst wider, auf die durchaus Schleiermachers Definition des Gottesdienstes anwendbar ist.

Nach wie vor wurden katechetische Arbeiten geschrieben. Eine ganze Reihe von Predigern erwies sich darüber hinaus im eigentlichen Sinn des Wortes als „literarisch“ tätig.

Das Gemeindeleben war schon relativ bald durch einen gewissen Grad von Ermüdung gekennzeichnet, die ihre Ursache nicht zuletzt in den einengenden Bestimmungen der Toleranzgesetzphase hatte. Man erlebte nicht nur „Diásporasituation“, sondern manche Gegensätze gegen staatliche und obrigkeitliche Einrichtungen sowie die Tatsache, daß doch nur relativ wenige Gruppen von Protestanten sich zur evangelischen Kirche bekannten.

Die Gründung der theologischen Lehranstalt in Wien sollte das Einströmen ausländischen Einflusses (aus den verschiedenen deutschen Territorien) auf zweifache Weise verringern. Zum einen sollten genügend Inländer das Predigtamt anstreben, zum anderen sollten die Inländer davon abgebracht werden, zum Studium an eine deutsche Fakultät zu gehen. So versuchte man denn auch, die Professoren für die Lehranstalt vor allem unter den einheimischen Theologen zu gewinnen, was sich allerdings nur zum Teil als durchführbar erwies. So blieb die theologische Ausrichtung des österreichischen Protestantismus stets in relativ enger Verbindung mit den zeitgenössischen Strömungen an den deutschen Fakultäten, wenngleich es auffällt, daß nur bestimmte Entwicklungen mitgemacht wurden, wohingegen andere Entwicklungen kaum auf den österreichischen Protestantismus übergriffen.

So ist etwa die lutherische Erneuerung des beginnenden 19. Jahrhunderts in Österreich so gut wie ohne Echo geblieben; lediglich in Oberösterreich gab es bestimmte Strömungen, die sich im Laufe der Geschichte verstärkten und zu einer tieferen Betonung lutherischer Gedanken führten.

Im ganzen 19. Jahrhundert erwies sich die Offenheit des österreichischen Protestantismus gegenüber allen geistigen Strömungen als wesentlicher Teil seiner Anziehungskraft. Es mag schon als bezeichnend angesehen werden, daß bereits einige der ersten Prediger nach dem Toleranzpatent in Wien Kontakte zu den Freimaurern hatten. Auch in die Revolutionsbewegungen des Jahres 1848 waren Personen verwickelt, die in den evangelischen Gemeinden Ämter bekleideten. So wie die Verkündigung der Prediger aktuell war, so war auch das ganze Denken in der Kirche für die aktuellen Probleme und Gedanken offen. Natürlich wirkte auch der Josephinismus noch lange nach; so wurde der mild rationalistische Katechismus des Wiener Superintendenten Fock noch im Jahr 1835 neu gedruckt. Auch die letzte offizielle Agende der lutherischen Kirche in Österreich, die 1829 in Österreich neu aufgelegt wurde, entsprach trotz manchem in ihr enthaltenen romantischen Hauch weitgehend der rationalistischen Agende von 1787. Das konstitutionelle Denken fand in der Kirche gerade angesichts der rechtlichen Situation derselben seine Anhänger, später verband es sich mit nationalistischen Anschauungen.

Die Tatsache, daß die Gemeinden selbständig waren, verband sich mit den individualistischen Tendenzen vieler Prediger. Trotz der Errichtung der theologischen Lehranstalt gelang es nicht, den Nachwuchs für die geistlichen Amtsträger ganz und gar aus dem Inland zu gewinnen. So verstärkte sich der zunächst lediglich regional bedingte Unterschied in der Kirche nunmehr durch diese von außen kommenden Einflüsse.

Versuche pietistischer Erweckung waren eher auf einzelne Gebiete beschränkt und wurden nur gelegentlich wirksam. Beachtlich ist, daß die romantischen Erneuerungsbemühungen im Katholizismus, die in Oberösterreich etwa mit der Person Martin Boos verbunden sind, erst wesentlich später Auswirkungen auf den Protestantismus zeigten. Eine im lutherischen Fundamentalismus beheimatete Erweckungsbewegung, die der westungarische Pfarrer Gottlieb August Wimmer in Gang zu bringen suchte, hatte wohl in äußerlicher organisatorischer Hinsicht Folgen, konnte ihren inneren Gehalt aber nicht bewahren.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkten sich in der Kirche unter dem Einfluß des Nationalismus zentrifugale Kräfte. So wurden allmählich

auch die an sich nicht national gesonnenen Gemeinden in den Alpenländern davon berührt. Der Liberalismus erwies sich in den bestehenden und sich allmählich sammelnden städtischen Gemeinden als wirksamer Faktor, und zwar schon deshalb, weil die führenden Schichten in diesen Gemeinden dem liberalen Bürgertum angehörten¹⁶). Der Antikatholizismus gewann unter diesen Vorzeichen (Kampf um das Konkordat) neue Nahrung. Die Predigten erwiesen sich stärker als Reflexionen dieser Situationen denn als wegweisende Äußerungen.

So waren auch die "Erweckungsbewegungen"¹⁷), die den Protestantismus betrafen, außerkirchlich gesteuert. Es handelt sich zunächst um die „Los-von-Rom-Bewegung“, die national-sozialen Ursprungs war, aber wenigstens in bestimmten Bereichen eine Eintrittsbewegung in die österreichische Kirche bewirkte. Die Folgen der „Los-von-Rom-Bewegung“ waren mannigfaltig. Hatte der Protestantismus seinen Rückhalt bisher vor allem in den bäuerlichen Gemeinden, zu denen nur da und dort solche kamen, die sich aus eingewanderten Facharbeitern und Industriellen gebildet hatten, so führte die „Los-von-Rom-Bewegung“ nunmehr breite Schichten der Arbeiterschaft in die Kirche. Die dadurch entstehenden Gemeinden waren auf Hilfe von außen angewiesen. Diese bezog sich zunächst einmal auf die Versorgung mit Predigern; nun wurde über Initiative des Evangelischen Bundes und des Gustav-Adolf-Werkes eine ganze Reihe von liberalen Theologen bewogen, nach Österreich zu kommen. Diese Hilfe schloß aber auch materielle Unterstützung, und zwar auf längere Sicht ein. Hatte man früher nur von Fall zu Fall um Unterstützung aus Deutschland gebeten, so wurde nunmehr in systematischer Weise solche Unterstützung erbeten und gewährt. Hand in Hand damit ging die Ausbildung eines Bewußtseins, in „Diaspora“ zu leben. Der Großteil der früheren Gemeinden bestand aus Gruppen von Protestanten, die innerhalb ihres Ortes einen nicht unbeträchtlichen Teil der Bevölkerung stellten. Die neugebildeten Gemeinden erwiesen sich jedoch weder in ihrem kirchlichen Zusammenhalt noch in ihren zahlenmäßigen Zusammensetzungen als dominierende Größe. Und schließlich setzte sich infolge der Los-von-Rom-Bewegung die bereits vorher bestehende Tendenz einer Unterscheidung zwischen dem Protestantismus und den kirchlichen Institutionen weiter fort. Gerade in dieser Los-von-Rom-Bewegung war das Selbstbewußtsein und die Verkündigung in hohem Maße protestantisch-antikatholisch, ohne daß positive Verkündigungsinhalte des evangelischen Bekenntnisses hervorgetreten wären. So spielt dann auch ein gewisser Aktionismus eine Rolle, wobei bezeichnend war, daß die äußerliche Kirchlichkeit in diesen

Gemeinden relativ niedrig war und nur ein Teil der „Übertretenen“ tatsächlich bald in der Kirche eine Verankerung und Verwurzelung fand.

Immerhin aber bedeutete die Aufnahme der aus der Los-von-Rom-Bewegung Kommenden eine Ausweitung der kirchlichen Organe, eine starke, Vermehrung der Zahl der österreichischen Protestanten und die Ausbildung eines neuen Selbstbewußtseins. Diese Faktoren spielten nach der Zerschlagung der österreichisch-ungarischen Monarchie als Folge des Ersten Weltkrieges eine nicht unbedeutende Rolle.

In Österreich ging es für die evangelische Kirche nicht darum, nach Aufhören eines landesfürstlichen Summepiskopats eine neue Identität im Staat zu finden; die Distanz zum habsburgischen Österreich war ja trotz aller Bekundungen der Loyalität durchaus gegeben und unter den deutsch-nationalen Einflüssen noch gewachsen. Hier ging es vielmehr darum, mit der Tatsache fertig zu werden, auch nach Auflösung der Monarchie nicht in einem Teil des Deutschen Reiches leben zu können. Dazu kam, daß der Protestantismus in keinem der politischen Lager des klein gewordenen Österreich seine neue Heimat zu finden vermochte, denn auch der deutsch-nationale Liberalismus vermochte nur zum Teil die protestantischen Anliegen aufzunehmen. Als sich dieses Lager immer mehr aufsplitterte, wuchs der evangelischen Kirche eine zwar vom Wesen her fremde, doch höchst aktuelle Aufgabe zu; sie wurde Sammelpunkt deutsch-nationalen Denkens, das in der Verkündigung seinen Ausdruck fand.

Es ist interessant, daß diesem Heim-ins-Reich-Denken sämtliche vorhandenen theologischen Richtungen anheimfielen. Das ist sicher keine auf Österreich beschränkte Erscheinung, erwies sich hier aber in anderer Weise als in den deutschen Landeskirchen als wichtig, war es doch einer der Faktoren, die dem österreichischen Protestantismus einen Kirchenkampf ersparten. Andere Merkmale waren dabei das Zusammengehörigkeitsgefühl im Schuschnigg'schen Ständestaat, das die kleine Schar zur Erhaltung ihrer Positionen entwickelte, sowie ein theologisch bedingter Unionismus, der jedoch nicht nur antikontessionalistische Züge trug.

Der Einfluß der Theologischen Fakultät in Wien war angesichts der in ihr vorhandenen Heterogenität nicht eben bedeutend. Dazu kam, daß nicht nur einzelne ihrer Angehörigen einem Kulturprotestantismus verpflichtet waren oder derart außenseitige Positionen vertraten, daß eine Identifizierung seitens der Kirche damit nicht möglich war. Wichtiger war wahrscheinlich, daß über die Jugendbewegung ein Teil der Pfarrerschaft und der kirchlich aktiven Laien in den Kreis der liturgischen Erneuerungsbewegung gezogen

wurden, die sich ja keineswegs auf Gottesdienstreformen beschränken wollten. blieb die Lutherrenaissance in deklamatorischem Bereich stecken, so finden sich Einflüsse der dialektischen Theologie überhaupt erst nach dem Zweiten Weltkrieg in entsprechender Intensität. Die Auswirkung des theologischen Liberalismus konnte erst im Verlauf jenes Krieges überwunden werden, der an sich eine Tendenzwende im kirchlichen Bewußtsein einleitete.

Das kann etwa auch an der Arbeit im Bereich der Diakonie und der Sammlung von Gemeindegliedern ersehen werden; vor 1938 wurden weite Teile des kirchlichen Lebens in relativer Unabhängigkeit von der Institution der Kirche in Vereinen abgewickelt. Dieses Vereinsleben erwies sich als konstitutiv für den Protestantismus, in manchen Fällen aber durchaus als Hemmnis für die unmittelbare Entwicklung der Kirche. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zu keinem vollen Wiederaufbau des durch die Machthaber 1939 aufgelösten kirchlichen Vereinswesens, vielmehr wurden alle Bereiche evangelischen Lebens in unmittelbare oder nahe institutionelle Beziehungen zur Kirche gebracht. Das Verständnis dessen, was die Kirche ist, hatte sich theologisch gewandelt und war auch praktisch weitergeführt worden. Nunmehr wurde auch institutionell faßbar, was im Bewußtsein der Zwischenkriegszeit begonnen hatte, daß es sich nicht beim österreichischen Protestantismus um einen Bund von Gemeinden handle, sondern um eine Kirche. Dieser Konzentrationsprozeß schloß die Verkündigung ein, in der nunmehr Christozentrismus und biblische Ausrichtung dominierten¹⁸).

Freilich erwies es sich, daß die alten Anliegen auf die Dauer nicht unterdrückt werden konnten; in dem Maße, in dem der Verkirchlichungsprozeß zu einer Gleichsetzung und Kongruenz von protestantischem Bewußtsein und kirchlicher Arbeit führte, damit aber an die Stelle der früheren Offenheit gegenüber geistigen Strömungen eine gewisse Enge trat, machten sich die alten Tendenzen wieder bemerkbar, die dadurch noch neue Nahrung erhielten, daß der Verkirchlichungsprozeß nicht zu einer Verstärkung der Position des österreichischen Protestantismus geführt hat. Nunmehr erwiesen sich auch manche Strömungen in der Theologie neuerlich als bedeutsam, die diesen Prozeß zu unterbrechen suchten. Insgesamt wird man feststellen können, daß die Bedeutung der theologischen Arbeit in den letzten Jahrzehnten für einen kleinen Kreis von Mitarbeitern in der Kirche an Bedeutung gewonnen hat, daß aber die Wichtigkeit der theologischen Arbeit im Bewußtsein vieler Protestanten in Österreich eher abgenommen hat. Auch damit ist sicher kein spezifisch österreichisches Phänomen dargestellt.

- 1 Nachfolgender Versuch ist aus einem Vortrag erwachsen, den der Verfasser im Frühjahr 1979 in Salzburg gehalten hat. Er versucht, innerhalb der Geschichte des österreichischen Protestantismus vor allem eine sonst nicht selten übersehene Linie ausziehen, ohne die Verbindungen zu den anderen Faktoren der Entwicklung zu übersehen.
- 2 Einen Überblick über die Geschichte der evangelischen Kirchen(n) in Österreich hat der Verfasser gegeben in seinem Buch „Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation“, Wien–Graz–Köln 1981. – Dort finden sich auch zahlreiche Literaturangaben; zur Entlastung der folgenden Übersicht sind diese Angaben hier nicht aufgenommen. Sie können unschwer aus den einzelnen Kapiteln des Buches ersehen werden. Eine Gesamtbibliographie bietet Harald Zimmermann „Die evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich“ (Austria sacra I. R., II. Bd., 11. Lief., 1. Tl.), Wien 1968.
- 3 Dazu vor allem die Arbeiten von Gerhard Florey, zuletzt „Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32“ (Stud. u. Texte z. KG u. Geschichte I/2), Wien–Köln–Graz 1977. – Nunmehr auch Franz Ortner, „Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg“, Salzburg–München 1981 (dazu die unten, Anm. 10 zitierte ausführliche Rezension).
- 4 Dazu der Katalog der Ausstellung „Evangelisch im Burgenland. 200 Jahre Toleranzpatent“, Oberschützen 1981, red. von Gustav Reingrabner, der eine Gesamtübersicht mit zahlreichen Literaturangaben bietet.
- 5 Vgl. dazu Wilhelm Kühnert, „Unsere Kirche im Wandel der Zeiten“, in: Gerhard May (Hrsg.), „Die evangelische Kirche in Österreich, Göttingen 1962, S. 51 ff.
- 6 Einiges aus den reichen Beständen im Katalog „Evangelisch in Österreich. 200 Jahre Toleranzpatent“, Ausstellung im Prunksaal der Österreichischen Nationalbibliothek“, Wien 1981, verzeichnet.
- 7 Hinweise auf den seinerzeitigen Umfang des evangelischen Kirchenwesens ergeben sich nicht zuletzt aus den noch vorhandenen Erinnerungsstätten. Diese verzeichnet mit relativer Vollständigkeit Oskar Sakrausky (Hrsg.), „Evangelisches Österreich. Ein Gedenkstättenführer“, Wien 1981.
- 8 Dazu sind einige Aufsätze zu nennen, darunter Oskar Sakrausky, „Der Flacianismus in Oberkärnten“, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 76/1960, S. 83 ff., und Gustav Reingrabner, „Der evangelische Adel in Niederösterreich – Überzeugung und Handeln“, ebd. 90–91/1975, S. 3 ff.
- 9 Dazu demnächst Grete Klingenstein und Heinrich Lutz (Hrsg.), „Gesamtgeschichte und Spezialforschung. Beiträge zu einer Methodik der Integration und Vorrelation“, (Wr. Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8), Wien 1982.
- 10 Vgl. dazu die Hinweise von Peter Barton, „Die jüngste Literatur über die evangelischen Salzburger oder – Das Ende des ökumenischen Zeitalters?“, (Sammelrezension), in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 97/1981, S. 175 ff.
- 11 Entsprechende Hinweise in dem Katalog „Reformation. Emigration. Protestanten in Salzburg, Ausstellung 1981 Goldegg, red. Friederike Zaisberger.
- 12 Ansätze dazu finden sich natürlich in etlichen Publikationen, die aus Anlaß des Toleranzfestjahres 1981 erschienen sind. Unter ihnen sind die wichtigsten Peter F. Barton (Hrsg.), „Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephs II. ... Eine Festschrift.“ (Stud. u. Texte z.

- KG u. Geschichte II/8), Wien 1981, und ders. (Hrsg.), „Im Lichte der Toleranz. Aufsätze“, (Stud. u. Texte z. KG u. Geschichte II/9), Wien 1981.
- 13 Die Diskussion über diese Fragen ist natürlich auf Grund der aktuellen Anlässe in den letzten Jahren wieder aufgeflammt. Die neuere Literatur wird in einigen Aufsätzen der in Anm. 12 genannten Bücher verzeichnet, dazu noch Karl Schwarz, „Zum 200-Jahr-Jubiläum des josephinischen Toleranzpatents“, in: Lutherische Kirche in der Welt 28/1981, S. 75 ff.
 - 14 Angaben dazu für Kärnten in Otto Bünker, Paul Pellar, Franz Reischer (red.), „Die evangelische Kirche in Kärnten einst und heute“, Klagenfurt 1981; „Evangelisch in der Steiermark. Glaubenskampf – Toleranz – Brüderlichkeit. Ausstellungsführer“, red. Gerhard Pferschy, Graz 1981. – Ein Buch über die oberösterreichischen Gemeinden von Leopold Temmel ist bereits angekündigt, derzeit (April 1982) aber noch nicht erschienen.
 - 15 Einzelne Hinweise dazu bei Karl Heinz Rathke, „Die Kirche nicht im Dorf lassen. Beziehungen der Evangelischen Kirche Österreichs zur Weltmission“, Linz 1981.
 - 16 Vereinzelt Hinweise darauf finden sich in dem Katalog „Evangelisch in Wien. 200 Jahre evangelische Gemeinden“, Historisches Museum der Stadt Wien, red. Karl Weinberger, Wien 1982.
 - 17 Eine ansprechende, wenngleich nicht immer zutreffende Analyse findet sich bei Robert Kauer, „Evangelische und evangelische Kirchen in der österreichischen Politik“, in: Österreichisches Jahrbuch für Politik 1979, hrsg. v. Andreas Khol u. Alfred Stirnemann, Wien–München 1980, S. 121 ff.
 - 18 Die Entwicklung der Kirche in der Nachkriegszeit läßt sich eigentlich – neben verschiedenen Hinweisen in Zeitschriftenaufsätzen – nur aus den in den „Auszügen aus dem Protokoll“ der verschiedenen Sessionen der Synode A. B. und der Generalsynode der Evangelischen Kirche in Österreich enthaltenen Berichten der Bischöfe D. Gerhard May und Oskar Sakrausky erkennen. Einen Versuch der Interpretation bis etwa 1960 enthält der Aufsatz von May, „Unsere Kirche im Wandel der Gegenwart“, in dem Anm. 5 zit. Buch, eine andere ist in den letzten Kapiteln des in Anm. 2 genannten Buches des Verfassers enthalten.

Das Wort kann wohl ohne die Kirche sein, aber die Kirche nicht ohne das Wort. Martin Luther

LUTHERS WIRKUNGEN IN SÜDOSTEUROPA

Was Luthers Zeitgenosse und Mitarbeiter, Friedrich Myconius über die rasche Verbreitung der Wittenberger Thesen berichtete, ist auch für Südosteuropa charakteristisch: „Ehe 14 Tag vergüngen, waren diese propositiones das ganze Teutschland, und in vier Wochen schier die gantze Christenheit durchlauffen...“¹⁾. Johann Tetzels Brief an Miltitz Ende 1518 beweist gleichfalls die Aufnahmebereitschaft in diesem Gebiet für die Reformation: „Wann Martinus Luther Augustiner hat die mechtigen nicht allein schier in allen Teutschen Landen, sondern auch in den könygreichen zu Behmen, Ungarn und Polen also wider mich erregt und bewegt, das ich nyrgent sicher bin“²⁾.

Es fehlen authentische Daten darüber, wann die ersten Schriften Luthers im Karpathenraum bekannt geworden sind; es ist aber höchst wahrscheinlich, daß Kaufleute und Studenten schon seit 1518 mehrere Drucke und Flugschriften aus Wittenberg mitgebracht haben. Da die 95 Thesen schon nach einigen Monaten in Nürnberg auch in deutscher Sprache gedruckt und veröffentlicht wurden³⁾, konnten die deutschsprachigen Bürger Ungarns und Siebenbürgens die lutherische Kritik an der Kirche schnell kennenlernen.

Der Angriff der katholischen Hierarchie gegen den „neuen Glauben“ begann im Jahre 1521. Der damalige Primas von Ungarn, Erzbischof Georg Szakmári ließ die häretische Lehre Luthers von allen Kanzeln des Landes verurteilen⁴⁾. Gleichzeitig versuchte der Palatin Ungarns, István Werböczi, auf dem Reichstag zu Worms mit Luther persönlich zu diskutieren und ihn beim Tischgespräch zu ermahnen, wie gefährlich seine Reformbewegung für die politische Lage Europas sein könnte⁵⁾. Dagegen kam Georg von Brandenburg – der später als Georg der Fromme ein großer Förderer der Reformation wurde – von seiner Deutschlandreise im Jahre 1521 als erklärter Lutheraner nach Ungarn zurück. In diesen Jahren finden wir entschiedene Anhänger Luthers auch in Kreisen der Priesterschaft⁶⁾, der Hochschullehrer⁷⁾, der Kaufleute und Buchhändler von Buda, von denen einige sogar die ersten Märtyrer des südosteuropäischen Luthertums geworden sind⁸⁾.

Die rasche Verbreitung der lutherischen Lehre veranlaßte die katholi-

sche Hierarchie in den tschechischen und ungarischen Gebieten, den jungen Jagellonenkönig Ludwig II. dazu zu bewegen, daß er mehrere drohende Verordnungen gegen die „damnatae Lutheri opiniones“ erlasse, z. B. im Frühjahr 1523 in der böhmischen Stadt Iglau, ein Jahr später gegen die Bürger von Hermannstadt in Siebenbürgen. Noch im Jahre 1523 erließ der Landtag von Buda den berühmten 54. Artikel, nach dem „...alle Lutheraner und deren Gönner, sowie alle Anhänger ihrer Sekte als öffentliche Ketzer und Feinde der allerheiligsten Jungfrau Maria am Leben bestraft, und aller ihrer Güter verlustig sein sollten“. Noch strengere Maßnahmen wurden 1524 auf dem Landtag von Rákos (bei Pest) getroffen: „Alle Lutheraner sollen aus dem Lande ausgerottet, und wo sie nur aufgefunden werden, nicht allein durch Geistliche, sondern auch durch Weltliche ungehindert gefangengenommen und verbrannt werden“⁹).

Die tiefe Sympathie für Luther konnte man aber trotz dieser Maßnahmen nicht zurückdrängen. Studenten aus verschiedenen südosteuropäischen Ländern waren schon zu dieser Zeit an der Wittenberger Universität immatrikuliert¹⁰). Sie und die späteren Schüler Luthers haben viel zur Verbreitung der Reformation in diesen Gebieten beigetragen.

Im Sommer 1526 kam die erste Periode des Einflusses auf die Gebiete im Karpatenbecken zu einem Ende. In der unglücklichen, gegen den Sultan Soliman am 29. August 1526 geführten Schlacht bei Mohács (Südungarn) fanden sieben katholische Bischöfe, 28 Magnaten, 500 Adelige, 22 000 Krieger mit ihrem König Ludwig II. den Tod. Einige Jahre später — noch zu Luthers Lebzeiten — zerfiel das Land in drei Teile. Unter großen politischen und wirtschaftlichen Wirren gab es bis 1540 zwei Gegenkönige (Ferdinand von Habsburg 1526—1540), dann Johann von Zápolia, Woiwode von Siebenbürgen 1526—1540), dann anderthalb Jahrhundertlang ein dreifach geteiltes Land: das Königreich Ungarn an der Nordwestgrenze, das Türkische Reich in der Mitte und das Fürstentum Siebenbürgen.

Dieses Unglück und viele andere Entwicklungen brachten es mit sich, daß deutsch und slowakisch sprechende Völker Ungarns sich nach einem wahren Seelentrost sehnten. Viele wurden für das reine göttliche Wort, dessen Samen die lutherische Reformation ausstreute, aufnahmebereit. So konnte es geschehen, daß bis Luthers Tod die Hälfte, bis Melanchthons Tod sogar zwei Drittel der Bevölkerung des Karpatenbeckens für die lutherische Kirche gewonnen wurde. Selbst unter den Magnaten gab es nur noch drei Familien, die nach wie vor der römischen Kirche anhiengen¹¹).

Kehren wir aber zu unserem Ausgangspunkt zurück, zum Jahre 1526:

Kurz vor der Schlacht von Mohács, am 13. Juni 1526 berichtete der päpstliche Legat in Buda, Freiherr Antonio Burgio, dem italienischen Bischof Jacopo Sadoletto, daß die junge *Königin Maria von Habsburg* Sympathie für Luthers Lehre hätte¹²). Tatsächlich war der Reformator über ihre Haltung schon vorher durch den aus Buda vertriebenen Beichtvater der Königin, Conrad Cordatus, gut informiert und hatte ihr eine Auslegung des Buches der Psalmen widmen wollen. Nach der Katastrophe von Mohács im Dezember 1526 schickte er dann einen Trostbrief als Widmung zu vier Trostpsalmen (Ps. 37, 62, 94, 109). Zunächst sollte es mehr die Vermahnung sein, „daß Eure Königliche Majestät sollte frisch und fröhlich anhalten, das heilige Wort Gottes in Hungarland zu fördern“. Nach der Schlacht schrieb er folgendes: „Aber nun sich indes, leider! die Sache durch Gottes Gewalt und Vorsehung also gekehrt hat, daß der Türke diesen Jammer und Elend hat angerichtet ... hat sich mein Vornehmen auch müssen umkehren. Hätten nun die Bischöfe das Evangelium lassen gehen, so müßte jetzt alle Welt voll Geschreies sein, daß solcher Fall über Hungarland kommen wäre der Lutherschen Ketzerei halben...“¹³).

Obwohl die Königswitwe eher dem erasmischen Humanismus zuneigte und offiziell immer katholisch blieb, ist anzunehmen, daß ihr berühmtes Lied: „Mag ich Unglück nicht widerstahn“ in enger Beziehung mit Luthers weiteren Worten steht, mit denen er „in diesem großen plötzlichen Unglück und Elende“ sie trösten wollte¹⁴). Auch Luther hat dieses Lied in sein Gesangbuch aufgenommen.

Das Lied der Königin wurde 200 Jahre später, 1730 von Joh. Jac. Rambach in Jena herausgegeben, um die in ihrem Glauben bedrängten Lutheraner der damaligen königlichen Freistädte Oberungarns – der heutigen Slowakei – nämlich Eperies (Prešov), Kaschau (Košice), Leutschau (Levoča), Käsmerk (Kažmarok), Bartfeld (Bardejov) und Zeben (Sabinov) zu stärken¹⁵). Über dieses Lied schrieb Georg von Brandenburg im Jahre 1529 an die Stadt Ansbach folgendes: „Wir schicken euch auch hier innen verschlossen ein Lied, das des Königs Schwester Königin Maria wider iren Bruder gemacht, da er ir einen Christlichen prediger verjagt hat“¹⁶).

Als die ungarische Königswitwe die Regierung der Niederlande übernehmen mußte, schrieb ihr Luther im September 1531 noch einen Brief mit schönen Trostgedanken: „...Was ist nu, ob uns Leib und Leben, Vater und Mutter, Brüder, Königreich, Fürstentum, Ehre und Gewalt und alles, was man nennen mag, auf Erden entfället, wenn uns nur die Gnade bleibet, daß Gott unser Vater, sein Sohn unser Bruder, sein Himmel und Creatur unser

Erbe, und alle Engel und Heiligen unsere Brüder, Vettern und Schwestern sind?...“¹⁷)

Es ist ein Beweis für Luthers Einfluß und hohes Ansehen in Ungarn, daß der Hofmusiker der Königin Maria, der aus Schlesien stammende Thomas Stolzer im Schloß von Buda eine Motette über den von Luther verdeutschten Psalm 37 „Noli aemulari in malignantibus“ („Entrüste dich nicht über die Bösen“) komponiert und aufgeführt hat¹⁸). Übrigens haben die Gemeinden Ungarns bis 1569 elf Luther-Lieder übernommen; in einem Gesangbuch des 18. Jahrhunderts gab es sogar 22 Lieder von ihm. Unter dem Einfluß Luthers haben die ungarischen Reformatoren die ersten Gesangbücher mit Noten herausgegeben.

Verfolgen wir nun die wichtigsten Ereignisse der Ausbreitung der Reformation im Karpatenraum. Die im Jahre 1528 noch in Westungarn weilende Königin Maria wählte den Kaschauer Priester Johann Henckel zu ihrem Beichtvater und Hofprediger. Henckel begleitete die Königin 1530 zum Reichstag in Augsburg und berichtete öfters, daß sie „favens Evangelio“ war. Diese Tatsache konnten die – meist slowakisch- und deutschsprachigen – oberungarischen Lutheraner gut ausnutzen, da die Königin besonders im Sohler Komitat (Zvolen) und in den Bergstädten¹⁹) große Güter besaß. So war um das Jahr 1531 bereits ein großer Teil der heutigen Slowakei, das ganze Sohler Komitat, überwiegend lutherisch²⁰).

An der Universität von Wittenberg wurden in den Jahren 1522–1530 – also noch vor der Zeit der *Confessio Augustana* – zwanzig Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen immatrikuliert, und ihre Zahl nahm jährlich zu²¹). Die Reformatoren waren daher über die theologischen, kirchlichen und politischen Entwicklungen im Karpatenbecken gut orientiert und nahmen großen Anteil daran. Von den Anfängen der brieflichen Beziehungen in diese Region wissen wir leider nicht viel, da die Originaldokumente verlorengegangen sind. So ist es nur die Behauptung eines späteren Historikers, des Seniors zu Bartfeld, Severin Sculteti, daß *Antonius Transsylvanus* – Nachfolger Johann Henckels im Kaschauer deutschen Predigtamt – schon vor 1530 einen Brief Luthers erhalten hat, in dem der Reformator ihn zur Beständigkeit in der Sache des Evangeliums ermutigte²²).

Zur selben Zeit wurde ein Ungar, *Matthias Dévai*, Prediger von Kaschau. Er erhielt später den Ehrennamen eines „ungarischen Luther“. Der vormalige Franziskanermönch weilte 1529/30 in Wittenberg als Schüler Luthers und Melanchthons. Nach seiner Rückkehr nach Ungarn verfaßte er 1531 in Buda 52 reformatorische Thesen. Diese Schrift blieb im Manuskript, fand aber

weite Verbreitung, so daß ein Siebenbürger Franziskaner, Gregorius Szegedi, sogar eine Gegenschrift verfaßte, um diese Thesen zu bekämpfen. Dévai wurde — kaum zum Predigtamt nach Kaschau berufen — im Herbst 1531 mit einem seiner Amtsbrüder festgenommen und nach Wien gebracht, nachdem König Ferdinand in einem Schreiben aus Speyer streng verordnet hatte, beide Lutherschüler zu arrestieren²³). Als der Wiener Bischof, Johann Faber, bei seinen Verhören die Wittenberger Universität beschimpfte, antwortete Dévai mutig, daß Luther ein durch seine Frömmigkeit und seine Bildung ausgezeichneter Mann sei; keine Kraft würde ihn besiegen können; möge der liebe Gott ihn noch jahrzehntelang leben lassen²⁴). Dévai pflegte auch später zu Luther eifrig enge Beziehungen. Noch dreimal hat er ihn in Wittenberg in den Jahren 1537, 1541 und 1543 besucht. Jedesmal wohnte er während seines Wittenberger Aufenthaltes im Hause Luthers²⁵).

Inzwischen hatte die Reformation im Karpatenraum erfreuliche Fortschritte gemacht. So kam es durch die immer intensivere Verbreitung der lutherischen Lehre im Jahre 1538 zu einem großen und folgenreichen *Religionsgespräch in Schäßburg* (heute Sighisoara) in Siebenbürgen. Nach dem Friedensschluß von Großwardein (heute Oradea) wollte Ferdinands Gegenkönig, Johann Zápolya, sich den brennenden Fragen des Landes zuwenden. Er hielt deshalb die Zeit gekommen, die Anhänger Luthers und ihre Gegner zusammenzubringen. In Anwesenheit des Königs nahmen drei Bischöfe, viele Mönche und mehrere ungarische Reformatoren und Prediger an der Begegnung teil. Eine Folge dieses Religionsgespräches war, daß die Wittenberger Richtung unter der sächsischen Bevölkerung Siebenbürgens nunmehr festen Fuß fassen konnte²⁶).

Die lutherische Lehre wurde aber zu dieser Zeit nicht nur von katholischer Seite, sondern auch seitens der sogenannten Sakramentarer scharf angegriffen. Zu Beginn der Reformation hatte die Rechtfertigung allein aus Gnade durch Glauben im Mittelpunkt aller Bestrebungen gestanden. In den dreißiger Jahren wurden jedoch von einigen Theologen Fragen in den Vordergrund gerückt, die sich auf die Gegenwart Christi im Abendmahl bezogen. In diesem Zusammenhang nahm man zur Lehre Zwinglis unterschiedlich Stellung. Wenn auch die „helvetische Stellungnahme“ in der Abendmahlsfrage in Ungarn ein ziemlich isoliertes Phänomen war, so rückte das Problem des richtigen Verständnisses doch immer mehr in den Vordergrund. Zur Verteidigung der Abendmahlsthesen Zwinglis war z. B. schon 1525 in Augsburg eine theologische Abhandlung von einem gewissen Conrad Reyss von Ofen (Buda)²⁷) erschienen. Ein sich immer mehr zuspitzender Streit setzte sich

später zwischen Lutheranern und Sakramentariern besonders in den nördlichen Landesteilen fort. Beide streitenden Teile beriefen sich auf Melanchthon.

So wandte sich der Komes des Turócer Komitats (heute Westslowakei), *Graf Ferenc Révay*, mit seinem zwinglianischen Zweifel an Luther gegen die Realpräsenz Christi. In seinem Brief vom Sommer 1538 erbat er von Luther eine klare Stellungnahme über die rechte Abendmahlslehre.

Der damals vielbeschäftigte Reformator antwortete dem ungarischen Grafen zunächst in einem kürzeren Brief am 4. August. Darin ermunterte er ihn zur Standhaftigkeit in der rechten Abendmahlslehre und warnte ihn nachdrücklich davor, in Glaubenssachen der Vernunft das Richteramt zu überlassen. „Ratio est caeca ... et quod ei est impossibile, Deo est facillimum ... non qui comprehenderit, sed qui crediderit, salvus erit ...“, schrieb er²⁸). Er versprach dem Grafen, später darüber ausführlicher zu berichten.

Nach einigen Monaten wurde ein Theologiestudent, *Jacobus Szegedinus*, vom Grafen Révay nach Wittenberg geschickt; im Sommersemester 1538 wurde er dort immatrikuliert. Graf Révay, ein Förderer der Reformation, der in diesem Jahr Personalis des Königs und später auch Palatinstatthalter wurde, beauftragte Szegedi, dem Reformator ein kleines Geschenk zu übergeben und sich bei Luther in seinem Namen persönlich über die umstrittenen Fragen der Abendmahlslehre zu orientieren.

Dieser Besuch veranlaßte Luther, am 1. Oktober 1538 einen zweiten, längeren Brief an Révay zu schreiben. Der in der Breslauer Stadtbibliothek aufbewahrte Brief enthält sieben Punkte, die noch ausführlicher darlegen, was er schon in seinen ein Jahr früher geschriebenen Schmalkaldischen Artikeln zum Heiligen Abendmahl feierlich erklärt hatte²⁹).

Einer der hervorragenden Schüler Luthers und Melanchthons zu dieser Zeit war *Leonhard Stöckel* (1510–1560), der spätere Rektor von Bartfeld, der berühmte „praeceptor Hungariae“. Von Kaschau kommend, wo er schon hervorragende Lehrer gehabt hatte, z. B. den englischen Humanisten *Leonhard Cox* oder *Valentin Eck* aus Lindau, ließ er sich 1530 in Wittenberg immatrikulieren. Sehr bald war er ein enger Schüler Melanchthons und *Agri-colas* und erwarb auch deren Freundschaft. Während er die Schule in Eisleben leitete – wo er aber „nicht mit den Antinomis übereinkommen konnte“³⁰) –, berief ihn der Rat seiner Vaterstadt Bartfeld als Rektor an die dortige Schule. Melanchthon hielt ihn anfangs zurück und bat den Rat, an seiner Stelle den *Mansfelder Magister Bartholomäus Wolfart* anzunehmen. Während einer Abwesenheit Melanchthons wandten sich die Bartfelder jedoch noch einmal nach Wittenberg. Nunmehr antwortete Luther in seinem

Brief vom 17. April 1539: „Darnach hab ich vernommen, wie ihr euer Stadtkind Leonhard Stöckel anheim gefordert habt und er auch ganz willens ist zu kommen, darin ich auch gerathen, als der ich hoffe, er solle euch nützlich sein und euer Stadt nunmehr geachtet soll werden weder frembde Land nuz“³¹).

Stöckel war – mit Melanchthons Worten – „ein vernünftiger, wohlgelehrter, frommer und geistlicher Mann“. Er führte in Oberungarn eine wohldurchdachte neue Schulordnung ein, verwendete Schuldramen und Disputationen und machte Bartfeld zu einer berühmten Schulstadt. In seinen „Leges scholae Barthphensis“ 1540 suchte er durch den klassisch-humanistischen Lehrstoff, die lateinische Sprache und humanistische Erziehungsmethoden sein Ziel zu erreichen: „Prima debet esse cura scholasticis timor dei, qui est initium sapientiae“³²).

Der Einfluß Stöckels und der Anschluß vieler Adelliger an die Reformation hatte zur Folge, daß Luthers Lehre aus dem geschlossenen Kreis der deutschen Städte heraustreten und das Leben der slowakischen und ungarischen Landschaften beeinflussen konnte. So schlossen sich noch zu Luthers Lebzeiten die königlichen Freistädte im westlichen Oberungarn der Wittenberger Reformation an. Sie unterschrieben im Jahre 1549 die von L. Stöckel verfaßte Confessio Pentapolitana³³).

Die zwei Reformatoren Mittel- und Oberungarns, Dévay und Stöckel, blieben lebenslang mit Wittenberg, wo sie 1530 gemeinsam studiert hatten, und auch miteinander in enger Verbindung. Stöckel unterrichtete in seiner Bartfelder Schule die Söhne des Grafen Révay. Aus ihrem Briefwechsel erhalten wir die Information, daß Luther 1543 sogar einen dritten – leider verlorengegangenen – Brief an den Grafen geschrieben hat³⁴).

Auf Grund der brieflichen Beziehungen Luthers zu diesem Teil Europas können wir feststellen, daß er außer der heutigen Slowakei besonders an der kirchlichen Entwicklung *Siebenbürgens* interessiert war. Er wußte, daß dieses Gebiet Ungarns durch die Folgen der geschichtlichen Katastrophe von Mohács (1526) und nach der Eroberung von Buda (1541) in die Gefahr türkischer Besetzung geraten war. In Kronstadt (heute Brasov), das als Festung gegen die Türken von Bedeutung war, trat im Herbst 1542 der weithin bekannte humanistische Gelehrte, Johannes Honterus (1498–1549) mit einer reformatorischen Neuordnung der Kirche hervor. Sein Büchlein über die „Reformatio ecclesiae coroniensis ac totius barcensis provinciae“ (1543) hat auch im Kreise der Wittenberger Reformatoren Echo und Anerkennung gefunden. In dieser Urkunde wurde auf die Bibel als Grundlage der christli-

chen Lehre hingewiesen; bezüglich der Taufe richtete sie sich nach der Wittenberger Kirchenordnung und führte die deutsche Sprache in den Gottesdienst ein; beim Abendmahl wurde dessen Spendung in beiderlei Gestalt eingeführt.

Honterus und seine Mitarbeiter wollten nichts an den Zeremonien der alten Kirche ändern und alle Gewohnheiten, die der Schrift nicht widersprechen, beibehalten. Auch das zweite Zentrum der Siebenbürger Sachsen, Hermannstadt schloß sich dieser reformatorischen Richtung an, besonders als Luther dem dortigen Stadtpfarrer, *Matthias Ramser* am 1. September 1543 einen Brief schrieb und ihm das Kirchenbüchlein von Honterus empfahl. Ramser hatte ein Exemplar des Kronstädter Urdrucks nämlich mit einem Boten an Luther gesandt. Luther antwortete, ihm habe das Büchlein sehr gut gefallen, da es „docte, pure et fideliter scriptus est“; er empfahl, daß Ramser sich mit den Kronstädtern in Verbindung setzte, um seine Gemeinde in demselben Sinne zu reformieren³⁵).

Das Reformationswerk von Honterus wurde aber von der in Weißenburg (heute Alba Julia) residierenden Landesobrigkeit sowie von einer den Schweizer Reformatoren zuneigenden radikalen Partei stark angefeindet. Anfang 1544 kam es zum offenen Ausbruch der Gegensätze. Der bisherige, sakramentarisch gesonnene Stadtpfarrer von Kronstadt, Jeremias Jekel hatte nicht nur die Privatbeichte und die Elevation der Abendmahls-elemente abgeschafft, sondern mit Hilfe einer kleinen Gruppe auch die Heiligenbilder und Nebentärc der Hauptkirche entfernt. In dieser Situation wandte sich Honterus mit einem Brief an Luther und sandte ihm gleichzeitig eine alte Goldmünze mit dem Bildnis des römischen Kaisers Theodosius, die ihm von dem dortigen Stadtpriester Johannes Fuchs zum Andenken geschenkt worden war. Am 11. Mai 1544 antwortete Luther Honterus und ermunterte ihn zur Fortsetzung der Wittenberger Reformation, und zwar gleichzeitig gegen die „auswertigen Feinde“ (die Türken), gegen die „Wölfe in der Nachbarschaft (Alba Julia) und gegen die „Wölfe daheim“³⁶). Auch Melanchthon und Bugenhagen beeilten sich, Honterus mit ermunternden Briefen zu unterstützen.

Die Lehre der Sakramentariier verbreitete sich im Karpatenraum besonders in den letzten Lebensjahren Luthers. Die schweizerisch-oberdeutsche Richtung bemühte sich im ganzen Lande, die wittenbergische zu verdrängen. Beide streitenden Teile beriefen sich auf Melanchthon. So wurde sogar der „ungarische Luther“, Matthias Dévai, seitens seiner Amtsbrüder der Stadt Eperies Anfang 1544 bei Luther beschuldigt, in der Frage des Abendmahls

keine richtige Haltung einzunehmen, sondern der zwinglianischen Abendmahlslehre verfallen zu sein. Luther antwortete den Geistlichen in Eperies und Umgebung in einer längeren Schrift vom 21. April 1544. Am Anfang des Briefes äußert sich der Reformator über die Türkengefahr, deren Ursache die Sünde der Menschheit sei. Über die Irrlehren schreibt er folgendes: „Was ihr über Matthias Dévai berichtet, hat mich in großes Erstaunen versetzt, da er auch bei uns in so gutem Gerüchte stand, wie ich euch kaum beschreiben kann. Aber wie dem auch sei, wenigstens hat er nicht von uns die Lehre der Sakramentariier. Wir kämpfen hier beständig gegen dieselbe, und ist weder irgend ein Verdacht, noch irgend eine Spur von jenem Greuel bei uns zu finden. Stehet also fest und zweifelt nicht, daß ich niemals, es müßte mich denn Gott unsinnig werden lassen, so, wie die Gegner des Sakramentes lehren, noch jenen Greuel in der mir anvertrauten Kirche dulden werde...“³⁷).

Luther war also an der rechten theologischen Fortpflanzung der reformatorischen Lehre auch außerhalb Deutschlands lebhaft interessiert und beteiligt. Die politische Entwicklung Südosteuropas war ihm aber nicht weniger wichtig. In seinen letzten Lebensjahren erhielt er besonders über den oberungarischen Humanisten *Sigismund Torda von Gyalu* regelmäßig Nachrichten. Der frühere Student und Magister der Wittenberger Universität stand in ständiger brieflicher Verbindung mit Melanchthon. Als Erzieher der Söhne des Grafen Révay und später als Rektor der Schule von Eperies berichtete er ausführlich über die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen seines Landes. Besonders interessant ist der Brief, den er zu Weihnachten 1545 aus Eperies nach Wittenberg schrieb. Er berichtet über die guten Fortschritte bei der Verbreitung des Evangeliums im ganzen Karpatenraum, auch in den von Türken besetzten Landschaften. Melanchthon schickte diesen Brief im Februar 1546 dem in Eisleben erkrankten Luther nach – als der Brief ankam, war der Reformator nicht mehr am Leben³⁸).

Was nun schließlich über die historischen Fakten hinaus die für Südosteuropa typische Wirkung der lutherischen Reformation anbelangt, sind im besonderen zwei Hauptkriterien hervorzuheben:

Erstens, daß die rasche Verbreitung der reformatorischen Lehre hier in die Zeit einer zunehmenden Türkengefahr fiel, woraus sich für die im Karpatenbecken ansässige ungarische, deutsche, slowakische und wendische Bevölkerung eine auf unserem Kontinent ziemlich einzigartige Lage ergab. Während nämlich im Geburtsland der Reformation die Ansicht herrschte, den Osmanen sei mit christlichem Gebet zu wehren, mußte hier an zwei Fronten auf einmal aktiver Widerstand geleistet werden, und zwar de facto

mit der Waffe in der Hand gegen die Türken, und mit dem reformatorischen Predigerwort gegen die von Wien und den ungarischen Magnaten sowie von der kirchlichen Hierarchie ausgehende Verderbnis. Demnach hatte der von beiden Seiten her bedrängte ungarische Protestantismus — wohl als einziger auf der Welt — die Errungenschaften der Reformation unter wiederholten schweren Freiheitskämpfen zu sichern, und ein ungarischer Reformator war eben deshalb zumeist Prediger und heftiger Gesellschaftskritiker in einer Person.

Zweitens sind im ungarischen Sprachgebiet die Anhänger der Augsbургischen Konfession der helvetischen Richtung gegenüber in die Minderheit geraten — ein Umstand, welcher um so mehr Beachtung verdient, als dies weder bei den Slowaken noch bei den Siebenbürger Sachsen der Fall war. Unsere weltlichen wie geistlichen Historiker sind über die Gründe dieser eigenartigen Entwicklung verschiedener Ansicht. Die einen — etwa sozio-politisch eingestellten — meinen, die magyarische Bevölkerung der Marktflecken beziehungsweise der türkischen Besatzungsgebiete hätte dem helvetischen Calvinismus den Vorzug gegeben, weil das Augsburger Bekenntnis zuerst unter den deutschsprachigen Stadtbürgern um sich gegriffen hatte und somit durchgängig als „deutscher Glaube“ galt. Die anderen wieder, die mehr theologisch ausgerichteten, machen den zwischen den beiden Abendmahlslehren bestehenden Unterschied für die Bevorzugung der — wie man so sagt — der ungarischen Mentalität vielleicht eher entsprechenden, weil rationalistischeren helvetischen Richtung verantwortlich. Die dritten hingegen verweisen auf die historische Tatsache, daß die von Wittenberg heimgekehrten ungarischen Prediger erst nach Luthers Tod und auf Melanchthons und zum Teil auch Bucers beziehungsweise Bullingers Anregung hin scharenweise zu den helvetischen Evangelischen übergetreten sind. Auf jeden Fall hatten die *Confessio Augustana Variata* und der den Schweizern gegenüber zugänglichere, verständnisvollere Melanchthon tatsächlich bedeutenden Anteil an diesem Verlauf der Dinge.

Zugleich sei hier auf einen vierten Gesichtspunkt, der allzu oft außer acht gelassen wird, aufmerksam gemacht: Gerade zu jener Zeit, also um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, traten im Karpatenbecken die Antitrinitarier auf. Diese durch teils italienische, teils polnische Vermittlung in Siebenbürgen und dem benachbarten Partium leidenschaftliche theologische Auseinandersetzungen auslösende Glaubensrichtung, die sich bis zum Extrem des geradezu an Mosaismus grenzenden Sabbatarientums entfernt hat, bewirkte spontanerweise eine beträchtliche Polarisierung in Südosteuropa. So-

mit lag die helvetische Reformation etwa in der Mitte zwischen radikalem Neuarianertum und dem landesherrlichen, mehr konservativen Luthertum, hielt den beiden Richtungen gewissermaßen die Waage. Nicht zu vergessen ist ferner, daß der ungarische Calvinismus sich in sehr bedeutendem Maße auf ein System von Presbyterium und Autonomie stützte und eben dadurch besonders geeignet war, breitere Gesellschaftsschichten für sich zu gewinnen.

Melanchthon durfte es noch erleben, Luther nicht mehr, wie als – auf der ganzen Welt beispiellose – Folge obgenannter theologischer Auseinandersetzungen im kleinen unabhängigen Fürstentum Siebenbürgen 1555 vom Tordaer Landtag sowohl der katholischen Konfession als auch den drei reformatorischen Bekenntnissen unbeschränkte Glaubensfreiheit zugestanden beziehungsweise gesetzlich festgelegt wurde.

Welches nun das Richtigere war – falls man überhaupt das Recht hat, Rückfragen an die Geschichte zu stellen –, nämlich eine Treuga-Dei, ein „Gottesfrieden“ im mittelalterlichen Sinne, auf politischer oder ein Konfessionalismus auf theologischer Basis, dies zu beantworten dürfte für uns, die Nachfahren, eine Unmöglichkeit sein.

Anmerkungen

- 1 Friedrich Myconius, *Historie reformationis vom Jahr Christi 1517 bis 1542*. Aus des Autorisautographo mitgetheilet von E. S. Cyprian D. Leipzig 1718, S. 23.
- 2 W. E. Tentzel, *Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri, nebst nützlichen Urkunden mitgetheilet von D. E. Cyprian, Leipzig 1718, S. 374.*
- 3 Julius Köstlin–Gustav Kawerau, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, Berlin 1903⁵, I., S. 62.
- 4 Georg Bauhofer, *Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn vom Anfange der Reformation bis 1850 mit Rücksicht auf Siebenbürgen*. Mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné, Berlin 1854, S. 38.
- 5 Paul Kelkoff, *Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Reichstag 1521*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 59, Halle 1898, S. 10. – Adalbert Hudak: *Martin Luther und Ungarn*, in: *Lutherische Kirche in der Welt*. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 24, 1977, S. 165–166.
- 6 Dezsó Wiczján, *Beiträge zu Leben und Tätigkeit des Conrad Cordatus*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 55 (1964), Heft 2, S. 219–222. – Igor Kiss: *Konrad Cordatus, der Reformator der Mittleren Slowakei*, in: *Lutherische Rundschau* 10 (1960), S. 61. – Gustav Hamann, *Conradus Cordatus Leombachensis*, in: *Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins*, Bd. 109. Linz 1964, S. 250–278.
- 7 Gustav Hamann, *Bartholomeus Francofordinus Pannonius und Simon Grynäus in Ungarn*. Ein Beitrag über den Humanismus und die Anfänge der Reformation in Ungarn, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 14. Jhg. 1965, Heft 2, S. 228–242.
- 8 Sándor Payr, *A soproni evangélikus egyházközség története* (Geschichte der

- evangelischen Gemeinde in Ödenburg), Sopron 1917, S. 51.
- 9 A. C. Bauhofer–Johannes Borbis: Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer geschichtlichen Entwicklung, nebst einem Anhang über die Geschichte der protestantischen Kirchen in den deutsch-slawischen Ländern und in Siebenbürgen, Nördlingen 1861, S. 7.
 - 10 In den Jahren 1522–1525 waren an der Wittenberger Universität vier Studenten aus dem heutigen Ungarn, drei aus der heutigen Tschechoslowakei und drei aus Siebenbürgen immatrikuliert. Von 1522 bis 1564 haben 250 Ungarn in Wittenberg studiert. Sólyom, Jenő: Luther és Magyarország (Luther und Ungarn), Budapest 1933, S. 17.
 - 11 Josef Hurbán, Unio. Ofen 1846, S. 118, Borbis a. a. O. S. 8.
 - 12 V. Bunyitay – R. Rapaics – J. Karányi, Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás Korából (Kirchengeschichtliche Dokumente aus dem Zeitalter der Reformation in Ungarn), Budapest 1904, Ed. 1, S. 264: „Che have scoperto di una intelligentia, che la Regina have com Luthero“.
 - 13 Ján Kvacala, Kráľovná Maria a jej ucast na dejoch reformácie. VIERA A VEDA (Glaube und Wissenschaft), Jhg. I, 1930, S. 10–22, 59–72, 97–105.
 - 14 Johann Bolte, Königin Maria von Ungarn und die ihr zugeeigneten Lieder. Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur, Berlin 1891, S. 435. – Königin Maria von Ungarn, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, 1895.
 - 15 G. Ch. Jöckers Allgemeines Gelehrtenlexikon, Leipzig 1750, Bd. VI, S. 1285.
 - 16 Th. Nolde, Markgraf Georg von Brandenburg und das Glaubenslied der Königin Maria von Ungarn. Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Erlangen 1895, S. 82.
 - 17 WA Br. 6, S. 194–197.
 - 18 A. H. Köstlin, Geschichte der Musik im Umriß, 1875, 1910⁷, S. 306.
 - 19 Kremnitz – Kremnic, Neuschl = Banská Bystrica, Schemnitz = Banská Stiavnica.
 - 20 Karol Kuzmány, Lehrbuch des allg. und österr. ev. protestantischen Kirchenrechts mit einer kurzen Einleitung in die Praktische Theologie, Wien 1865, S. 234.
 - 21 Bis Luthers Tode waren 160, bis Ende des XVII. Jahrhunderts 900 immatrikulierter Studenten an der Wittenberger Universität. Sólyom, a. a. O., S. 170–177.
 - 22 „Antonius Transsylvanus ... significat, se iam pridem accipisse litteras a. D. Martin Luthero, quibus hortetur ipsum ob amorem Dei ad constantiam“. Severinus Sculteti, Hypomnemata, sive Admonitio brevis ... Bartphae 1599, S. 17.
 - 23 „...Duos concionatores ... qui Martinum Lutherum habuerit praeceptorem“. Haus-Hof- und Staatsarchiv, Wien, Hung. 1531. IX, S. 56.
 - 24 „Dévay ... primus fuit ex Hungaris, qui in aurora Reformationis facem Evangelii in Hungaria circumtulit, qui ob animum intrepidum et celum ferventem Hungaricus Lutherus solet appellari“. Petrus Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica, Leiden 1888, Bd. I, S. 237.
 - 25 Bauhofer, a. a. O., S. 63–64.
 - 26 Bunyitay, a. a. O., Bd. III., S. 318.
 - 27 WA Br. 4, S. 42. – Mihály Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978, Teil I, Wien–Köln–Graz 1977, S. 46.
 - 28 „...Ratio est coeas, et quod ei est impossibile, Deo est facillimum ... Deo non est impossibile omne verbum“. WA Br 8, S. 258.
 - 29 Ebd., S. 296–298.
 - 30 Johann Samuel Klein, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Ev. Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn, Leipzig u. Genf 1789, Bd. I, S. 186.

- 31 WA Br 8, S. 409. — Andrej Hajduk, Leonhard Stöckel. Zeichen der Zeit 1980/6, S. 229–232.
- 32 Bucsay, a. a. O., S. 70–71.
- 33 Die sieben mittelungarischen Bergstädte verfaßten 1559 die „Confessio Heptapolitana“, und die 24 Zipser Städte 1569 die „Confessio Scepusiana“. — V. Bruckner, Die oberungarischen Glaubensbekenntnisse und die Confessio Augustana, Miskolo 1930.
- 34 „Dévay Noster ... Wittenberge secum attulit quod breve scriptum D. Martini, pro pia eius manu...“, Bunyitay, a. a. O., IV, S. 277. Georg Loesche, Luther, Melancthon und Calvin in Österreich-Ungarn, Tübingen 1909, S. 74.
- 35 WA Br 10, S. 393. — Bod, a. a. O., I, S. 258.
- 36 „Recte igitur facis, recte sentis, vigilandum contra hostes externos et lupos vicinos et domesticos“. WA 10, S. 565, 732. — Bod I, S. 252. — Das lateinische Original des Lutherbriefes befindet sich im Archiv der Honterus-Gemeinde in Brasov. Nach einigen Angaben soll Luthers insgesamt 15 Briefe an Honterus geschrieben haben, von denen aber 14 im Jahre 1824 einem seltsamen Mißgeschick zum Opfer gefallen sind. Oskar Wittstock, Johannes Honterus. Der Siebenbürger Humanist und Reformator, Göttingen 1970, S. 246.
- 37 WA Br, S. 555. — Joh. Ribini, Memorabilia augustanae confessionis in regno Hungariae, Tom. I. Pressburg 1787, S. 60.
- 38 „Mitto vobis et aliis amicis pegellam continentem Pannonicas historiolas ab honestis viris scriptas, quorum integritas et fides nobis nota est“. WA Br, S. 304. — Bunyitay, a. a. O., IV, S. 448–453. — Luthers Interesse an die Türkenfragen: WA Br 9, S. 352, 395, 505, 522, 560, 622.

Dein Reich bleibt und dein Volk mit dir in Ewigkeit.

Martin Luther

LUTHERISCHE KIRCHE

IN EINER SOZIALISTISCHEN GESELLSCHAFT

I. Die Geschichte

Die lutherische Reformation hat unser Land schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts erreicht. Gegen Ende des gleichen Jahrhunderts stand ein großer Teil der Bevölkerung unter dem Einfluß der lutherischen Reformation. Das Haus Habsburg und die Jesuiten aber betrieben eine oft blutige Gegenreformation, in deren Folge die Zahl der Lutheraner wieder zurückging. Heute rechnen wir mit 500 000 Lutheranern. Zwischen den beiden Weltkriegen war Ungarn, wegen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rückständigkeit des Landes, eine Art Museum Europas. Unsere Kirche war in jener Zeit Volkskirche. Die Staatsbürger waren automatisch in eine der Konfessionen hineingeboren. Religionsunterricht in der Schule und Kirchensteuer waren Pflicht. Die Gemeinden verfügten über Grundbesitz, wenn auch bei weitem nicht in dem Ausmaß wie die römisch-katholische Kirche. So kam der Weltkrieg, in dem wir zehn Prozent der Bevölkerung verloren. Nach der Befreiung vom Faschismus gerieten wir in die marxistische Revolution, die zur Ausgestaltung der sozialistischen Gesellschaftsordnung führte.

II. Theologische Überlegungen

Ich möchte ein Zweifaches feststellen. Zum einen: unser Ausgangspunkt ist nicht die Situation, wir wollen also keine sogenannte „Situationstheologie“, und wir wollen unsere Theologie keineswegs mit den Elementen der Kultur unseres Landes vermischen. Zum anderen: bei der Untersuchung der Probleme ist Christus unser Ausgangspunkt. Wir fragen nach Christus, nach dem Fundamentum, nach dem Haupt der Kirche, und das ist eine christologische Frage.

Obwohl es uns auch früher nicht unbekannt gewesen ist, wurde uns im letzten Vierteljahrhundert besonders deutlich, daß es im Zusammenhang mit der Person Christi im Neuen Testament um den scharfen Gegensatz

zweier verschiedener messianischer Konzeptionen geht. Die Hoffnung Israels war die Weltherrschaft des Messias. Gott wird sein Volk durch den Messias von der Unterdrückung befreien, Gericht halten und seine Feinde wegfeigen. Dies war eine religiöse und politische Hoffnung, die den einzelnen Gläubigen und die weite Welt im Blick hatte. Demgegenüber vertrat Jesus eine andere messianische Konzeption: er ließ keinen Zweifel darüber, daß er gekommen ist, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen und um auch von seinen Jüngern einen Dienst bis zur Selbstverleugnung zu erwarten: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“ (Mk. 10,45). Die Folge aus diesem Gegensatz der beiden messianischen Konzeptionen ist das Kreuz von Golgatha. Indem Jesus von den Toten auferweckt wurde, rechtfertigte Gott seine messianische Konzeption. Das bedeutet nicht, daß Jesus keine Macht gehabt hätte – er ist ja Herr, Kyrios –, seine Macht erweist er aber in der Ausübung des Dienstes.

Deswegen ist für uns in Ungarn dieses Bekenntnis von grundlegender Bedeutung: Jesus Christus ist Herr, und zwar ein Herr, der dient. Oft gedenken wir dieser Worte Jesu: „Ihr nennt mich Meister und Herr und habt recht damit, denn das bin ich auch. Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr euch gegenseitig die Füße waschen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr tut, was ich an euch getan habe“ (Joh. 13,13–15). Mit dem ersten christlichen Bekenntnis sagen wir: Jesus Christus ist Herr. Er ist vor allem Herr der Kirche, seine Macht aber übersteigt die Grenzen der Kirche: „...und es besteht alles in ihm“ (Kol. 1,16). Gleichzeitig betonen wir aber auch das Wort aus dem Lukasevangelium (22,27), wo Jesus sagt: „Denn wer ist größer: der bei Tisch sitzt oder der dient? Doch wohl der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der Dienende.“ An diese und andere Worte Jesu denken wir, wenn wir über die sogenannte „diakonische Theologie“ sprechen. Das ist die Theologie, die den Standpunkt unserer Kirche, ihren Dienst, ihre Lebensform in der sozialistischen Gesellschaft bestimmt.

Das uns gegenüber gezeigte – sowohl positive als auch negative – Interesse weist darauf hin, daß es um eine neue theologische Erscheinung geht. Offen gesagt ist oft in diesem Zusammenhang ein Verdacht zu spüren, von christlicher wie auch von marxistischer Seite. Man fragt, ob die diakonische Theologie nicht nur eine Tarnung oder theologische Rechtfertigung von Opportunismus, von versöhnlerischem Kompromiß oder von unzulässiger Vermischung des Christentums mit dem Marxismus ist. Diesem Ver-

dacht gegenüber möchte ich zwei Gesichtspunkte geltend machen. Zum einen: es ist gerade Kennzeichen der diakonischen Theologie, daß hier Marxismus und Christentum nicht vermischt werden, denn die weltanschaulichen Grundlagen werden für unversöhnlich gehalten. Zum anderen: die diakonische Theologie kann nicht eng gefaßt und nur als Orientierungshilfe in der sozialistischen Gesellschaft angesehen werden. Es geht darin doch um die Neuinterpretation des Wesens und aller Funktionen der Kirche. Wenn wir nämlich über die diakonische Kirche, über die dienende Kirche sprechen, verstehen wir unter Diakonie auch die Wortverkündigung, die Evangelisation, die Mission, die karitative Tätigkeit, die Seelsorge, den Unterricht, aber auch die Leitung der Kirche und die Kirchenmitgliedschaft. Das alles sind Gebiete, auf denen es keine Zusammenarbeit mit Marxisten geben kann, höchstens mit der Ausnahme der karitativen Tätigkeit.

Indem wir zeigen möchten, wie eine „lutherische“ Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft lebt und dient, müssen wir sagen: wir haben sehr bewußt und sehr viel von Martin Luther gelernt. Seit dem letzten Jahrzehnt gibt es eine Art Neueinschätzung Luthers, wir aber wurden schon vor einem Vierteljahrhundert gezwungen, Luther zu verstehen, sogar neu zu verstehen. In unserer Situation hat Luther uns sehr geholfen. Wir haben Anstrengungen gemacht, auf Luther zu hören, war es doch nicht gleichgültig für uns, wie wir unseren Weg im Sozialismus mit der Lehre Luthers und mit unseren Bekenntnissen in Übereinstimmung bringen können. Vom Ausland her wurden wir niemals nach unserem Verhältnis zu Luther und zu den Bekenntnissen gefragt. Daß wir uns — auf dem festen Boden der Heiligen Schrift stehend — auch an Luther wandten und *die progressiven, vorwärtsweisenden Elemente* suchten, war eine neue Erscheinung, denn die lutherische Reformation wird oft auch von anderen Zweigen der Reformation, aber auch von Marxisten als ein konservatives Gebilde angesehen. In unseren Forschungen stellte sich heraus, daß Luther der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft helfen kann, denn viele seiner Erkenntnisse sind nicht von Konservatismus, sondern von Progressivität geprägt, die wir aktualisieren dürfen und aktualisieren müssen. In diesem Zusammenhang möchte ich nur auf einige Punkte hinweisen:

Als wir im Sozialismus nach Orientierung ausschauten, unsere Position suchten und unseren Standpunkt ausgestalteten, gab es Pfarrer und einige Gruppen von Kirchenmitgliedern, die nach biblischen Texten suchten, welche den Weg weisen könnten. Für jeden besonderen Fall suchten sie Texte, und sie wollten die kirchlichen Entscheidungen politischen und ge-

sellschaftlichen Charakters mit einzelnen Bibelworten begründen. So kam es vor, daß ein Pastor die Gemeindeglieder zum Eintritt in die landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaft mit dem Bibelwort ermunterte: „So ist's ja besser zu zweien als allein“ (Prediger 4,9). In anderen Fällen wandte man biblische Geschichten direkt an und machte sie zum Maßstab in der neuen Situation. Es ist aber inzwischen deutlich geworden, daß aufgrund der Verschiedenheit der historischen und gesellschaftlichen Situation einzelne Aussagen der Bibel auf unsere Situation nicht direkt angewendet werden können. Darum hat uns Luthers Prinzip der Schriftauslegung geholfen, daß wir nicht an einzelne Wörter der Heiligen Schrift gebunden sind, denn die Heilige Schrift bindet uns nicht an sich selber, sondern an Christus, und deswegen sollen alle Teile und Worte der Schrift auf Christus hin interpretiert werden. Und weiter, als wir das Wirken Jesu auf dem politischen und gesellschaftlichen Hintergrund seiner Zeit betrachteten, wurde klar, daß er im Gegensatz zu all den zeitgenössischen messianischen Erwartungen nicht die Weltherrschaft der Gläubigen, sondern ihre Diakonie verkündigt hatte.

Auch in anderer Hinsicht hat uns Luther geholfen. Im Laufe des Dienstes der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft waren wir öfter in solchen neuen Situationen, in denen wir zu entscheiden hatten. Zu diesen Entscheidungen hatten wir aber keine Analogien als Vorlagen, weder in der Heiligen Schrift noch in der Kirchengeschichte. So sind wir dazu gekommen, „aus Glauben“ zu entscheiden, weil nur solche Entscheidung der Kirche und des Christen würdig ist.

Doch wurde inzwischen auch erkannt, daß die Überlegung an dieser Stelle weitergeführt werden muß. Die Realität des Lebens macht dies notwendig. Und an diesem Punkt half uns Luther mit der Erkenntnis: aus dem Glauben folgen die Werke der Liebe, aber welche Werke, welche Taten, darüber muß der gläubige Mensch durch Analyse der Situation und durch die Folgerungen daraus, und zwar auch unter Gebrauch der *Vernunft* entscheiden. Gott hat dem Menschen Vernunft gegeben, damit er sich in der Welt orientieren und in Fragen des Alltags selbst entscheiden kann. Auch der Gläubige muß die Vernunft gebrauchen, die nicht einfach „reine Vernunft“ ist, sondern eine durch das Evangelium und den Heiligen Geist erleuchtete Vernunft. Dies ist besonders wichtig in Sachen der Zusammenarbeit mit Marxisten, des Friedens in der Welt und der gesellschaftlichen Probleme und Aufgaben.

Luthers Lehre von der Unterscheidung zwischen *Gesetz und Evangelium* ist uns von neuem sehr wichtig geworden. Seiner Meinung nach ist

das ganze Leben des Christenmenschen durch das Evangelium bestimmt. Diejenigen aber, die an Jesus nicht glauben, können nicht gezwungen werden, die aus dem Evangelium resultierende Ethik anzunehmen und zu leben. Luther hat ja sehr stark betont, daß die Welt nicht mit dem Evangelium regiert werden kann, das geschieht durch das Gesetz. Gott waltet aber nicht nur durch die Kirche, sondern auch auf direkte Weise, und zwar einerseits durch das Gesetz, das „ihnen ins Herz geschrieben ist“ (Röm. 2,15), und durch die Ordnung der Welt andererseits. Dies ermöglicht auch dem Christen, in Zusammenarbeit mit Nichtgläubigen, mit Marxisten, die vernünftige, gerechte und gute Ordnung des Lebens zu suchen, und gleichzeitig innerhalb dieses Rahmens der Ethik des Evangeliums gemäß zu leben.

Auch durch die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade allein haben wir von Luther und der lutherischen Theologie Hilfe bekommen. Die lutherische Rechtfertigungslehre und die diakonische Theologie hängen aufs engste zusammen. Wenn wir das Heil um Christi willen, im Glauben, aus Gnade erlangen, und wenn keine menschliche Anstrengung mehr notwendig ist, um das Heil zu erkämpfen, dann werden unsere beiden Hände frei zu Taten für Menschen, zu Taten der Liebe. Gerade das ist die Motivation der Diakonie. So schreibt der Apostel Paulus: „Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, bei der Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist“ (Röm. 12,1). So bestimmt das „Aus Gnade“ die Lebensform der Kirche auch in der sozialistischen Gesellschaft.

III. Die Lebensform unserer Kirche

Wenn wir aus Gnade gerechtfertigt werden, so bestimmt dies auch *das Verhältnis der Kirche zur Welt und zur Gesellschaft*, denn jegliche *Überheblichkeit* gegenüber der Welt, auch gegenüber der sozialistischen Gesellschaft wird hierdurch unmöglich gemacht. Der Glaube wird ja nicht vom Menschen hergestellt, sondern *von Gott geschaffen*. Der Gläubige hat keinen Grund, sich seines Glaubens zu rühmen. Das heißt: was den Christusglauben anbetrifft, ist der Ausgangspunkt eines jeden Menschen derselbe, nämlich der Punkt Null, die Ebene des Unglaubens. Der glaubende Mensch ist kein höherwertiger Mensch, sondern einfach Mensch und Mitmensch. Obwohl die Kirche sehr große Schätze hat, kann sie doch nicht auf die Welt mit Überlegenheit herabschauen, denn sie weiß, daß diese Schätze nicht aus ihr selber stammen und daß sie über sie nicht verfügt. Das macht jede Art von

Diskriminierung der Atheisten unmöglich. So sehr wir uns darüber freuen könnten, wenn möglichst noch mehr Menschen Jesus Christus als ihren Herrn in der sozialistischen Gesellschaft bekennen würden, wollen wir die an Christus nicht Glaubenden nicht mit Überlegenheit, sondern mit Liebe, Hilfsbereitschaft und mit Gebet ansehen. Auch darin soll der diakonische Charakter unserer Kirche zum Ausdruck kommen.

Unsere Lebensform wird auch durch die Erkenntnis bestimmt, daß sich *die Kirche das Programm des dienenden Messias aneignen* soll. Das ganze Leben und die ganze Ordnung der Kirche soll diesem Programm untergeordnet werden. Die Kirche soll sich um die körperliche und seelische Rettung, um das Heil und um den Frieden des Menschen bemühen, dienen, weil auch für Jesus sowohl die Ankündigung des Reiches Gottes als auch die Heilung der Kranken wichtig gewesen sind. Er hat immer *den ganzen Menschen* gesehen und retten wollen. Für uns ist ein „verspiritualisierter“ kirchlicher Dienst ebenso fremd, wie ein Dienst, der sich in „social Gospel“ erschöpft.

Diese diakonische Lebensform kann nur verwirklicht werden, wenn *die Kirche sich für andere hingibt*, wie wir das in Römer 12 lesen. Es ist unsere Erkenntnis und Erfahrung, daß, wenn sich die Kirche um sich selbst kümmert und um die eigene Rettung kämpft – wie das von uns im Ausland manchmal erwartet wird –, sie verlorengeht, sie sich selbst liquidiert. Wenn sie sich aber selbstvergessen um die Rettung und das Heil anderer bemüht, so gewinnt sie Leben und Zukunft. Diese Lebensform ist also das *Sich-kümmern um andere*. Anders gesagt: wir müssen täglich aufs neue sterben und das Leben täglich neu von Christus empfangen. Nur so ist dieses Leben möglich.

Wir behaupten auch, daß die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft *eine besondere Sendung* hat, nämlich Zeuge der Liebe zu sein, die in Christus erschienen ist. Das kann auch *Mission* genannt werden. Da Gott den Glauben und das neue Leben durch das Evangelium schafft, darf die Kirche auch der sozialistischen Gesellschaft das Evangelium nicht schuldig bleiben. Wir betonen aber in unserer Kirche, daß die Mission eine Sache nicht einfach einzelner Missionare, Gruppen oder Vereine sein soll, sondern die der ganzen Kirche. Gleichzeitig unterstreichen wir, daß die Evangeliumsverkündigung nicht auf eine vertikale Linie eingeengt werden darf. Mission und Humanisation werden in einer untrennbaren Einheit gesehen. So ernst das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch und insofern auch das individuelle Heil zu nehmen ist, so sind auch Gottes weltweite Pläne ernst zu nehmen.

Wir glauben, daß die Kirche Christus bezeugen kann, wenn sie mit einer konkreten Stellungnahme und Hilfe Partei für die Armen nimmt, wenn sie an der Seite der religiös oder sozial Diskreditierten steht.

Zuletzt: es gehört zu unserer Lebensform in der sozialistischen Gesellschaft, daß wir *mit den Marxisten einen theoretischen und praktischen Dialog* führen. Dieser Dialog ist kein Selbstzweck, sondern es geht darum, eine gemeinsame Basis zu finden und zu festigen, auf deren Grundlage wir für das Wohl unseres Volkes und der Menschheit zusammenarbeiten können. Es ist auch das Ziel, etwaige Vorurteile, einseitige Feststellungen, grobe Verallgemeinerungen abzubauen und die Standpunkte gegenseitig besser kennenzulernen und zu verstehen. Diese Klärung ist auch dann notwendig, wenn wir einander schon mehrfach versichert haben, daß die Zusammenarbeit durchaus verschiedene Grundlagen hat. Es hat sich längst herausgestellt, daß wir nicht nur Differenzen, sondern auch Gemeinsamkeiten haben, denn auf beiden Seiten gibt es denkende und handelnde Menschen. Im Dialog behalten beide Seiten ihre eigene Überzeugung bei und vertreten sie. Keine der beiden Seiten verzichtet auf die Verbreitung des eigenen Glaubens. Der Dialog wird aber nicht mit der Absicht der Mission oder der Propaganda geführt. Jüngst wurde ein solches Gespräch, an dem Theologieprofessoren und marxistische Theoretiker teilnahmen, öffentlich im ungarischen Fernsehen geführt. Kürzlich wurde auch eine zweitägige Begegnung veranstaltet, bei der protestantische Theologieprofessoren und Marxisten die Partner waren.

IV. Das Leben unserer Landeskirche und der Gemeinden

Seit 37 Jahren leben wir in einer sozialistischen Gesellschaft. Unter unseren Problemen und besonders in den Anfangsschwierigkeiten haben wir Christi Macht oft erfahren, aber auch, daß Christus uns gedient hat. Die Kraft seines Wortes ist nicht kleiner geworden. Er hat Glauben geweckt durch den Geist. Er erhält, erneuert täglich und sendet die Kirche in den Dienst.

Das Leben der Landeskirche ist auf allen Gebieten geordnet. Organisatorisch besteht die Landeskirche aus zwei Kirchendistrikten und 16 Senioraten. Höchstes Organ der Kirche ist die Vollversammlung der Landeskirche, deren Vorsitzende der Generalinspektor (Laienvorsitzender) und der dienstältere Bischof sind. Die Bischöfe und die verantwortlichen Laien — die Laien sind auf allen Ebenen der Kirchenleitung repräsentiert — werden von den Gemeinden gewählt.

Für das Verhältnis zum Staat ist das Abkommen von 1948 die Grundlage, in dem einerseits Religions- und Gewissensfreiheit garantiert werden, andererseits die Kirche die neue Gesellschaftsordnung annimmt.

Verkündigung, Unterricht, Diakonie können ohne Einschränkung getan werden. Entstehende Probleme werden im Gespräch mit dem Staat bereinigt.

In Budapest haben wir eine Theologische Akademie. Die Ausbildung der werdenden Pfarrer dauert fünf Jahre. Aufnahmebedingung ist das Abitur. Die Studenten kommen aus den staatlichen Schulen. Der Studiengang ist der gleiche wie an den theologischen Fakultäten Westens. Vor drei Jahren haben wir mit einem theologischen Fernkurs begonnen, in dem wir Laien aus vielerlei Berufen für die Gemeindegarbeit ausbilden.

Diakonie ist ein besonderes Arbeitsgebiet unserer Kirche, sowohl in speziellen Einrichtungen als auch in den Gemeinden. In insgesamt 15 Heimen werden Alte und geistig behinderte Kinder betreut. Diese Heime werden von den Gemeinden des jeweiligen Seniorats unterstützt.

Wir können auch über eine sehr lebendige Pressearbeit berichten. Wir publizieren eine Wochenzeitung für die Gemeinden, eine Monatsschrift für die Pastoren sowie eine Halbjahresschrift, in der Stellungnahmen unserer Kirche zu gesellschaftlichen, kulturellen und ökumenischen Fragen erscheinen. Darüberhinaus besteht die Möglichkeit zur Verlagsarbeit. Das neue Gesangbuch, das für die ganze Kirche bestimmt ist, befindet sich in Druck. Auch Bücher für den Religionsunterricht, für den Konfirmandenunterricht sowie Kommentare und sogar belletristische Werke werden herausgegeben.

Es bestehen verschiedene Möglichkeiten, sich mit Kindern und Jugendlichen zu beschäftigen. Der Religionsunterricht in der Schule ist fakultativ und wird vom Gemeindepfarrer erteilt. Daneben können Sonntagsschule und Konfirmandenunterricht gehalten werden. Die Jugendlichen haben auch eigene Veranstaltungen. Im Sommer werden Jugendliche aus dem ganzen Land zu Jugendrüstzeiten nach Gyenesdiás am Plattensee eingeladen.

Das Gemeindeleben ist im allgemeinen recht lebendig. Der Kirchenbesuch ist gut, in den Industriegebieten allerdings schwächer. Die Opferbereitschaft wächst von Jahr zu Jahr, aber wir können unsere 1400 Gebäude nicht in allen Fällen aus eigener Kraft renovieren lassen. Für diesen Zweck und auch für einige andere Zwecke haben wir vom Ausland Hilfe erhalten.

Mit den Kirchen des Auslands, mit den kirchlichen Weltbünden, mit dem Martin-Luther-Bund und dem Gustav-Adolf-Werk und anderen Organisationen pflegen wir herzliche, brüderliche Kontakte. Die achte Vollver-

sammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest im Jahr 1984 wird uns ein großes Ereignis sein, hoffentlich nicht nur mit einer Menge Arbeit, sondern auch mit viel Freude.

Unsere Zukunft legen wir in die Hände des Christus, der unser Herr ist und uns dient.

Christi Gesetz ist demütige, allen dienende Liebe, die sich allen als Schuldner weiß und sich jedem untertan macht.

Martin Luther

DIE EVANGELISCH-SÄCHSISCHE KIRCHE IN SIEBENBÜRGEN ZWISCHEN BEWAHRUNG UND ERNEUERUNG

Im Jahr 1980 haben wir für unseren Bischof D. Albert Klein zu seinem 70. Geburtstag eine Festschrift unter dem Titel „Bewahrung und Erneuerung“ herausgegeben. Diese beiden Stichworte charakterisieren nicht nur die bald 12-jährige Tätigkeit des Bischofs, sondern sind auch dazu geeignet, das Wesen dieser von ihm geleiteten Kirche einprägsam und kurz zu beschreiben. Die evangelisch-sächsische Kirche in Siebenbürgen, heute noch als „Evangelische Kirche A. B. in Rumänien“ voller alter Traditionen, mit einem weiterhin lebendigen gottesdienstlichen und gemeinschaftsbewußten Leben und einer auch viel Frömmigkeit bergenden Kirchlichkeit, hat sich in unserem Jahrhundert und ganz besonders in den letzten Jahrzehnten nicht nur um Bewahrung, sondern auch um Erneuerung dieses alten Gutes bemüht. Das bezieht sich auf das Gebiet der Liturgie und Lebensordnung, aber auch auf die neuen Ansätze in der Gemeindearbeit und Seelsorge, die durch die gegenwärtige Industrialisierung und Urbanisierung herausgefordert werden. Das Thema dieses Aufsatzes soll daher zum Ausdruck bringen, daß es sich nicht um eine historische Vorstellung einer Kirche handelt, die auf eine große Vergangenheit zurückblickt, aber nicht in der Gegenwart lebt. Vielmehr soll in der Beschreibung ihrer auch heutigen Prägung durch die geschichtliche Vergangenheit, etwas von dem Bemühen um ihre gegenwärtige Erneuerung sichtbar werden. Sie ist daher wirklich „Kirche zwischen Bewahrung und Erneuerung“.

Wollten wir in diesem Sinne die evangelisch-sächsische Kirche in Siebenbürgen in einem Satz beschreiben, so könnte das in folgenden fünf Aussagen geschehen: Sie ist eine volksskirchlich geprägte (1) als Minderheitskirche (2) innerhalb einer sozialistischen Gesellschaftsordnung Osteuropas lebende (3) lutherische Bekenntniskirche (4) mit altbewährten und neuen ökumenischen Beziehungen (5). Damit haben wir fünf Wesensmerkmale bezeichnet, anhand derer wir die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien zwischen Bewahrung und Erneuerung beschreiben wollen.

1. Die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien ist eine *Volkskirche*. Im

ursprünglichen Sinne des Wortes versteht man darunter die (durch Theodosius im römischen Reich eingeführte) Zwangskirche, die ihre Kontinuität durch die Säuglingstaufe bewahrt. Daneben hat es immer auch – besonders im südosteuropäischen Raum – die Kirche in einem zweiten Sinn gegeben: als Kirche, in der sich die konfessionellen und nationalen Grenzen decken. Die sächsische Kirche ist als Volkskirche – darüber hinaus – jedoch noch durch andere geschichtliche Entwicklungen bedingt, die ihr eine besondere Eigenart gegeben haben, die heute noch auffällt und darum erwähnt werden muß. Es erscheint daher unerlässlich, einen kurzen Überblick über ihre Geschichte zu bieten, um zu verstehen, wie sich diese Eigenart der Volkskirche herausgebildet hat.

Nachdem Ungarn um das Jahr 1000 unter „Stephan dem Heiligen“ endgültig zum weströmischen Christentum übergetreten war und Stephan vom Papst Sylvester II. die Königskrone erhalten hatte, trat es in die Reihe der christlichen Staaten Europas. Die ungarischen Könige mußten in der Folge ihr Land gegen Einfälle aus dem Osten seitens der Petschenegen, Kumanen, Tartaren und Mongolen sichern. Darum kolonisierten sie es im Inneren mit Hilfe wallonischer, französischer, vor allem aber flämischer und deutscher Einwanderer. So kamen um das Jahr 1150, gerufen vom ungarischen König Geisa II., deutsche Siedler aus den von Franken besiedelten Gebieten links des Rheins und des Mosellandes in den Osten des damaligen ungarischen Reiches nach Transsilvanien („Jenseits der Wälder“) zum Schutze der Krone („ad retinendam coronam“). Es handelt sich dabei um ein seit dem 11. Jahrhundert von den Ungarn beherrschtes Gebiet, in dem – wie in dem ganzen Raum nördlich der Donau – die ersten rumänischen vorstaatlichen Gebilde entstanden, die sich jedoch politisch in Transylvanien nicht durchsetzen konnten. Die Siedler, die „Sachsen“ genannt werden, weil sie von der Ungarischen Hofkanzlei wie alle Niederdeutschen diesen Namen erhalten hatten, bezeichneten das Land „Siebenbürgen“, so daß sich für sie die Benennung als „Siebenbürger Sachsen“ herausbildete. Diesen Einwanderern wurde eine weitgehende innere, politische und kirchliche Unabhängigkeit eingeräumt, da sie wichtige wirtschaftliche und politische Funktionen für das ungarische Reich wahrnahmen, die im „Andreanischen Freibrief“ (1224) festgehalten sind. So bauten sie eine verhältnismäßig selbständige politische Organisation auf, die 1486 in der „Nationsuniversität“ alle Siebenbürger Sachsen erfaßte. Ihre kirchliche Einheit fand ihren Ausdruck im Zusammenschluß aller Gemeinden und Kapitel in der „Geistlichen Universität“, die allmählich mehr bedeutet als die kirchenrechtliche Unterstellung unter

das Bistum von Weißenburg, bzw. von Gran. Der wirtschaftliche Aufschwung brachte sie mit der dortigen rumänischen und ungarischen Bevölkerung in Berührung, wobei sie trotz ungarischer Herrschaft eine territoriale und politisch autonome Einheit bildeten.

Nachdem der ungarische König (Ludwig II.) 1526 von den Türken geschlagen wurde, geriet auch Ungarn für mehr als 150 Jahre unter den Einfluß des Osmanischen Reiches. Der äußeren Abhängigkeit in Siebenbürgen, das 1542 ein unabhängiges Fürstentum geworden war, entsprach jedoch eine gewisse Freiheit im Inneren. Darum konnte gerade in dieser Zeit (zwischen 1540 und 1550) die Reformation verhältnismäßig ungestört durchgeführt werden. Sie nahm ihren Ausgang von Kronstadt und seinem Reformator Johannes Honterus (1498–1549) und breitete sich von hier über ganz Siebenbürgen aus. Bis 1572 erfolgte die Abgrenzung gegenüber den calvinistischen und unitarischen (antitrinitarischen) Lehren, die in dem Bekenntnis „Formula pii consensus“ – dem Bekenntnis der Sächsischen Kirche – ihren Niederschlag fand, das sich zur unveränderten Augsburger Konfession bekennt und stark von der Theologie Melanchthons bestimmt ist. Nach der Niederlage der Türken vor Wien 1683 fiel Siebenbürgen durch das „Leopoldinische Diplom“ (1691) an das österreichische Haus Habsburg. Trotz der gegenreformatorischen Bestrebungen, die nun einsetzten, blieb der weitaus größte Teil der Deutschen in Siebenbürgen evangelisch. Innerhalb von 100 Jahren setzte sich die zentrale Herrschaft von Wien immer mehr durch, so daß unter Josef II. (1780–90) schließlich die historischen Privilegien zerschlagen wurden, indem ein zentralistischer Einheitsstaat im Sinne des aufgeklärten Absolutismus eingerichtet wurde. Dies führte um 1800 zur völligen Eingliederung der evangelischen Kirche in den Verwaltungsbereich des Staates. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts kämpften die Ungarn um Selbständigkeit gegenüber Österreich und gleichzeitig um Vereinigung mit Siebenbürgen. In der Gründung der sogenannten „Doppelmonarchie“ (1867) setzten die Ungarn eine weitgehende politische Unabhängigkeit von Österreich und die Union mit Siebenbürgen durch. Folge war die Auflösung der politischen Einrichtungen sowie der territorialen Gliederung der Siebenbürger Sachsen und damit der Reste der politischen Autonomie im Inneren.

Entscheidend in dieser Lage war nun, daß – als die politischen Rechte der Siebenbürger Sachsen aufgehoben wurden – die Kirche die einzige Institution blieb, deren völlige Autonomie vom Staat auch weithin anerkannt wurde. So konnte unter Bischof Georg Daniel Teutsch (1817–1893) eine Reihe von Einrichtungen des Volkes von der Kirche übernommen werden, und

es entstand die „siebenbürgisch-sächsische Volkskirche“ in einem neuen Sinn. Volkskirche war sie schon immer gewesen – hatte man sie doch die „Ecclesia Dei Nationis saxonicae“ genannt. Sie war Volkskirche in der Weise, daß sich hier die nationalen und konfessionellen Grenzen deckten. Doch jetzt wurde dieser Begriff noch umfassender: als Kirche, die für das Volk (nicht nur in geistlichen und kirchlichen Belangen) da ist und in der das Volk – umgekehrt – durch seine Vertreter mitbestimmt. Damals entstand die neue Kirchenverfassung, die auf der synodal-presbyterialen Grundlage beruht, in der sich die Laien in den kirchlichen Körperschaften mitbeteiligten und die Landeskirche in Einzelgemeinde, Bezirksgemeinde und Gesamtgemeinde gegliedert wurde.

In der Folge des Ersten Weltkrieges ging Siebenbürgen, dessen völkische Mehrheit die Rumänen ausmachten, zu Rumänien über (1918, besiegelt im Trianon-Vertrag 1920). Die Eingliederung der Evangelischen Kirche A. B. in den rumänischen Staat vollzog sich auf rechtlichem Gebiet durch die Umarbeitung der Kirchenordnung von 1861, wobei die Grundstruktur beibehalten und lediglich den neuen Verhältnissen angepaßt wurde. Nach der Gründung des volksdemokratischen Staates (1947) ist es der Kirche gelungen, sich in die neuen Gegebenheiten des Staates, der ihr Autonomie und freie Ausübung des kirchlichen und religiösen Lebens garantierte, einzufügen und das Verhältnis zu ihm neu zu regeln.

2. Wir können die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien als Volkskirche nicht beschreiben, ohne sogleich hinzuzufügen, daß sie auch eine *Minoritätskirche* ist. Beides scheint nach den herkömmlichen Begriffen ein Widerspruch zu sein. Von Minoritätskirche spricht man, wenn eine verhältnismäßig kleine konfessionelle Gruppe innerhalb einer zahlenmäßig großen konfessionellen andersartigen Umwelt eine Kirche bildet (Minderheitskirche in einer fremden konfessionellen Umwelt). Neuerdings wird dieser Ausdruck auch verwendet, wenn die Umwelt nicht einer anderen Konfession angehört, sondern jede kirchliche Bindung ablehnt oder bereits abgelegt hat (Minderheitskirche in der säkularen Umwelt).

Eine Minoritätskirche aber kann auch die Kirche einer völkischen Minderheit sein. Nur dann ist sie nämlich zugleich „Volkskirche“.

Sie ist dann eben für diese völkische Minorität „Volkskirche“ (zu der alle Glieder jenes Volkes gehören) ebenso wie eine Majoritätskirche Volkskirche für eine völkische Majorität ist. Volkskirche und Minoritätskirche sind hier also nicht Gegensätze, sondern gehören zusammen. Ja noch mehr: Diese Minoritätskirche kann noch stärker volkskirchlich betont sein, weil

eine nationale Minderheit in ihrer andersartigen Minoritätskirche die „Volkskirche“ noch mehr sucht, da sie in ihr ihre Identität zu finden hofft und in ihr für Dinge Ersatz sucht, die sie gegenüber der Mehrheitskirche vermißt.

Die Minderheitssituation führt dazu, daß das speziell Lutherische im Kontext anderer Konfessionen und Theologien stärker durchreflektiert und hervorgekehrt wird. Auch die lutherische Frömmigkeit grenzt sich deutlicher von der Frömmigkeit anderer Konfessionen ab. Schließlich vollzieht sich das Leben, Zeugnis und Ethos dieser lutherischen Kirche etwas selbstbewußter und selbstsicherer. Die Gefahr der Erstarrung, der Isolation und des Konservatismus droht, die oft aus Furcht vor dem Fremden, Neuen, von außen Kommenden bestand. Dadurch verliert man mitunter jedoch gerade „christliche“ Substanz: Die Frage nach der Identität wird zur Frage nach der christlichen Identität überhaupt, nicht nach der konfessionellen.

Das wollen wir sogleich durch einige Zahlen und Fakten aus der gegenwärtigen kirchlichen Situation veranschaulichen. Die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien ist eine der 14 anerkannten religiösen Kulte des Landes. Neben der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, die mit etwa 85 % der gesamten Bevölkerung weitaus die Mehrheit ausmacht, der Römisch-Katholischen Kirche (ungefähr 1 300 000 Gläubige) und der Reformierten Kirche (rund 700 000) ist sie mit ihren ungefähr 150 000 Gläubigen, rund 220 Gemeinden und 150 Pfarrern eine richtige Minderheitskirche. Die Glieder dieser Kirche sind rumänische Staatsbürger, fast durchweg deutscher Nationalität, deren Verkündigungs- und Unterrichtssprache Deutsch ist. (Daneben gibt es noch eine zweite lutherische Kirche mit rund 32 000 Gläubigen ungarischer Muttersprache). Die meisten Gemeinden unserer Kirche zählen 400–600 Glieder. Kindertaufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung werden von allen Gliedern der Kirche fast hundertprozentig in Anspruch genommen. Der zweijährige Konfirmandenunterricht ist überall eingerichtet und wird sozusagen voll besucht, dazu der Religionsunterricht (Katechese), der ebenfalls von den Pfarrern erteilt wird. Der Gottesdienst ist verhältnismäßig gut besucht (durchschnittlich 13 % an gewöhnlichen Sonntagen und 32 % an Hochfesten). Daneben ist ein geordnetes kirchliches Leben und ein ausgeprägtes religiöses Brauchtum lebendig. In manchen Gemeinden gibt es auch Nachmittags- und Abendgottesdienste, regelmäßige Morgenandachten, Sondergottesdienste an Hochfesten, zur Passions- und Adventszeit, sowie Bibelarbeit, Bibelstunden, Jugendarbeit, kirchlichen Chor, Freizeitgestaltung für Helfer, Rüstzeiten für Gemeindegäste, Altenarbeit und Seelsorge an Kranken. Das Interesse der Jugend an kirchlichem Leben ist im Zunehmen

begriffen. Ein Drang nach mehr Spiritualität macht sich gegenüber früheren Jahren bemerkbar.

Die Minderheitssituation ist nicht nur auf der Ebene der ganzen Kirche gegeben, sondern auch in Bezug auf die Einzelgemeinden. Die kleinen Gemeinden geraten nicht nur gegenüber einer Mehrheit von orthodoxen Christen in die Minderheit, sondern schrumpfen zunehmend auch durch die Auswanderung vieler Gemeindeglieder in die Bundesrepublik, vor allem aber durch die Abwanderung in die Stadt im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung. Hier ergeben sich neue Probleme: kleine Gemeinden werden dann „zu vereinigten Pfarrgemeinden“ zusammengeschlossen oder zu Tochtergemeinden größerer Gemeinden, mit denen sie zusammen betreut werden. Den Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben (finanzielle Unterstützung usw.) wird durch die Gesamtgemeinde (Landeskirche) begegnet. Es geht heute aber vor allem um die Integrierung derjenigen, die in die Städte kommen. Die Kirche steht vor der großen Aufgabe, diesen Menschen, wenn sie ihr Dorf verlassen, entwurzelt sind und in die Fremde und Anonymität der Stadt gelangen, Heimatgefühl und menschliche Wärme zu geben, Anteilnahme an ihrem Geschick und damit echte Lebenshilfe, so daß sie sich in der neuen Umgebung (auch der kirchlichen) zu Hause und somit wohlfühlen. Darum wird in unserer Kirche von der „nötigen Verschiebung des Schwerpunktes unseres kirchlichen Dienstes vom Institutionellen, Geordneten, Unpersönlichen zum Personalen, Seelsorgerlichen, Menschlichen“ (Bischof Albert Klein) gesprochen. Es geht dann — auch im Dienst der Kirche in den Landgemeinden — um die Vermittlung einer personalen Beziehung des Glaubens und des Gebets zu Gott. Den Pfarrern fällt dabei eine bedeutende Aufgabe zu. Sie sollen — besonders angesichts der Abwanderungstendenz in vielen Gemeinden — sich vor allem dadurch bewähren, daß sie „bleiben und tun, was sie schuldig sind“.

3. Damit sind wir zu dem dritten Fragenkreis gekommen. Gerade die volkskirchliche und Minderheitssituation erfordert heute eine neue Besinnung auf das Eigentliche, das Proprium der Kirche als Kirche Jesu Christi überhaupt. Immer schon war diese Kirche *Bekennniskirche*. Doch heute besinnt man sich in zunehmendem Maße darauf. Die lutherische Reformation, die 1550 zum Abschluß kam, hat im 16. Jahrhundert noch einen Kampf um die Bekenntnisbildung geführt, die 1572 — wie wir gesehen haben — ihren Höhepunkt erreicht hat. In dem Bekenntnis „Formula pii consensus“, das sich als legitime Auslegung der Augsburger Konfession versteht und in dem die sich bereits auswirkende nachreformatorische Entwicklung

verarbeitet ist, erreicht die Confessio Augustana ihre offizielle Anerkennung, und es entsteht die „Evangelische Kirche *Augsburger Bekenntnisses*“. Die Bekenntnisbildung findet ihren Abschluß am Anfang des 17. Jahrhunderts (1615) mit der Entscheidung, daß in der lutherischen Kirche der Siebenbürger Sachsen nur die unveränderte Augsburger Konfession öffentlich Geltung haben solle, wobei die Konkordienformel als ihre legitime Auslegung verstanden wurde. Die von dieser ausgehende Hochorthodoxie hat dann zwei Jahrhunderte hindurch die theologische Ausrichtung der evangelisch-lutherischen Kirche in Siebenbürgen bestimmt und sie als evangelische Kirche *Augsburger Bekenntnisses* gefestigt.

Die Bekenntnisgrundlage unserer Kirche wirkte bis in die Gegenwart hinein und hat bei der Überwindung von Rationalismus, Aufklärung und liberaler Theologie nach dem Ersten Weltkrieg zu einer Neubesinnung auf die reformatorischen Grundlagen geführt und das lutherische Bekenntnis wieder gestärkt. Durch Bischof Viktor Glondys (1933–1941) wurde Luthers Rechtfertigungslehre und eine vom reformatorischen Glauben her gewonnene Orientierung wieder stark betont. Diese Erneuerung half der Kirche auch nach dem Zweiten Weltkrieg (unter Bischof Friedrich Müller II, 1945–69), den Schritt in die neue Zeit zu tun und die Kirche entsprechend auszurichten.

Es wäre nun die Frage zu stellen, was in dieser lutherischen Kirche in Rumänien als besonders bedeutsam aus dem lutherischen Bekenntnis stammt und darum hervorgehoben werden sollte.

Im Zusammenhang damit muß auf das ausgeprägte kirchliche Leben und die Frömmigkeit hingewiesen werden, die immer schon aufgefallen sind, aber auch in unseren Tagen – vor allem Besucher – erstaunen. Es genügt nicht, dabei nur die gute, volkkirchliche Tradition ins Feld zu führen. Denn hier wirkte sich die lutherische Lehre von der Bedeutung der Wortverkündigung aus, die zu einem erstaunlichen Gottesdienstbesuch geführt hat. Die lutherische Lehre von den Sakramenten (Taufe und Abendmahl) und der Bedeutung der übrigen heiligen Handlungen (Konfirmation, Trauung, Beerdigung) steht hinter der Tatsache, daß diese heute noch in den meisten Gemeinden fast hundertprozentig in Anspruch genommen werden. Dies muß mit Einschränkung auf das Abendmahl gesagt werden, doch gilt, daß auch dieses in vielen Gemeinden hochgeschätzt wird und an Bedeutung zunimmt.

Ein weiterer auffallender Zug dieser Kirche ist ihr ausgeprägtes Gemeinschaftsleben. Obwohl die Wurzeln dessen noch auf vorreformatorische Tradition zurückgehen und auf Strukturen basieren, die seit der Einwanderung

bestehen, hat das lutherische Verständnis von der Kirche als „Versammlung der Gläubigen“ (CA VII) – also ein kongregationales Moment mitten in der amtlich strukturierten Kirche – dabei eine erhebliche Rolle gespielt. Denn hier entstanden bruderschaftlich gegliederte Kirchengemeinden, die auf einem genossenschaftlich aufgebauten Nachbarschaftswesen beruhen, das heute noch Früchte für das Gemeinschaftsleben trägt und die Gestalt der Kirchengemeinde prägt. Noch heute lebende Formen dieser Gemeindestruktur sind gegenseitige Hilfe unter den Gemeindegliedern in persönlichen Belangen (z. B. Hilfe beim Hausbau) oder in besonderen Familiensituationen (bei Beerdigungen, Hochzeiten, Taufen usw.) sowie in bestimmten Notlagen (Kranken-, Armen-, Witwen- und Waisenversorgung durch die Gemeinschaft).

Am Schluß noch ein Wort über die theologische Ausrichtung und Ausbildung der Pfarrer. Sie erfolgte bis 1948 in Deutschland, Österreich oder in der Schweiz. Schon vor der Reformation erwarben hier eine Reihe siebenbürgischer Pfarrer akademische Titel, wie den des Bakkalaureus, Magisters oder Doktors (der Theologie oder des kanonischen Rechts). Es gab Siebenbürger, die viele Jahre auf ausländischen Hochschulen studiert haben, meist mehrere Fakultäten besuchten und später verschiedene Berufe ausübten. Doch auch kurze Aufenthalte an fremden Universitäten gab es, die nur der Ergänzung theologischer und philosophischer Bildung dienten, welche man sich schon vorher an heimischen Gymnasien erworben hatte. Man konnte sich aber auch seine ganze Ausbildung auf einem einheimischen Bildungsweg erwerben. In diesem Falle wurde man einem Lehrmeister zur Seite gestellt und kam über das Lehramt ins Pfarramt (in kleineren Gemeinden). Die Bildung auf dem Gymnasium stand dazu auf einem so hohen Niveau, daß sie auch zur Ausübung des geistlichen Amtes befähigte, erhielt man doch hier neben anderen Fächern auch eine theologische Ausbildung. Doch gingen damals viele Studenten nach Wittenberg (nachweislich ab 1522). Spätere evangelische Universitäten, die von Siebenbürger Sachsen aufgesucht wurden, waren: Frankfurt a. d. Oder, Jena, Leipzig, Rostock sowie (im 30-jährigen Krieg) Straßburg, (in der Zeit des Pietismus) Halle und (in der Zeit der Aufklärung) Göttingen. Im 19. Jahrhundert waren Berlin, Tübingen, Marburg und Heidelberg als Studienorte für Theologen besonders beliebt.

Bemerkenswert ist, daß schon im 16. Jahrhundert die unitarische Schule in Klausenburg für die evangelische Geistlichkeit in Betracht kam, wo die Studenten eine ausgezeichnete humanistische Erziehung erhielten. Im 18. Jahrhundert wurde der Versuch gemacht, eine siebenbürgisch-protestantische

Universität in Hermannstadt zu gründen. Er scheiterte an der damaligen gegenreformatorisch eingestellten Obrigkeit. Später befähigte unser pädagogisch-theologisches Lehrerseminar in Hermannstadt zur Ausübung eines Pfarramtes. Der siebenbürgisch-evangelische Student, der sich für den Pfarrdienst vorbereitete, mußte andererseits auch die Wissensgebiete kennenlernen, die er vorher als Lehrer am Gymnasium benötigen würde. Zur Ausübung eines Pfarramtes waren fünf Jahre Lehramt und das Bestehen der Pfarramtsprüfung verpflichtend. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, als die Mittelschullehrer nicht mehr in genügendem Maße ins Pfarramt hinüberwechselten, wurde ein zweiter theologischer Bildungsweg eröffnet, in dem man nur noch ausschließlich für den Pfarrberuf vorbereitet wurde.

1949 wurde das „Vereinigte Protestantische Theologische Institut mit Universitätsgrad“ gegründet, das die Pfarrer für die vier protestantischen Kirchen des Landes (die reformierte, die evangelische Kirche A. B., die unitarische und die Evangelische Synodal-Presbyteriale Kirche) ausbildet. Der deutschsprachige evangelische Zweig befindet sich (seit 1955) in Hermannstadt. Er sorgt für die Pfarrerausbildung der Kirche und bestimmt die heutige theologische Ausrichtung in ihr. Er besteht gegenwärtig aus fünf hauptamtlichen und drei nebenamtlichen Dozenten, rund 40 ordentlichen Hörern und einem auf fünf Jahre (davon ein Vikariatsjahr) aufgebauten Studienplan. Diese theologische Hochschule hat fast alle zur Zeit im Amt stehenden Pfarrer unserer Kirche ausgebildet.

4. Die bisher beschriebene Kirche ist aber nun *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft*. Im Jahre 1948, nach der Entstehung der Volksrepublik Rumänien (seit 1965 Sozialistische Republik Rumänien) galt es, das Verhältnis zum Staat neu zu regeln und seinen Platz in der neugegründeten Gesellschaftsordnung zu finden.

Die theologische Grundlage für die Neuorientierung war die Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Diese Lehre wurde hier nicht (mißverständlich) im Sinne einer Trennung der Verantwortungsbereiche verstanden, hatte also nicht den Rückzug in den Innenbereich der Kirche oder gar der Innerlichkeit zur Folge. Ebenso ist die Kirche von allem Anfang an – umgekehrt – von einer Politisierung des Evangeliums verschont geblieben. Es gab weder einen – feindlichen oder weltfremden – Gegensatz zu Staat und Gesellschaftsordnung, noch ein Verschmelzen von Evangelium und Politik oder eine Symbiose von Kirche und Staat.

Daß dies so möglich war, ist in erster Reihe darauf zurückzuführen, daß unsere Kirche auch früher nie Staatskirche war, aber immer – wie wir gese-

hen haben – eine echte Volkskirche. Ihr Ansehen und Einfluß beruhte folglich nie auf ihrer rechtlichen, sondern auf ihrer geistlichen Autorität. Die Pfarrer stellten nicht eine dem Volk gegenüberstehende „Obrigkeit“ dar, sondern waren die selbstgewählten, amtlichen Vertreter der eigenen Kirche und Gemeinden und daher Führungs- und Leitungspersonen. Unsere Kirche hat im Staat immer die Obrigkeit (die weltliche Macht) geachtet, die sie – die Kirche – ihrerseits beschützte und erhielt. Sie hat sich nie mit der staatlichen Obrigkeit identifiziert, ihr jedoch Gehorsam geleistet, sich ihr gegenüber loyal verhalten und ihre Notwendigkeit eingesehen, weil sie – als kleine Kirche – immer auf ihre Hilfe angewiesen war und von ihr diese Hilfe auch erhalten hat.

Nachdem der neugegründete rumänische sozialistische Staat die alten Rechte der religiösen Freiheit, Selbstverwaltung und des Schutzes in der Verfassung verankert und im Dekret 177/1948 zugesichert hatte, bestand für unsere Kirche grundsätzlich keine Schwierigkeit, den Staat anzuerkennen und sich in die von ihm gegebene Gesetzlichkeit einzugliedern. Sie konnte dadurch ihre alte Tätigkeit ausüben und hatte die Grundlage für den Aufbau einer Kirchenordnung (1949) und eines darauf gegründeten kirchlichen Lebens, das – im großen Ganzen – die Fortsetzung des alten war. Allerdings war diese Tätigkeit nun auf den religiösen und kirchlichen Bereich beschränkt, weil alle anderen Tätigkeiten (kulturelle, schulische und Anstaltsdiakonie) vom Staat übernommen wurden. Dadurch aber bekam sie die Chance, sich auf das Eigentliche, das Evangelium, neu zu besinnen, was in der Zeit, da die Volkskirche auch jene Aktivitäten unter ihrem Dach mitgetragen hatte, manchmal arg vernachlässigt und vergessen wurde.

Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers aber beleuchtet auch die gegenwärtige Situation in der Praktizierung des Glaubens und der Tätigkeit der Kirche treffend. Die Staatsideologie des Marxismus ist atheistisch bestimmt und daher unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Das wurde von vornherein eingesehen und angenommen. Es gibt einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Ideologie des Staates und der Lehre der Kirche. Darum wurde hier – von beiden Seiten – das Problem eines ideologischen Dialogs nie aufgeworfen und wird auch heute nicht zum Problem gemacht. Das Evangelium Christi ist nicht eine politische Ideologie, wenn es auch nicht an Fragen der Gesellschaft, der sozialen Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens und anderer Probleme vorübergehen kann. Man kann sich in Predigten, Vorträgen und in der theologischen Arbeit mit der Mentalität und Denkungsart des Atheisten auseinandersetzen und durch das offene Zeugnis für den Glauben ein-

stehen. Dies scheint auch der Weg zu sein, den die Urchristen gegangen sind. Auf dem Weg der Dialoge und theoretischen Gespräche verspricht man sich ein wenig Erfolg.

Wie kommt es, daß ein Staat und eine Obrigkeit, die von der Ideologie des Atheismus ausgeht, den Kirchen und Kulturen doch Freiheit zugesteht und eine ungestörte Ausübung der kirchlichen Tätigkeit möglich macht? Der Staat geht dabei von der Realität des religiösen Glaubens im Leben der Staatsbürger und vom Respekt gegenüber Andersdenkenden aus. Die Lebendigkeit und die Kraft der christlichen Kirchen ist eine unleugbare Tatsache, die sich über alle biblischen, theologischen oder apologetischen Argumente hinaus durchsetzt und überzeugt. Es gibt in Rumänien bei den Kirchen – nicht nur bei der lutherischen – ein lebendiges reiches kirchliches Leben, wie es in früheren Jahrzehnten nicht existiert hat, auch nicht zwischen den beiden Weltkriegen oder um die Jahrhundertwende, sondern nur noch vor dem großen Verfall des gottesdienstlichen Lebens Ende des vorigen Jahrhunderts. Ein tiefgehendes religiöses Bedürfnis, eine neue Besinnung auf Glaubensfragen und die Schrift, besonders auch bei jungen Menschen, greift um sich. Ein ernstes Fragen und Suchen nach Spiritualität, Gebet, Meditation, Innerlichkeit bricht auf. Die Kirchen werden von Jahr zu Jahr voller, Bibelkreise entstehen, Rüstzeiten mit Jugendlichen werden vielen anderen traditionellen Veranstaltungen vorgezogen. Weil das eine Realität, nicht eine Theorie ist, wird sie als solche akzeptiert, auch wenn der Staat selbst ideologisch gesehen anders orientiert ist.

Es sollte dabei aber nicht der Eindruck entstehen, als ob die beiden Bereiche nun so getrennt seien, daß die Christen lediglich ihrer religiösen Innerlichkeit und ihrem religiösen Glaubensleben genügen und die Anliegen der Gesellschaft vernachlässigen. Wenn ideologisch betrachtet Kirche und Staat verschiedene Wege gehen und eine Kluft zwischen beiden entsteht, so gibt es doch in der Wahrnehmung der Verantwortung keine Mauer zwischen dem, was der Staat und was die Kirche tut. Es gibt Gemeinsamkeiten im Dienst am Volk und an der Gesellschaft. Der Aufgabenbereich ist dabei unterschiedlich zu kennzeichnen. Aber weil Kirche und Staat dasselbe Volk zu betreuen haben und in derselben Gesellschaft leben, hat die Kirche auch Aufgaben nach außen. „Wir wollen eine Kirche des Volkes sein, wie der Staat ein Staat des Volkes sein will. Wir wirken nicht im luftleeren Raum. Der Wirkungsbereich des Staates und der Kirche decken sich folglich“ (Bischofsvikar Hermann Binder).

Hier steht eine Zwei-Reiche-Lehre im Hintergrund, die in der Praxis

durch die Lehre von der Königsherrschaft Christi wird. Wir sprechen darum – im Anschluß an Jürgen Moltmann – von der recht verstandenen „politischen Dimension“ der Kirche. Die von der Offenbarung ausgelegte Heilige Schrift ist als das Gesetz Gottes zu verstehen für die Welt wie für die Kirche. Aufgabe der Verkündigung ist, die Königsherrschaft Christi auszurufen, ohne grundsätzlich zwischen einer geistlichen und weltlichen Lebenssphäre zu unterscheiden. Auf dem Einfluß der Lehre Luthers von den beiden Reichen beruht vor allem die positive Einstellung des Christen zum Staat, die Anerkennung der herrschenden Staatsform und die Beugung unter ihre Gewalt. Von der calvinistischen Tradition kommt die theologische Legitimierung der Mitarbeit im Staat, bei grundsätzlicher Unabhängigkeit von Kirche und Gesellschaft.

Die Gebiete, auf denen ein Beitrag zur Mitverantwortung der Kirchen für die Gesellschaft wahrgenommen wird, sind Dienst am Menschen und Arbeit zur Hebung der ethischen Verantwortung der Staatsbürger. Diesen Dienst anerkennt der Staat als das Zeugnis oder den „spezifischen Beitrag der Christen“, der – wenn er sich bewährt – das Ansehen der Christen auch bei den Nichtchristen hebt. Die Kirche kann durch ihre spezifische Tätigkeit und durch die ihr speziell gegebenen Mittel der Gesellschaft und dem gegebenen Staat bzw. den Menschen dieser Gesellschaft – also den Staatsbürgern – *dienen*. Dieser Gedanke gründet auf dem Auftrag Jesu Christi an seine Jünger zum Dienst an der Welt („Gesandt mit dem Evangelium“), der nie Herrschaft ist. Im Dienst ist ja immer auch ein Zeugnis und eine Lebensäußerung enthalten, auch wenn diese nicht überall und in jeder Situation laut werden, weil es oft „stummes Dienen“ ist. Solcher Dienst kann in der sozialistisch-marxistischen Gesellschaft eine sozial-ethische Ausrichtung haben. Damit ist jedoch nicht bloß ein anständiges Verhalten gemeint, sondern – theologisch gesagt – Hingabe an die Welt, Solidarität mit den Freuden und Nöten des Bruders, Opfer und Selbstverzicht im Zusammenleben mit anderen. Dieser Dienst beinhaltet daher immer auch eine „kollektive“ Dimension, ein „sozialethisches“ Moment. Er wird im einzelnen zur Sorge um Gleichheit und Gerechtigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit, Frieden und Sicherheit in der Welt. Er äußert sich auch im Kleinen in der ethischen Verantwortung in Ehe und Familie, Beruf und Arbeit oder Eigentum und Besitz.

5. Am Schluß noch etwas über die *ökumenische Ausrichtung unserer Kirche*. Die Situation, daß eine Kirche inmitten anderer Konfessionen lebt, gibt ihr diesbezüglich ebenfalls eine eigene Note. Das langjährige Zusammen-

leben mit der Orthodoxen Kirche hat anfänglich (in der Reformationszeit) zu Versuchen geführt, die Orthodoxen für den lutherischen Glauben zu gewinnen. Nach der Aussichtslosigkeit dieser Versuche hat es eine lange Zeit der gegenseitigen Toleranz und des Nebeneinanders gegeben. In den letzten 30 Jahren ist es zunehmend zu einer Öffnung gegenüber den anderen Konfessionen, vor allem gegenüber der Orthodoxen Kirche, gekommen. Sie äußert sich in bewußten Kontakten und hat konkrete Gestalt in unserem orthodox-protestantischen Dialog angenommen, der zwischen den theologischen Hochschulinstituten (zweimal jährlich) regelmäßig abgehalten wird. Die große Chance der Nähe zur Orthodoxen Kirche und ihrer Theologie wird wahrgenommen als eine Möglichkeit, diese näher und direkt kennenzulernen und daraus etwas für die eigene Kirche zu lernen. Die letzten diesartigen interkonfessionellen theologischen Konferenzen über „Schrift, Bekenntnis und Tradition“ und über die „Sakramentslehre in der Confessio Augustana“ haben auf beiden Seiten neue Einsichten gefördert und uns ein gutes Stück nähergebracht.

Das gute Verhältnis zwischen den 14 Kulturen unseres Landes ist vor allem der Initiative des damaligen verstorbenen Patriarchen der Orthodoxen Kirche, Justinian zu verdanken, der schon 1949 die Vertreter aller Kulte zu einer gemeinsamen Beratung versammelte, in der die Grundlinien und die Ausrichtung der Kirchen besprochen wurden. Hier wurde beschlossen, in allen Fragen zusammenzustehen und zusammenzuhalten. Noch näher wurden die Beziehungen zur Orthodoxen Kirche durch ihren Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen (1961 bei der Vollversammlung in Neu-Delhi). Die gegenseitige Achtung und brüderliche Liebe kommt aus der Erkenntnis, daß in der Kirche und Theologie des Anderen Schätze verborgen sind, deren Entdeckung zur eigenen Bereicherung dient.

Außer dieser ökumenischen Arbeit auf hoher und höchster Ebene hat sich gleichzeitig ein Ökumenismus an der Basis entwickelt, der sogenannte „lokale Ökumenismus“. Pfarrer und Gläubige der verschiedenen Kirchen einer Gemeinde kommen sich näher und halten zusammen. Es gibt kaum noch eine Pfarrereinführung oder eine wichtige Feierlichkeit in einer der großen Kirchen, ohne daß auch Vertreter der anderen Konfessionen des Ortes als Gäste daran teilnehmen würden. Ausländische Besucher werden immer auch den anderen Kirchen zugeführt, die sich ihrerseits über weitere ökumenische Begegnungen freuen. Doch auch Gläubige der einen Kirche besuchen die Gottesdienste und Veranstaltungen anderer, ohne dafür scheel angesehen zu werden oder sich bei der eigenen Kirche verdächtig zu machen.

Am 25. Juni 1980 hat unser deutschsprachiger lutherischer Zweig des gemeinsamen Protestantischen-Theologischen Instituts das 450-jährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses mit einem wissenschaftlich-theologischen „Kolloquium“ (Symposium) gefeiert. Außer Vorträgen von Professoren und Geistlichen unserer Kirche waren auch je ein Vertreter der orthodoxen, der katholischen und der reformierten Kirche bzw. Theologie mit einem Referat einbezogen. Es war eine beglückende Erfahrung, daß wir nicht nur ein Gespräch von hohem theologischen Niveau führen durften, sondern daß sich unsere orthodoxen und katholischen Brüder (die reformierten, mit denen wir eine gemeinsame Hochschule haben sowieso) die Problematik der Confessio Augustana zu eigen machten und uns so positiv entgegenkamen. Auch die Tatsache, daß einen Monat vorher unsere gemeinsame Intertheologische Konferenz der Jubiläumsfeier der CA gewidmet war und die beiden großen orthodoxen Institute unsere lutherische Problematik als Thema akzeptierten und uns dabei theologisch so nahe kamen, war in unseren ökumenischen Beziehungen ein wichtiger Schritt vorwärts.

Die evangelisch-sächsische Kirche Siebenbürgens steht heute *zwischen* Bewahrung und Erneuerung, weil alle die hier besprochenen fünf Gesichtspunkte hinterfragt werden können. Daß ihre volkscirchliche Gestalt auf neue Grundlagen gestellt werden muß, ist ebenso notwendig wie die Besinnung darauf, wie sie auch als kleine – selbst als immer kleiner werdende – Kirche dennoch dem Auftrag Jesu Christi Folge leistet. Auch wird sie das erforderliche Gleichgewicht zwischen Bekenntniskirche und Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft immer neu beschäftigen. Und schließlich wird sich das rechte Verhältnis von Bewahrung und Erneuerung stets auch an ihrer ökumenischen Ausrichtung erweisen. Denn als kleine evangelische Kirche in der orthodoxen Umwelt fällt ihr die Interpretations- und Vermittlerrolle heute in besonderer Weise zu. Und als Kirche deutschsprachiger evangelischer Christen in Rumänien mag sie dazu berufen sein, Brücken zwischen Kirchen und Ländern zu schlagen, die sonst durch sprachliche Grenzen weniger zueinander finden könnten.

Wer im Glauben beharrt, wird am Ende ganz gewiß erfahren, daß Gott die Seinen nicht verläßt. Martin Luther

LUTHERISCHE GEMEINDEN DER FINNEN IN DER SOWJETUNION

Finnische Stämme (Ingrier und Woten) sind Ureinwohner in Ingermanland, wie die Gegend um die spätere Großstadt St. Petersburg/Leningrad seit dem 17. Jahrhundert heißt. Die Bevölkerung, zu der schon damals eine beträchtliche Anzahl Russen gehörte, war zur Zeit der schwedischen Eroberung um 1610 ganz griechisch-orthodox. Lutherische Gemeinden und lutherisches Gemeindeleben entstanden hier in dem Jahrhundert, als Ingermanland eine schwedische Provinz war, vor dem Jahre 1703, als es von den Russen zurückerobert wurde. Während der Schwedenzeit wanderte eine große Zahl Lutheraner, meistens Finnen, nach Ingermanland ein. Lutherische Gemeinden wurden bald nach der Eroberung gegründet. Ingermanland gehörte zuerst zum finnischen Bistum Wiborg, bekam aber im Jahre 1644 einen eigenen Superintendenten in Narva. Diese altlivländische Stadt war schon lutherisch, als sie 1558 von den Russen erobert wurde. Im Jahre 1581 wurde sie von den Schweden eingenommen; bis 1919 war ihr Schicksal mit Ingermanland verbunden.

Die Anzahl der eingewanderten Finnen (Ingermanländer genannt) war so groß, daß schon während der Schwedenzeit 24 lutherische Gemeinden begründet wurden. Deren Zahl blieb auch später sehr konstant, obgleich sich die Siedlungsverhältnisse in Ingermanland nach der Gründung von St. Petersburg sehr zum Nachteil der Finnen veränderten. Das Siedlungsgebiet der Finnen grenzte im Westen an das Gouvernement Estland, im Nordosten an Finnland an der Karelischen Landenge zwischen der Ostsee und dem Ladogasee. Die finnischen Ingermanländer wohnten in eigenen Siedlungen, die jedoch verstreut im Siedlungsgebiet der Russen lagen. In der Zeit des russischen Kaiserreiches entstanden hier auch deutsche und estnische Siedlungen. Die Finnen waren wohl schon am Anfang der russischen Herrschaft eine Minderheit in Ingermanland. Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg betrug ihre Anzahl 145 000, etwa 13 Prozent der lutherischen Bevölkerung im Konsistorialbezirk St. Petersburg. (Insgesamt zählte die Bevölkerung im Gouvernement St. Petersburg über zwei Millionen.) Sie lebten in 25 Gemeinden und vier Kapellengemeinden. Die Landgemeinden waren in drei

Propsteien eingeteilt. In manchen Städten Ingermanlands gab es eine finnische Gemeinde oder eine gemischte Gemeinde mit einer finnischen Sprachgruppe. Die wichtigste war die finnische St. Marien-Gemeinde in St. Petersburg (etwa 16 000 Gemeindeglieder). Die Mehrzahl der Mitglieder dieser Gemeinde wie auch der schwedischen St. Katharinen-Gemeinde waren Bürger des autonomen Staates Finnland, die auch als Bewohner des Zarenreiches ihre Sonderrechte bewahren konnten.

Die Stellung der Finnen im Luthertum Rußlands ist seit alters von ihrer sowohl geographischen als auch geistigen Nähe mit Finnland bestimmt worden. Besonders stark war diese Abhängigkeit zwischen den Jahren 1809–1917, als ganz Finnland als ein autonomes Großfürstentum zum russischen Kaiserreich gehörte. Die finnischen Gemeinden in Ingermanland bekamen ihre Pfarrer aus Finnland. Im Revolutionsjahr 1917 waren sie alle finnische Staatsbürger mit einer einzigen Ausnahme: ein Pfarrer war Sohn einer ingermanländischen Bauern. Sie waren auch beinahe ausnahmslos an der finnischen Staatsuniversität (seit 1828 in Helsinki) ausgebildet; nur einige, Söhne ingermanländischer Pfarrer, hatten die deutschsprachige Universität Dorpat absolviert. Obgleich die finnischen Landgemeinden zum Konsistorialbezirk St. Petersburg gehörten und einer von deren Pfarrern Mitglied des Konsistoriums war, hatten die Finnen innerhalb der Kirche eine Sonderexistenz. Die Kirche war zugleich Träger des finnischen Nationalbewußtseins und Förderer finnischen Kulturlebens. Das finnische Lehrer- und Küsterseminar in Kolpana wurde von der Kirche unterhalten, obgleich die Volksschulen schon an die bürgerlichen Gemeinden übergegangen waren. Eine kirchliche Schule war auch das finnische Gymnasium in St. Petersburg.

Nach der Februarrevolution 1917 erwartete man eine Zeit der Freiheit sowohl für die nationalen als auch für die religiösen Minderheiten. Die finnischen Lutheraner entwarfen, unter Beteiligung ihrer nationalen Organisation, eine neue Gemeindeordnung mit einer eigenen Synode und finnischem Konsistorium. Nach der bolschewistischen Oktoberrevolution allerdings wurden diese Pläne schnell zunichte. Alle Kirchen und religiösen Gruppen gerieten unter den Druck der antireligiösen Politik und Maßnahmen der Bolschewisten. Den ingermanländischen Finnen wurde insbesondere ihre nahe Verbundenheit mit Finnland jetzt zur Belastung. Finnland hatte sich im Dezember 1917 für selbständig erklärt, und in den Jahren 1918–20 herrschte ein faktischer Kriegszustand zwischen Finnland und Sowjet-Rußland. Alle legalen Verbindungen waren in dieser Periode unterbrochen. Die ingermanländischen Pfarrer waren als finnische Staatsbürger besonders be-

droht und beinahe alle flohen nach Finnland, manche unter unmittelbarer Lebensgefahr. Im Jahre 1920, als zwischen Finnland und der Sowjetunion in Dorpat ein Friedensvertrag geschlossen wurde, gab es nur noch vier finnische Pfarrer, bald danach nur drei. Ingermanländer hatten im russischen Bürgerkrieg in großer Zahl auf der weißen Seite gekämpft und tausende von ihnen waren nach der Niederlage der Weißen nach Finnland geflohen. Die Mehrzahl kehrte nach dem Friedensschluß zurück, aber das finnische Ingermanland hatte wohl die Mehrheit ihrer kulturell führenden Schicht, z. B. der Lehrer und Küster, verloren.

Während der Wirren des Bürgerkrieges war die Lage der Gemeinden sehr schwierig. Die finnischen Gemeinden versuchten sich zwar unter einem ingermanländisch-finnischen Konsistorium zu organisieren; jedoch gelang es zunächst nicht, zu einer geordneten Arbeit zu kommen. Daß dieses Konsistorium zeitweise ganz unabhängig von der lutherischen Gesamtkirche zu wirken schien, ist damit zu erklären, daß die Finnen früher als die Deutschen ihr kirchliches Leben unter den neuen Verhältnissen zu organisieren versuchten. Als eine Synode der finnischen Gemeinden im Januar 1921 zusammentreten konnte, wurde die Verbindung zur Gesamtkirche wieder geknüpft, und Bischof Freifeldt führte im Dezember desselben Jahres Propst Felix Relander als Bischof der finnischen Gemeinden ein. Nach den sogenannten „Temporären Bestimmungen der Evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands“ (und auch nach der 1924 erlassenen Kirchenverfassung) konnten nämlich die nationalen Minderheiten (Finnen, Esten und Letten) jede ihren eigenen Oberkirchenrat bilden; dieser wurde Konsistorium und sein Präsident Bischof genannt. Auf dieser Grundlage haben die finnischen Gemeinden in Ingermanland ihr kirchliches Leben geordnet und als eine autonome Kirche in einer lockeren Verbindung mit der von den Deutschen geleiteten Gesamtkirche beinahe zwei Jahrzehnte existiert.

Die größte Schwierigkeit der Gemeinden war der Mangel an Pastoren. Nachdem Bischof Relander 1923 seelisch zusammengebrochen und nach Finnland zurückgekehrt war, gab es nur noch zwei und zwei Jahre später nur noch einen finnischen Pfarrer: S. J. Laurikkala, Pfarrer einer kleinen Landgemeinde. Er wurde 1924 zum Bischof der finnischen Gemeinden gewählt, hat aber – unter den damaligen Verhältnissen klug genug – den Titel nicht angenommen, sondern hat sich nur als Propst bezeichnet. Laurikkala war nicht gerade hochbegabt, und es war nur von Vorteil, daß er ein ganz unpolitischer Mensch war. Er widmete sein ganzes Leben den ingermanländischen Gemeinden in großer Treue und wurde deren anerkannter und ge-

liebter Vater. Es war den Ingermanländern eine große Sorge, daß 1927 seine Aufenthaltsbewilligung widerrufen wurde und er nach Finnland zurückkehren mußte. Einige Monate später konnte er jedoch, auch von der finnischen Regierung unterstützt, zurückkehren und noch ein Jahrzehnt in Ingermanland wirken. In seinem Alter wurde er noch Pastor der Ingermanländer in Schweden.

Die Leitung der Gesamtkirche war gegen die Ordination von Hilfspastoren ohne akademische Ausbildung eingestellt. Die Ingermanländer warteten lange auf Pastoren aus Finnland, aber vergebens. Vier von den früheren Pfarrern waren zur Rückkehr willig; außerdem wurde ein Ingermanländer in Finnland zum Pastor seiner Landsleute ordiniert, allerdings genehmigte die Sowjetregierung nicht die Einreise. Nur in Leningrad konnten im Generalkonsulat Finnlands einige Pastoren dienen, was ihnen eine sehr begrenzte Möglichkeit gab, pastorale Amtshandlungen zu verrichten.

Das Problem des Mangels an Geistlichen mußte anders geordnet werden. Die Leitung der finnischen Gemeinden fand einen Ausweg, der den Bedürfnissen der Gemeinden entgegenkam und gleichzeitig die Vorläufigkeit der Lösung betonte. Anstelle der geflohenen Pfarrer hatten in vielen Gemeinden Laien pastorale Aufgaben übernommen. Auf der Synode des Jahres 1922 wurde die Stellung dieser sogenannten Gemeindepfleger geregelt. Die pastoralen Dienste wurden ihnen vorläufig übergeben mit der Bedingung, daß sie zuerst vom Konsistorium geprüft und anerkannt wurden. Nach zweijährigem Dienst und nach der Wahl durch die Gemeindeversammlung konnten sie mit den vollen Rechten eines Pastors betraut werden. Als Gemeindepfleger traten Laienprediger der finnischen innerkirchlichen Erweckungsbewegungen hervor. Die meisten gehörten der sogenannten evangelischen Bewegung an, die die Objektivität des Gotteswortes betonte und in Ingermanland sehr verbreitet war. Das bildungsmäßige und theologische Niveau der Gemeindepfleger war ziemlich niedrig, aber sie arbeiteten eifrig und mit Hingabe. Bis zum Jahre 1927 wurden 18 solche Gemeindepfleger vom Konsistorium eingesetzt. Ihre Anzahl war jedoch kleiner als diejenige der Gemeinden. Die Zahl der Gemeinden hatte sich nämlich nicht vermindert, sondern sogar vermehrt, weil einige frühere Kapellengemeinden sich für selbständig erklärten. Das Konsistorium teilte die Arbeitskraft so ein, daß die Gottesdienste in allen Gemeinden, wenn möglich, regelmäßig gefeiert werden konnten.

Die autonome Kirche der finnischen Ingermanländer hat ihre Einheit besser als diejenigen der anderen nationalen Gruppen wahren können.

Nur in einer Gemeinde entstand ein Schisma. Die Vertreter der Gemeinden kamen regelmäßig zur jährlichen Synode zusammen. Hier wurden die Jahresberichte der Gemeinden behandelt und gemeinsame Probleme diskutiert, der Haushaltsplan des Konsistoriums gutgeheißen und die Mitglieder des Konsistoriums gewählt. Auch Sommerfeste übergemeindlichen Charakters wurden von der Synode beschlossen und vom Konsistorium organisiert.

Die Aufrechterhaltung der kirchlichen Arbeit ruhte jedoch letztlich auf der Lebendigkeit der Gemeinden. Vieles hatte sich verändert. Die Gemeinden hatten ihre früher sichere ökonomische Stellung verloren. Die Pastorate und Kantorenhäuser waren beinahe alle vom Staat übernommen worden. Die Kirchen konnten noch benutzt werden, aber auch sie waren zum Staats Eigentum erklärt worden, und die Gemeinden mußten für ihre Benutzung hohe Mieten bezahlen. Anstelle der Kirchensteuern konnten nur freiwillige Gaben gesammelt werden, von denen die Kosten der eigenen Gemeinde und auch der Beitrag zur Unterstützung des Konsistoriums bezahlt werden mußte. Das schwierigste Problem war jedoch das der Unterweisung der Jugend. Das finnische Konsistorium erhielt zwar von der Sowjetregierung die inoffizielle Erlaubnis, jeweils für drei Tage Gruppen zur Vorbereitung auf die Konfirmation zusammenzurufen. Aber der Unterricht war in der Praxis schwer durchzuführen. Auf Synodaltagungen wurde die Entfremdung der Jugend als eine offene Wunde bezeichnet. Die staatliche Erziehung und das Schulwesen waren atheistisch, und die Kommunisten, besonders die aus Finnland nach dem Bürgerkrieg geflohenen Roten, betrieben religionsfeindliche Propaganda. Doch zeigt die Erfahrung der folgenden Jahrzehnte, daß den ingermanländischen Lutheranern auch unter diesen Umständen eine neue Generation von Christen erwuchs.

Alle kirchliche Arbeit wurde von den Ingermanländern selbständig und beinahe ohne jede äußere Hilfe ausgerichtet. Von der Unterstützung aus Finnland war am wichtigsten, daß den Gemeinden im Jahre 1927 etwa 2 000 Bibeln und andere kirchliche Bücher gesandt und verteilt werden konnten. Eine bescheidene ökonomische Unterstützung kam der finnischen und schwedischen Gemeinde in Leningrad zu, die insofern eine Sonderstellung hatten, als sie unter ihren Mitgliedern viele finnische Staatsbürger hatten. Die lutherische Gesamtkirche Rußlands konnte den Finnen dadurch helfen, daß in dem in Leningrad errichteten Predigerseminar auch einige Ingermanländer studieren konnten, die aus Finnland kleine Stipendien erhielten. Als diese jungen Männer nach 1928 das Seminar absolviert hatten, war die Lage der Gemeinden schon so schwierig geworden, daß sie als Pasto-

ren in ingermanländischen Gemeinden kaum noch dienen konnten.

Die Zeit der „Neuen ökonomischen Politik“ (NEP) zwischen 1921–27 war auch in kirchlicher Hinsicht eine Periode relativer Liberalisierung. Die Kirche war in ihrer Tätigkeit auf mancherlei Weise begrenzt, aber nicht direkt verfolgt. Die ingermanländischen Gemeinden waren am Ende dieser Periode zwar geschwächt, aber doch noch lebenskräftig und hatten die alten Formen des Gemeindelebens bewahrt. Schwierige Zeiten standen ihnen bevor, als im Jahre 1928 die Periode der stalinistischen Industrialisierung und Zwangskollektivierung der Landwirtschaft begann. Gleichzeitig sollte der Todesstoß auf die Religion gerichtet werden. Als eine nationale Minderheit waren die Ingermanländer, wie auch die Lutheraner in der Sowjetunion überhaupt, besonders verdächtigt und verfolgt.

Die Zwangsdeportationen, hauptsächlich nach Sibirien, begannen in Ingermanland im Jahre 1931. Sie betrafen zuerst die sogenannten Kulaken, vermögende Bauern, die sich nicht der Kollektivierung unterwerfen wollten. Auch wurden viele Kirchen geschlossen und ihre Gemeindepfleger abtransportiert. Nach einer Pastorenliste waren im Jahre 1935 außer Propst Laurikkala noch neun Pastoren oder Gemeindepfleger in den finnischen Gemeinden Rußlands tätig. In den folgenden Jahren wurden alle Finnen aus Gemeinden in der Nähe der finnischen Grenze ausgewiesen, in diesem Falle nicht als Strafe, sondern als eine Sicherheitsmaßnahme. Insgesamt sind vor dem Zweiten Weltkrieg etwa 50 000 finnische Ingermanländer aus ihrer Heimat zwangsweise abtransportiert worden. Die Kirchen wurden geschlossen.

Die sowjetischen Religionsverfolgungen riefen im Ausland starke Proteste hervor. So auch in Finnland. Diese haben den Verfolgten kaum geholfen. Im Gegenteil: auch die schwachen Verbindungen mit den Auslandskirchen, wo sie noch bestanden, zerbrachen.

Der entscheidende Schlag wurde im Jahre 1937 gegen die ingermanländische Kirche gerichtet. Propst Laurikkala wurde als finnischer Staatsbürger aus der Sowjetunion ausgewiesen. Gleichzeitig wurde die letzte finnische Kirche, die St. Marienkirche in Leningrad, geschlossen. Die letzten drei Gemeindepfleger wurden ins innere Rußland deportiert. In demselben Jahr wurde auch die Wirksamkeit der lutherischen Gesamtkirche in der Sowjetunion erstickt.

Während des Zweiten Weltkrieges gab es in Ingermanland noch ungefähr 100 000 Finnen. Von ihnen war ein Drittel in dem von den Deutschen eingeschlossenen Leningrad ansässig und hat schwer gelitten. Zwei Drittel, ungefähr 65 000 Menschen, sind in dem von den Deutschen besetzten Ge-

biet geblieben. Die finnische Regierung verhandelte mit der deutschen Besatzungsmacht, um Angehörige finnischen Volkstums nach Finnland holen zu können. Dies gelang im Jahre 1943. Beinahe alle Ingermanländer aus den besetzten Gebieten und auch die nach Deutschland verbrachten konnten nach Finnland gelangen. Als Finnland im Herbst 1944 einen Waffenstillstand mit der Sowjetunion schloß, luden die sowjetischen Behörden die Ingermanländer zur Rückkehr ein, was tatsächlich zumindest für Männer ein Befehl war. 55 000 Ingermanländer wurden wieder in die Sowjetunion zurücktransportiert. 8 000 blieben in Finnland, aber die Hälfte von diesen zog bald nach Schweden, um dem Rücktransport zu entgehen.

Von den nach der Sowjetunion zurückgebrachten Ingermanländern hat nur ein Teil in Ingermanland bleiben können. Ein Teil ist nach Sibirien, ein Teil nach Ostkarelien deportiert worden.

In den ersten Jahrzehnten nach dem Kriege gab es unter den Ingermanländern kein geordnetes Gemeindeleben. Unter den zur evangelischen Erweckung gehörenden Ingermanländern wurden wohl noch Hauskonventikel gehalten, und man konnte gewisse Kontakte mit den nach Schweden ausgewanderten Landsleuten und Glaubensbrüdern knüpfen. Erst während der in religiöser Hinsicht mehr toleranten Breschnew-Periode hat sich wieder eine Möglichkeit zu finnisch-lutherischem Gemeindeleben in der Sowjetunion eröffnet.

Die Initiative kam von den nach Ostkarelien übergesiedelten Ingermanländern. Diese Gegend war von alters her ganz und gar von orthodoxen Bewohnern besiedelt; am Ende der Zarenzeit entstand in der Stadt Petrosawodsk für die aus Finnland eingewanderten lutherischen Finnen eine lutherische Gemeinde, die zum Konsistorialbezirk St. Petersburg gehörte. Diese Gemeinde ist schon in den zwanziger Jahren erloschen, und die heutige neue Gemeinde ist ganz unabhängig davon entstanden. Nach den eifrigen Bestrebungen einiger Frauen, besonders Maria Kajava, gaben die sowjetischen Behörden um 1970 ihre Genehmigung zur Gründung einer Gemeinde in Petrosawodsk. Es gibt keine finnischen Pastoren in der Sowjetunion, aber dieses Hindernis wurde durch die Hilfe der stammesverwandten Esten bewältigt. Eine ganze Reihe von estnischen Pastoren sprechen sehr gut finnisch. In der Gemeinde Petrosawodsk dient nebenamtlich ein estnischer Pfarrer, der die Gemeinde einmal im Monat besucht, Gottesdienste und kirchliche Amtshandlungen verrichtet. Der gegenwärtige Pfarrer Paul Saar hat früher in Finnland studiert. Die Gemeinde kommt an jedem Sonntag zusammen, und der Gottesdienst wird oft von Laienpredigern geleitet. Die

Zeit des sonntäglichen Gottesdienstes ist der Nachmittag, weil viele am Vormittag den Gottesdienst im finnischen Rundfunk hören.

Ich selber hatte im Jahre 1975 die Gelegenheit, im Gefolge des finnischen Erzbischofs Martti Simojoki die Gemeinde Petrosawodsk zu besuchen. Als Kirchengebäude dient ein kleines Holzhaus in einer Vorstadt. Während unseres Besuches waren die Bänke hinausgetragen worden, um Platz für die vielen Besucher zu gewinnen. So konnte der Raum etwa 200 Menschen fassen; ebensoviele nahmen an dem Gottesdienst – an einem warmen Tag im Spätsommer – durch die offenen Fenster teil. Es war ein Werktag. Man kann wohl damit rechnen, daß mindestens tausend Menschen zu dieser Gemeinde gehören. In jüngster Zeit hat die Gemeinde die Genehmigung bekommen, die Räume um die Hälfte auf 125 Quadratmeter zu erweitern.

Während derselben Reise haben wir Kontakt mit den Mitgliedern des Kirchenrates der neugebildeten finnisch-lutherischen Gemeinde in Leningrad anknüpfen können. Man hatte die Genehmigung zur Registrierung der Gemeinde bekommen; der Gemeinde war die Kirche der ehemaligen deutsch-lutherischen Katharinengemeinde in der früheren Sommerresidenz der Zaren, Zarskoje Sselo, heute Puschkin, zugesprochen worden. Die Belastungen der Gemeinde waren sehr schwer. Die Wiederherrichtung des Kirchengebäudes, das lange als Kraftfahrzeugwerkstatt gedient hatte, zu einem Gotteshaus war schon an sich teuer, und die Behörden forderten außerdem, daß das Grundstück mit einem Zaun umgeben wurde. Im Dezember 1977 konnte die Kirche doch wieder eingeweiht werden. Der finnische Erzbischof war als Gast eingeladen, entsandte aber wegen des Todes des estnischen Erzbischofs einen Vertreter.

Die Kirche der finnischen Gemeinde in Leningrad ist ein Backsteinbau des Jahres 1865 in neugotischem Stil. Sie faßt 400 Gottesdienstbesucher. Puschkin ist etwa 20 km von Leningrad entfernt und hat gute Verkehrsverbindungen. Deshalb ist die Kirche aus der Umgebung von Leningrad leicht zu erreichen und wird auch von Lutheranern aus sehr weiter Ferne besucht, nicht nur von Finnen. Der Gottesdienst wird zwar in finnischer Sprache gehalten, aber die Predigt kann zugleich ins Russische übersetzt werden. So können z. B. auch deutsche evangelische Christen und andere am Gottesdienst teilnehmen.

Als Pastor der Gemeinde fungierte zuerst der estnische Pfarrer Harri Metsnik: im Jahre 1980 wurde Pfarrer Tiit Salumäe aus Hapsal in Estland sein Nachfolger. Er dient der Gemeinde nebenamtlich. Ihm helfen ab-

wechselnd andere finnisch sprechende Pfarrer der estnischen Kirche.

Die Beziehungen der lutherischen Gemeinde zur orthodoxen Kirche sind gut. Besonders der entschlafene Metropolit Nikodim begleitete die Gründung der Gemeinde mit Sympathie und brüderlicher Sorge.

Die lutherischen Christen in und um Leningrad betrachten es als Grund zu tiefer Dankbarkeit, daß das lutherische kirchliche Leben mit der evangelischen Verkündigung des Gotteswortes in dieser Millionenstadt wieder erwacht ist.

Literatur

Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland I, St. Petersburg 1909;
Erik Amburger, Ingermanland I, Beiträge zur Geschichte Osteuropas 19, Köln 1980;
Juhani Jääskeläinen, Inkerin suomalaisen evankelis-luterilainen kirkko neuvostojärjestelmän ensimmäisenä vuosikymmenenä 1917–1927. Diss. Helsinki, Valkeakoski 1980. (Deutsche Zusammenfassung: Die finnische evangelisch-lutherische Kirche in Ingermanland während des ersten Jahrzehnts der sowjetischen Herrschaft 1917–1927);
Wilhelm Kahle, Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974.

Wo Christen sind, da kann auch das liebe heilige Kreuz nicht ausbleiben.
Martin Luther

DIENST AN DER DIASPORA – DIENST FÜR DIE KIRCHE

Die deutschen Diasporawerke in anderthalb Jahrhunderten

Am 31. Oktober 1982 konnte das größere der beiden deutschen Diasporawerke, das Gustav-Adolf-Werk auf anderthalb Jahrhunderte seines Bestehens zurückblicken. Nicht viel kürzer ist die Geschichte des Martin-Luther-Bundes, dessen ältester Gliedverein, der hannoversche, im Jahre 1983 seinen 130. Jahrestag begeht. Es ist keineswegs unangemessen, die Diasporafürsorge der evangelischen Kirche im deutschsprachigen Raum zumindest im Blick auf die letzten 150 Jahre zu beschreiben als die Geschichte der beiden Diasporawerke. Jedoch hat der Dienst der evangelischen Kirche an ihrer Diaspora nicht erst mit der Tatsache, daß organisierte Initiativen sich dieser Aufgabe angenommen haben, begonnen.

I. Die Entstehung der Diasporawerke

1. *Die Vorgeschichte*

Es entspricht den geographischen, politischen und kirchenpolitischen Gegebenheiten der ersten drei nachreformatorischen Jahrhunderte, daß die Fürsorge für die Diaspora – im römisch-katholischen wie im evangelischen Raum – stets den Charakter des Sporadischen und Zufälligen trug.

In der Reformationszeit und insbesondere nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555), der die Existenz von konfessionellen Minderheiten in rechtlichem Sinne ausschloß, konnte es sich lediglich um – zumeist briefliche – Seelsorge an den Brüdern in der Zerstreuung handeln; mit der Anerkennung der jeweils bestehenden konfessionellen Verhältnisse des Jahres 1624 im Westfälischen Frieden begann organisierte Diasporafürsorge. Wo und wie sie geschieht, beruht zunächst auf der persönlichen Einstellung einzelner Landesfürsten bzw. auf den Handelsinteressen und politischen Kontakten der Territorien. Als eine die Territorialgrenzen überschreitende Instanz nimmt das Corpus evangelicorum nicht nur die gemeinsamen Interessen wahr, sondern auch diejenigen einzelner evangelischer Gemeinden unter andersgläubiger Herrschaft. Daneben sind bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts einzelne Personen Träger der Diasporafürsorge. Eher eine

Ausnahme bilden die Brüdergemeinde Zinzendorfs, die Franckeschen Stiftungen oder die 1780 in Basel von Johann August Urlsperger begründete „Deutsche Christentumsgesellschaft“, wo nicht nur der Gedanke der Mission, sondern auch des Beistandes für die Glaubensgenossen und ihrer Stärkung zum Zeugnis eine Rolle spielt.

Erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bietet sich mit der Erweckungsbewegung und dem neu erwachenden Kirchenbewußtsein, teilweise in Verbindung mit der Wendung zum Konfessionalismus, der geistliche Boden, mit dem Idealismus und dem Aufkommen der Idee des liberalen Nationalstaates sowie dem nach den Freiheitskriegen neu erwachten Gemeinschaftsgefühl der geistige Boden für die Entstehung der verschiedenen auf die Fürsorge für die Diaspora gerichteten Werke. 1832 entsteht die Gustav-Adolf-Stiftung, 1842 einmündend in den „Evangelischen Verein der Gustav Adolf-Stiftung“; 1853 wird als erster der lutherischen Gotteskastenvereine der hannoversche Gotteskasten ins Leben gerufen. In den gleichen Zusammenhang gehört – in diesem Fall motiviert durch den erstarkenden Ultramontanismus – die Gründung des katholischen Bönifatius-Vereins im Jahre 1849.

2. *Gustav Adolf-Stiftung und Gustav Adolf-Verein*

Unmittelbarer Anlaß zur Gründung der Gustav Adolf-Stiftung ist die Zweihundertjahrfeier zum Gedenken an den Soldatentod Gustav Adolfs auf dem Schlachtfeld bei Lützen am 6. November 1832, bei welcher der schon einige Jahre zuvor entstandene Plan der Errichtung eines Denkmals für den „Retter der evangelischen Kirche und der deutschen Freiheit“¹⁾ erneuert wird. Eine führende Rolle bei der Bildung eines Komitees für den Denkmalbau und der in den darauffolgenden Wochen nach angelsächsischem Muster inganggesetzten sogenannten „Sechssersammlung“, der man schon damals den Charakter eines „Nationalunternehmens“ beilegte, spielt der Leipziger Superintendent und Professor der Theologie Christian Gottlob Leberecht Großmann (1783–1857). In der vor allem in der Presse geführten Debatte, ob der Denkmalbau solchen Aufwand rechtfertige und in welcher Weise – finanziert aus den Überschüssen der Sammlung – dem steinernen Mal ein lebendiges zur Seite zu stellen sei, äußert Großmann, nachdem von anderer Seite die Errichtung einer Erziehungsanstalt, die Gewährung von Stipendien an Bedürftige u. ä. vorgeschlagen worden waren, als erster den Gedanken einer Stiftung, welche evangelischen Gemeinden in katholischer Umgebung Hilfe gewähren solle.

Am 14. Dezember 1832 erscheint im Leipziger Tagblatt ein Aufruf zur Sammlung für „eine Anstalt zur brüderlichen Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterung der Zeit und durch andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten, wie dies nicht selten bei neu entstandenen Gemeinden zu sein pflegt“⁽²⁾.

Im Januar 1833 bildet sich auch in Dresden ein Kreis zur Unterstützung der gleichen Sache; im Herbst des gleichen Jahres genehmigt das sächsische Kultusministerium die Satzung der „Gustav Adolf-Stiftung“, die von zwei Hauptvereinen – in Leipzig und in Dresden – getragen wird und der die Erträge aus den Sammlungen in Leipzig und Dresden, der Überschuß aus einer Sammlung des Kultusministeriums für den Denkmalbau sowie Beiträge aus den anderen deutschen Ländern als Stiftungskapital zufließen. Aus den Erträgen des Stiftungsvermögens – noch ist nicht an eine Werbung von Mitgliedern oder an Beteiligung von Kirchengemeinden gedacht – soll notleidenden evangelischen Gemeinden geholfen werden; als erste erhält im Frühjahr 1833 die Gemeinde Karlshuld (südwestlich von Ingolstadt), die ohne Kirche und Pfarrer ist, eine Gabe. Bis 1841 wächst das Stiftungskapital – u. a. auch aufgefüllt durch Kirchen- und Hauskollekten in Schweden – auf 12850 Taler, aus den Zinsen können im Laufe der Jahre 429 Taler verteilt werden, vor allem an Gemeinden in Böhmen, Österreich und Ungarn. Der Charakter der Stiftung und die Tatsache, daß die beiden Hauptvereine mit der vorgesehenen Zahl von höchstens 12 Mitgliedern eher Vorstandsgremien gleichen, brachten es dennoch mit sich, daß das Werk außerhalb Sachsens relativ unbekannt blieb. So ist es auch erklärlich, daß der Darmstädter Hofprediger Karl Zimmermann (1803–1877) von der sächsischen Sache nichts wußte, als er am 31. Oktober 1841 in der von ihm selber herausgegebenen „Allgemeinen Kirchenzeitung“ seinen „Aufruf an die protestantische Welt“ erließ, einen „Verein für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden“ zu gründen. Der Aufruf stieß – abgesehen von dem verständlichen Befremden bei den Verantwortlichen der Stiftung – auf ein bedeutendes Echo, auch jenseits der Grenzen Hessens. Sehr bald gelang es trotz der erwähnten Spannungen, den sächsischen Kreis und den neu entstandenen hessischen Kreis zusammenzuführen; am 16. September 1842 beschloß eine Versammlung in Leipzig mit 600 Teilnehmern aus allen Teilen Deutschlands die Begründung des „Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung“, der aus gleichberechtigten Zweigvereinen bestehen und dessen Sitz derjenige der alten Stiftung sein sollte. Die erste

Hauptversammlung am 21. September 1843 in Frankfurt/M. vereinigte die Delegierten von 29 Vereinen und beschloß eine Satzung, nach der es an den einzelnen Orten „Zweigvereine“, in den Ländern „Hauptvereine“ und einen von der „Hauptversammlung“ zu wählenden „Centralvorstand“ mit Sitz in Leipzig geben sollte. Dem Centralvorstand, dessen Vorsitzender und mehrere Mitglieder überdies in Leipzig ansässig sein sollten, wurde die Verwaltung der Stiftung übertragen. Bis zum Zweiten Weltkrieg hat sich diese Struktur im wesentlichen nicht verändert.

Die für die Diaspora nötigen Geldmittel sollten aus dem Kapitalfonds, durch Beiträge, Kollekten und Vermächtnisse aufgebracht werden, wobei je ein Drittel dem Zweigverein, ein Drittel dem Hauptverein und ein Drittel dem Centralvorstand zufließen sollte. Bereits seit 1850 gibt es außerdem die „Große Liebesgabe“, für welche die Hauptversammlung aus einem Dreier-vorschlag („Terna“) die Empfängergemeinde auswählt. Auch die finanziellen Regelungen haben sich bis in die jüngste Zeit erhalten.

Der Anstoß Zimmermanns hatte die Sache des Gustav-Adolf-Vereins zu einer Sache des deutschen Protestantismus gemacht, die nicht nur (wie in dem Darmstädter Aufruf ausdrücklich gewollt) die Grenzen der Konfession, sondern auch diejenigen des Landeskirchentums übersprang – hierin den verwandten Bestrebungen auf dem Felde der Inneren und erst recht der Äußeren Mission zeitlich voraus. Es ist nicht übertrieben, hier eine Linie beginnen zu sehen, welcher „schon Jahrzehnte vorher vorweggenommen [wird], was dann auch im Evangelischen Kirchenbund 1922 und schließlich in der ‚Evangelischen Kirche in Deutschland‘ 1948 in Eisenach Gestalt gewann“³⁾, wie denn dem Verein überhaupt von Anfang an ein starker ökumenischer Zug eignet⁴⁾.

Dem entspricht, daß eine einseitig gegen die römische Kirche gerichtete Frontstellung schon in Zimmermanns Aufruf abgewiesen wird, lediglich eine innere Stärkung protestantischer Kirche sei das Ziel⁵⁾. Nicht immer hat sich der Verein aus den interkonfessionellen Konflikten heraushalten können, zumal dort nicht, wo man sich einem erstarkenden Katholizismus gegenüber in die Defensive gedrängt sah⁶⁾. Auch der Gedanke, daß die nationalen Grenzen keine Grenze des Liebeswerks sein sollen, findet sich bereits in der ersten Satzung⁷⁾. Gleichwohl kann H. W. Beyer in der Leipziger Gründungsversammlung die sechs Jahre später in der Frankfurter Paulskirche tagende Nationalversammlung abgebildet sehen und die darauffolgenden jährlichen Hauptversammlungen der Vorgeschichte der deutschen Reichseinheit zuordnen⁸⁾.

Das junge Werk gewann schnell an Volkstümlichkeit. Bei der 50-Jahrfeier 1882 konnte man 44 Hauptvereine, 1 387 Zweigvereine und Ortsvereine, und 388 Frauenvereine⁹⁾ zählen. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sind an 4 518 Gemeinden in der Diaspora Unterstützungen in einem Wert von insgesamt 33 094 069,74 Mark vergeben worden¹⁰⁾.

3. *Lutherische Gotteskastenvereine*

Deutlicher als bei der Entstehung der Gustav Adolf-Stiftung ist bei dem auf dem Boden der lutherischen Erweckung entstehenden Werk die Not der Diaspora das leitende Motiv¹¹⁾. Zunächst unabhängig voneinander, und auch in den nächsten Jahrzehnten nur in lockerer Gemeinschaft, bilden sich kleine, jeweils stark im eigenen lutherischen Kirchentum verwurzelte Kreise, die, z. T. gewollt sich auf das unmittelbar Notwendige beschränkend und bewußt im Verborgenen wirkend, erst 1880 zu einer gewissen, immer noch lockeren organisatorischen Einheit zusammenfinden.

Als eine erste Initiative ist in diesem Zusammenhang ein Kreis um das von erweckten Kreisen in Sachsen getragene Blatt „Pilger aus Sachsen“ zu nennen, der aus Sorge um die kirchliche Sammlung und Betreuung der ausgewanderten Lutheraner in Nordamerika einen Hilferuf des 1838 nach Amerika ausgewanderten Pastors Friedrich Wyneken (1810–1876) aufnahm. Unter Führung des Lehrers am Missionsseminar und späteren Waldenburger Pfarrers Jakob Trautmann entstand 1840 in Dresden ein „Verein zur Unterstützung der lutherischen Kirche in Nordamerika“, der sich für die Entsendung von Zöglingen des Dresdner Missionsseminars engagierte. Seine Tätigkeit, die in enger Verbindung mit Wilhelm Löhe geschah, läßt sich bis zum Anfang der fünfziger Jahre nachweisen¹²⁾.

Der Ruf Wynekens, der ein Ruf zur Rettung lutherischer Kirche war und dies als kirchliche und geistlich-theologische Aufgabe begriff, veranlaßte auch Wilhelm Löhe (1808–1872) und den Nördlinger Pfarrer Friedrich Wucherer (1803–1881), sich der Hilfe für die in Not geratenen Glaubensgenossen in Amerika anzunehmen. Löhe begann im Jahre 1841, in seinem Neuendettelsauer Pfarrhaus zwei junge Männer zu Lehrern auszubilden; 1842 wurden sie ausgesandt, um sich im Predigerseminar der lutherischen Ohio-Synode in Columbus auf das geistliche Amt vorzubereiten. Dies ist der Beginn einer Diasporaarbeit, deren theologische Begründung im Jahre 1844 im „Zuruf aus der Heimat an die deutsch-lutherische Kirche Nordamerikas“ ihren schriftlichen Niederschlag fand. Aus diesen Anfängen wuchs das Neu-

endettelsauer Missions- und Diasporaseminar, getragen von der 1849 begründeten „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche“. Mehrere hundert Pastoren sind in den nächsten Jahrzehnten von Neuendettelsau zunächst nach Nordamerika, später auch nach Brasilien, Südafrika und Australien entsandt worden, ein Strom, der erst nach dem Zweiten Weltkrieg, nicht zuletzt auch aufgrund der selbständigen Entwicklung der überseeischen Kirchen, so dünn geworden ist, daß die Schließung des Seminars bevorsteht. Ähnliche Ausbildungsstätten lutherischer Pastoren entstanden in Kropp, Breklum, Hermannsburg und Lübtheen.

Neben den Gruppen in Sachsen und Franken ist als drittes ein Kreis zu nennen, der sich um Pastor Ludwig Adolf Petri (1803–1873), einen der führenden Köpfe der lutherischen Erweckung in Hannover, Gründer des „Zeitblattes für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche“, scharte. Seit 1842 hatte Petri eine Anzahl von Gleichgesinnten in einer „Pfingstkonferenz“ gesammelt und hatte sich, nach dem Hilferuf Wynekens, an der nordamerikanischen Arbeit Löhes beteiligt. Zur Gründung des sogenannten „Gotteskastens“ kam es, als nach einer Besprechung am Rande eines Jahresfestes der Leipziger Mission Petri, der Catlenburger Superintendent August Friedrich Otto Münchmeyer (1807–1882) und der Clausthaler Generalsuperintendent Rudolf Steinmetz (1801–1854) im „Zeitblatt“ am 31. Oktober 1853 einen Aufruf zur Unterstützung der „bedrängten Glieder der lutherischen Kirche“ veröffentlichten¹³). Auffallend, wenn auch theologisch begründet, ist die Kürze und Klarheit des Aufrufs: Man plane die Errichtung eines „Gotteskastens“ und wolle, je nachdem, was an regelmäßigen Beiträgen oder spontanen Gaben zusammenkomme, an diejenigen, für die es gedacht sei, weiterleiten und jeweils im „Zeitblatt“ darüber quittieren. Auf jede eingehende Begründung außer der, daß „... die Unterzeichneten ... den kirchlichen Grundsätzen der Gustav Adolf-Vereine nicht beizutreten vermögen...“, wird verzichtet. Gemeint ist die Tatsache, daß mit der Betonung des (damals modernen!) Vereinsprinzips notwendigerweise der Kirchenbegriff in den Hintergrund treten mußte¹⁴). War doch der Verein vom Ansatz her ein Forum für die Vielfalt von Meinungen und Glaubensprägungen. Und hatte der Gustav Adolf-Verein doch bewußt auf die Einheit im Glauben und Bekennen verzichtet, um die Einheit der Kirche durch das gemeinsame Liebeswerk wachsen zu lassen¹⁵). Von hier aus ist es auch zu verstehen, daß die Aufrufenden „ihrem Gewissen folgen“ wollen, und daß sie erklären: „Wir beabsichtigen weder Opposition oder Demonstration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt.“

Sicherlich drückt sich hierin schon die Ahnung aus, daß der Gotteskasten nicht auf Popularität rechnen kann. Aber bedeutsamer ist der in dem Verzicht auf eigenständiges Instrumentarium und Organisation zum Ausdruck kommende Wille zum dezidiert kirchlichen Handeln, wie er im übrigen auch in der blassen Namensgebung zum Ausdruck kommt, die der damaligen Praxis der Kirchenpresse entstammt und für die verschiedensten Sammelzwecke gebraucht wird. In der Folgezeit entstehen überall in den lutherischen Landes- und Freikirchen eigenständige Gotteskastenvereine, zuerst 1854 in Mecklenburg, wo er 1860 – im Sinne der eben angedeuteten Linie – als Angelegenheit der Landeskirche unter die Hoheit des Schweriner Großherzoglichen Oberkirchenrates gestellt wird, 1856 der Stader „Lutherverein“, 1857 der Gotteskasten im Herzogtum Lauenburg, 1863 derjenige in Bayern und in Preußen ein Gotteskasten der „Vereinslutheraner“. Einer Initiative in Sachsen dagegen war zunächst nicht viel Erfolg beschieden.

Die weitere Entwicklung des lutherischen Diasporawerks hängt eng mit den Bestrebungen um die Einheit des deutschen Luthertums zusammen¹⁶⁾. Am Rande der dritten „Allgemeinen Lutherischen Konferenz“ 1879 in Nürnberg findet eine Spezialkonferenz für die Vertreter der lutherischen Gotteskasten statt; im folgenden Jahr einigt man sich auf einen – immer noch lockeren – Zusammenschluß, welcher die Tätigkeit der Vereine aufeinander abstimmen und eine Zeitschrift herausgeben soll. Seit 1880 finden die Zusammenkünfte der Delegiertenkonferenz der lutherischen Gotteskasten jährlich statt; in den ersten beiden Jahrzehnten der engeren Zusammenarbeit werden zehn weitere Gotteskastenvereine begründet. Über den Umfang der damals geleisteten Arbeit lassen sich aufgrund der selbständigen Arbeit der Vereine nur Einzelangaben machen. In Sachsen nahm man zwischen 1890 und 1895 jährlich rund 80000.– Mark ein. Die Einnahme des hannoverschen Gotteskastens in den Jahren 1893–1898 betrug insgesamt 75000.– Mark¹⁷⁾.

Auch im Hinblick auf die geleistete Hilfsarbeit ist für die Jahre des Anfangs eine Übersicht schwer zu gewinnen. Den Anstoß hatte die geistliche Not in Nordamerika gegeben. Bald kam die Entsendung von Predigern nach Südafrika und Australien, später Brasilien dazu. Im übrigen sah man vor allem dort seine Aufgabe, wo man lutherische Kirche in Gefahr sah bzw. neu entstehende lutherische Diaspora der Unterstützung bedurfte. Wo dies in reformierter Umgebung oder in Abwehr gegen uniertes Kirchentum geschah, blieben Widerspruch und Kontroversen nicht aus, wie man auch umgekehrt die Arbeit des wesentlich weiter verbreiteten Gustav Adolf-Vereins mit –

nicht immer gerechter – Kritik begleitete. Erst in jüngerer Vergangenheit ist es zu einer Versachlichung des Verhältnisses zwischen den beiden auf so unterschiedlichem kirchlichen Boden gewachsenen deutschen Diasporawerken gekommen.

4. *Andere Initiativen*

Neben den beiden großen in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen Diasporainitiativen hat es vielerlei Einzelinitiativen gegeben. Erwähnt seien neben Diasporahilfsvereinen in der Schweiz und in Frankreich für den deutschen Raum die 1837 entstandene, vier Jahre später so genannte Langenberger „Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika“, der Evangelische Bund (begr. 1886), der neben seiner auf den Dialog mit dem Katholizismus angelegten wissenschaftlichen und publizistischen Arbeit sich auch praktisch der evangelischen Diaspora in Österreich annahm, der aus Freundeskreisen des Fliednerwerks entstandene „Verband zur Förderung des Evangeliums in Spanien“ sowie der für evangelische Christen in Osteuropa engagierte „Missionsbund Licht im Osten“ (begr. 1920), welcher der evangelikalischen Bewegung nahesteht.

5. *Das Bonifatiuswerk*

Im Raum des deutschen Katholizismus wirkt das – seit 1968 so genannte – „Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken“. In bezug auf seine Entstehung um die Mitte des letzten Jahrhunderts lassen sich geistes- und kirchengeschichtliche Parallelen zu derjenigen des Gustav Adolf-Vereins aufweisen; zugleich liegen Motive zu seiner Begründung im erstarkenden Ultramontanismus und dessen Zusammenprall mit dem werdenden liberalen Staat, auf dessen Boden andererseits erst die Möglichkeiten zur vereinsmäßigen Formierung dieser Initiative gegeben sind. Am 4. Oktober 1849, auf dem dritten deutschen Katholikentag in Regensburg, wurde die Gründung des Bonifatiusvereins beschlossen, der „ein Verein für die kirchliche Mission Deutschlands, d. h. für arme katholische Gemeinden in protestantischen und gemischten Städten und Dörfern“ sein und sich „unter eigens zu erbittenden Schutz und die oberste Leitung des deutschen Episkopats“ – so der erste Statutenentwurf – stellen sollte. Zum ersten Präsidenten wurde Josef Reichsgraf zu Stolberg-Stolberg gewählt, seit dem Kölner Kirchenstreit (1836) einer der führenden Laien im katholischen Deutschland.

Tätigkeitsfeld dieses schon bald päpstlich anerkannten und in den deutschen Diözesen weit verbreiteten Hilfswerkes sind die Diasporagebiete im deutschsprachigen Raum, vor allem in Nord- und Mitteldeutschland. Aber sehr bald gehörten auch die Seelsorge für deutsche Katholiken im Ausland sowie die Studentenseelsorge zum Arbeitsbereich des Vereins, der zwischen 1867 und 1931 auch schon die katholische Diaspora in Dänemark in seine Hilfe einbezog.

Für das erste Jahrhundert seines Bestehens kann der Verein auf die Förderung von insgesamt 5 000 kirchlichen Bauvorhaben – Kirchen, Schulen, Pfarrwohnungen, Gemeinderäume – zurückblicken. Nach dem Zweiten Weltkrieg trat zunächst die kirchliche Beheimatung der Flüchtlinge und Vertriebenen in den Vordergrund; allein zwischen 1945 und 1974 wurden über 3 000 Neubauten mit Hilfe des Bonifatiuswerkes errichtet. Heute gelten als wichtigstes Arbeitsfeld die Diözesen der für das Gebiet der DDR zuständigen Berliner Bischofskonferenz. Seit 1974 ist auch das Gebiet der Nordischen Bischofskonferenz (Skandinavien) in den Statuten des Werkes als Arbeitsgebiet verankert.

Das Bonifatiuswerk verfügt heute (1977) über ein jährliches Aufkommen von ca. 50 Mill. DM, aufgebracht durch Spenden, Kirchenkollekten, Schenkungen, monatliche Abgaben der Diözesanpriester und Haushaltsmittel der deutschen Diözesen. Geleistet wird weiterhin Kirchbauhilfe, personelle Hilfe und besondere Unterstützung von Unterrichts-, Freizeit- und Bildungsarbeit.

Sitz des Bonifatiuswerkes ist Paderborn (Generalvorstand des Bonifatiuswerkes der deutschen Katholiken, 4790 Paderborn, Kamp 22); wichtigstes Publikationsorgan ist neben einem jährlich erscheinenden *Priesterjahresheft* das *Bonifatiusblatt*. Besondere Arbeitszweige sind u. a. das „Bonifatiuswerk der Kinder“, die „Diaspora-Miva“ für Motorisierungshilfe und die „Akademische Bonifatius-Einigung“. Mit der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiet der Diaspora- und Konfessionskunde befaßt sich das – vom Bonifatiuswerk mitgetragene – Johann-Adam-Möhler-Institut, das ebenfalls in Paderborn ansässig ist.

Die Arbeitsgebiete und das finanzielle Volumen des Bonifatiuswerkes und der evangelischen Diasporawerke sind nur bedingt vergleichbar; einerseits beschränkt sich das Bonifatiuswerk auf Deutschland und Skandinavien (auf Lateinamerika z. B. bezieht sich die selbständig geführte Aktion „Adveniat“), andererseits werden hier z. T. Aufgaben übernommen, welche im evangelischen Raum den Landeskirchen oder ihren Zusammenschlüssen

direkt zugeordnet sind.

II. Die Arbeitsfelder

Die großen durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung Europas hervorgerufenen Bevölkerungsverschiebungen bereiteten den für die Diaspora engagierten Kräften schon im 19. Jahrhundert ein sich zunächst ständig und schnell erweiterndes Arbeitsfeld. In Süd- und Westdeutschland waren in katholischen Gebieten zahlreiche evangelische Diasporagemeinden entstanden, für die Kirchen und Pfarrhäuser errichtet werden mußten; in der Provinz Posen und z. T. in Westpreußen war es eine zugleich auch in fremdsprachiger Umgebung existierende Diaspora. Aber schon um die Mitte des Jahrhunderts geht die Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins weit über Deutschlands Grenzen hinaus. 1850 verzeichnet eine Liste des Centralvorstandes 100 Gemeinden in Deutschland und weitere 48 in Böhmen, Ungarn, Österreich mit seinen schlesischen Gebieten, Belgien, Frankreich und sogar je eine in Rumänien, Sardinien, Portugal, Algier und Amerika¹⁸). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ergeben sich in Südamerika, besonders Brasilien neue große Aufgaben aus der großen Auswanderungswelle; auch politische Verschiebungen haben Konsequenzen für die Gustav-Adolf-Arbeit, z. B. nach dem Kriege 1870/71 in Elsaß-Lothringen oder in den östlichen Provinzen Preußens aufgrund einer entsprechenden preußischen Ansiedlungspolitik. Nach der Jahrhundertwende tritt Österreich in den Vordergrund, wo die evangelische Kirche durch die Los-von-Rom-Bewegung innerhalb weniger Jahre um 100000 Glieder zunimmt.

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges kann der Gustav-Adolf-Verein eine stolze Bilanz für die zurückliegenden 80 Jahre ziehen: Eine Summe von über 60 Millionen Mark ist für Beihilfen aufgewandt worden, um 6500 Gemeinden die Errichtung von Kirchen, Schulen oder Pfarrhäusern, um Pfarrern die Finanzierung ihres Gehaltes, jungen Theologen durch Stipendien die Ausbildung zu ermöglichen. Hier entstanden Verbindungen, die zum Zusammenwachsen der evangelischen Kirchen in Europa einen kaum zu überschätzenden Beitrag geleistet haben.

Das Gotteskastenwerk blieb demgegenüber in Dimensionen, die dem Anfang entsprachen. Das Hauptaugenmerk lag nach wie vor auf dem Bau lutherischer Kirche unter den nach Übersee Ausgewanderten, und hier wiederum auf der Entsendung von Pastoren. In der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses sah man die Chance, über das Bereitstellen der äußeren

Mittel¹⁹⁾ hinauszugehen und Diasporahilfe zu geben im Sinne geistlicher Stärkung und des gemeinsam zu leistenden Zeugnisses. Auch in Europa engagierten sich die Gotteskastenvereine an solchen Stellen, wo man vor die Frage nach dem Proprium lutherischer Kirche gestellt war. In der Praxis geschah dies so, daß man einzelnen Vereinen besondere Schwerpunkte zuwies. So übernahm 1896 der bayerische Gotteskasten das heutige „Brasilienwerk“ in seine besondere Verantwortung; bis zum Ersten Weltkrieg unterstand das Lutherstift in Königsgrätz der Fürsorge des sächsischen und des mecklenburgischen Gotteskastens.

Die Umwälzung infolge der beiden Weltkriege brachten auch für die Arbeit der Diasporawerke einschneidende Veränderungen. Unmittelbarste Kriegsfolge war jeweils der Rückgang des Aufkommens aufgrund des wirtschaftlichen Niedergangs, der die Arbeitsmöglichkeiten einschränkte. Auch die psychologischen Folgen des Krieges wirkten sich aus, mit besonders schweren Konsequenzen natürlich für die Beziehungen in die deutsche evangelische Auslandsdiaspora, obwohl sowohl der Gustav-Adolf-Verein ebenso wie die lutherischen Gotteskastenvereine sich stets von den nationalistischen bzw. ideologischen Einseitigkeiten fernzuhalten versuchten²⁰⁾. Der wirtschaftliche Wandel wirkte sich allerdings auch positiv aus: Die Kirchen Nordamerikas, Südamerikas und Australiens waren zu materieller Selbstständigkeit gewachsen und bedurften der direkten Hilfe nicht mehr.

Grenzziehungen, Bevölkerungsverschiebungen bzw. Vertreibung infolge der beiden Weltkriege ließen Diasporagebiete verschwinden – insbesondere wo es sich um deutschstämmige evangelische Gemeinden handelte –, andererseits fanden sich ehemals blühende Kirchentümer neu in einer Diasporasituation wieder. So ist den Diasporawerken seit den zwanziger Jahren unter den zerstreuten Resten der „Evangelisch-Lutherischen Kirche im Russischen Reiche“, die bis 1917 in ihrer „Unterstützungskasse“ selber über ein ausgezeichnetes Diasporawerk verfügte, ein neues Betätigungsfeld entstanden. Die evangelischen Kirchen Polens, der Tschechoslowakei, Ungarns, Jugoslawiens, Rumäniens sowie die baltischen Kirchen sind ihrer Zahl nach stark zusammengeschmolzen. Deutschsprachige Gemeinden gibt es bis auf winzige Reste seit dem Zweiten Weltkrieg nur noch in der Sowjetunion und in Siebenbürgen.

Entsprechend hat sich die Art der Hilfe verändert. Die Unterstützung von Neubauten ist – wo es die politischen Verhältnisse zulassen – der Hilfe bei baulichen Reparaturen gewichen; Literaturarbeit kann sich weit weniger als vor den Kriegen auf deutschsprachige Literatur beschränken; besonders

in Lateinamerika ist noch Gebets- und Gottesdienstliteratur bzw. theologisches Schrifttum in der Landessprache zu schaffen.

Die Unterstützung der Ausbildung des theologischen Nachwuchses kann nur noch in Ausnahmefällen darin bestehen, ein Studium an einer deutschen Ausbildungsstätte zu finanzieren. Das Schwergewicht liegt heute – ähnlich wie bei den aus der Mission hervorgegangenen Kirchen Asiens und Afrikas – darin, die Stärkung der Arbeitsstrukturen jeweils der Partnerkirchen zu betreiben. Insofern hat sich auch der Charakter des Franz-Rendtorff-Hauses in Leipzig (begr. 1930) und des Erlanger Auslands- und Diasporatheologenheims (begr. 1935) geändert. Beide Häuser spielen aber noch heute eine wichtige Rolle für die Aus- und Fortbildung von Theologen aus Diasporakirchen sowie für die kirchenkundliche Beschäftigung mit Fragen der Diaspora.

Mit zunehmender Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Ost und West und infolge einer veränderten Kirchenpolitik im sozialistischen Lager ist seit Anfang der siebziger Jahre neben die west- und südeuropäische auch wieder die südosteuropäische evangelische Diaspora als wichtiges Betreuungsgebiet getreten.

III. Vom Verein zum Werk der Kirche

Die beiden großen Diasporawerke haben sich – wie auch die großen Werke der Inneren und der Äußerer Mission – seit sie ins Leben gerufen wurden, als Werke der Kirche verstanden. Wenn auch das Rechtsgefüge des deutschen Landeskirchentums keine andere Organisationsform als die des Vereins zuließ, so waren doch stets die führenden Männer zugleich auch Männer der Kirche, vielfach an verantwortlicher Stelle tätig.

Entsprechend dem Unterschied in der konfessionellen Frage vollzog sich die Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins stets in der Nähe der Kräfte, welche die Einigung des gesamten deutschen Protestantismus unter dem Dach einer Kirche bzw. eines Kirchenbundes verfolgten. Sofort nach Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses 1903, dem als eine der wichtigsten Aufgaben die Fürsorge für deutsche Auslandsgemeinden aufgegeben war, ergab sich eine enge Zusammenarbeit, in deren Verlauf bestimmte Aufgaben, die bis dahin der Gustav-Adolf-Verein wahrgenommen hatte, auf die kirchenoffizielle Ebene übergingen, eine Entwicklung, die sich mit der ausgedehnten Auslandsarbeit des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes noch verstärkte und schließlich zur Bildung des Kirchlichen Außenamtes

der EKD führte. Von seiten des Gustav-Adolf-Vereins war der Leipziger Theologieprofessor Franz Rendtorff (1860–1934), Präsident von 1916 bis 1934, gestaltend und weiterführend an dieser Entwicklung beteiligt. Im Jahre 1935 betont eine neue Satzung die kirchliche Bindung durch eine Umbenennung: Fortan wird der Name „Gustav-Adolf-Werk“ geführt; seitens der EKD wird 1946 diese Entwicklung dadurch aufgenommen und fortgeführt, daß ihr Rat die Verankerung der Gustav-Adolf-Arbeit im Leben der evangelischen Kirche ausdrücklich begrüßt und bestätigt und seinerseits dem neuen Namen seine Zustimmung gibt: „Gustav-Adolf-Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland“. Seit 1978 bedeutet dies auch eine finanzielle Förderung der Arbeit aus Haushaltsmitteln der EKD.

Beim Gotteskastenwerk ist eine ähnliche Entwicklung zu verzeichnen, nun jeweils bezogen auf die jeweiligen kirchlichen Zusammenschlüsse der lutherischen Kirche. Die Allgemeine Lutherische Konferenz 1879 war der Anlaß zu einem engeren Zusammenschluß der Vereine gewesen. In der Folgezeit bildete die Diasporafürsorge neben der Arbeit der Leipziger Mission und der lutherischen Seemannsmision eine der Klammern, welche die lutherischen Landeskirchen zu praktischer Zusammenarbeit verbanden. In dieser Hinsicht hat das Gotteskastenwerk auch eine Ebene der Begegnung zwischen Landeskirchen und freikirchlichen Lutheranern sein können. Noch heute besteht eine enge Arbeitsverbindung zwischen dem Martin-Luther-Bund und dem Diasporawerk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Auf den Konferenzen und Zusammenkünften des Lutherischen Einigungswerks war die Diasporafürsorge ständig eines der behandelten Themen.

Zunächst aber bedurfte es des Zusammenwachsens der Vereine untereinander. 1903 gab es erstmals einen gemeinsamen Namen: „Verbündete Lutherische Gotteskastenvereine“. 1922 installierte man eine gemeinsame Geschäftsstelle, zunächst in Leipzig, seit 1928 nach der Wahl des Erlanger Professors Friedrich Ulmer (1877–1946) zum Vorsitzenden in Erlangen. Nach einer Episode als „Lutherisches Hilfswerk der verbündeten Gotteskastenvereine“ erhält das Werk 1932 den Namen „Martin Luther-Bund“. Unter Ulmer nimmt die Arbeit u. a. durch die Begründung eines „Sendschriften-Hilfswerks“, die Einrichtung eines Wohnheims für junge Diasporatheologen und ausgedehnte Verlagstätigkeit großen Aufschwung.

Nach der Bildung der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ wurde der Martin Luther-Bund neben der Leipziger Mission und dem Lutherischen Einigungswerk ein „Anerkanntes Werk der VELKD“,

das seit einigen Jahren – ebenso wie sein größeres Schwesterwerk von der EKD – regelmäßige finanzielle Förderung aus deren Haushaltsmitteln erfährt.

Am Zusammenwachsen des Weltluthertums sind die Kräfte lutherischer Diasporafürsorge nicht unbeteiligt. Auf dem Weltkonvent in Eisenach (1923) und Kopenhagen (1929) galt die Arbeit für die Diaspora als eines der die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen verbindenden Elemente, die Leiter des Gotteskastenwerkes, Ahner und Ulmer, referierten über die Arbeit des Werkes²¹). Die Tatsache, daß die Arbeit des Weltkonvents zwischen den Konferenzen gerade auf dem Gebiet der Not- und Diasporahilfe so effektiv war, läßt sich darauf zurückführen, daß man hier sich die Erfahrungen der deutschen Diasporawerke zunutze machte²²). Nach der Begründung des Lutherischen Weltbundes (Lund 1947) ergab sich für den Martin-Luther-Bund ein intensiver Arbeitskontakt mit dessen deutschen Organen, zunächst dem Nationalkomitee, später – nach seiner Begründung – dem Lutherischen Weltdienst im Hinblick auf seine Arbeit für zwischenkirchliche Hilfe. Diese Zusammenarbeit hat inzwischen zu mannigfaltigen Absprachen und Arbeitsteilungen geführt.

Die beiden deutschen Diasporawerke sind – entgegen der Entwicklung, die sich auf dem Gebiet der Äußeren Mission ergeben hat – den Weg der Integration in die Landeskirchen bzw. deren Zusammenschlüsse aus Gründen, die vor allem in der Struktur der Werke beschlossen sind, nicht voll mitgegangen. Wenn auch das Maß der persönlichen Mitarbeit und Gebefreudigkeit von Mitgliedern und Freundeskreisen stark zurückgegangen ist, so ist sie doch nach wie vor die tragende Grundlage, welche dazu veranlaßt, den Status eines „freien Werkes“ beizubehalten. Andererseits haben sich die Beziehungen zu den Diasporakirchen vielfach auf die Ebene von Beziehungen von Kirche zu Kirche verlagert. Nicht nur der ekklesiologische Bezug aller Diasporaarbeit, sondern auch die kirchliche Praxis verpflichtet deshalb die Werke zur Einbindung auch in die äußeren Strukturen der Kirche, nicht nur im Sinne der eigenen, sondern auch im Sinne der Kirche in der Diaspora.

IV. Die gegenwärtige Arbeit

1. *Arbeitsstrukturen*

Die Teilung Deutschlands hat für beide Diasporawerke gravierende Folgen gehabt. Bereits die faktische Trennung in zwei Staatsgebiete machte die Bildung von jeweils zwei Arbeitsbereichen seit 1949 erforderlich. Für das Gustav-Adolf-Werk besteht seit 1966 eine rechtliche Selbständigkeit des

„Gustav-Adolf-Werkes in der Deutschen Demokratischen Republik“ (Centrale: DDR-7031 Leipzig, Pistorisstr. 6, im „Franz-Rendtorff-Haus“) und des „Gustav-Adolf-Werkes der EKD“ (Zentrale: 3500 Kassel, Olgastr. 8). Der Martin-Luther-Bund (Zentralstelle: 8520 Erlangen, Fahrstr. 15) verlor seine Gliedvereine in Sachsen, Thüringen und Mecklenburg, die ihre Arbeit dem Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes in der DDR eingliederten. Auch die in Ostberlin ansässige Dienststelle des Sendschriften-Hilfswerks besteht nicht mehr.

Beide Werke sind eingetragene Vereine, die ihrerseits von regionalen Gliederungen als korporativen Mitgliedern getragen werden. Zum Gustav-Adolf-Werk gehören in der Bundesrepublik 20, in der DDR weitere 9 Hauptgruppen, die sich z. T. aus weiteren insgesamt etwa 500 Zweiggruppen zusammensetzen, sowie jeweils die Arbeitskreise der Gustav-Adolf-Frauenarbeit. Außerdem gibt es Gustav-Adolf-Vereine in Brasilien, Österreich und Schweden, daneben in weiteren europäischen Ländern Arbeitszweige und Dienste mit enger Verbindung zum Gustav-Adolf-Werk.

Der Martin-Luther-Bund wird von 11 Gliedvereinen getragen, zu denen Vereine in Österreich und der Schweiz sowie weitere 7 ausländische Werke und das Diasporawerk in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in einer Arbeitsverbindung hinzutreten.

2. Aufgaben

Die Arbeit beider Werke trägt nach wie vor einen kirchlich-missionarischen Akzent. Im Vordergrund stehen Hilfsprojekte, welche Gemeindebildung und Gemeindeleben in Gottesdienst, Seelsorge, Unterweisung und Diakonie sowie die Zurüstung von Pfarrern, kirchlichen Mitarbeitern und verantwortlich tätigen Gemeindegliedern fördern. Hierin liegt das Proprium der Diasporawerke, das sie berechtigt, mit anderen, z. T. finanziell weit stärkeren Werken der ökumenischen Diakonie und des Entwicklungsdienstes auf geographisch gleichem Felde und in Partnerschaft zu den gleichen Kirchen tätig zu sein, wobei Koordination und Kooperation durch wechselseitige Mitarbeit in den Entscheidungsgremien gewährleistet ist.

Ein Vergleich der in den letzten Jahren publizierten Übersichten (GAW: „Projektkatalog“, MLB: „Projekte und Aufgaben“) ergibt eine allmähliche Schwerpunktverschiebung von Hilfen bei Neubauten zur Hilfe bei der Erhaltung kirchlicher Gebäude sowie zur Nachwuchsförderung, Literaturhilfe, Unterstützung einzelner missionarischer oder diakonischer Projekte und

Hilfe in persönlichen Notständen. Das finanzielle Volumen der für die Diasporakirchen geleisteten Hilfe, aufgebracht aus Kollekten, Einzelspenden und – in geringem Maße – kirchlichen Haushaltsmitteln, läßt sich für 1980 beim Gustav-Adolf-Werk mit 5,5 Mill. DM, beim Martin-Luther-Bund mit 1,4 Mill. DM beziffern.

Publikationsorgane sind die Jahrbücher („Die evangelische Diaspora“, 52. Jg. 1982, „Lutherische Kirche in der Welt“, Folge 29, 1982), die Zeitschriften („Gustav-Adolf-Blatt“ und „lutherischer dienst“), der in volkstümlicher Form informierende „Gustav-Adolf-Kalender“ (122. Jg. 1982) sowie spezielle Pressedienste. – In den Zentralen befinden sich Spezialbibliotheken für Diasporakunde und Verleihstellen für Filme, Diaserien und Arbeitsmaterial.

Für bestimmte Schwerpunktbereiche unterhalten die Werke selbständige Arbeitszweige (Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, Martin-Luther-Verlag, Sendschriften-Hilfswerk, das vom bayerischen Martin-Luther-Verein betreute Brasilienwerk des MLB, Bibelmision sowie die Heime für Diasporatheologen in Leipzig und Erlangen).

In jüngerer Zeit hat sich – unter gegenseitiger Anerkennung der jeweiligen Zielsetzung und kirchlichen Zuordnung – zwischen den beiden Diasporawerken eine enge Zusammenarbeit herausgebildet. Diese geht von gegenseitiger Information über Kooperation bei einzelnen Projekten sowie ständigen Programmen (z. B. bei einer Stipendienaktion für brasilianische Schüler und Seminaristen sowie die evangelischen Schulen am Golf von Neapel) bis zu theologischer Arbeit auf gemeinsam veranstalteten Tagungen.

Mit der zunehmenden Informationsdichte und Mobilität im europäischen Raum haben sich auf der Ebene der Gemeinde vielerlei bilaterale Beziehungen in die evangelische Diaspora ergeben. Vor den Werken steht als neue Aufgabe die intensive Information über die Existenz und Lage evangelischer Diaspora sowie die Beratung bei der Anknüpfung und Pflege von Kontakten zwischen Kirchen und Gemeinden und bei der Gestaltung der Hilfe, die sich jedes Paternalismus zu enthalten hat. Hier wäre dann auch bewußt zu machen, daß Diasporahilfe ein Teilaspekt der in 1. Kor. 12 gemeinten Gemeinschaft des Leibes Christi darstellt.

Anmerkungen

- 1 So der unten erwähnte C. G. L. Großmann, zitiert bei H. W. Beyer, a. a. O., S. 3.
- 2 Zitiert bei Beyer, a. a. O., S. 15.
- 3 So Gennrich, Stärke deine Brüder, a. a. O., S. 25 f.

- 4 Angeredet werden in Zimmermanns Aufruf „... Protestanten, Lutheraner, Reformierte, Unierte, Anglikaner ... ob Ihr Supernaturalisten oder Rationalisten oder Vermittelnde seid, ob man Euch Altlutheraner oder Neuevangelische, Pietisten oder Mystiker oder noch anders nennt...“ (Beyer, a. a. O., S. 23), und § 2 der Satzung sieht Hilfe vor für „... lutherische, reformierte und unierte und solche Gemeinden, die ihre Übereinstimmung mit der evangelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen...“, wobei sich das Letztere auf die Waldenser bezieht; vgl. Gennrich, Liebe überwindet Grenzen, a. a. O., S. 15. Schon sehr bald stellt sich – 1846 im sog. Ruppischen Streit – als Konsequenz aus diesem Ansatz die Frage nach der Abgrenzung von der Irrlehre.
- 5 So z. B. auch die späteren Präsidenten Fricke und Rendtorff, zitiert bei Gennrich, Liebe überwindet Grenzen, a. a. O., S. 17.
- 6 Beispielsweise zählt der damalige Präsident des Gustav-Adolf-Vereins, Gustav Adolf Fricke, 1886 zu den Gründungsmitgliedern des Evangelischen Bundes. Vgl. auch Christian-Erdmann Schott, a. a. O., S. 17.
- 7 Weitere Zitate ebenfalls bei Gennrich, a. a. O., S. 17.
- 8 A. a. O., S. 46.
- 9 Noch heute bildet die Frauenarbeit einen eigenen Zweig im Gefüge des GAW.
- 10 RE 7, S. 256.
- 11 Allerdings hatte die Not einer Diasporagemeinde, nämlich der von Fleißen in Böhmen, auch Großmann zur endgültigen Zielsetzung für die Stiftung geführt.
- 12 M. Schmidt, Wort Gottes und Fremdlingschaft, S. 45 ff.
- 13 Abgedruckt bei Schmidt, a. a. O., S. 102.
- 14 So schon der „Pilger aus Sachsen“; s. Schmidt, a. a. O., S. 17f.
- 15 Zitate aus Zimmermanns Aufruf bei Beyer, a. a. O., S. 24f.
- 16 Ein Grund für die Tatsache, daß es erst 1880 zu einer engeren organisatorischen Verbindung der Gotteskastenvereine kommt, mag darin liegen, daß die führenden Männer ohnehin auf dieser Ebene Kontakt miteinander hatten.
- 17 Beim Gustav-Adolf-Verein waren es im gleichen Zeitraum 200000.– Mark; vgl. Uhlhorn, a. a. O., S. 39.
- 18 Beyer, a. a. O., S. 154.
- 19 Dies galt im GAW als die Devise der ersten Jahre.
- 20 Vgl. Gennrich, Stärke deine Brüder, a. a. O., S. 29ff.; Uhlhorn, a. a. O., S. 77. Beide Werke gerieten durch diese Haltung in Konflikte mit den nationalsozialistischen Machthabern.
- 21 Vgl. hierzu Schmidt-Clausen, a. a. O., S. 73f., 130f.
- 22 A. a. O., S. 103.

Literatur:

- Günter Besch*, Aufgaben, die vor uns liegen, in: Die Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, 50. Jg. (1980), S. 7–16.
- Hermann Wolfgang Beyer*, Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins, Göttingen 1932.
- Joachim Cochlovius*, Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten Bd. 3), Gütersloh 1980.
- Evangelium in Aktion. Aus der Arbeit des Gustav-Adolf-Werkes der EKD. Hrsg. v. Fritz Heinrich Ryssel, Kassel 1972.
- Paul Fleisch*, Die lutherische Diasporaarbeit und die Einheit der lutherischen Kirche in

- Deutschland, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 2 (1947), S. 21–25.
- W. Funke*, Artikel „Gotteskasten“ in: RE 7, S. 26–31.
- Paul Wilhelm Gennrich*, Die neue Schau der Diaspora. Franz Laus Beitrag zur Diasporawissenschaft, in: Die Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, 38. Jg. (1967), S. 7–36.
- Ders., Stärke deine Brüder. 125 Jahre Gustav-Adolf-Werk, Berlin o. J.
- Klaus Hensel*, Dienst an der lutherischen Kirche in ihrer Diaspora, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 13 (1965/66), S. 88–100.
- Walter Hirschmann*, 40 Jahre Martin-Luther-Bund, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 20 (1973), S. 118–124.
- Wolfram von Krause*, Auslandsdiaspora und ev.-luth. Kirche, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 5 (1951/52), S. 60–76.
- Otto Lerche*, Hundert Jahre Arbeit an der Diaspora. Nachweisungen aus den Veröffentlichungen des Centralvorstandes des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung, Göttingen 1932.
- Liebe überwindet Grenzen, Berichte, Bilder, Informationen über das Gustav Adolf-Werk. Hrsg. v. Fritz Heinrich Ryssel, Kassel o. J.
- Priester-Jahrheft 1974. 125 Jahre Bonifatiuswerk. Hrsg. v. Generalvorstand des Bonifatiuswerkes, Paderborn 1974.
- Gottfried Probst*, Ein 25-jähriges Jubiläum des Martin Luther-Bundes, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 8 (1957/58), S. 5–13.
- Martin Schmidt*, Das Ringen um lutherische Einheit in der Erweckungsbewegung, in: Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten Bd. 1), Gütersloh 1976.
- Ders., Wort Gottes und Fremdlingschaft, Erlangen 1953.
- Kurt Schmidt-Clausen*, Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten Bd. 1), Gütersloh 1976.
- Johannes Schulze*, Der Weg des Martin Luther-Bundes im letzten Jahrzehnt, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 19 (1972), S. 101–113.
- Friedrich Uhlhorn*, Die deutsch-lutherische Diasporafürsorge. Geschichte des lutherischen Gotteskastens, Leipzig 1932.
- Fritz Winter*, Bruderdienst einst und jetzt, in: Die Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, 39. Jg. (1968), S. 86–91.
- Martin Wittenberg*, 440 Jahre lutherische Diaspora und Diasporafürsorge, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 6 (1953/54), S. 11–48.

Im Reich Gottes regiert unser lieber Herr Christus gleich als ein Spittelmeister in einem Spital unter den kranken, armen, siechen Menschen. Denn zu diesem Reich gehören nichts denn eitel Sünder und elende Menschen, denen ihre Sünden vergeben werden. Martin Luther

DER ÖKUMENISCHE AUFTRAG DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE HEUTE

I. CA-Jubiläum 1980: Bekräftigung des ökumenischen Auftrags

Vor zwei Jahren haben wir der 450. Wiederkehr der Verlesung und Übergabe des Augsburger Bekenntnisses auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 gedacht. Für alle überraschend war die breite und intensive Resonanz, die dieses Jubiläum 1980 und bereits in den Jahren zuvor gefunden hat. Eine Vielzahl von Veranstaltungen auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens, von wissenschaftlichen Symposien bis hin zu Gemeindegemeinschaften, beschäftigte sich mit diesem Grundbekenntnis aller lutherischen Kirchen in der Welt. Die Liste allein nur der Buchveröffentlichungen zu diesem Jubiläum füllt mehrere Seiten. Bedeutsam ist, daß über die ursprüngliche „Heimat“ des Augsburger Bekenntnisses hinaus die lutherischen Kirchen in vielen Ländern der Welt, nicht zuletzt auch in Asien, Afrika und Lateinamerika, dieses Jubiläum zum Anlaß nahmen, um neu über ihre Herkunft und über ihren gegenwärtigen Weg und Auftrag nachzudenken.

Im Rückblick auf dieses Jubiläum wird deutlich, daß vor allem zwei Aspekte oder Perspektiven bei den verschiedenen Veranstaltungen und Veröffentlichungen bestimmend in den Vordergrund getreten sind. Da war einmal die Frage, in welcher Weise dieses Bekenntnis uns helfen kann, unseren christlichen Glauben in unserer Zeit recht zu verstehen und zu bezeugen. Und zum anderen stand die ökumenische Bedeutung dieses Bekenntnisses deutlich im Mittelpunkt. Sie wurde entweder ausdrücklich thematisiert oder sie zog sich doch wie ein Cantus Firmus durch all das hindurch, was zu diesem Bekenntnis, zu seinem geschichtlichen Ort und zu seiner Gegenwartsbedeutung gesagt und bedacht wurde.

Unser Argument soll sich hier besonders auf diesen zweiten, ökumenischen Schwerpunkt des CA-Jubiläums richten. Daß er zu einem Schwerpunkt würde, liegt ja sicher nicht nur an der ökumenischen Orientierung des Augsburger Bekenntnisses selbst, sondern auch an den Motiven und Erwartungen derer, die sich 1980 neu mit diesem Bekenntnis beschäftigt haben.

Diese Beobachtung gilt übrigens auch für den genannten ersten Schwerpunkt des CA-Jubiläums. Die Art und Weise, wie ein Jubiläum gefeiert wird und welche Akzente dabei gesetzt werden, ist ein höchst aufschlußreiches „Barometer“ für den Geist einer Zeit. Man braucht nur das Jubiläum 1980 mit früheren CA-Jubiläen zu vergleichen, und man wird erkennen, wie ein und derselbe Anlaß, ein und dasselbe Bekenntnis zu sehr unterschiedlichen Interpretationen, Akzentsetzungen und Perspektiven geführt hat.

Wir sollten daher sehr ernstnehmen, daß bei der Neuebegegnung mit dem Augsburger Bekenntnis gerade die beiden genannten Schwerpunkte hervortraten. Orientierung für den Glauben und Bekenntnis dieses Glaubens in unserer Zeit auf der einen Seite und ökumenische Gemeinschaft auf der anderen Seite – danach fragen die Menschen in unseren Kirchen heute mit besonderem Nachdruck. Dies sollte eine Folgerung aus dem CA-Jubiläum 1980 sein, die auch konkrete Wirkungen haben müßte.

Ein Moment dieser ökumenischen Akzentuierung des CA-Jubiläums war natürlich die intensive Beteiligung nicht-lutherischer Kirchen, vor allem der römisch-katholischen Kirche, an diesem Jubiläum. Das andere, untrennbar damit verbundene Moment war die Besinnung auf die ökumenische Bedeutung dieses Bekenntnisses selbst. Ich möchte kurz zusammenfassen, welche Einsichten sich als Ertrag des CA-Jubiläums für unser Thema des ökumenischen Auftrags der evangelisch-lutherischen Kirche heute abzeichnen.

1. Der geschichtliche Zusammenhang der Entstehung und Vorlage des Augsburger Bekenntnisses beim Reichstag 1530 bezeugt, daß die lutherisch geprägte reformatorische Bewegung innerhalb der damaligen, spätmittelalterlichen Kirche nicht auf die Schaffung einer eigenen Kirche zielte. Im Gegenteil, es ging den Vätern dieses Bekenntnisses, Laien und Theologen, gerade um die Bewahrung der kirchlich wie politisch gefährdeten Einheit der Kirche.

2. Diese Absicht kommt auch im Inhalt des Bekenntnisses unübersehbar zum Ausdruck. In den Artikeln zu den Grundüberzeugungen christlichen Glaubens und christlicher Lehre wird die Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart bekräftigt. Auch in den Artikeln des 2. Teils des Augsburger Bekenntnisses, die sich mit den aufgebrochenen Streitfragen beschäftigen und Reformen in den evangelisch gesinnten Gebieten begründen, wird die Übereinstimmung mit der bisherigen Tradition der Kirche betont. Die Notwendigkeit eines Bruchs mit der bestehenden Kirche, auch mit ihrer Struktur des Bischofsamtes, wird verneint, wenn in dieser Kirche Freiheit gegeben wird für die Verkündigung des Evan-

geliums von der freien Gnade Gottes.

Aus diesen beiden Punkten folgt, daß in den Ursprüngen dessen, was dann doch eine eigenständige Lutherische Kirche wurde, der Wille zur Einheit der Kirche Jesu Christi ein konstitutives Element bildete. Trotz der tiefgreifend veränderten historischen Lage nach 450 Jahren ist dieses Grundelement lutherischen Kircheseins heute nicht überholt, sondern weiterhin gültig. Doch um dies näher zu konkretisieren, bedarf es des Hinweises auf noch zwei weitere Einsichten, die uns beim CA-Jubiläum wieder neu bewußt geworden sind.

3. Die Väter des Augsburger Bekenntnisses wollten die Einheit der Kirche nicht um jeden Preis bewahren. Sie kamen ihren damaligen Gesprächspartnern weit entgegen (manche meinten damals und meinen heute: sogar zu weit). Von *einer* Bedingung konnten sie jedoch nicht abgehen: Die Kirche kann ihre Einheit nur bewahren oder neu verwirklichen, wenn in ihr Raum und Freiheit gewährt werden zu ihrer Erneuerung vom Evangelium her. Um diese Erneuerung ging es der damaligen reformatorischen Bewegung. Und das entscheidende und alles bestimmende Kriterium für ihre Reformen war das Evangelium von der gnädigen Annahme des sündhaften Menschen durch Gott um Christi willen. Wo dieses Evangelium durch kirchliche Forderungen und Strukturen verdunkelt oder verdrängt wurde oder wird, das zeigt der 2. Teil des Augsburger Bekenntnisses, bedarf es der Reform und Erneuerung der Kirche.

4. Daraus folgt, daß Einheit und Erneuerung der Kirche für lutherisches Verständnis in einem untrennbaren Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang wird noch dadurch vertieft, daß beides, Einheit wie Erneuerung, ihren gemeinsamen Grund im Evangelium, und das heißt letztlich, in Jesus Christus selbst haben. In seinem Leben, Sterben und in seiner Auferstehung *für uns* liegt die Gemeinschaft *und* die Einheit all derer beschlossen, die an ihn glauben. Darum, so heißt es in Artikel VII der Augsburger Konfession, hat in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus durch Wort und Sakrament die Kirche ihre Grundlage. Daraus folgert derselbe Artikel, daß Übereinstimmung in dieser Verkündigung die wesentliche, zentrale Voraussetzung und Bedingung für die Anerkennung oder Sichtbarmachung kirchlicher Einheit ist. Was für die Kirche grundlegend ist, ist auch für ihre Einheit grundlegend.

II. Die Verwirklichung des ökumenischen Auftrages heute

Der in den Ursprüngen unserer eigenen lutherischen Tradition verwurzelte Wille zur Einheit, die unlösbare Verknüpfung von Einheit und Erneuerung der Kirche und die Gründung der Verwirklichung kirchlicher Einheit auf die Übereinstimmung in der dem Evangelium gemäßen Verkündigung und Verwaltung der Sakramente – wie steht es heute um diese wesentlichen Einsichten, die das CA-Jubiläum uns wieder deutlich vor Augen gestellt hat?

1. Was den ersten Punkt, den im Ursprung wie im Bekenntnis der lutherischen Kirche ausgesprochenen Willen zur Einheit der Kirche angeht, läßt sich die eben genannte Frage relativ leicht beantworten. Ich erwähnte bereits, daß die Art und Weise, wie ein Jubiläum gefeiert wird und dabei die Akzente gesetzt werden, Aufschluß gibt über den „Geist der Zeit“. Die starke ökumenische Prägung des CA-Jubiläums 1980 ist ein Hinweis darauf, wie stark die ökumenische Verpflichtung im Luthertum empfunden wird, wie lebendig ökumenische Hoffnungen in unseren Gemeinden und Kirchen sind.

Man wird sagen können, daß wohl kaum eine andere konfessionelle Weltfamilie sich in den letzten 15 Jahren so intensiv um den Dialog und eine engere Gemeinschaft mit anderen Konfessionen einschließlich der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche bemüht hat wie die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen lutherischen Kirchen der Welt. Ähnliche Bemühungen werden auch in vielen einzelnen Ländern unternommen. Natürlich gibt es Situationen, in denen wir, aus verschiedenen Gründen, nur sehr begrenzte ökumenische Ansätze feststellen können. Dies gilt für Teile Osteuropas und manche kleine Kirchen in der sogenannten dritten Welt. Aber aufs ganze gesehen haben die lutherischen Kirchen ihre eigene ökumenische Verpflichtung zunehmend erkannt. Die gerade in unserem Land nicht selten zu hörende Meinung, die Lutheraner seien ökumenisch weniger offen und zu konkreten Schritten bereit als andere Kirchen, ist eines der Vorurteile, mit denen wir immer noch gerne bedacht werden.

Damit soll nicht gesagt werden, daß wir der in unserem Bekenntnis liegenden ökumenischen Verpflichtung immer und überall gerecht werden. Hier bleibt gewiß noch viel zu tun. Aber der ökumenische Wille und das konkrete Mühen um engere Gemeinschaft mit anderen Kirchen sind in den letzten Jahren ein so deutliches Kennzeichen des Lutherischen Weltbundes und vieler lutherischer Kirchen und Gemeinden geworden, daß wir den Vergleich in diesem wahrlich edlen Wettstreit mit anderen Kirchen und Kon-

fessionen nicht zu scheuen brauchen.

2. Die unlösbare Verknüpfung von Einheit und Erneuerung der Kirche scheint uns heute nicht weniger Schwierigkeiten zu bereiten als zur Zeit der Entstehung des Augsburger Bekenntnisses. Der Unterschied zur Reformationszeit besteht darin, daß es damals um die Bewahrung der vorhandenen Einheit der Kirche ging unter der Bedingung, daß diese Kirche sich den Kräften der Erneuerung nicht verschließt. Heute ist die Erneuerung der Kirche eine der Bedingungen dafür, daß wir wieder zu einer größeren Gemeinschaft unter den getrennten Christen und Kirchen gelangen. Wie ist das zu verstehen?

Es ist einsichtig, daß eine engere Gemeinschaft z. B. zwischen Lutheranern und römischen Katholiken nicht dadurch erreicht werden kann, daß jede der beiden Seiten von der anderen erwartet, daß sie deren Auffassungen und Lebensformen übernimmt und sich ihr angleicht oder sogar anschließt. Eine engere Gemeinschaft kommt aber auch nicht dadurch zustande, daß man die bestehenden Unterschiede ignoriert oder für unwichtig erklärt und sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner – nach dem Motto: wir sind doch alle Christen – einigt. Das wäre eine nur sehr oberflächliche Einheit.

Diese beiden Haltungen sind noch häufig anzutreffen. Ihnen ist gemeinsam, daß aus ihnen die Weigerung oder das Zögern spricht, den eigenen Standpunkt ein Stückweit zu verlassen und auf den anderen zuzugehen. Wie anders kann aber eine engere Gemeinschaft unter den ehemals Getrennten entstehen, wenn nicht durch Bewegung aufeinander zu, durch Veränderung, eben durch Erneuerung? Dabei geht es nicht darum, daß man zögernd einen Kompromiß eingeht, etwas von den eigenen Überzeugungen zurückstellt, sondern daß man sich durch die Begegnung mit einer anderen Tradition theologischen Denkens und kirchlichen Lebens anregen, bereichern und auch verändern und erneuern läßt. Sieht man es in dieser Perspektive, dann wird das ökumenische Bemühen nicht nur zu einem mühsamen, oft frustrierenden Ringen um die Überwindung von Lehrunterschieden. Es führt vielmehr auch zu einer Entdeckung und freudigen Aneignung von christlichen Einsichten, Erfahrungen und Lebensformen, die wir in einer anderen Kirche vorfinden. Im Bereich des gottesdienstlichen Lebens, der Sakramente und des geistlichen Lebens überhaupt haben wir Lutheraner z. B. solche Entdeckungen bei anderen gemacht und sie uns angeeignet. In einem solchen Begegnungsprozeß geschieht Erneuerung und gleichzeitig kommen wir dadurch den anderen näher.

3. Die Übereinstimmung in der Evangeliumsverkündigung durch Wort und Sakrament als notwendige, aber auch ausreichende Grundlage der Einheit der Kirche — diese Aussage des Augsburger Bekenntnisses ist für die Umschreibung des ökumenischen Auftrages lutherischer Kirche von besonderer Bedeutung. Sie macht zunächst deutlich, daß der theologische Dialog, ohne den keine Übereinstimmung in den Grundfragen des Glaubens erreicht und ausgesagt werden kann, ein unerläßlicher, zentraler Bestandteil des ökumenischen Auftrages der lutherischen Kirche ist. Damit widersprechen wir all denen, die meinen, allein schon durch gemeinsames Handeln angesichts der Nöte dieser Welt oder durch das Zusammenkommen von Menschen, die in ihrer persönlichen Frömmigkeit gleichgestimmt sind, werde die Einheit der Kirche sichtbar gemacht.

Die Forderung nach einer Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums bedeutet allerdings nicht — und hier haben Lutheraner dieses Kriterium oft zu eng ausgelegt —, daß man sich auf gleichlautende Formulierungen christlicher Lehre und identische Ausdrucksformen kirchlichen Lebens einigen müßte. So ist z. B. die Verkündigung des Evangeliums in der methodistischen Kirche in eine spezifische Form der Frömmigkeit und des gemeindlichen Lebens eingebettet, die in mancher Hinsicht anders ist als in unserer Kirche. Dennoch können wir feststellen, daß auch in dieser Kirche das Evangelium von der unverdienten Annahme des Sünders um Jesu Christi willen deutlich laut wird. Auch im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche, in der sicherlich dieses Evangelium durch die Struktur und Praxis dieser Kirche vielfach verdunkelt wurde, entdecken wir, daß dort, wo die mit dem II. Vatikanischen Konzil begonnene Erneuerung wirksam wird, kein anderes Evangelium verkündigt wird als bei uns. Dabei müssen wir, bevor wir kritische Urteile über andere fällen, immer auch die Rückfrage an uns stellen, ob denn in unserer Verkündigung, in unserem kirchlichen Leben die Mitte, auf die alles ankommt, immer deutlich erkennbar ist.

Das ökumenische Gespräch wird natürlich dadurch erschwert, daß andere Kirchen andere Bedingungen für die Einheit der Kirche aufstellen als wir. Das können wir nicht einfach ignorieren. Darum gibt es z. B. auch ein intensives Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche über das Verständnis und die Struktur des kirchlichen Amtes. Indem wir uns hier auf den Partner einstellen müssen, werden wir zugleich gezwungen, uns über unser eigenes Amtsverständnis Gedanken zu machen. Dabei stoßen wir auch auf einige Schwächen und Unklarheiten und werden so durch das ökumenische Gespräch angeregt, über den Zustand unseres eigenen Hauses und dessen

Erneuerung nachzudenken.

Wenn die Betonung des theologischen Gesprächs, das auf Übereinstimmung zielt, ein besonderes Merkmal des ökumenischen Auftrags der lutherischen Kirche ist, so bedeutet das nicht, daß sich dieser Auftrag darin erschöpft. Andernfalls könnte Ökumene leicht zu einer Sache werden, die allein auf der theoretischen Ebene von Fachleuten betrieben würde. Die intensive Begegnung mit anderen Kirchen auf allen Ebenen, gerade auch auf der Ebene der Gemeinden, ist notwendig. Nur so lernen wir andere besser verstehen. Nur so können wir uns von ihren Einsichten, Erfahrungen und Lebensformen anregen lassen, damit wir auch von daher unser eigenes kirchliches Leben erneuern können. Nur so werden uns die größeren Zusammenhänge des Denkens *und* Lebens erkennbar, in die das Gespräch über die Grundfragen des Glaubens eingebunden sein muß und dadurch vor einem Abgleiten ins bloße Theoretisieren bewahrt wird.

Abschließend möchte ich noch drei spezifische Aspekte des ökumenischen Auftrags der lutherischen Kirche heute nennen.

1. Viele ökumenisch interessierte Glieder in unseren Gemeinden fragen, worin denn das Ziel aller ökumenischen Bemühungen bestehe. Manches Zögern, manche Sorge erwächst aus den Unklarheiten und Ungewißheiten, die hier vorhanden sind. So befürchten viele Menschen noch immer, daß die römisch-katholische Kirche uns gleichsam vereinnahmen wolle. Oder die kleine methodistische Minderheit in Norwegen fürchtet, wie ich es kürzlich bei einem Gespräch dort erlebte, daß ökumenische Gemeinschaft darauf hinauslaufe, daß man lutherisch werden solle.

In dieser wichtigen Frage hat in den letzten Jahren im Lutherischen Weltbund eine Klärung stattgefunden, die auch von anderen Kirchen positiv aufgenommen wurde. „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist die Formel, die sich dabei herausgebildet hat. Mit ihr soll ausgesagt werden, daß eine größere Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen, die anzustreben uns unser lutherisches Bekenntnis gebietet, nicht oder nicht nur in einer Vereinigung, einer Verschmelzung der verschiedenen Kirchen ihren sichtbaren Ausdruck finden muß. Wenn aber verschiedene Kirchen ihre Eigenständigkeit und Eigenart behalten können und dennoch eine Einheit bilden sollen, müssen sie sich miteinander versöhnen. Nur wenn das geschieht, und das setzt natürlich Veränderungen, Erneuerung voraus, wirken die Verschiedenheiten nicht mehr trennend, sondern gegenseitig anregend und bereichernd.

Zum Ausdruck käme eine solche Einheit in der vollen wechselseitigen

Anerkennung der Kirchen, ihrer Sakramente, Ämter und Mitglieder, in voller sakramentaler Gemeinschaft, im gemeinsamen Zeugnis in der Welt und in vielfältigen Formen der Zusammenarbeit. Eine solche Vorstellung der Einheit steht nicht nur auf soliden theologischen Füßen. In ihr kommt auch ein Realismus zum Ausdruck, der nicht zu den schlechtesten Merkmalen lutherischen Denkens gehört. Gegenüber allen weitergehenden Einheitsvorstellungen, die z. B. vom Unionsgedanken bestimmt sind und oft nur einen Nebel erzeugen, in dem sich ökumenische Passivität behaglich einrichtet, ist dieses realistischere lutherische Modell allerdings auch eine Herausforderung an uns selbst. Sind wir bereit, in unseren ökumenischen Bemühungen auf dieses Ziel der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ernsthaft zuzugehen?

2. Ein zweiter Aspekt des ökumenischen Auftrages der lutherischen Kirche besteht darin, daß sie auch in Zeiten einer gewissen ökumenischen Stagnation ökumenisch aktiv und initiativ bleibt. Die Zeit der ersten, großen ökumenischen Begeisterung ist vorbei. Das ist nicht verwunderlich. Jeder Neuaufbruch, jede Neuentdeckung verliert mit der Zeit an Schwung. Vieles ist inzwischen auch selbstverständlicher geworden in den Beziehungen zwischen den Christen aus verschiedenen Kirchen. Die römisch-katholische Kirche bewegt sich langsamer und vorsichtiger. Sie muß die ungeheuren Veränderungen, die das II. Vatikanische Konzil bewirkt hat, in ihren eigenen Reihen erst einmal bewältigen.

In dieser Situation einer gewissen ökumenischen Windstille hat die lutherische Kirche den Auftrag, im ökumenischen Bemühen nicht nachzulassen. Dazu ist sie von ihrem Bekenntnis her verpflichtet. Das ist sie aber auch ihrem eigenen Anspruch schuldig, wonach sie in der Reformation Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Kirche Jesu Christi wieder neu entdeckt hat. Es wäre schlimm, und leider geschieht es zuweilen, wenn die ökumenische Zurückhaltung anderer zum bequemen Alibi für unsere eigene Selbstgenügsamkeit und Provinzialität würde. Der Impuls des CA-Jubiläums sollte über das Jahr 1980 hinaus weiterwirken. Wir haben von unserer Geschichte und unserem Bekenntnis her den Auftrag, auch in ökumenisch dünnen Jahren im Ringen um die Verwirklichung engerer Gemeinschaft unter den Kirchen nicht nachzulassen.

3. Schließlich besteht eine enge Beziehung zwischen unserem ökumenischen Auftrag und dem Bemühen um engere Gemeinschaft unter den lutherischen Kirchen der Welt. Damit kommt nun auch der Martin-Luther-

Bund deutlich mit ins Blickfeld. Die im ökumenischen Ringen erstrebte Gemeinschaft ist ja innerhalb der eigenen, weltweiten Konfessionsfamilie bereits gegeben. Aber auch diese Gemeinschaft will mit Leben erfüllt, bewußt gemacht und vertieft werden. Dazu dienen vielfältige Beziehungen zwischen lutherischen Gemeinden und Kirchen der verschiedenen Länder und Kontinente. Der Martin-Luther-Bund dient von seinem Auftrag her der Verwirklichung und Förderung dieser Gemeinschaft ebenso wie, in einer umfassenden Weise, der Lutherische Weltbund.

Die Festigung unserer innerlutherischen Gemeinschaft ist, neben anderem, eine wesentliche Voraussetzung und Stärkung unseres ökumenischen Auftrages innerhalb der gesamten Christenheit. Wo die weltweite lutherische Gemeinschaft ernst genommen und praktiziert wird, da weitet sich der Blick über das eigene Kirchentum hinaus; da werden die Nöte und Bedrängnisse eines Familiengliedes auch zu Anliegen der anderen, da bleibt eine Kirche angesichts der ökumenischen Fragen und Aufgaben in ihrer spezifischen Situation nicht mehr sich selbst überlassen. Je enger wir unter den lutherischen Kirchen in der ganzen Welt die Bande brüderlicher Gemeinschaft knüpfen, desto stärker werden wir uns unserer ökumenischen Verpflichtung bewußt und desto mehr werden wir zu konkreten ökumenischen Bemühungen und Schritten ermutigt.

Auch wenn wir auf unserem Bette beten, so sind wir im Geist versammelt mit vielen. Und solche Gebete vermögen alles. Martin Luther

LUTHERISCHE KIRCHEN IN AKTION

*Abschlußbericht des Beauftragten für den Hauptausschuß
„Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst“
im Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes
1960–1980**

Der Zusammenschluß der aus der Reformation Martin Luthers hervorgegangenen Kirchen im Lutherischen Weltbund, der 1947 in Lund vollzogen wurde, hat bald danach eine neue Dimension gesamtkirchlichen Handelns erkennen lassen: die diakonische und soziale Verpflichtung gegenüber besonderen Notständen in der weiten Welt und in bedrängten Diasporakirchen. Mit dieser Aufgabe wurde von der II. Vollversammlung des LWB 1952 in Hannover eine eigene Abteilung betraut: der Lutherische Weltdienst.

Mit seinen Aktivitäten wurde – und wird – die weitverbreitete Meinung in Frage gestellt, daß das Luthertum nur der „reinen Lehre“ zugewandt sei und von daher dem Quietismus huldige, der über ein frommes Leben in der kirchlichen Gemeinschaft hinaus von einem bewußten Engagement im öffentlichen Leben nichts halte. Das mag auf weiten Strecken der lutherischen Kirchengeschichte – bei einem falschen Verständnis der reformatorischen Lehre, vor allem der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre Luthers – so gewesen sein. In der Gegenwart hat sich dies weithin gewandelt. Dazu hat zweifellos das Bestehen des Lutherischen Weltbundes und seines Weltdienstes wesentlich beigetragen.

Gleichzeitig mit der Weltdienstabteilung in Genf (1952/53) wurde der deutsche Zweig dieser Arbeit als Deutscher Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes in Stuttgart ins Leben gerufen, dem bei enger Zusammenarbeit mit Genf in eigener Verantwortung die Arbeitsbereiche Notstandshilfe und Zwischenkirchliche Hilfe (Statement of Needs – Jahresnotprogramm), das Austausch- und Stipendienprogramm des LWD, die Betreuung der lutherischen Exilkirchen in Deutschland und die Verwaltung des Darlehens-Revolving-Fonds (vorübergehend auch die Haushalterschaftsarbeit) übertragen wurden.

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung, die im einzelnen schon wie-

*Leicht gekürzte Fassung des offiziell erstatteten Berichtes

derholt beschrieben wurde, werden im folgenden – bei gelegentlicher Rückblende – die derzeitigen Schwerpunkte des Hauptausschusses des Deutschen Nationalkomitees dargestellt und mögliche Perspektiven angedeutet.

I. Zwischenkirchliche Hilfe

Dies ist das älteste „Notprogramm“ der Christenheit – nachzulesen im achten und neunten Kapitel des 2. Korintherbriefes: der Kollektenaufwurf des Apostels Paulus für die verarmte Gemeinde in Jerusalem. Seit den Tagen des Neuen Testaments wissen Christen, was sie einander schuldig sind: Handreichung, „Gutes tun ... an des Glaubens Genossen“, gegenseitiges Tragen der Lasten. Und dies nicht nur im persönlichen, nachbarlichen Zusammenleben, sondern auch von Gemeinde zu Gemeinde, von Kirche zu Kirche. Wenn dies Jahrhunderte hindurch nicht oder nur unzureichend geschah, dann deshalb, weil man einander nicht im Blick hatte, sich nicht gegenseitig kannte. Das ist spätestens in unserem Jahrhundert gründlich anders geworden; die Gründe dafür brauchen nicht aufgezählt zu werden. Das bedeutet aber auch, daß wir keine Ausrede mehr haben, von den Nöten und Bedrängnissen unserer Glaubensbrüder und -schwestern in der Nähe und der Ferne nichts zu wissen. Es ist also nach Mitteln und Wegen zu suchen, wie die Starken den Schwachen, die Reichen den Armen in dieser Gemeinschaft helfen können. Wir wissen, wie schwierig das sein kann; und wir wissen auch, daß der Lutherische Weltbund nicht zuletzt deshalb ins Leben gerufen wurde, weil diese Verpflichtung nach dem Weltkrieg fordernd im Raum stand.

In Europa ist diese Aufgabe der neuen Weltendienst-Abteilung zugefallen, in der die bisher selbständigen Arbeitsbereiche Flüchtlingshilfe, Kirchlicher Wiederaufbau und Sorge für die lutherischen Exilkirchen (aus dem Baltikum, aus Polen und Ungarn) zusammengefaßt wurden. Eben in jener Zeit – Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre – ist der Lutherische Weltdienst im Verein mit anderen Hilfsorganisationen aus Nordamerika, Skandinavien und der Schweiz zum großen Wohltäter des Landes geworden, von dem soviel Not und Schuld ausgegangen war. Nach der Stabilisierung der Lage in Mitteleuropa mit Hilfe dieses tatkräftigen Einsatzes war die wesentliche Aufgabe des neuen LWD-Beauftragten in Stuttgart, „mit dafür zu sorgen, daß aus den deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes, die bisher nehmende waren, jetzt mitverantwortliche gebende Kirchen werden – aus Dankbarkeit für die in reichem Maße empfangene Liebe und Hilfe in den

Jahren nach dem Zusammenbruch“ (Bischof Meiser).

Einen Überblick über den jeweiligen finanziellen Rahmen und über die jeweils geförderten Projekte gewähren die seit 1953 jährlich aufgestellten sogenannten „Jahresnotprogramme“, seit 1972 „Liste des Bedarfs“ genannt. Das jährliche Volumen stieg von 117 000 DM im Jahre 1953 bis auf 3 820 000 DM (zu denen noch Beiträge der Entwicklungsdienste der EKD in Höhe von 11 850 000 DM hinzuzurechnen sind) im Jahre 1982.

Wir wenden uns zunächst einigen Grundsatzfragen der zwischenkirchlichen Hilfe zu. Dazu ist m. E. vorab ein Blick auf die interne Entstehungsgeschichte des Deutschen Hauptausschusses für den Lutherischen Weltdienst geboten. Nachdem er im Gefolge der II. Vollversammlung des LWB (Hannover 1952) gegründet und die Standort-Entscheidung für Stuttgart (dem Sitz des Evangelischen Hilfswerks) gefallen war, wurde von Seiten des Zentralbüros des Evangelischen Hilfswerks doch einiger Protest laut. Angesichts der unbezweifelbaren Verdienste des Hilfswerks um die zwischenkirchliche Hilfe für das Nachkriegs-Deutschland wollte man sich nicht ohne weiteres damit abfinden, daß die gesamtkirchliche Einheit dieses Werkes durch die neue lutherische Dienststelle gefährdet werde, daß also eine „konfessionelle Aufspaltung“ dieser Hilfsorganisation geschehen könnte. Schließlich hat man den Beschluß des Deutschen Nationalkomitees akzeptiert. Dem neuen Beauftragten wurden auch gute Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt; entsprechende Vereinbarungen haben die Zusammenarbeit geregelt.

Die Frage nach dem Existenzrecht des Deutschen Hauptausschusses geht parallel derjenigen nach dem Existenzrecht des Lutherischen Weltbundes überhaupt.

Eine Glaubensfamilie, die auf dem Grund eines gemeinsamen Bekenntnisses steht, hat die Verpflichtung, ihren schwachen und bedrängten Gliedern beizustehen, d. h. insbesondere den lutherischen Minderheitskirchen in der weiten Welt. In dieser nicht delegierbaren Aufgabe haben sich gerade die Kirchen bereitzufinden, die sich als Landes- und Volkskirchen in einer sehr viel besseren wirtschaftlichen Situation befinden als die Glaubensgenossen in der Diaspora. Diese gezielte brüderliche Hilfe ist in der Tat in unserem Land ein wenig problematischer als in einheitlich lutherischen Ländern wie Skandinavien. Das hängt mit der „komplizierten Gemengelage des Luthertums in der EKD“ (Bischof Wölber) zusammen. Aufgrund dieses Sachverhalts ließen sich gewiß auch andere Möglichkeiten denken. Ich meine aber nach einer zwanzigjährigen Erfahrung, daß sich diese Struktur bewährt hat, die in enger Kooperation mit verwandten Organisationen zum Besten der Ziel-

setzung des Lutherischen Weltbundes kontinuierlich wirksam ist. Vielleicht sind auch die an anderer Stelle vorgelegten Zahlen und Daten ein gewisser Beweis für die Richtigkeit der bisherigen Praxis.

Doch nun zu einigen Problemen der zwischenkirchlichen Hilfe, die stets mehr oder weniger virulent sind. Von Anfang an gehört die Mitsorge für die lutherischen Minderheitskirchen in Europa im Rahmen des LWB zu den genuinen Aufgaben des Deutschen Hauptausschusses. Dabei stellt sich immer wieder die Frage nach der Art und Dauer unserer Hilfe für sie. Nach meinem Eindruck ist das amerikanische Prinzip, sie mit jährlich reduzierten Unterstützungen zur finanziellen Selbständigkeit (self-supporting) zu zwingen, unrealistisch. Diese angestrebte Praxis übersieht die vorgegebene Situation dieser Kirchen: sie befinden sich nun einmal – sozusagen von Hause aus – in einer ausgesprochenen Diasporalage. Das gilt – meist aus kirchengeschichtlichen Gründen – von den Minoritätskirchen im Westen, im Süden wie im Osten Europas. Hinzu kommt ihre soziale Schichtung, die sie fast durchweg unter die wirtschaftlich Schwachen einreihet. Die politisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten lassen auch nicht erwarten, daß sich dies je ändern wird. Und in der Heiligen Schrift steht nirgends geschrieben, daß „des Andern Last zu tragen“ oder „Gutes tun an des Glaubens Genossen“ eine kurz- oder mittelfristige Angelegenheit wäre. So bleibt als Grenze unseres Beistandes nur das eigene Vermögen, oder besser: unser guter Wille, in der Förderung der Diaspora eine Priorität für unsere glaubensbrüderliche Liebe zu sehen. Unter diesem Vorzeichen war das eine Zeitlang diskutierte „Moratorium“ für lutherische Kirchen überhaupt nicht relevant; hier kann die Frage gar nicht erst aufkommen, ob es sich denn lohnt, da eine kleine Kirche mit 20 000 Gliedern und dort eine mit 10 000 oder gar schwache weit zerstreute Gemeinden zu unterstützen, damit sie überleben können. Im Grunde – und im konkreten Fall – sind es zwei extreme Pole menschlichen Handelns, zwischen denen wir zu wählen haben: der eine heißt: „Stärke, was sterben will“ (Offenbarung 3,2) und der andere: „Stoße, was fallen will“ (Friedrich Nietzsche). Christen sollte diese Entscheidung nicht schwer fallen.

Im Kontext der Minderheitskirchen gibt es noch etliche Fragen, von denen zwei wenigstens genannt seien, nämlich diejenige nach dem Verhältnis von Ökumene und Konfession gerade in der Diaspora, und diejenige nach dem Stellenwert der Mission in der Diasporakirche. Dazu wurde schon häufig Grundsätzliches und Praktisches gesagt.

Dagegen will ich auf zwei weitere Probleme mit einigen Sätzen hinweisen. Das eine scheint mir gegenwärtig da und dort aktuell zu sein: das Spra-

chenproblem in den Minderheitskirchen, die deutschen Ursprungs sind. Ich denke dabei an die Siebenbürgisch-sächsische Kirche in Rumänien, an die deutschsprachigen Gemeinden in der Sowjetunion, an die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, aber auch an die deutschen Auslandsgemeinden bzw. -kirchen in Südafrika oder sonstwo. Ich meine, wir müssen dem gut reformatorischen Grundsatz treu bleiben: das kirchliche Leben in der Muttersprache zu fördern, solange Wort und Sakrament in dieser begehrt wird. Es ist ein Unterschied, ob man in einem fremden Land einkaufen und dem Beruf nachgehen oder beten und das Evangelium hören möchte. Auf die erwähnten Länder gesehen vollzieht sich in Brasilien das gottesdienstliche Leben in den größeren Gemeinden schon zweisprachig, in deutsch und portugiesisch; hier ist ein behutsamer, aber stetiger Integrationsprozeß im Gange. Dagegen halten die Siebenbürger Sachsen wie auch die lutherischen Gemeinden in Sibirien und Mittelasien am geistlichen Leben in der deutschen Muttersprache fest. Gewiß ist die Verkündigung der christlichen Botschaft an keine Grenzen gebunden, auch nicht an die der Sprache. Und doch hat sich gerade die Reformation Luthers innig mit dem jeweiligen Volkstum verbunden – wie dies mit dem Augustana-Jubiläum aufs neue deutlich geworden ist. Deshalb sollten wir äußerst zurückhaltend sein mit schulmeisterlichen Vorschlägen, wie es unsere Glaubensgenossen in der Ferne mit ihrer gottesdienstlichen Sprache zu halten haben.

Eine letzte Bemerkung zur zwischenkirchlichen Hilfe, die mir in diesem Rechenschaftsbericht doch erwähnenswert scheint: die finanzielle Unterstützung der Minoritätskirchen durch den Lutherischen Weltbund. Wenn wir uns in der jährlichen „Liste des Bedarfs“ relativ stark für sie engagieren, dann aus zwei Gründen: einmal deshalb, weil ein großer Teil der dort vorkommenden Minderheitskirchen deutschen Ursprungs ist; das gilt für Süd- und Osteuropa, aber auch für Lateinamerika. Es ist verständlich, daß die skandinavischen oder nordamerikanischen Nationalkomitees in diesem Fall eine gewisse Zurückhaltung üben. Der wichtigere Grund ist die Tatsache, daß hinter den lutherischen Minoritätskirchen keine leistungsfähigen Missionsgesellschaften bzw. -werke stehen, wie dies bei den aus früheren Missionsgebieten hervorgegangenen jungen Kirchen in Afrika und Asien der Fall ist. Außer dem LWB bleiben für diese Aufgabe nur noch die beiden Diasporawerke in unserem Land übrig: das Gustav-Adolf-Werk und der Martin-Luther-Bund. Beide stehen – wie wir wissen – in unserer Gegenwart nicht sehr hoch in der Gunst der Spender. Die Trends unserer Zeit gehen auf diesem Gebiet in andere Richtungen. Deshalb tun wir – der Deutsche Haupt-

ausschuß – gut daran, die Verbindung mit den Diasporawerken zu pflegen; dies insbesondere mit dem Martin-Luther-Bund, mit dem wir auch bekenntnismäßig auf dem gleichen Grund stehen. Verbindung halten heißt in diesem Fall auch, uns seiner Kontakte und Erfahrungen und Einrichtungen zu bedienen. Beide Organisationen, der Martin-Luther-Bund und der Deutsche Hauptausschuß, und die uns gemeinsam anbefohlene lutherische Diaspora werden davon Gewinn haben. Im übrigen sollte grundsätzlich der „multilateralen“ Hilfe über den Lutherischen Weltbund der Vorzug gegeben werden. Das schließt nicht aus, daß einzelne Landeskirchen (oder Gemeinden) ihre gewachsenen bilateralen Beziehungen zu bestimmten Diasporagebieten in gute Werke umsetzen, wie dies zunehmend geschieht. Nur ist es bei diesem Vorgang höchst wünschenswert, daß die zentralen Stellen für die zwischenkirchliche Hilfe (LWB, MLB) davon Kenntnis erhalten. Auf diesem Feld kann m. E. nicht zuviel getan werden.

II. Weltdienst – Entwicklungshilfe

Im vorausgehenden Kapitel war schon von der Entstehung des Lutherischen Weltdienstes die Rede. Eine bedeutsame Strukturveränderung erfolgte 1970 auf der V. Vollversammlung in Evian mit einer Neuorganisation des Lutherischen Weltbundes, bei der die zwischenkirchliche Hilfe (europäische Minoritätskirchen) aus der Weltdienst-Abteilung ausgegliedert wurde und in die Verantwortung der Kommission bzw. Abteilung für kirchliche Zusammenarbeit überging. Damit war der LWD ausschließlich mit den Notstands- und Entwicklungsaufgaben des LWB betraut. Ich möchte mich deshalb auf seinen gegenwärtigen Auftrag beschränken, einen kurzen Überblick über seine derzeitigen Aktivitäten geben und anschließend die Probleme erwähnen, die unsere Mitarbeit aus dem deutschen Bereiche berühren.

1. Die Weltdienst-Kommission hat im Juni 1977 Richtlinien (Terms of Reference) beschlossen, die für die gesamte Weltdienst-Arbeit verpflichtend sind. Demnach gehören zu ihren Aufgaben insbesondere,

„...die Mitgliedskirchen des LWB bei der Wahrnehmung ihrer einzel- und gesamt-kirchlichen Verantwortung im Bereich des christlichen Dienstes (der Diakonie) im allgemeinen zu unterstützen, mit besonderem Hinweis auf die Sozial- und Entwicklungsarbeit, einschließlich Nothilfe, Wiederaufbau, Flüchtlingsdienst und verwandter Aufgaben, sowie die Förderung des öffentlichen Verständnisses der relevanten, für das Leben und Zeugnis der Kirche

bei der Wahrnehmung der christlichen sozialen Verantwortung wichtigen Fragen.“ (Es folgt eine Reihe von Anweisungen zur Erfüllung dieses Auftrags.)

Die Weltdienst-Arbeit erstreckt sich z. Zt. auf 50 verschiedene Nationen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Sie geschieht in engem Zusammenwirken mit den Mitgliedskirchen und ihren Nationalkomitees, mit ökumenischen und freien Organisationen auf internationaler und nationaler Ebene, aber auch mit Regierungen, zwischenstaatlichen Organen und speziellen Arbeitszweigen der Vereinten Nationen (UN) in Genf und in den Entwicklungsländern. Die Weltdienst-Programme werden in eigener Verantwortung der Abteilung mit einem ausgewählten internationalen Stab von Mitarbeitern (z. Zt. etwa 3 400, fast ausschließlich Einheimische, nur 2 % kommen aus dem westlichen Ausland) durchgeführt. Zur Koordinierung der Arbeit unterhält der LWD 12 Dienststellen in den drei Entwicklungs-Kontinenten. Auf diese Weise ist er zur größten „operational“ tätigen, freien Entwicklungshilfeorganisation geworden. Seine eigentlichen Partner aber sind die Flüchtlinge und Heimatlosen, die Stimmlosen und Unterdrückten, die der Stärkung im Kampf um ihre menschliche Würde bedürfen. Über allem steht der uneingeschränkte Grundsatz aller ökumenischen Diakonie, daß diese Hilfe „ungeachtet der Rasse und Religion, der Nationalität und politischen Überzeugung“ erfolgt. Das biblische Leitbild ist und bleibt das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Luk. 10), das sich freilich im Zeitalter der uns bekannten Massennöte nicht mehr auf individuelle Nächstenliebe beschränken läßt, ebenso wie die Weisung und Verheißung Jesu: „Was ihr getan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan“ (Matth. 25).

2. a) Eine wesentliche und besonders effiziente Rolle in der Gesamtarbeit des LWD spielt der 1962 eingerichtete Community Development Service (Gemeinwesen-Entwicklungsdienst, CDS). Mit ihm soll unter den LWB-Mitgliedskirchen eine größere Teilhabe an den Erfahrungen und Gaben (resources) im Entwicklungsbereich gefördert werden. Die finanzielle Unterstützung wird über die kirchlichen Entwicklungsdienste bzw. Nationalkomitees erwartet. Die Aufteilung der Projekte und Aufwendungen auf die einzelnen Regionen sieht so aus:

Afrika	44 % – 58 %	Lateinamerika	20 % – 19 %
Asien	27 % – 19 %	Allgemein	9 % – 4 %

In 20 Jahren geförderte Projekt-Kategorien:

Landwirtschaftliche Entwicklung	: 24 %
Gesundheitswesen	: 23 %
Erziehung, Ausbildung	: 30 %
Sozial-diakonische Einrichtungen	: 13 %
Übrige Projekte	: 10 %

Die Durchführung der Projekte ist – im Unterschied zu den LWD-Programmen – Sache der lokalen Kirchen bzw. Träger, die den Antrag auf finanzielle Hilfe gestellt haben.

b) Die ursprüngliche Tätigkeit des Weltdienstes war auf Notstände ausgerichtet, die von den betroffenen Kirchen nicht bewältigt werden konnten und gemeinsame Anstrengungen herausforderten. Signifikante Beispiele dafür sind – nachdem die Aufgabe im Nachkriegs-Europa im wesentlichen erfüllt war – die operationalen (vom LWD verantworteten und durchgeführten) Aktivitäten im Nahen Osten und in Hongkong zur Bekämpfung des dortigen Flüchtlingselends im Gefolge des ersten arabisch-israelischen Krieges bzw. der chinesischen Revolution. Es mag in diesem Abschlußbericht daran erinnert werden, daß in beiden Fällen unser Land in einer exzeptionellen Weise beteiligt war: Zentrum und Ausgangspunkt für die Hilfsmaßnahme des LWD in Jordanien war das Auguste-Victoria-Hospital auf dem Ölberg bei Jerusalem, das als deutsches Eigentum in die Treuhänderschaft des Lutherischen Weltdienstes übergegangen war. Und in Hongkong war es die charismatische Persönlichkeit unseres Landsmannes Pastor Ludwig Stumpf, der mit beispielhaftem Einsatz vorbildliche Sozialprogramme für die Millionen von Flüchtlingen, die kein Land der Welt wollte, ins Leben gerufen hat.

Bald mußte sich der LWD mit verstärkter Kraft neuen Flüchtlingsströmen zuwenden, insbesondere in Afrika, die durch Stammeskriege, Naturkatastrophen, politische Unterdrückung ausgelöst wurden und werden. Das Hauptproblem ist dabei, wenn erst einmal die plötzlichen Existenznöte gelindert sind, die langfristige Wiederansiedlung der Flüchtlinge oder die Rückführung in ihre zerstörte Heimat. Dies kann nur durch das Zusammenwirken vieler Institutionen gelöst werden, mit der jeweiligen Regierung, dem Hohen Kommissar für Flüchtlinge der UN und anderen Instanzen. In Tanzania z. B. ist das eine, in Simbabwe das andere in vorbildlicher Weise geschehen.

c) Um einer gewissen Vollständigkeit willen sollen die weiteren Arbeits-

bereiche der Weltdienst-Abteilung wenigstens noch genannt werden, nämlich:

- der Katastropheneinsatz (Emergency Operations), der unmittelbar nach dem Eintritt solcher Ereignisse (Überschwemmungen, Dürre u. ä.) beginnt und sobald wie möglich in konstruktive Maßnahmen übergeleitet wird;
- die materielle Hilfe (Material Aid), die in der Versorgung mit Nahrungsmitteln, Kleidung und Medikamenten besteht und bis 1979 einen Wert von 16 Mill. Dollar ergab; sie ist gewiß nicht unproblematisch, und doch von existenzieller Bedeutung für die, denen sie zugute kommt.

Forschung und gesellschaftliche Aktion (Research and Social Action) ist die jüngste Aktivität des Weltdienstes, beraten von allen Abteilungen des LWB. Ihre Aufgabe ist es, den Wurzeln sozialer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit nachzugehen und mit anderen daran arbeitenden Institutionen um eine neue Weltwirtschaftsordnung bemüht zu sein.

Es überrascht nicht, wenn bei dieser Fülle von Aufgaben und Verpflichtungen auch ein entsprechender Aufwand von Geld notwendig ist. So hat das finanzielle Volumen der Weltdienst-Abteilung im Jahr 1980 in Einnahmen und Ausgaben die Höhe von 46 Mill. Dollar erreicht. Dabei ist zu beachten, daß dazu vom Hohen Kommissar für Flüchtlinge der Vereinten Nationen 12 Mill. Dollar zur Verfügung gestellt wurden. Wenn man hinzunimmt, daß ein relativ bescheidener Stab (der noch dazu viel unterwegs sein muß) die dahinter stehende Arbeit zu bewältigen hat, dann haben wir Grund zu hoher Anerkennung und Dank an die Mitarbeiter des Weltdienstes in Genf.

3. Es ist nur natürlich und selbstverständlich, daß die Probleme und Fragestellungen, von denen der Lutherische Weltdienst in Genf umgetrieben ist, auch die unseren sind. Wir tragen für die Arbeit dort eine Mitverantwortung, eine institutionelle, indem in den beiden maßgeblichen Gremien, der Weltdienst-Kommission und dem Entwicklungshilfe-Komitee, führende Vertreter unserer evangelischen Kirche und der Entwicklungsdienste mit einem entscheidenden Gewicht mitzubestimmen haben; und eine finanzielle, indem unsere Kirchen nach ihren Beiträgen für diese Arbeit gefragt sind. Alle kritischen Anfragen an den LWD sind auch in den Sitzungen des Deutschen Hauptausschusses diskutiert worden:

- *Verkündigung und Entwicklung (Dokument der Mekane-Yesu-Kirche in Äthiopien)*
- *Missionsauftrag und Entwicklungshilfe, Zeugnis und Dienst*
- *Barmherzigkeit und/oder Gerechtigkeit*
- *Zusammenarbeit mit den jeweiligen Regierungen, mit gegensätzlichen*

Gesellschaftssystemen

– *Grundursachen der sozialen und ökonomischen Ungerechtigkeit*

– *Das rückläufige Ergebnis der zweiten Entwicklungsdekade.*

Diese und andere Themen wurden gemeinsam durchdacht, bis hin zu der Frage: Wie können wir die Weltdienst-Arbeit weiter wie bisher fördern angesichts der wirtschaftlichen Engpässe, die sich auch bei uns abzeichnen?

Bei der Behandlung der Grundfragen der Entwicklungshilfe hat es mich oft erstaunen lassen, wie wenig Bedeutung allgemein dem Phänomen der Bevölkerungsexplosion als einer globalen Herausforderung beigemessen wird. Es ist doch erschütternd, das unbeschreibliche Kinderelend in den Millionenstädten in Lateinamerika oder Asien zu erleben und dazu die Perspektiven dieser Entwicklung bis zum Jahr 2030 (also in 50 Jahren) zur Kenntnis zu nehmen. Was bleibt da anderes übrig als zu resignieren – trotz der Einsicht, daß hier auch ethische Grundwerte im Spiel sind, und trotz der Hoffnung, daß unsere Anstrengungen um eine ertragreiche Landwirtschaft und angepaßte Technologie, um eine bessere Erziehung und Ausbildung vielleicht doch eine gegenläufige Entwicklung bewirken könnten.

Gewiß gab es im Zusammenspiel unserer Entwicklungsdienste mit Genf gelegentlich auch Konflikte. Ich denke etwa an die Auseinandersetzung um unterschiedliche Auffassungen und Evaluierungsergebnisse bei Entwicklungsprogrammen in Indien, die dazu führten, daß auch im Lutherischen Weltdienst die Erkenntnis gewachsen ist, stärker zusammen mit den Betroffenen als nur für sie Projekte zu planen und zu realisieren. Oder an Fragen des Deutschen Hauptausschusses an die Entwicklungsdienste in unserem Land, ob die finanzielle Förderung von Weltdienstprogrammen auch in etwa dem entspricht, was ihnen durch Spenden („Brot für die Welt“) und Kirchensteueraufkommen (die sogenannten KED-Mittel) aus lutherischen Kirchen zur Verfügung steht? Mit Hilfe einer Analyse dieses Sachverhalts sind wir uns schließlich wieder näher gekommen. So führen auch auf diesem Feld Lernprozesse zu neuen gemeinsamen Einsichten. Und meine zwanzigjährige Erfahrung im Bereich der Weltdienst-Arbeit ist die, daß ein gedeihliches Zusammenwirken mit den Entwicklungsdiensten der EKD dem Wohlergehen derer dient, für die wir in diese Aufgabe gerufen sind.

III. Stipendien- und Austauschprogramm

Die Notwendigkeit, der Stuttgarter Dienststelle des Lutherischen Weltdienstes ein eigenes Referat für das Austauschprogramm anzugliedern, ergab sich

durch die Ausweitung dieser zwischenkirchlichen Aktivität im Rahmen des Lutherischen Weltbundes. Aus zwei Gründen kam dafür Stuttgart in Frage: einmal wurde im Evangelischen Hilfswerk bereits ein Stipendien- und Austauschprogramm in Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen betreut. Zum anderen ressortierte das entsprechende LWB-Programm in der Abteilung Weltdienst, bis es 1970 in die Studienabteilung überging. Zur derzeitigen Tätigkeit des Referenten gehören die Bearbeitung der Stipendienanträge deutscher Bewerber, die Gestaltung des Programms für die aus dem Ausland kommenden Stipendiaten, die Durchführung einer Einführungstagung in das deutsche kirchliche Leben, jährlich eine Studienreise zu einer der deutschen Landeskirchen zu veranstalten, eine Studientagung in Berlin, vor allem aber die persönliche Beratung der Stipendiaten.

Seit 1970 ist der Stipendienreferent gleichzeitig mit der Betreuung des – vor allem orthodoxen Stipendiaten vorbehaltenen – Theologenprogramms in der Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes beauftragt. So sind von dem Referenten im Jahr etwa 60 Stipendiaten zu betreuen. – Aus der Statistik sei noch erwähnt: Von 1960 bis 1980/81 waren bzw. sind 243 Ausländer in deutschen Kirchen (120 in akademischen Programmen, 123 in Kurzprogrammen) und 228 deutsche Studierende im Ausland (84 bzw. 124).

Zu den oft diskutierten Fragen gehört wohl auch in Zukunft die Überlegung, wie das Potential an ökumenischen Erfahrungen der bisherigen Stipendiaten in unseren Landeskirchen optimal genutzt werden kann.

IV. Die lutherischen Exilkirchen in der Bundesrepublik und Westeuropa

Wie schon erwähnt gehörten die lutherischen Exilkirchen bald nach Kriegsende in den Aufgabenbereich der Hilfe durch den Lutherischen Weltdienst. Die Glieder der evangelisch-lutherischen Kirchen in den baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen sind nach der Besetzung ihrer Länder durch die russische Armee zu Hunderttausenden nach dem Westen geflüchtet oder vertrieben worden – ein Schicksal, das Millionen Deutsche aus den Ostgebieten des Reiches mit ihnen geteilt haben. Während der weitaus überwiegende Teil – einige hunderttausend – über Deutschland und Schweden – weiterstrebten nach Nordamerika und Australien, auch nach Südamerika, blieben etwa 30 000 in unserem Lande und formierten sich zu selbständigen Exilkirchen, zusammen mit denen, die nach Übersee weiterzogen. Sie wurden 1947 (Lund) in den Lutherischen Weltbund aufgenommen; der lettische

Erzbischof Dr. Grünbergs in Esslingen wurde ihr Vertreter im ersten Exekutivkomitee des LWB. Er war dort auch der Sprecher für ihre Heimatkirchen, mit denen keine Verbindung möglich war; erst in den 60er Jahren konnten diese selber Mitgliedskirchen des LWB werden.

Ähnlich verhält es sich mit den Glaubensgenossen, die aus Polen und Ungarn nach Westdeutschland kamen. Die Polen bildeten schwerpunktmäßig Gemeindegruppen, die ungarischen Pfarrer und Gemeinden schlossen sich im Ungarischen Seelsorgedienst für Europa zusammen.

Die finanzielle Unterstützung der Exilkirchen in der BRD erfolgte bis 1963 über die Liste des Bedarfs des Lutherischen Weltdienstes. Nach der Schließung des eigenen Büros des Lutherischen Weltdienstes in Stuttgart wurde diese – wie schon die bisherige Betreuung – an den Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees delegiert. Das Herzstück dieser Arbeit sind – seit 1955 – die jährlichen theologischen Rüstzeiten für die Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter. Die Besoldung der Pfarrer und ihre dienstlichen Auslagen werden von der EKD getragen. Der Deutsche Hauptausschuß trägt finanziell bei zur Jugendarbeit, Verwaltung, Literaturhilfe und anderen besonderen Erfordernissen. Die Mitglieder der Exilkirchen sind in den jeweiligen Landeskirchen kirchensteuerpflichtig. Eine Reihe von Exilpfarrern ist auch schon in den landeskirchlichen Dienst übernommen worden; die Verbindung zu den deutschen Ortsgemeinden ist durchweg erfreulich.

1976 wurde eine Evaluierung der Arbeit vorgenommen, und zwar mit dem Ergebnis, daß wir verpflichtet sind, sie weiterzuführen – trotz abnehmender Zahlen der Gemeindeglieder und Pfarrer. Augenblicklich handelt es sich noch um etwa 20 000 Gemeindeglieder und 10 Geistliche, wobei die lettische Exilkirche je die Hälfte stellt. Die ausgesprochene Diasporasituation macht nachgehende Seelsorge an den Zerstreuten, Kranken und Alten erst recht notwendig. Solange sie Wort und Sakrament in ihrer Muttersprache begehren, sollten wir ihr kirchliches Leben nicht nur tolerieren, sondern es ermöglichen und fördern. Wie jeder unbefangene Betrachter bestätigen wird, ist das Leben und Handeln dieser „ethnischen Minderheiten“ unseres Bekenntnisses in der EKD geistlich ausgerichtet. Zu keiner Zeit war in diesem Kreis eine nationalistische Einstellung bemerkbar. Vielmehr ist eine zunehmende Verbindung zu den Heimatkirchen durch Geschenksendungen und Besuche dankbar festzustellen.

V. Darlehens-Revolving-Fonds

Zu den segensreichen Aktivitäten der amerikanischen lutherischen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg für unser darniederliegendes Land gehörte auch ein Revolving-Fonds, das sogenannte „Lutheraner-Darlehen“, das dem Evangelischen Hilfswerk in Stuttgart zur treuhänderischen Verwaltung übergeben wurde. Mit der Arbeitsaufnahme des ersten deutschen Beauftragten des Lutherischen Weltdienstes (1953) wurde dieser Fonds mit einem Bestand von 2,5 Mill. DM dem Deutschen Hauptausschuß zur Verfügung gestellt, wobei die technische Abwicklung vereinbarungsgemäß weiterhin dem Evangelischen Hilfswerk oblag. Er diente zunächst dazu, den Bau von Gemeinde- und regionalen Projekten in den lutherischen Kirchen unseres Landes durch „Restfinanzierung“ zu fördern. Die wirtschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland hat es inzwischen längst nahegelegt, innerdeutsche Vorhaben nur noch in begründeten Ausnahmefällen zu unterstützen und den Fonds auf Bauprojekte in ausländischen Minderheitskirchen auszudehnen. Dies wirft naturgemäß Probleme des Währungstransfers auf, die nicht selten nur schwer zu lösen sind.

Eine hilfreiche Möglichkeit ist – nach den Richtlinien des Fonds – die Gewährung von „Kleindarlehen“, die vor allem kirchlichen Mitarbeitern zugute kommen, die keinen landeskirchlichen Rückhalt haben, z. B. den Pfarrern der Exilkirchen zur Anschaffung von Kraftfahrzeugen für die Bewältigung ihres ausgedehnten Dienstes. Plötzlich auftretende Schwierigkeiten bei Gemeindeprojekten erfordern freilich auch eine flexible aber sorgfältige Handhabung des uns anvertrauten Revolving-Fonds.

Die Darlehenssumme, die sich derzeit in Umlauf befindet, beträgt rd. 1 700 000 DM bei 86 laufenden Darlehensverträgen; außerdem stehen z. Zt. etwa 800 000 DM für neue Anträge zur Verfügung. Der Dank für diese permanente Möglichkeit der Hilfeleistung in akuten Notfällen gebührt nächst den Spendern in den USA (vor nunmehr 35 Jahren) dem Diakonischen Werk der EKD und seiner Darlehensverwaltung für die langjährige umsichtige Abwicklung des Revolving-Fonds.

VI. Mitwirkungsaufgaben

Eine Dienststelle wie die des Hauptausschusses des DNK befindet sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist eingebettet in ein vielfältiges Bezugsfeld

von über- und zugeordneten und verwandten Organisationen, die einer sorgfältigen Kontaktpflege bedürfen. Ich sehe ab von den engen und vertrauensvollen Verbindungen mit dem Lutherischen Weltbund, die das Herzstück unserer Arbeit sind und im vorausgehenden Teil vielfach beschrieben wurden. Ähnliches gilt von den Beziehungen zum Deutschen Nationalkomitee des LWB. Im Zusammenhang damit sind auch die Verbindungen zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), der die LWB-Mitgliedskirchen Württemberg, Oldenburg und die badische lutherische Kirche nicht angehören), und ihrem Kirchenamt von Bedeutung.

Die fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Martin-Luther-Bund auf dem Gebiet der zwischenkirchlichen Hilfe wurde schon dargestellt. Sie hatte und hat auch in personeller Hinsicht ein besonderes Gewicht: der erste langjährige Vorsitzende des Deutschen Hauptausschusses war zehn Jahre gleichzeitig der Bundesleiter des MLB. Sein gewählter Nachfolger in diesem Amt wurde der Beauftragte, eine Verbindung, die sich, vom verwandten Arbeitsfeld her gesehen, bewährt hat. Über den MLB ergaben sich sachgemäß auch Konsultationen mit dem (größeren) protestantischen Diasporawerk in unserem Lande, dem Gustav-Adolf-Werk.

Am Anfang meiner Tätigkeit spielten in Stuttgart zwei Neugründungen im Bereich der Verantwortung für die Dritte Welt eine bedeutsame Rolle: die Aktion „Brot für die Welt“ und die Evangelische Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“. Der Deutsche Hauptausschuß hat sich beiden geradezu spontan zugewandt und hat diese Aktionen aktiv mitgetragen und begleitet. In gleicher Weise ist von der Sache her die Zusammenarbeit mit dem Referat (und Unterausschuß) „Kirchen helfen Kirchen“ ebenso notwendig wie erfreulich im Sinne der Verpflichtung zur ökumenischen Diakonie. Es ist noch anzumerken, daß der Hauptausschuß in den beiden anderen Entwicklungsdiensten der EKD, der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE) und dem Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED), seit ihren Anfängen verantwortlich mitarbeitet.

Die weiteren Mitwirkungsaufgaben betreffen die Arbeitsfelder Lateinamerika und das Heilige Land. Über unsere Mitverantwortung im Statement of Needs (Liste des Bedarfs) des LWB hinaus ist die weitergehende Verbundenheit der EKD und ihrer Gliedkirchen mit Gemeinden und Kirchen deutschen Ursprungs in Südamerika auch für unsere Arbeit von Bedeutung. Im Lateinamerika-Beratungsausschuß des Kirchlichen Außenamtes der EKD, dem wir seit seiner Installation zugehören, werden die dort gestellten Aufgaben von allen Beteiligten begleitet.

Aus ähnlichen Gründen sind wir einbezogen in die Verpflichtungen, die sich für die EKD insgesamt für bestimmte Arbeitsgebiete im Nahen Osten ergeben. Daraus resultiert die Mitwirkung des Beauftragten des DHA im Kuratorium der Auguste-Victoria-(Ölberg)-Stiftung, die wegen der Treuhänderschaft des Lutherischen Weltdienstes für das Auguste-Victoria-Hospital seit langem sehr eng ist, und neuerdings auch in der Jerusalem-Stiftung. Die im weiteren Umfeld dieser Region anstehenden Fragen und Aufgaben werden in der Evangelischen Mittelostkommission der EKD unter Federführung des Kirchlichen Außenamtes verhandelt, dessen Exekutivausschuß der Beauftragte angehört.

Eine letzte vor einigen Jahren zugewachsene Mitarbeit betrifft den sogenannten Andreas-Kreis, den der Beauftragte mit initiiert hat. Dabei handelt es sich um eine freie Beratungsgruppe, der die Mitsorge für die baltischen Kirchen und die lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion am Herzen liegt und das Schicksal der Aussiedler von dort, die in unserem Land eine neue kirchliche Heimat suchen.

Mit dieser Aufzählung der Mitwirkungsaufgaben des Beauftragten möge es sein Bewenden haben. Dem Nachfolger werden gewiß neue zufallen.

VII. Strukturfragen, Arbeitsmethoden

Ich möchte hier nicht auf die großen strukturellen Probleme eingehen, die z. B. den Lutherischen Weltbund vor seiner Neuorganisation 1970 beschäftigten, oder auf die Diskussion, die jahrelang der neuen Satzung des Deutschen Nationalkomitees im LWB vorausging. Im übrigen haben beide den Deutschen Hauptausschuß fast nicht tangiert. Vielmehr will ich einige allgemeine Eindrücke und Erkenntnisse reflektieren, die einer gewinnt, der zwanzig Jahre lang ununterbrochen in einer überregionalen Dienststelle tätig ist.

Natürlich geht es nicht ohne „Bürokratie“. Und gewiß kann sich ein kleines Amt mehr an Vereinfachungen und Erleichterungen leisten als eine große Behörde. Dennoch wage ich zu (hinter-)fragen, ob nicht generell der praktizierte Arbeitsstil einer Reform bedürfte; ob nicht doch zuviel geredet und geschrieben wird; ob all die Vermerke, die dann von Referat zu Referat wandern, gar so unentbehrlich sind. Steht der Aufwand an Zeit und Kraft und Geld für Derartiges (einschließlich der Sitzungen) wirklich in einem vertretbaren Verhältnis zu den Ergebnissen? Mich beschwert auch immer wie-

der die Vollmundigkeit unserer Aussagen, Erklärungen, Forderungen. Dazu nur ein Beispiel für viele aus unserem Bereich: Das Stipendienkomitee des Lutherischen Weltbundes gab nach der Konsultation in Eisenach (1980) eine ansprechende Broschüre heraus mit dem Titel: *Equipping the whole people of God!* Eine Analyse und Kommentierung kann ich mir wohl ersparen...

Ich denke auch an die Ausweitung der Stäbe, des Personals allein im Umkreis unseres Arbeitsbereiches. Natürlich kann das notwendig sein, wenn neue drängende Arbeitsvorhaben, die Not wenden sollen, in Angriff genommen werden müssen, wovon ich z. B. bei den kirchlichen Entwicklungsdiensten überzeugt bin. Aber wird aufs Ganze, auch der Kirche, gesehen nicht immer wieder das Parkinson'sche Gesetz bestätigt, das die bürokratische Ausweitung interessant begründet und auf die Hörner nimmt? Die Stuttgarter Dienststelle, die heute weniger Mitarbeiter aufweist als 1960, dürfte in dieser Hinsicht in den letzten zwanzig Jahren eine einsame Ausnahme geblieben sein. Gelungen ist dies durch Zusammenarbeit mit vielen Partnern.

Als ein Beispiel für Delegation sei die Zusammenarbeit mit dem Martin-Luther-Bund erwähnt. Mit seinem Sendschriften-Hilfswerk hat er jahrelange Erfahrungen im Literaturversand gerade in den Minoritätskirchen, die dringend der Beratung und Versorgung mit theologischer u. a. Literatur bedürfen. Diese Aufgabe kann der LWB (Europa- und Lateinamerikasekretär) nur zum Teil lösen; er ist deshalb für eine ergänzende Betätigung auf diesem Gebiet dankbar. So könnten noch weitere Auftragsdienste des MLB genannt werden. Diese Arbeit bedarf freilich auch unserer finanziellen Unterstützung, ist aber immer noch billiger, als sie in eigener Regie zu verrichten.

VIII. Vielfältiger Dank

In zwanzig Jahren Dienst in und für eine Grenzen überschreitende Gemeinschaft kommt vieles zusammen, wofür man zu danken hat, nächst Gott dem Herrn Menschen, die Beistand geleistet haben, die die Arbeit erleichtert, ja erst ermöglicht haben. Da sind zunächst die Institutionen: Mein Dank gilt vorab dem Lutherischen Weltbund und all den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Genf und auf dem „Feld“, mit denen mich diese Arbeit in Verbindung gebracht hat, gilt dem Deutschen Nationalkomitee und den Mitgliedskirchen des LWB – und anderen – in diesem Land, die in all den Jahren die notwendigen Mittel bereitgestellt haben, mit denen wir Hilfe leisten konn-

ten. Ich möchte hier neben den Spendern für „Brot für die Welt“ ausdrücklich auch die Millionen von treuen Kirchensteuerzahlern nennen, die dazu beitragen, daß gerade unbeliebte Verpflichtungen durchgehalten werden können wie die Finanzierung der Verwaltungen, der Stäbe und anderer Hilfsdienste. Es war mir immer ärgerlich, wenn gerade diese Geldquelle verdächtigt wurde, nichts mit der Kirche zu tun zu haben. Wenn es in unserem Land möglich war, dem LWB zu seinen weltweiten Aufgaben mit einem erheblichen Teil beizustehen, dann sollte man auch nicht vergessen, daß wir einen Großteil schlicht dem wirtschaftlichen Wohlstand verdanken, der uns – vielleicht „ohne Verdienst und Würdigkeit“ – beschieden war und noch ist. Wir werden in dieser Sache auch in Zukunft – mit ihm oder ohne ihn – nach unserer Haushalterschaft gefragt.

Jeder Dienst, der uns aufgetragen ist, wird nicht nur von Institutionen, sondern mehr noch von Personen geprägt. Vor mir steht das Bild des unvergesslichen ersten Vorsitzenden des Deutschen Hauptausschusses, Landesuperintendent Johannes Schulze DD., der in seiner kräftigen und doch väterlich-gütigen Art meine Arbeit 13 Jahre begleitet hat. Und ich hatte das Glück, in seinem Nachfolger Bischof Dr. Hübner dem gleichen Verständnis und Vertrauen zu begegnen. Es drängt mich, noch einen dritten Namen zu nennen: den des DNK-Geschäftsführers Oberkirchenrat Gottfried Klappper DD. Die brüderliche Verbundenheit mit ihm hat – so meine ich – manches Gute bewirkt in dem uns aufgetragenen gemeinsamen Dienst für die Sache des Lutherischen Weltbundes in der weiten Welt. In diesen Dank eingeschlossen sind die Mitglieder und Berater des Deutschen Hauptausschusses und die Mitarbeiter im Amt, die mir wohlwollend und hilfreich zur Seite standen.

Einen besonderen Dank schulde ich dem Hause, in dem die Dienststelle des DHA seit 28 Jahren beheimatet ist: dem Diakonischen Werk der EKD, seinen vorbildlichen Einrichtungen und Amtshilfen; vor allem aber den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, mit denen wir im täglichen Geschäft zu tun hatten, vom Präsidenten bis zu den Freunden in der Vermittlung und Registratur. Es ist schön, soviel Grund zum Danken zu haben.

Ich schließe diesen Bericht im Blick auf die oft bedrückende Gegenwart und Zukunft unserer Kirche mit einem Wort Martin Luthers aus einer Epiphaniapredigt:

„Weil Christus sein Regiment auf Erden in so armer Gestalt führt, sollen wir gerne dazu helfen, daß sein Reich, welches in vielerlei Weise vom Teufel und der Welt gehindert wird, gefördert und gemehrt werde.“

DIE EUROPÄISCHE INTEGRATION UND DIE LUTHERISCHE KIRCHE

Es war dem Evangelisten Lukas wichtig darzulegen, daß die Geburt des Messias nicht ein Ereignis am Rande der Geschichte war, sondern ein zentrales historisches Geschehen. Und es war ihm wichtig darzulegen, daß die erste Gemeinde zu Jerusalem von Anfang an Menschen aus der ganzen damals bekannten Welt zusammenbrachte. Lukas ist aus der Geschichte nicht ausgestiegen, als er in die Kirche eintrat. Er dachte in geschichtlichen Zusammenhängen; insofern war für ihn das *Heilsereignis Christus* auch ein *politisches Ereignis*. So wie der Begriff des Friedens ein Heilsbegriff und zugleich ein politischer Begriff ist: „Friede auf Erden“ – es war als sängen die Engel.

I. Die europäische Integration – ein geschichtlicher Überblick

Als die europäischen Nationen innerhalb einer Generation zwei katastrophale Kriege überstanden hatten – der erste kostete eine Million, der zweite elf Millionen Tote –, taten sich einige beherzte Staatsmänner zusammen, um ihre Völker so aneinanderzubinden, daß sie nicht wieder gegeneinander angehen könnten. Das ist der Ursprung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft.

Konkret begann es am 9. Mai 1950 – vor mehr als 30 Jahren also –, als die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion) von dem Franzosen Robert Schuman vorgeschlagen, von den Italienern unter de Gaspari und den Benelux-Ländern unter Führung von Paul Henri Spaak akzeptiert und ein Jahr später, am 18. April 1951, in Paris (mit den Deutschen und auch der Deutschen wegen) gegründet wurde. An der Spitze der Hohen Behörde stand als Präsident der Franzose Jean Monnet. Die Absicht dieses Unternehmens: jene Schlüsselindustrien, die die Voraussetzung für kriegsrisikoreiche Katastrophen im zentraleuropäischen Raum mit verheerenden, weltweiten Wirkungen waren, eben *Kohle und Stahl*, sollen künftig gemeinschaftlich bewirtschaftet werden.

Daß auch diese Anstrengungen eine lange Vorgeschichte hatten, die bis

in die Weimarer Zeit zurückreichte, kann hier nicht dargetan werden. Es bleibt zu bedauern, daß die großen Mahner für ein geeintes Europa, vor allem Aristide Briand, nicht gehört wurden – im Völkerbund nicht und vor allem von ihren Nationen nicht.

Am 25. März 1957 – vor 25 Jahren! – wurden in Rom die Verträge zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und zur Europäischen Atomgemeinschaft (EWG, EAG) unterzeichnet, die berühmten *Römischen Verträge*. Keiner der Staatsmänner, die damals unterschrieben haben, lebt noch; die Europäische Gemeinschaft wird längst von einer zweiten Generation geführt und ist von ihr zu verantworten.

In der Gründungspräambel heißt es: „In dem festen Willen, die Grundlagen für einen immer engeren Zusammenschluß der europäischen Völker zu schaffen..., entschlossen, durch diesen Zusammenschluß ihrer Wirtschaftskräfte Frieden und Freiheit zu wahren und zu festigen, und mit der Aufforderung an die anderen Völker Europas, die sich zu dem gleichen hohen Ziel bekennen, sich diesen Bestrebungen anzuschließen...“ Das bedarf keiner Erläuterung. Friedensabsicht und Offenheit für andere Anschlußwillige dokumentiert bereits die Präambel der römischen Verträge.

Am 10. Februar 1961, vier Jahre später, wurde ein engerer politischer Zusammenschluß vereinbart. Die politische Union ist ja das Ziel der Verträge von Rom, die „Vereinigten Staaten von Europa“, aus dem „festen Willen“, zu einem „engeren Zusammenschluß“ zu kommen.

Nicht eine Freihandelszone, nicht eine Währungs-, nicht eine Wirtschafts-, nicht eine Zollunion sind das Hauptziel, sondern eine echte und volle politische Gemeinschaft – wobei der Begriff „Gemeinschaft“ (Communiqué) als staats- und völkerrechtliches Novum Beachtung verdient.

Dieser Wille zur *politischen Gemeinschaft* wird an jenem anderen Vorgang deutlich, der der Gründung der Wirtschaftsgemeinschaft vorausgegangen und allerdings gescheitert ist: nicht nur die Großindustrie Kohle und Stahl wollte man nach 1945 in gemeinschaftliche Verwaltung nehmen, sondern auch die staatlichen Selbstschutzinstrumente, das Militär. Aber das schaffte das in die nationalen Traditionen verstrickte Europa nicht im ersten Anlauf. Die Vorbereitungen zur Europäischen Verteidigungsgemeinschaft (EVG) einschließlich der Paraphierung und Unterzeichnung der Verträge durch die beteiligten Staatsmänner von sechs Nationen erwiesen sich als vergeblich: die französische Kammer stimmte 1955 nicht zu. Sie bestand auf der souverän verfügbaren Militärgewalt. *Die EWG war die Antwort auf das Scheitern der EVG.* Der direkte politische Weg schien nicht gangbar, da wich

man auf den wirtschaftlichen monetären Weg aus. Eine Handelsunion zur Wohlstandssicherung sollte die EG nicht werden! Am Ziel einer politischen Union hielt man fest.

Während der folgenden zehn Jahre gingen die Anstrengungen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft in zwei Richtungen: Einerseits war man bemüht um einen *intensivierten Ausbau* der Gemeinschaft nach innen, mithin um den Vollzug der vereinbarten Verabredungen. Andererseits war man bestrebt, die Aufgaben der *Ausdehnung der EG* und ihrer *Außenbeziehungen* zu bewältigen – auch das gemäß den getroffenen Vereinbarungen.

Der innere Ausbau der EWG und EAG vollzog sich wie folgt: Da man eine Wirtschaftsgemeinschaft gestalten mußte, war es notwendig, größtmögliche Übereinstimmung dort herbeizuführen, wo die Wirtschaftsweisen am meisten auseinanderklafften; dies war auf dem Agrarmarkt der Fall. Das Preisgefälle der nationalstaatlich geregelten Agrarpreise war unvorstellbar weit auseinander. Man schuf eine gemeinsame *Agrarmarkordnung*, allerdings ohne mit einer unvorstellbaren Produktionsexplosion zu rechnen, wie sie dann tatsächlich eintrat und den Europäern auf dem Weltmarkt bis in die Gegenwart immer wieder zu schaffen macht.

Weil man unter den beteiligten Völkern die Handelshemmnisse abbauen wollte, mußte es zu einer Angleichung der Zollpolitik kommen. Das Ergebnis war die *Zollunion*, wirksam ab 1. 7. 1968. Das Ziel war freilich weiter gesteckt: man wollte (und will) zu einer gemeinsamen Wirtschafts- und Währungsunion finden. Der definitive Beschluß hierzu wurde auf der Gipfelkonferenz im Dezember 1969 gefaßt (Den Haag). 1980 sollte sie herbeigeführt werden. Dieses Ziel hat man bislang noch nicht erreicht. Die wiederholten Vorschläge vor allem des deutschen Außenministers haben hier ihre vertragsbezogene Wurzel.

Der *Freizügigkeit der Waren* und Güter sollte vor allem die *Freizügigkeit der Menschen* innerhalb der EG entsprechen. Dies setzte voraus, daß vor allem die Möglichkeit der Wanderung der Arbeitskräfte geschaffen wurde. Die EG gab sich volle Freizügigkeit (1961, 1964, 1968).

Als ein wichtiges Arbeitsinstrument, das die auftauchenden sozialpolitischen Probleme zu lösen hatte, schuf man den *europäischen Sozialfonds*. Jean Rey, der zweite Kommissionspräsident – übrigens liberaler Parteiführer in Belgien und einer der wenigen evangelischen Christen in Belgien – meint in diesem Zusammenhang: „Die Schöpfer der EG hatten, als sie ihre Völker vertreten wollten, als ersten Gedanken nicht den der Wirtschaftsexpansion, sondern eher den des sozialen Fortschritts. Das eine geht kaum ohne das

andere⁴¹). Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft versteht sich von Anfang an als *Sozialgemeinschaft*. Wirtschaftsunion ist sie, um politische Union zu werden. Die römischen Verträge rufen zwar nicht ein soziales Europa aus, aber sie formulieren einige sozialpolitische Aufgaben, die bewältigt werden müssen. Wo man die Grundstoff- und die Agrarpolitik der einzelnen Mitgliedstaaten vergemeinschaften will, muß man Sozialpolitik betreiben. Vor allem dann, wenn man die volle Freizügigkeit der Arbeitskräfte der Mitgliedstaaten verwirklicht. Dies ergibt sich aus der Notwendigkeit, Sozialversicherungsansprüche zu übertragen, die Sozialpartner zu gleichgerichteter Zusammenarbeit zu bringen, vergleichbare Arbeitsbedingungen zu schaffen, Gefahrenquoten beim Bergbau zu vermindern, Finanzierungsprogramme mit sozialen Auswirkungen zu harmonisieren, vor allem aber daraus, daß man infolge der Freizügigkeit mit einem gewaltigen Wanderungsproblem, der europäischen Migration, fertig werden muß.

Begonnen wurde mit dem *Ausrichtungs- und Garantiefonds*, der in erster Linie die Aufgabe hatte, auf die Agrarpolitik einzuwirken. Das zweite Instrument war der *Sozialfonds*, auch er Ausdruck der Solidarität zwischen den Mitgliedsstaaten. Seine Hauptprogrammpunkte: berufliche Bildung, Umsiedeln von Arbeitskräften, Bekämpfung von Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, Hilfen für Behinderte zur Integration in die Gesellschaft, Bemühung um Lösung der Migrationsprobleme.

Zehn Jahre später, 1973, schuf man den *Regionalfonds*. Er soll regionale Auswirkungen der Gemeinschaftspolitik (etwa die Gefahr der Verödung benachteiligter Gebiete und der übermäßigen Verdichtung in begünstigten Räumen) mindern helfen.

Bisheriger Abschluß der Gesamtbemühungen war die *Europäische Politische Zusammenarbeit* (EPZ) seit November 1970 als Minimalergebnis der ursprünglich angestrebten *politischen Gemeinschaft*, die immer wieder – zuletzt durch den deutschen und italienischen Außenminister – als Ziel ins Auge gefaßt wird. Nicht zu übersehen sind große wirtschaftliche, vor allem währungstechnische, aber auch politische Turbulenzen, in die die Gemeinschaft immer wieder geraten ist und aus denen sie dennoch herausgefunden hat.

Von gleicher Bedeutung sind die Bemühungen der EWG nach außen, die ja inzwischen ihre Einzelinstrumente unter dem Begriff und der Organisation „Europäische Gemeinschaft“ (EG) zusammengefaßt hat.

Zunächst war die Aufgabe der *Erweiterung* zu lösen; sodann die Fragen, die sich aus der Verantwortung für ehemalige Kolonialgebiete einzelner

Mitgliedstaaten ergaben und der besonderen Beziehungen zu solchen Staaten, die zu einzelnen oder allen Mitgliedstaaten eine spezielle Nähe hatten.

Die Europäische Gemeinschaft versteht sich als grundsätzlich offen für beitriftswillige Staaten. Im Juli/August 1961 stellten Irland, Großbritannien und Dänemark, im April 1962 Norwegen Aufnahmeanträge. 1963 erklärte der französische Staatspräsident de Gaulle das Vereinigte Königreich für „nicht vorbereitet“. Vier Jahre später, am 10. Mai 1967, stellte England einen zweiten Antrag auf Vollmitgliedschaft; am gleichen Tag auch Irland, einen Tag später Dänemark, elf Tage später, am 21. 7. 1967, auch Norwegen.

So wurde aus der Sechser- eine Neuner-Gemeinschaft (am 22. Januar 1972 Unterzeichnung der Beitrittsakte in Brüssel; am 1. Januar 1973 Inkrafttreten dieser Verträge). Innenpolitisch war in den Mitgliedstaaten das Thema noch nicht ausgestanden. Daß Norwegen kraft Volksabstimmung nicht mittat — 53 Prozent der Abstimmenden lehnten den Beitritt ihres Landes ab —, empfanden manche als schmerzlich. In England wurde die Mitgliedschaft in der EG wiederholt zur Disposition gestellt, so 1975, als zwei Drittel der Abstimmenden für den Verbleib votierten. Durch den Beitritt Griechenlands ist nun doch eine *Zehnergemeinschaft* geworden.

Besondere Verantwortung empfand die Europäische Gemeinschaft von Anfang an für die ehemaligen Kolonien einzelner Mitgliedstaaten, die inzwischen selbständig geworden waren. Man versuchte die Probleme auf dem Wege entgegenkommender Handelspolitik zu lösen. So kam es am 30. Juli 1961 zum Assoziationsabkommen mit 17 afrikanischen Staaten und Madagaskar in Jaunde (Jaunde I). Das Instrument, das man zusätzlich zu den handelspolitischen Möglichkeiten schuf, war der *Europäische Entwicklungsfonds* (FED). Fünf Jahre später wurde das Abkommen von Jaunde verlängert und um Kenia, Tanzania Uganda, die ehemaligen britischen Kolonien, erweitert (26. 7. 1968 Jaunde II).

Wiederum ein halbes Jahrzehnt später, 1975, wurde das Entwicklungsabkommen auf 46 Entwicklungsländer aus Afrika, der Karibik und dem Pazifik ausgedehnt. Die Vertragsunterzeichnung erfolgte in Lome. Inzwischen ist daraus das zweite Abkommen von Lome entwickelt worden (Lome II).

Es ist üblich geworden, daß die Europäische Gemeinschaft bei entwicklungspolitischen Weltkonferenzen gemeinsam auftritt und möglichst mit einer Stimme spricht.

Bereits vorher, 1972, war ein allgemeines Zollpräferenzsystem zugunsten von 91 Entwicklungsländern geschaffen worden.

Die europäische Gemeinschaft treibt in weltweitem Maßstab die aktivste und engagierteste Entwicklungspolitik. Daß der europäische Entwicklungsfonds nicht nur sein eigenes direktes Engagement finanziert, sondern auch freie Träger fördert, sogenannte NGOs (non governmental Organisations), z. B. auch kirchliche Träger, verdient besondere Beachtung.

Die *Assoziationspolitik* der Europäischen Gemeinschaft erstreckte sich nicht nur auf Entwicklungsländer, sondern auch auf die Staaten der unmittelbaren Umgebung, insbesondere die Mittelmeer-Anrainerstaaten, und dabei bedeutet die Assoziation weniger als die Mitgliedschaft und mehr als ein klassischer Handelsvertrag; es wird eine dauerhafte organische Verbindung hergestellt, z. B. in Gestalt gemeinsamer Organe, die wirtschaftspolitische Beschlüsse fassen und deren Durchführung überwachen.

Sehr früh wurde die Türkei assoziiert (12. September 1963), mit dem Ziel einer Vollmitgliedschaft der Türkei Ende der achtziger Jahre. Nach der Aushöhlung der EFTA durch den Beitritt von Irland, England und Dänemark zur EG wurde ein Freihandelsabkommen mit den restlichen EFTA-Staaten Island, Österreich, Portugal, Schweden und der Schweiz sowie mit Norwegen getroffen. Ebenfalls 1972 wurde Zypern assoziiert.

Ab 1. Januar 1970 wurde die Außenhandelspolitik der EG *vergemeinschaftet* (endgültig auch für die neu beigetretenen Staaten 1973). Seitdem kann nur noch die EWG Außenhandelsabkommen abschließen. Dies war endgültig der Anlaß für eine Reihe nicht unmittelbar beteiligter Staaten, die Europäische Gemeinschaft anzuerkennen: Am 20. März 1972 erklärte der Generalsekretär der KPDSU, Leonid Breschnew, die EG würde von der Sowjetunion als Realität respektiert. Inzwischen haben die UDSSR wie auch die anderen Ostblockstaaten diplomatische Vertretungen in Brüssel errichtet. Am 15. 9. 1975 erkannte die Volksrepublik China die EG formell an; sie ist bekanntlich nach anfänglichem Zögern ab etwa 1965 auf europafreundlichen Kurs gegangen.

Sehr häufig hört man die Auffassung, die EG habe als Teil des westlichen Systems im Ostblock ihre Entsprechung im COMECON (Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe). Der COMECON wurde längst vor der EG, nämlich schon 1949, gegründet als Instrument für die Ausgestaltung der Wirtschaftsbeziehungen innerhalb des Ostblocks. „1949, als die Kriegsreparationen auszulaufen drohten, gründete die Sowjetunion mit dem ‚Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe‘ (COMECON) ein neues, noch weit wirksameres System der Abhängigkeit“²). Die Wirtschaft des Ostblocks wurde garadezu total auf die Sowjetunion ausgerichtet, was einer vollständigen Umpolung der

Handelsstränge gleichkam. In Wirklichkeit hat der COMECON seine Entsprechung in der OECD (Organisation für Wirtschaftshilfe und Zusammenarbeit, die aus dem Marshallplan entstanden ist und auf die die Sowjetunion mit ihrer Gründung reagierte).

Die Ablehnung der EG durch die Sowjetunion war ideologisch begründet und politisch motiviert. Ideologisch hatte Lenin schon in einem Artikel „über die Lösung der Vereinigten Staaten von Europa“ diese Gründung um der kapitalistischen Verhältnisse wegen für entweder unmöglich oder reaktionär erklärt, so daß das Ganze dann auch nicht sein durfte³). Auch so würde der Prozeß der kapitalistischen Selbsterfleischung nur vorangetrieben, erklärte deshalb 1957 das „Institut für wirtschaftsintegrationelle Beziehungen“ in seinen 17 Thesen zur westeuropäischen Europapolitik.

Ein grundsätzlicher konzeptioneller Unterschied kommt hinzu: der COMECON ist – wie das ganze Ostblocksystem – bilateral aufgebaut durch Vertragsbeziehungen zwischen der UDSSR und den einzelnen Mitgliedstaaten. Der Vollzugsausschuß ist eine Versammlung von Regierungsvertretern. Schließlich ist er auf Produktionsprogramme und Planungen ausgerichtet. Die EG hingegen ist eine Gemeinschaft eigener Qualität, multilateral, nicht bilateral, mit mehreren Organen, von denen der Ministerrat eines ist, die Kommission ein anderes, der Gerichtshof ein drittes, das Parlament ein viertes. Schließlich ist sie marktwirtschaftlich und nicht planwirtschaftlich orientiert, richtet sich also an den Bedürfnissen, nicht an den Planvorgaben aus. Äußeres Zeichen: der COMECON hat keine Vertragsfähigkeit.

Am 6. Juli 1976 kam es zum ersten Kooperationsabkommen zwischen der EG und einem Industrieland: mit Kanada. Zwischenzeitlich ist die Europäische Gemeinschaft vermehrt um gemeinsames Auftreten auch nach außen bemüht – nicht nur im großen Nord-Süd-Dialog, sondern auch gegenüber anderen Staaten: etwa in Gesprächen mit den arabischen Ölstaaten oder in Form von Erklärungen und vorgesehenen Absprachen zur Nahost-Politik. Die Europäische Gemeinschaft wird zunehmend stärker zum handlungswilligen und handlungsfähigen politischen Faktor. Der Prozeß der Europäischen Integration hat sich zwar aus einer Mehrzahl von Gründen verlangsamt, aber er ist permanent in Gang, und er scheint unwiderruflich. Mit den ersten direkten, freien Wahlen zum Europäischen Parlament im Juni 1979 wurde im Bereich der institutionellen Ausgestaltung Europas ein deutlicher Fortschritt gemacht. Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen Parlament, Ministerrat und Kommission lassen erkennen, wie die Europäische Gemeinschaft um ausgewogene Entscheidungsstrukturen bemüht ist.

II. Christliche Verkündigung und Internationalismus

Geschichtlich bleibt es eine einzigartige Leistung, daß die aus der nationalen Religion des Judentums hervorgegangene Christengemeinschaft sich zu einer *internationalen Bewegung weiterentwickelte*. Inter-Nationalität – also verbindendes Handeln zwischen den Nationen – ist eines der ältesten Handlungsprinzipien, das die Gemeinschaft der Christen hervorgebracht hat. Die Bewegung, deren sichtbare Entstehung die Christen an Pfingsten feiern, trug von Anfang an internationale, supranationale, weltmissionarische, universale Züge.

Die Gemeinde der Christen trat von Anfang an sehr selbstbewußt auf. Ausdruck dieses Selbst- und Sendungsbewußtseins war, daß sie nicht nur unter den Angehörigen des alten Gottesvolkes, innerhalb der jüdischen Nationalreligion, warb, sondern weit darüber hinaus. Treibende Kraft war der einst glühende jüdische Patriot, Anhänger der strengsten Glaubensrichtung im Volke Israel, der Pharisäer Paulus, ein hochgebildeter, in der Auseinandersetzung mit dem immer stärker vordringenden griechischen Denken aufgewachsener jüdischer Gelehrter.

Allerdings war einiges auch vorgegeben. Paulus hat die Folgerungen daraus gezogen: Die Völker an den Küsten des Mittelmeeres waren zu einer politischen Einheit zusammengewachsen, wie auch zu einer zivilisatorisch-kulturellen. Was wir heute Zeitwende nennen, war eine Zeit glanzvollen und zunehmend verklärten Friedens. Der Kirchenschriftsteller Origenes – als Anhänger eines alternativen Lebensstiles damals einer der Wegbereiter des Mönchtums – legte um das Jahr 220 dazu folgende Geschichtsdeutung vor: „Gott sorgte dafür, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrages Jesu schwieriger gewesen: Geht hin in alle Welt und lehret alle Völker...“ So grübelt er über jene Jahre nach, offensichtlich beeindruckt davon, daß sich der Christenglaube im ersten Jahrhundert wie ein Lauffeuer ausgebreitet hatte. Und „Wie hätte diese friedliche Lehre, die nicht einmal gestattet, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen können, wenn bei der Ankunft Jesu die weltlichen Verhältnisse nicht eine ruhigere Gestaltung erhalten hätten“, gibt der Lehrer an der alexandrischen Universität in Ägypten zu bedenken.

Ein Imperium, eine Weltsprache, eine Kultur, ein Verkehrsnetz (von Karthago bis nach Köln) und eine gemeinsame Orientierung hin auf den einen Gott, stimuliert von einer gemeinsamen Sehnsucht nach Erfüllung und

Heil. Diesen Traum beantwortete die christliche Verkündigung. Denn die Überzeugung der frühen Christenheit, schon im 1. Petrusbrief niedergelegt, lautete: „Ihr seid eine heilige Nation, ein Volk des göttlichen Eigentums.“ Eine heilige Nation? Insofern ja, als in ihr alle Nationen geheiligt, das heißt von Gott angenommen werden sollen. Wenige Jahre später erklärt der christliche Philosoph Justin kategorisch: „Weil wir gewürdigt sind, ein Volk zu heißen, sind wir auch eine Nation.“ Aber eine Nation eben in dem Sinn, daß alle bisher vorhandenen Nationen in diese eine große neue Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Dies ist das politisch-historische Bewußtsein der frühen Christenheit. Wohlgemerkt: Dies alles war vorkonstantinisch!

Das eine Urvolk nannten sie sich, aus dem heraus sich in einem schlimmen Prozeß des Abfalls viele Völker herausentwickelt haben. Älter als die ganze Welt, prä-existent, sei ihr Volk.

Dieses Selbstverständnis erleichterte es den Christen, sich im römischen Universalreich auszubreiten. Der Pax Romana, zu der Augustus das Reich endgültig geeint hatte, entsprach nun die Pax Christiana, auch wenn dieser Begriff so nicht ausgesprochen wurde. Und dieses Selbstverständnis überdauerte sogar die dunklen Wirren der Völkerwanderung, als die Dritte Welt von damals in das augusteische Friedensreich einbrach. Das Römische Reich ist dabei untergegangen. Die Kirche, „das neue Volk Gottes“, ist geblieben und hat das internationale, universale Erbe übernommen. Die Antwort darauf, wie sie es verwahrt und zur Geltung gebracht hat, ist weniger eindeutig zu geben. Denn aus der abendländischen Ökumene lösen sich langsam die Nationalverbände heraus.

Aber selbst als die Nationen allmählich sich politisch herausbildeten und festigten, in Frankreich zum Beispiel (ein Name wie der von Johanna von Orleans steht dafür), blieb der europäische Raum eine *gegliederte Einheit*. Die Grenzlinien verliefen nicht eigentlich zwischen den Völkern, sondern zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Schichten. Zunächst waren die Sozialgrenzen stärker als die Nationalgrenzen. Auch das gehört zu den beschämenden Kapiteln der Kirchengeschichte, daß es zur Festigung dieser Grenzen im Strukturierungsprozeß des Mittelalters überhaupt kommen konnte. Hatte man vergessen, was dem Paulus so wichtig war, daß er es seinen Gemeinden wiederholt schriftlich gab? „Hier ist nicht Jude noch Hellene, nicht Mann noch Frau; ihr seid alle eins in Christus“ (Gal. 3,28). Und: „In einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft, seien es nun Juden oder Hellenen, seien es Sklaven oder Freie“ (1. Kor. 12,13). Wo nationale Grenzen keine Rolle mehr spielen, sollen auch soziale verschwinden. Hier liegt

das riesengroße Korn Wahrheit, aus dem sich der sozialistische Internationalismus entwickeln konnte.

Aber es bleibt dabei: Mit dem Beginn der Neuzeit wird Europas Geschichte Nationalgeschichte. Es entstehen die Nationalstaaten, und es bilden sich Nationalkirchen, im protestantischen Raum in vollständiger rechtlicher Ausformung. Die Christenheit schien die Fehlentwicklung nicht zu erkennen, sonst hätte sie wenigstens mäßigend eingewirkt. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert scheint nicht einmal das geschehen zu sein. Zu groß wurde der Drang zur Abgrenzung.

Immerhin fanden sich ein paar einsame Einzelne, die gegen das Auseinanderdriften der Völker anredeten und anschrrieben. Sie verwiesen auf den verpflichtenden Gehalt des Evangeliums – und auf die grauenhaften Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges. Gehört wurden sie nur selten, verstanden kaum – und wenn, dann fehlte dem erschöpften Europa die Kraft, das inzwischen gewohnte Nationalgefüge aufzugeben.

Der *Herzog von Sully* ist hier zu nennen, ein französischer Hugenotte, der seinem König das Ziel einer europäischen Föderation vorschlug. Oder der unermüdliche und vielseitige *Jan Komenský*, Hussitensprößling und letzter Bischof der Böhmisches Brüder. Er empfiehlt den Kirchen anzufangen, die Lehren aus den Übeln des Krieges zu ziehen und sie „in einem einzigen Konsistorium“, einer weltumspannenden Kirchenregierung, zu vereinigen.

Und eine Generation später, als Frankreichs Ludwig XIV. Europa mit Krieg überzieht, schreibt ein anderer vom Christenglauben Getriebener, *William Penn*, aus Amerika über den Frieden Europas, dem er den Rücken gekehrt hat, um einen eigenen Idealstaat aufzubauen mit eigenen Mitteln und nach eigenen Ideen. Er argumentiert auf dem Boden der christlichen Verpflichtung zum Frieden und malt die Vorteile aus, „die aus diesem Vorschlag sich ergeben düften“. Das Ansehen der Christenheit bei den Heiden würde steigen, Witwen und Waisen müßten nicht mehr klagen, Rüstungskosten wären zu sparen, die öffentlichen Ausgaben für Wohlfahrt und Bildung könnten entsprechend steigen. Sogar einen europäischen Paß empfahl er. Dieser „Realutopist“ William Penn – im übrigen ein sympathischer Beweis dafür, daß es in der Geschichte ohne utopische Inspiration auch keine Veränderung zum Besseren gibt –, dieser aus Europa entwichene Amerikaner war mehr Europäer als die Zurückgebliebenen. Europa hat ihm viel zu danken.

Am Ende des Drängens von Penn und anderen stand als internationale Einrichtung der *Völkerbund*. Daß der Traum von der einen Menschheitsfa-

milie mehr die Politik zum Handeln, als er die Kirche zum Predigen anregte, muß nachdenklich stimmen. Offenbar ist sie unlösbar eingewickelt, geradezu gefesselt, in die überkommenen Strukturen. Nachher wenigstens folgte der Suche nach einer universalen Völkergemeinschaft die Suche nach einer universalen Kirchengemeinschaft. Es dauerte lange und kostete den schwedischen Bischof Nathan Söderblom viel Kraft, bis er einen „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ gründen konnte. 1914, ausgerechnet 1914, war es so weit. Aber ein Weltkrieg war nötig, bis eine Weltkonferenz der Christen zustande kam. 1925 trat dann die Weltkonferenz für „Praktisches Christentum“ zusammen und zwei Jahre danach die über „Glauben und Kirchenverfassung“, angeregt wiederum von den Amerikanern. Zwei Weltkirchen fehlten, die römisch-katholische, die sich bis heute noch nicht entschließen kann, mitzutun – unbeschadet aller positiven Beachtung, die sie der Ökumene entgegenbringt –, und die östlich-orthodoxe, die inzwischen aktiv mitarbeitet und oft die einzige Klammer für die Menschen zwischen Ost und West ist.

Wer die Themen überfliegt, die sich die großen Weltkonferenzen der Ökumene gestellt haben, dem fällt zweierlei auf: Einerseits erörterten sie in den zwanziger und dreißiger Jahren oft die Frage nach Volk, Vaterland, Nation und Nationalismus – und natürlich auch das Problem der völkischen Minderheiten. Andererseits ist von einer übergreifenden internationalen Verantwortung kaum die Rede. Oft traten stärker als die Konfessionsgrenzen die Nationalgrenzen hervor⁴).

Das hat sich allmählich geändert. Auf der *4. Weltkirchenkonferenz 1968* im schwedischen Uppsala waren neue Töne zu hören: „In der Welt von heute ist die nationale Einheit ... zu klein geworden. Sowohl die Notwendigkeit eines Selbstschutzes gegen die wirtschaftliche Beherrschung durch mächtigere Nationen als auch die gegenseitige Entwicklung durch Zusammenarbeit lassen regionale Organisationen als wünschenswert erscheinen.“ Dies bezog sich politisch auf Afrika, wo sich kaum etwas getan hat, und auf Südostasien, wo ebenfalls Einschlägiges geschieht. Es könnte auch auf Europa bezogen werden. Die Argumentation wirkt zwar für ein Gremium von Christen ziemlich hölzern, beschränkt auf wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte, aber es ist endlich der internationale Gesichtspunkt wieder aufgenommen, der die Christenheit am Anfang ihrer Geschichte geprägt hatte.

Aufgearbeitet ist das Thema Nation und Nationalismus nicht. Vor allem den Christen der jungen Staaten der sogenannten Dritten Welt tut diese Mü-

he nötig, wenn sie den katastrophalen Weg nicht nachgehen sollen, den die Industrieländer ihnen vorangegangen sind. Ob ihre Kirchen lernen aus dem Versagen in Europa?

Und wir, die Christen in der Bundesrepublik Deutschland? Wo wird es ausgesprochen unter uns, von Christen wenigstens, daß die staatliche Einheit eines Volkes aus dem Neuen Testament jedenfalls nicht begründet werden kann, eher schon die Notwendigkeit zur internationalen Zusammenarbeit und zum internationalen Zusammenschluß? Die Vielfalt der Völker bleibt beklagter Inhalt der tragischen Turmbaufabel von Babylon, soviel der einzelne seinem Volk auch danken mag. Die Einheit einer friedlichen Völkergemeinschaft aber wird als Gabe wie als Aufgabe, eben als Wunder von Pfingsten, der Geburtsstunde der Christenheit empfunden. Gegenüber der pfingstlichen Weite mutet der binnenchristliche Ökumenismus oft recht provinziell an, und zu bedauern ist es, daß auch davon nur wenig in das Leben und Denken der Gemeinden am Ort eindringt.

Bis heute hat der Protestantismus die europäische Integration noch nicht „aufgearbeitet“. Bis heute fehlt z. B. ein laufender kirchlicher Nachrichtendienst aus Brüssel, vergleichbar etwa den Länderbüros des evangelischen Pressedienstes oder den Sonderdiensten, z. B. dem entwicklungspolitischen Dienst. Seit 1972 existiert zwar ein eigenes Büro des EPD in Genf, das eine umfassende Berichterstattung über die Arbeit dieser multinationalen Organisation leistet. Der Lutherische und der Reformierte Weltbund, das Rote Kreuz, die ILO, die UNO, die UNESCO und viele andere internationale Organisationen werden beachtet und in der Berichterstattung berücksichtigt. Europa ist in vergleichbarer Weise nicht präsent.

Wolfgang Heßler, der Leiter des Evangelischen Pressedienstes, dazu: „Es ist in der Tat so, daß die kirchliche Publizistik Europa nicht zu kennen scheint. Europa wird als politische und geistige Größe nicht ins Spiel gebracht...“ Es sieht publizistisch so aus, als hätte der Europäer Europa hinter sich gelassen. Er (der Europäer) lebt einerseits in einem ständig enger werdenden Haus und Provinzialismus, andererseits in einem ständig universal werdenden Weltbezug. „Es muß eine Einheit geben, die Nähe und Ferne über ein Mittelfeld miteinander verbindet“, stellt Heßler im Zusammenhang mit der Frage fest: „in wieweit die kirchliche Publizistik... dieser nicht ganz ungefährlichen Diskrepanz zu begegnen und die angemessenen Proportionen wiederherzustellen habe“⁵).

III. Die europäische Einigung und die Kirchen – ein ökumenischer Überblick

An der europäischen Einigung sind nicht alle Völker Europas beteiligt, wohl aber sind alle von ihr betroffen. Die europäische Einigung kommt nicht allen Menschen zugute, wohl aber wirkt sie sich auf alle, vornehmlich in Europa, direkt und indirekt aus. Wie ist sie zu beurteilen? Die Antwort darauf fällt unterschiedlich aus, so unterschiedlich, so verschieden die Standorte und die Zukunftsperspektiven sind, die die Einzelnen haben.

Sicher ist, daß die europäische Einigung ein *Vorgang von weltgeschichtlichem Ausmaß* ist. Es wird bereits deutlich an dem Hinweis darauf, daß mit den Verträgen von Rom jener Prozeß der Auseinanderwicklung der europäischen Völker korrigiert wird, der elfhundert Jahre vorher mit dem Vertrag von Verdun unter den Nachfahren Karls des Großen (842) in Gang gekommen war. Die Völker des Raumes, die damals unter einer großen Idee zusammengeschlossen waren, fanden sich nun erneut zusammen – ein Vorgang, der für sich noch nicht tadelnswert ist.

Betroffen sind von diesem weltgeschichtlichen Ereignis des friedlichen, freiwilligen, demokratischen Zusammenschlusses – dies ist ganz gewiß ein neuartiger Vorgang – von zehn und mehr Völkern auch die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen in diesen Völkern, insbesondere die Kirchen. Allerdings sind die Antworten der christlichen Kirchen sehr verschieden. Sie reichen von fördernder und fordernder Zustimmung (vorwiegend aus dem katholischen Raum) über zögernde Zurückhaltung (vorwiegend aus dem deutsch-protestantischen Raum) bis zu offener Ablehnung (zum Beispiel aus Kreisen des norwegischen Luthertums); sie reichen von agitativem Drängen (etwa des Britischen Kirchenrates) bis zu auffallender Gleichgültigkeit (wiederum im deutschen Protestantismus).

Auffallend ist auch die unterschiedlich gewichtige und unterschiedlich gewichtete Präsenz der christlichen Kirchen in Brüssel. Hier ein kurzer Überblick: *die Europäische Integration im Urteil der römische-katholischen Kirche*. Nach anfänglichem Zögern hat die katholische Kirche Mitte der fünfziger Jahre begonnen, die Europäische Einigung engagiert zu bejahen. Papst Pius XII. erklärt in seiner Weihnachtsansprache 1953: „Die Zeit scheint reif dafür, daß die Idee Wirklichkeit werde (nämlich das Zustandekommen einer kontinentalen Union der Völker Europas). Darum rufen wir vor allem die christlichen Politiker zur Tat auf.“ Zum Handeln dränge vor allem „die ernste Lage, in der Europa sich befindet“.

1957 fand in Rom ein Europa-Kongreß statt, auf dem Pius XII. erklär-

te: „Wenn es wahr ist, daß die christliche Botschaft für Europa gleichsam die Hefe im Teig gewesen ist, in ihm arbeitet und die ganze Masse hebt, so ist es nicht minder wahr, daß diese Botschaft heute wie je den kostbarsten Wert darstellt, deren Hüter es ist. Nur sie ist imstande, mit der Idee und der Ausübung der Grundfreiheiten der menschlichen Person die Funktion der Familien- und Volksgemeinschaft unangetastet und lebendig zu erhalten und in einer übernationalen Gemeinschaft die Ehrfurcht vor den kulturellen Verschiedenheiten, den Geist der Versöhnung und der Zusammenarbeit samt einer Bereitschaft zu den hierzu erforderlichen Opfern und der entsprechend verlangten Hingabe zu sichern.“

Papst Paul VI. empfing wiederholt europäische Parlamentarier. So zum Beispiel am 16. April 1970 die Kommission für das Sozial- und Gesundheitswesen des Europäischen Parlaments oder am 25. November 1971 den Präsidenten des Europäischen Parlaments, Walter Behrendt, einen deutschen Sozialdemokraten. Der Vatikan führte außerdem Symposien der europäischen Bischöfe durch, etwa am 18. Oktober 1975. In allen Äußerungen wird das Ja der katholischen Kirche zum Prozeß der europäischen Einigung ausdrücklich unterstrichen. In Brüssel, am Sitz der europäischen Kommission, hat sich die katholische Kirche eine starke und vielfältige Repräsentanz geschaffen.

Die katholischen Laienorganisationen haben sich in der „Konferenz der katholischen internationalen Organisationen“ zusammengeschlossen. Sie führen Studientage und Kolloquien durch und verstehen sich als „Bindeglied zwischen christlichen Forderungen einerseits und den Fragen gesellschaftsorganisatorischer Art, die durch den Aufbau Europas entstehen, andererseits“ (KASEF). Die organisatorische Arbeit leistet das „Katholische Sekretariat für europäische Fragen“ (OCIPE-KASEF). Es besteht seit 1956. *Der Heilige Stuhl* ist in Brüssel durch den päpstlichen Nuntius vertreten, der sowohl beim König der Belgier als auch bei Rat und Kommission der Europäischen Gemeinschaft beglaubigt ist. *Die katholische Seelsorge* wird auf Europaebene durch das Foyer Catholique Européen präsentiert. Jüngerer Datums ist die „Europäische Bischofskonferenz“ mit einem eigenen geistlichen Beobachter bei Rat und Kommission. 1977 wurde ein erster Beobachter bestellt, der vom Vatikan berufen worden war, seit 1980 handelt dieser Beobachter im Auftrag der Europäischen Bischofskonferenz.

Es verdient besondere Beachtung, daß vor allem *die katholischen Laienorganisationen*, hier wiederum insbesondere das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, und einzelne nationale Bischofskonferenzen die europäi-

sche Dimension in das kirchliche Denken und Handeln engagiert einbezogen wissen wollten. Das Drängen der Laien wie einzelner Bischofskonferenzen ist unübersehbar.

Eine vergleichbar engagierte Bejahung des Europäischen Einigungsprozesses im protestantischen Raum ist nicht feststellbar. Nur der Britische Rat der Kirchen (BCC) hat sich wiederholt deutlich und direkt geäußert. Er tat dies vorwiegend auf dem Hintergrund der innenpolitischen Diskussion im Vereinigten Königreich. So stellt er 1967 fest: „Der Rat ist der Ansicht, daß die britische Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, die zu ihren Zielen unter anderem Aussöhnung europäischer Feindschaften, verantwortliche gemeinsame Verwaltung des europäischen Potentials und Erhöhung der europäischen Hilfeleistung für die übrige Menschheit zählt, als Gelegenheit für Christen zu begrüßen ist, an der Verwirklichung dieser Ziele mitzuwirken.“

Vier Jahre später stellt der Generalsekretär des Britischen Rates der Kirchen (Kenneth Sansbury) fest: „Eine EWG, die sich damit zufrieden gibt, nur ein ‚Club der Reichen‘ zu werden, könnte nur eine Art der Reaktion unter Christen hervorrufen. Ganz anders wäre ihre Reaktion auf eine EWG, deren Anliegen die Versöhnung von Nationen wäre, die einander zerfleischt haben, ebenso wie die gerechte Verwaltung der gemeinsamen Mittel und eine wirksamere Hilfe für die Entwicklungsländer.“

Wir scheinen am Anfang einer Epoche zu stehen, in der die Erkenntnis der abnehmenden Macht Westeuropas – und der Kirchen – ebenso wie ihrer selbstmörderischen Gewohnheiten und der verschwenderischen Vergeudung ihrer Mittel zusammen mit einer Stimmung echter Reue bewirkt, daß die Kirchen ebenso wie die Staaten, jeder auf seinem Gebiet, wieder in engere Gemeinschaft gebracht werden.“ Dabei sei nicht an eine „sentimentale Rückkehr zur vermeintlichen Einigkeit der Vergangenheit“ zu denken. Es gehe vielmehr um „eine kluge Anpassung an veränderte Gegebenheiten“ und „einen Versuch, vergangene Feindschaften und Irrtümer wiedergutmachen und sogar ein Zeichen von Gottes Willen für diese Generation“. Von den Pflichten eines vereinigten Europa – „die Beilegung von Feindseligkeiten innerhalb der westlichen Welt und zwischen West- und Osteuropa, eine Verbesserung des Einsatzes von gelernter Arbeitskraft, Industrieanlagen und Verwaltungspotential, der Beitrag Europas zur Entwicklungshilfe – all diese Probleme sind Gegenstand großer Besorgnis für Kirche“ – würden wir als Christen berührt, „ganz gleich, ob wir dem gemeinsamen Markt angehören oder nicht“.

Wiederholt äußerte sich auch die Kirche von England, so etwa 1972 und erneut 1975. In ihrem Votum von 1975 (herausgegeben aus Anlaß des Plebiszits), schließt sie mit dem Satz: „Wenn wir uns den Gefahren mutig stellen und uns entschließen, für eine Gemeinschaft zu arbeiten, die Christen bejahen müssen, dann kann nur die Fortsetzung der Mitgliedschaft Englands uns die Gelegenheit geben, die Welt zu einem besseren Ort für alle Menschen zu machen.“

Gemeinsam ist den Stimmen aus Großbritannien, daß sie die Europäische Union vor allem *unter den verbesserten Möglichkeiten christlicher Einflußnahme auf die Weltgestaltung* – innerhalb der Mitgliedstaaten wie insbesondere im Blick auf die Entwicklungshilfe – positiv beurteilen. Sie sehen zugleich deutlich den Aspekt der kollektiven Versöhnung und globaler Friedenssicherung.

Aus den verfaßten evangelischen Kirchen in den Ländern anderer EG-Staaten sind öffentliche Äußerungen zum Integrationsprozeß kaum bekannt geworden. Nur die EKD macht eine Ausnahme. Sie hat sich am 31. Oktober 1978 zu einer Erklärung aus Anlaß der Wahlen zum Europäischen Parlament entschlossen. Dabei wird unter anderem festgestellt: „Die Gründung der Europäischen Gemeinschaft ist eine der wichtigsten Leistungen für Aufbau und Sicherung der künftigen Entwicklung unseres Erdteils. Sie geschah aus der Einsicht, daß nach den beiden Weltkriegen eine Befriedung und Versöhnung des Kontinents sowie eine vertiefte Zusammenarbeit der Völker nötig waren.“ – „Es erfüllt uns mit Trauer, daß unter den in Europa gegebenen politischen Verhältnissen sich diese Gedanken nur in einer Teilregion Europas, zunächst in sechs, jetzt in neun Staaten Westeuropas, verwirklichen lassen. Die Europäische Gemeinschaft ist daher nur ein Teil des ganzen Europa. Die kulturelle Einheit Europas geht weit darüber hinaus. Dies müssen sich die Menschen in der Europäischen Gemeinschaft immer wieder vergegenwärtigen, damit sie nicht der Versuchung unterliegen, sich gegenüber dem übrigen Europa abzuschließen und den Teil für das Ganze zu nehmen. Die Gemeinschaft muß offen sein für die Verbindung und Zusammenarbeit mit den Völkern Osteuropas. Osteuropa endet nicht an der Elbe.“

In einem eigenen Abschnitt werden „einige Forderungen“ genannt, die Grundorientierung einer europäischen Politik sein sollten, weil sie „dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen“. Dies geschehe in dem Bewußtsein, daß das Europa der Zukunft keine einheitliches, auch kein einheitlich christliches, sondern ein plurales Europa sein wird:

Im einzelnen werden genannt

- das gemeinsame Interesse aller Mitgliedstaaten, das den Vorrang haben müsse vor nationalen Interessen;
- die neue Gemeinschaft als „offene Völkergemeinschaft“;
- „Abbau von Benachteiligungen unterprivilegierter Gruppen“;
- „Verminderung des wirtschaftlichen Gefälles“;
- „Verpflichtung der EG zu einer verantwortlichen Entwicklungspolitik“;
- „gemeinsame Stellungnahmen zu Fragen der internationalen Politik“, bei „besonderer Verantwortung für die Erhaltung des Friedens zwischen Ost und West“;
- „Erwartung von Zukunftsperspektiven für den Weg unserer Völker und für die Menschengemeinschaft auf Erden“.

Dreierlei fällt auf der Suche nach Stimmen aus dem Raum des Protestantismus zur Europäischen Integration auf:

Die überwiegende Zahl der evangelischen Kirchen im Raum der Zehnergemeinschaft schweigen zum supranationalen Zusammenschluß. Wir zwei „Großkirchen“ haben uns geäußert.

Die Stimmen aus den einzelnen konfessionellen Lagern, zweitens, zu diesem Prozeß sind ebenso selten. Und es sind ausschließlich Einzelstimmen, nicht Erklärungen der Konfessionskirchen oder Kirchenbünde selbst.

Drittens: auch die ökumenischen Gremien – der allgemeinen wie der konfessionellen Ökumene – schweigen zur Europäischen Einigung.

III. Die protestantische Zurückhaltung gegenüber der europäischen Integration – ein Versuch zu verstehen

„Wo der Herr nicht das Haus baut, arbeiten umsonst, die daran bauen. Wo der Herr nicht die Stadt behütet, wachtet der Wächter umsonst.“

„Es ist umsonst, daß ihr früh aufstehet und hernach lange sitzt und esset euer Brot mit Sorgen; denn seinen Freunden gibt er's schlafend.“

Es ist nötig, der Frage nach dem protestantischen Zögern in Sachen Europa/Europäische Integration nachzugehen. *Die deutsche Zurückhaltung* ist dabei verständlich: lange Zeit verstand sich die EKD als gesamtdeutsche Klammer. Dies hinderte sie am öffentlichen Ja zur westeuropäischen Einigung. Sie wollte alles vermeiden, was ihr den Zugang zu den Gliedkirchen in der DDR hätte erschweren können. Dahinter stand eine Art Nationalbewußtsein, das es sich freilich gefallen lassen sollte, theologisch in Frage gestellt zu werden, was allerdings bislang kaum geschehen ist, wenn es überhaupt je versucht wurde. Es gibt in der Theologie auch in dieser Beziehung

offenbar Themen, die tabu sind.

Dabei hat es durchaus eine protestantische Europadiskussion gegeben. Sie wurde, was die Wortführer anlangt, von jenen, die in einer gewissen konservativ-lutherischen theologischen Tradition standen, integrationsbejahend und die Durchdringung fordernd geführt, von den mehr calvinistisch geprägten Protestanten dagegen mit äußerster Zurückhaltung, bedenkenreich, gelegentlich sogar geradezu feindlich.

Einige Namen mögen dies veranschaulichen: Hans Asmussen, Hermann Walz, Eugen Gerstenmeier: sie nahmen in der Debatte der fünfziger Jahre zustimmend zur Europäischen Einigung Stellung. Müller-Gangloff, Theodor Steltzer, Hans Iwand argumentierten dagegen.

Zur gesamtdeutschen kommt *die gesamteuropäische Option*: Einerseits ist es die Blockgebundenheit der Mitgliedstaaten der EG als Ergebnis der Katastrophe von 1945. Andererseits ist es in Nordeuropa die Sorge, daß einzelne konfessionell nahestehende Gruppierungen ausgeschlossen bleiben: das lutherische Norwegen will nicht, das lutherische Finnland kann nicht beitreten. Schweden ist der Neutralität verpflichtet. Nur: diese Staaten sind immerhin im „offeneren“ Europa des Europarates Mitglieder. Daß auch an der Arbeit des politischen Forums des größeren Europa, der 22-er Gemeinschaft, der Protestantismus keinen Anteil nimmt, muß besonders nachdenklich stimmen.

Ob auch von einem konfessionellen Vorbehalt gesprochen werden kann – oder gesprochen werden muß? Die EG-Staaten haben etwa 270 Millionen Einwohner; etwa 90 Millionen davon sind Protestanten, ein Drittel; 40 Millionen Lutheraner, ein Sechstel; nach Nationalitäten hauptsächlich Deutsche und Dänen.

Ob man sich durch das engagierte römisch-katholische Ja dominiert fühlt? Freilich, der konfessionelle Vorbehalt gilt als unzeitgemäß. Er wird nicht ausgesprochen. Schade. Solche Fragen sollten öffentlich diskutiert werden. Vorhanden ist er unverkennbar.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang folgende Stellungnahme der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zur europäischen Gemeinschaft – es ist eine der wenigen dieser gesamteuropäischen Konferenz: „Der große Gegensatz zwischen Ost und West läuft mitten durch Europa, sogar mitten durch ein einziges Land, nämlich Deutschland. Die Kirchen können das nicht ändern; es ist nicht ihre Aufgabe, über einen europäischen Staatenbund zu spekulieren. Aber gerade in dieser Situation der Zerissenheit ist es wichtig, zeichenhaft und hoffnungsvoll, daß die europäischen Kir-

chen einander suchen und finden und eine eigene Gemeinschaft bilden. Die Gemeinschaft europäischer Kirchen kann ein erstes Anzeichen dafür sein, daß einst die Gemeinschaft der europäischen Staaten folgt⁶).

Auf der gleichen Konferenz, Nyborg IV, der sogenannten Bornholm-Tagung von 1964, heißt es weiter: „Es könnte aber wichtig sein, das Ringen um Gemeinschaft in Westeuropa von der Kirche her zu studieren. Werden die Gemeinschaftsordnungen gerecht sein, wird die Kirche dabei eine Rolle spielen, wird nicht zu einseitig die römisch-katholische Kirche dabei eine Rolle spielen, fordern die Kirchen die Bereitschaft der Gemeindeglieder und Bürger genügend, um, wo nötig, zum Teil auf nationale Autonomie zu verzichten usw.? Es ist zu bedauern, daß es sich dabei nicht um eine gesamt-europäische Gemeinschaft handelt⁷). – „Wir müssen eine theologische Wertung der Weltlage wagen, auch wenn diese Bemühung auf große Schwierigkeiten stößt“, heißt es im selben Dokument⁸). – „Neben den Ost-West-Problemen besteht in Europa ein verdrängtes Nord-Süd-Problem des ‚reichen‘ Nordens und des ‚unterentwickelten‘ Südens, das dringend einer Lösung bedarf⁹).

Schließlich stellt eine Nyborg-Konferenz (Nyborg VI) fest: „Mit lebhaftem Interesse verfolgt die KEK die Entstehung der neuen supranationalen Wirtschaftsstrukturen in Ost- und Westeuropa (COMECON und Gemeinsamer Markt); ihr gesamt-europäischer Auftrag läßt ihr doch ein unmittelbares Engagement für die eine oder andere dieser neuen Entwicklungen nur schwerlich zu.“

Die KEK-Dokumente sprechen deutlich den konfessionellen Vorbehalt an. Ebenso formulieren sie den gesamtdeutschen und den gesamt-europäischen Vorbehalt (in Form hoffnungsvoller Erwartungen).

Eine Erfahrung der Kirchengeschichte scheint dabei übersehen worden zu sein: daß nämlich die kirchlichen Organisationsstrukturen zu allen Zeiten den staatlichen Organisationsstrukturen, vor allem in geographischer Hinsicht, gefolgt sind, und daß dies eigentlich eine zwingende Folge ist, die sich aus der Inkarnation und aus dem Selbstverständnis unseres geistlichen Auftrages ergibt: wo immer die Kirche dies außer Acht läßt, kommt es zu unerträglichen Spannungen zwischen den beiden Organisationsgrößen Staat und Kirche infolge von Machtansprüchen des einen gegenüber dem anderen (Investiturstreit) oder infolge kaum begründeter politischer Ansprüche in der Kirche oder kirchlicher Ansprüche in der Politik. Der Auftrag der Kirche ist aber die Mühe um das Heil der Menschen. Es gibt Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat. Es gibt Verantwortlichkeiten füreinander. Aber

ihren Ausgang nehmen sie beim Interesse am Menschen, am einzelnen Menschen, nicht an einer soziologischen Größe, weder am Staat noch am Volk. Gott will, daß den Menschen geholfen wird, nicht den Organisationsstrukturen.

In diesem Zusammenhang sei ein geistesgeschichtlicher Vorbehalt nicht unerwähnt. Er könnte nämlich eine Rolle spielen, die zunehmend verstärkend wirkt: die Einheit (auch die Gemeinschaft) in Europa scheint dem Protestantismus nicht erstrebenswert: irgendwie leidet er immer noch unter dem Vorwurf, diese Einheit gestört, vielleicht sogar zerstört zu haben. „Mit der Reformation ist es um die Christenheit getan“, schreibt Novalis¹⁰). Nicht Einheit, Vielfalt lautet das protestantische Programm! Wenn schon Programm... Auch deswegen kein Interesse an einer europäischen Integration?

In diesem Zusammenhang ist natürlich auch die Konferenz europäischer Kirchen als europäische Bemühung zu erwähnen. Ihr Generalsekretär, Glen Garfield Williams, versteht sie als „regionale Organisation für Ökumene auf dem europäischen Kontinent“¹¹). Er spricht von einem „faszinierenden Entwicklungsprozeß Europas“ in der Gegenwart.

Die KEK, auch Nyborg-Bewegung genannt, entstand laut Williams in der „Periode in der der ‚kalte Krieg‘ sein verheerendes Werk der Teilung Europas erfolgreich zur Vollendung führte“. Man habe nach Möglichkeiten gesucht, schreibt Williams, „alle Kontaktmöglichkeiten zu den osteuropäischen Kirchen in vollem Maße“ auszuschöpfen¹²). Im Januar 1959 gründeten 52 Kirchen aus Ost- und Westeuropa in Nyborg (Dänemark) die Konferenz europäischer Kirchen (KEK); ihr erster Generalsekretär war der spätere lutherische Bischof von Oldenburg, Dr. Hans-Heinrich Harms. Er hatte dieses Amt bis 1961 inne. Seitdem ist Glen Garfield Williams der Generalsekretär der KEK. Sie erfaßt heute 98 Mitgliedskirchen, wobei die EKD als *eine* Kirche zählt. Tatsächlich gehören ihr schätzungsweise 175 Kirchen (Landeskirchen) an. Sie versteht sich ausdrücklich als gesamteuropäische Bewegung.

Ein anderer Aspekt mag vor allem für das Luthertum von größerem Gewicht sein, er wird auch deutlicher reflektiert: die willentliche Distanz zum Staat, vor allem zum Staat nach 1945. Man möchte gerne in vorkonstantinische Zeiten zurückkehren. Der Protestantismus will sich nicht wieder auf den Staat in einer Form einlassen, die ihn haftbar machen könnte für die Zukunft. Ob ihm das gelingt? Beim Wort wird er immer genommen werden – auch beim verschwiegenen Wort.

Es ist darum zu fragen, ob es richtig ist, sich der Verantwortung der Möglichkeit der geistigen Mitgestaltung der westeuropäischen Gemeinschaft zu entziehen. Erstens handelt es sich um die Frage nach unserem Verhältnis zu Volk, Vaterland, Nation. Es ist wohl wichtig: wer die Bundesrepublik Deutschland hineinwachsen läßt in eine supranationale Europäische Gemeinschaft, läßt sie damit herauswachsen aus dem Anspruch zur nationalen Einheit. Es ist abzuwägen nicht nur unter den Gesichtspunkten traditioneller politischer Kategorien, sondern vor allem auch theologisch. Welche Qualität hat die traditionelle politische Kategorie Volk, Vaterland, Nation? Hat sie größeres Gewicht als Frieden, Gerechtigkeit, Verantwortung? Ist sie nicht eher ein „zweitrangiger“ Wert gegenüber den prioritären Werten Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, vor allem unter theologischen Gesichtspunkten – in der Bindung dieser Werte an den lebendigen, im Evangelium rufenden, in der Geschichte gegenwärtigen Gott.

Ähnliches gilt im Blick auf die gesamteuropäische Option: ist es sinnvoll, um einer großen gesamteuropäischen Hoffnung willen die konkreten Schritte auf ein geeintes, festgefügtes – zum Frieden und zur internationalen Solidarität hin festgefügtes – Teileuropa aufzuschieben? Worin liegt die theologische Legitimation solcher Überlegungen? Im Anspruch auf ein größeres Europa gewiß nicht, denn dies wäre kein Wert, der aus sich heraus hinreichende Qualität böte.

Vielleicht in der Sorge um den Frieden. Sie hat eminente ethische Legitimation. Aber die Frage nach dem Frieden ist auch die Frage nach der Politik für den Frieden. Ein nach außen hin kooperationsbereites, der Friedenssicherung wegen geschaffenes, für den Frieden tätiges, für beitriffähige und beitriffwillige Staaten offenes integriertes Europa könnte zu einem gesamteuropäischen und zu einem mondialen Friedensgaranten werden. Es wäre stark genug, wirklich Friedenspolitik zu machen – gegenüber dem Osten, mit dem Osten und im Westen. In Ansätzen ist dies deutlich erkennbar – sowohl im Nahost-Konflikt wie bei der Entwicklungspolitik.

Daß die ökumenischen Einrichtungen – der Weltrat der Kirchen wie die einzelnen ökumenischen Konfessionsbünde – zu Europa schweigen, verdient Beachtung. Es bedarf der Korrektur. Schließlich haben es sich die christlichen Weltvereinigungen zur Aufgabe gemacht, die großen geschichtlichen Entwicklungsprozesse zu verfolgen und ihnen ihren Beitrag – den Beitrag der Verkündigung des Evangeliums – nicht zu versagen. Dies gilt für die großen Weltkirchenkonferenzen ebenso wie für die Weltbund-Tagungen. Sie haben jeweils Stellung genommen zu den großen Vorgängen der Welt, z. B.

zu dem gewaltigen, nie beherzt genug anzufassenden Thema Nord-Süd-Konflikt, Welthandel etc.

Auch die Europäische Einigung ist ein Vorgang dieses Ranges. Sie ist eine echte ökumenische Herausforderung. Dabei findet der Gesichtspunkt der Internationalität des Christentums zu wenig Beachtung.

Den Gedankengang Walter Hallsteins, des ersten Präsidenten der Kommission, ein Lutheraner übrigens, sollten auch Theologen ernst nehmen. Er spricht ihn in seinem Buch „Die europäische Gemeinschaft“ aus: „Das europäische Staatensystem des 19. Jahrhunderts mit einer Vielzahl strikt souveräner Staaten, die zwar nicht ausschließlich vereinzelt handelten, sondern die nach Opportunität wechselnde Verbindungen eingingen, diese Ordnung hatte nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Gültigkeit verloren, weil sie die einzige Prüfung nicht bestanden hatte, die im zwanzigsten Jahrhundert wahrhaft verbindlich ist: sie hatte sich als unfähig erwiesen, den Frieden zu wahren.“

Frieden ist nicht nur eine Größe im Maßstab politischer Bewertung, sondern erst recht unter theologischem Aspekt. Wir schulden der europäischen Gemeinschaft um der betroffenen Menschen willen einige Erfahrungen und Einsichten in die Wirklichkeit des Menschen, die uns vor allem als lutherischen Christen aufgetragen ist. Wir schulden ihr zugleich das Zeugnis vom Herrn der Geschichte. Und wir schulden ihr ganz schlicht das Gespräch, den Dialog.

Die EG ist da. Sie entwickelt neue staats- und völkerrechtliche Konturen, Inhalte, Qualitäten. Sie nimmt ständig konkretere Gestalt an. Aber nach welchen Kriterien wird sie ausgestaltet? Die Verkündigung ist nicht nur Appell an den einzelnen, sondern auch kollektive und institutionelle Motivation. Es spricht vieles dafür, dem Protestantismus im Raum der EG zu einem Gesprächsforum zu verhelfen, selbst dann, wenn diese Entwicklung kritisch oder mehr ablehnend beurteilt wird (was, wie es scheint, in weiten Teilen der dänischen Lutheraner geschieht).

Dabei gibt es einige Bereiche, in denen wir zur Konkretion herausgefordert sind, insbesondere auf dem Felde der Schaffung des sozialen Europa, das sich als Handlungsinstrumente nach innen den Sozialfonds, den Regionalfonds, den Agrarfonds gegeben hat und das nach außen mit den Arbeitsinstrumenten des Entwicklungsfonds, verschiedener internationaler Abkommen und dergleichen arbeitet.

All diese Fragen beschäftigen auch die Kirchen. Man denke nur an die vielen Denkschriften, die ja nicht nur von der EKD herausgebracht wurden.

Warum suchen wir nicht verstärkte Möglichkeiten, unsere Einsichten in politischem Rahmen, dort also, wo gehandelt und entschieden wird, dort wo die Zuständigkeiten liegen, zur Geltung zu bringen?

Die europäische Dialogfähigkeit setzt allerdings eine gewisse protestantische Europa-Ökumene voraus. Ein diakonischer Rat der evangelischen Kirchen in der EG könnte ein erster Schritt dazu sein. Er hätte starken Bezug zum sozialen Europa. Ebenfalls: die gesamteuropäische Konferenz europäischer Kirchen (KEK) wirkt in eine andere Richtung und hat andere Verantwortlichkeiten. Die in Brüssel vorhandene Konferenz von Kirchen reicht andererseits ebenfalls nicht aus. Es ist zwangsläufig, daß die EG auch zu den Kirchen in Europa ein Verhältnis sucht. Aber nach welchen Vorstellungen wird dieses Verhältnis entwickelt?

Wenn die historische These richtig ist, daß die kirchlichen Organisationsstrukturen sich jeweils den staatlichen anpassen, dann täten auch die lutherischen Kirchen gut daran, auf eine Konferenz der evangelischen Kirchen in der europäischen Gemeinschaft hinzuwirken, wie sie die katholische Kirche geschaffen hat. Wie anders wollen sie ihre Vorstellungen einbringen als auf dem Wege des Gesprächs? Wie anders wollen sie vermitteln, was sie an Ansichten und Einsichten haben, als auf dem Wege eines organisierten Dialoges.

Im übrigen: der Macht wegen, um des Friedens willen, um der Gerechtigkeit willen, um der Versöhnung willen und um der Reformfähigkeit der weltlichen Institutionen willen – man könnte auch sagen, um der Würde der Welt wie um der Würde des Menschen willen – braucht Europa, auch die europäische Gemeinschaft, den protestantischen Beitrag.

Und die lutherischen Kirchen speziell? Die lutherische Theologie? Es kann stets nur *ein* Beitrag sein, nicht mehr – aber auch nicht weniger –, was die lutherischen Kirchen „des Wortes wegen und durch das Wort“ in Europa einbringen können. Ihr eigentlicher Beitrag wird dort liegen, wo es um die Fragen Staat und Kirche, Politik und Verkündigung geht: die lutherische Zwei-Regimentenlehre dürfte nach wie vor eine entscheidend wichtige Hilfskonstruktion sein, die wir mit dem Willen zu ihrer Beachtung Europa schulden.

Der Staat ist in der Lage, so besagt die lutherische Zwei-Regimentenlehre, seine Verhältnisse vernünftig zu ordnen. Geistliche und weltliche Regierungsämter sind auseinanderzuhalten. Ergo: einerseits die Befreiung des Politischen von kirchlicher Bevormundung, andererseits die Befreiung des Kirchlichen von politischer Bevormundung. Und sie bekennt sich zur

Zeitbedingtheit aller politischen und rechtlichen Regelungen, sie motiviert auf Veränderungen hin, allerdings auf Veränderungen zum Besseren.

Die Wirkung: das Luthertum trägt dazu bei, ein starkes Veränderungspotential politischer Gestaltung freizusetzen. Frieden und Recht sind anzustrebende Ziele, Aufgaben, die nie vollends zu lösen sind. Auch diese Einsicht gehört zur Humanisierung des Zusammenlebens.

Das Luthertum hat zweifellos dazu beigetragen, vielleicht unbeabsichtigt, die Säkularisierung der Welt, eben die Weltwerdung der Welt, einzuleiten. Im Hintergrund steht die Einsicht, daß politisches Vermögen kein Privileg der Frommen ist. Dies ist die Voraussetzung für eine echte Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen.

Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre hat schließlich nicht auf Institutionen hin gedacht, sondern auf Motivation: es geht in erster Linie um Verhaltensweisen, nicht um Strukturen. In allen „Einrichtungen“, die „Ordinationes“ genannt werden, gilt es, „Liebe zu üben“.

Der Martin-Luther-Bund selbst: welchen Beitrag kann er leisten? Er hat einen erklärten Diasporaauftrag. Das Luthertum in der Europäischen Gemeinschaft ist Diaspora. Ein Anfang könnte damit gemacht werden, daß er beginnt, einen Europaausschuß zu bilden und in seine Arbeit die europäische Aufmerksamkeit voll zu integrieren.

Gerade als Lutheraner sollten wir verstärkt den Europadialog führen. Im Westen müssen wir ihn führen mit den Europäern des Westens, im Osten mit denen des Ostens. Diese Strukturen sind vorgegeben. Wir mögen und wir sollen sie modifizieren wollen, wir sollen auf ihre Humanisierung hinwirken. Schaffen können wir sie nicht. Dies ist nicht unseres Amtes. Vor allem: ist es uns nicht erlaubt, historischen Gegebenheiten ohne Not und ohne gute Gründe den Rücken zu kehren.

Anmerkungen

- 1 Europa – Herausforderung für die Kirchen, S. 13.
- 2 Der Spiegel, 25. 1. 1982.
- 3 F. W. Hallstein, a. a. O., S. 272.
- 4 Ebd., S. 9.
- 5 Heßler, a. a. O., S. 92.
- 6 Europa – Herausforderung für die Kirchen, S. 60.
- 7 Ebd., S. 61.
- 8 Ebd., S. 68.
- 9 Ebd., S. 70.

- 10 Friedrich Hardenberg, in: Die Christenheit oder Europa, 1799, 2. Aufl., Bd. 3, S. 613.
- 11 Europa – Herausforderung für die Kirchen, S. 41.
- 12 Ebd., S. 44.

14. Pastor Eberhard Hermann,
Schöningsmieder Str. 69, 2057 Reinbek, Tel. (040) 227 34 25;

15. Kirchenrat Pfarrer Edmund Ratz,
Diemenhaidenstr. 45, 7000 Stuttgart 1, Tel. (0714) 2159 - 262.

I. Organe des Bundes

- 1. Bundesleitung**
1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Bocken: 2210, 7000 Stuttgart 73, Tel. (0714) 442330, telegraphisch: 217 (0990) 1. Tel. (0714) 2159 - 262
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D.,
Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover, Tel. (0511) 8341 233
3. Pastormeister: Oberkirchenrat Lothar Müller,
Fährstr. 11, 3000 Hannover 61, Tel. (0511) 8341 233
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schallenberg,
Fährstr. 11, 3000 Hannover 61, Tel. (0511) 8341 233
5. Bundesrat: 157-2181 407 17, 18. August 1967, 18. November 1967
Dem Bundesrat gehören an:

- II. Bundeswerke**
- 1.-4. Die Mitglieder der Bundesleitung:
5. Superintendent Gottfried Dahn,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7370 Baden-Baden, Tel. (07223) 2 34 76
6. Pfarrer / R. Helmut Dinnlage,
Lindenberg, 21, 2800 Neumünster, Tel. (0434) 2 25 50
7. Universitätsprof. Dr. Hans O. Fink,
Anton-Brockner-Str. 30, 8230 Rhangan, Tel. (00731) 1-1232

Christen, die beten, sind lauter Helfer und Heilande, ja Herren und Götter der Welt; sie sind die Beine, die die ganze Welt tragen. Martin Luther

GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES

I. Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Bockelstr. 92/D, 7000 Stuttgart 75; Tel. (0711) 442550;

2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover; Tel. (0511) 62 61 223;
privat: Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 7040;

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. Kirchenamtsrat Friedrich Korden,
Rote Reihe 6, 3000 Hannover; Tel. (0511) 19 4111;
privat: Badenstädter Str. 15, 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;

11. Professor Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 241 39;

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. Kirchenrat Pfarrer Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159 - 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) 2 15 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 50,- bis 160,- 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 Mitsstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

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

2. Studentenheim St. Thomas

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

Ephorus: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 15 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: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (09171) 4081;

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 Schulstipendienaktion 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

Geschäftsstelle: Barbara Blomeyer, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;

Tel. (09131) 29 039.

Postscheckkonto: Berlin 56 341-106 (BLZ 10010010).

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

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

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)

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: Vikar Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Hohewartstr. 18, 7000 Stuttgart 30;

Tel. (0711) 81 36 03.

Konto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70).

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.

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; Tel. (0761) 13 18 32;

Postscheckkonto: PSA Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

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

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (09171) 4081;

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 Schleeback, Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach;

Tel. (09122) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr 516 007 (BLZ 765 600 65);
Sparkasse Neuendettelsau, Nr.760 700 914 (BLZ 765 516 50);
Postscheckkonto: PSA Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;
Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

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

1. Vors.: Propst Hans-Peter Hartig, St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1;
Tel. (05381) 1200, privat 70808;

2. Vors.: Pastor Adolf Runge, Heidelshöhe 28, 3300 Braunschweig;
Tel. (0531) 691453;

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 Hermann 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 Friedrich Wagnitz, Steinweg 10, 3425 Walkenried;
Tel. (0 55 25) 800.

Postscheckkonto: PSA Hannover 205 15-307 (BLZ 25010030).

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, Nußkamp 6, 2000 Hamburg 63;
Tel. (040) 59 70 24.

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 (BLZ 200100 20);
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, Völkener Str. 4, 3257 Springe 1,
Tel. (05 041) 2 014;

Geschäftsf.: Pastor Siegfried Peleikis, Steinmanner 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) 297;

Postscheckkonto: PSA Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30).

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473,
(BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

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

2. Vors.: Pfarrer Ernst Georg Wendel, Pfarrweg 1, 3557 Ebsdorfergrund 1-Dreihausen;
Tel. (06424) 1 340;

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

2. Beisitzer: Kirchenrat Burchard Lieberg, An der Röthe 28, 3501 Fuldabrück 1;
Tel. (0561) 58 21 51;

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

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;

PSA Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60),

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 Hans Heinrich Lopau;

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

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

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

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Hans-Wilhelm Rieke, Rampendal 13, 4920 Lemgo 1;
Tel. (05261) 45 09;

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

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

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

Stellv. Vors.: Pastor Paul Trensky, Elisabethstr. 9, 2900 Oldenburg;
Tel. (0441) 15 653;

Kassenf.: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674,
(BLZ 280 516 71).

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.: Pfarrer Lothar Bertsch, Burgstr. 2, 7022 Echterdingen;
Tel. (0711) 79 27 57;

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

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

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70);

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

Postscheckkonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05 (BLZ 600 100 70).

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 (BLZ 44010046)

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. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach, Herderstr. 27, 3062 Bückeburg;
Tel. (05722) 4230.

3. 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, Babenberbergasse 5, A-2340 Mödling; Tel. (02236) 81 34 03;

Postcheckkonto: PSA Wien, Nr. 824 10.

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

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, Spalenterweg 24, Postfach, CH-4003 Basel;
Tel. (1) 362 11 62;

Schriftf.: Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057, Zürich 6;
Tel. (1) 362 11 62;

Kassenf.: H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;
Postcheckkonto: 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) 77 77 81;

2. Vors.: Pastor 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 (BLZ 60010070).

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.: Ds. J. A. Roskam, Karperdaal 92, NL-2553 PK-s'Gravenhage; Tel. (070) 688946;

Sekr.: N. N.

Schatzmeister: Pfarrer G. W. van Dunnewold, Worppelein 35, 7006 AM Doetinchem; Tel. (08340) 23 640;

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

Anschriften der Verfasser

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Bockelstr. 92/D, 7000 Stuttgart 75

Professor Dr. Tibor Fabiny, Loecsei ut. 32, H-1147 Budapest, Ungarn

Professor Dr. Günther Gaßmann, Route de Ferney 150, CH-1211 Genf 20, Schweiz

Bischof D. Zoltán Káldy, Puskin ut. 12, H-1088 Budapest, Ungarn

Dr. Rudolf Keller, Gräfenbergerstr. 13, 8520 Erlangen

Dekan Professor Dr. Christoph Klein, str. General Magheru 4, R-2400 Sibiu, Rumänien

Dr. habil. Ingetraut Ludolph, Burgbergstr. 14, 8520 Erlangen

Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, Dürerstr. 3, 8018 Gräfing b. München

Professor Dr. Kauko Pirinen, Risto-Rytin-Tie 19, SF-570 Helsinki 57, Finnland

Superintendent Gustav Reingrabner, Bergstr. 16, A-7000 Eisenstadt, Österreich

Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 3, 8542 Roth b. Nürnberg

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen

Bischof D. Hans-Otto Wölber, Neue Burg 1, 2000 Hamburg 11



Martin Luther Verlag

Theologie Diaspora Kirchliches Leben

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes

Band 1, 144 Seiten, kart., DM 9,-, ISBN 3-87513-021-9

„Eine ähnlich umfassende und gründliche Veröffentlichung gibt es, abgesehen von der hier angezeigten, zu diesen Fragen noch nicht.“

Hartmut Günther in „Lutherische Kirche“

Luther und die Bekenntnisschriften

Band 2, 144 Seiten, kart., DM 12,-, ISBN 3-87513-024-3

Aus dem Geleitwort: „...der Akademie lag daran, zum Ausdruck zu bringen, daß die Wahrheit des Wortes Gottes, durch den getreuen Dienst des teuren Mannes Gottes D. Luthers wieder ans Licht gebracht ... und dieselbe Lehr aus und nach Gottes Wort ... in die Artikel und Hauptstück der Augsbургischen Konfession zusammengezogen ist“ (Konkordienformel, SD 834, 45 f.).

Lutherische Beiträge zur Missio Dei

Band 3, 152 Seiten, kart., DM 12,-, ISBN 3-87513-027-8

„Das Kirchesein der Kirche und ihr Sein für die Welt können nicht auseinandergerissen werden. Die Zwei-Regimenten-Lehre ist voll innerer und konsequenter Dynamik. Der verborgene Gott, wie ihn Martin Luther neu erkannt hat, arbeitet mit zwei Händen und ist nicht einarmig! Beide Regimenter gründen in Seiner Liebe...“

Johannes Hasselborn in der Einleitung

Darstellung und Grenzen der sichtbaren Einheit der Kirche

Band 4, 112 Seiten, kart., DM 12,-, ISBN 3-87513-000-6

Die Einheit der Kirche ist – nach den Worten des großen Ökumenikers und Erzbischofs von Canterbury, William Temple – nicht erst zu schaffen, sondern „eine ewige Tatsache, bei der wir zu helfen haben, daß sie sich entfaltet“. Hierzu möchten, vom Boden lutherischer Theologie aus, die Autoren des aus einer Ratzeburger Tagung hervorgegangenen Sammelbandes einen Beitrag leisten.



Martin·Luther·Verlag

D-8520 Erlangen · Fahrstraße 15 · Telefon: 09131/29039

Sr