

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes

WZ

G h
225^{bb}

Folge 49
2002

N12<515348220 021



gelocht

ubTÜBINGEN



Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2002

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN
2002

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 49 • 2002



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN
2002

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 49 • 2002



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist
bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-87513-132-0

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2002

Herausgegeben im Auftrag des

Martin-Luther-Bundes

von Claus-Jürgen Roepke

Redaktion: Dr. Rainer Stahl, Erlangen

Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 66 - 49

I Inhalt

Claus-Jürgen Roepke Zum Geleit	7
---	---

János Ittész „Ja, Gott ist meine Rettung, ihm will ich vertrauen, und niemals verzagen.“ (Jesaja 12,2a)	9
Zur Jahreslosung für 2002	

László G. Terray Ein Zeuge Christi für unsere Zeit	13
Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Bischof Lajos Ordass (1901–1978)	

Eric W. Gritsch Der Schleier Gottes	17
Ein theologischer Rückblick auf Lajos Ordass	

THEOLOGIE

Hermann Brandt Verführung zur Freiheit	29
Lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu	

Volker Leppin Zwischen Freiheit und Gesetz	63
Zur Grundlegung christlicher Ethik in den lutherischen Bekenntnisschriften	

Ulrich Kühn „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“?	77
Rechtfertigung heute	

Rainer Stahl Kirche und Christentum unter dem Kreuz im 21. Jahrhundert	91
---	----

DIASPORA

Wanda Falk

Der Aufbau der Diakonie in Polen
vor dem Horizont der europäischen Einigung 115

László Attila Kovács

Ungarische protestantische Pfarrerausbildung in Siebenbürgen 131

Hans Klein

Evangelische Theologie in Hermannstadt (Sibiu) 139

Wolfgang Wunsch

Die Reflexion des Transformationsprozesses der
rumänischen Gesellschaft nach 1989 in der Seelsorge 155

Jacques Fischer

Evangelisation in Paris 193

ÖKUMENE

Gisela-A. Schröder

Die Heimsuchung der russischen Kirche
als Nachfolge im Christusleiden 201

Edda Binder-Iijima

Grundzüge einer Geschichte Rumäniens 239

Gerd Stricker

Volk und Nation – Konfession und Religion 259
Historische und aktuelle Aspekte

Rainer Stahl

Arbeitsbericht Dezember 1999 bis November 2001 293
Vom zweiten bis ins vierte Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 315

Anschriften der Autoren 327

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

Was für Gegensätze! Die verlorene Generation der Straßenkinder in den Hauseingängen von Bukarest und der Reichtum an Nüssen und Trauben in den Dörfern Siebenbürgens. Eine Herbstwoche in Rumänien: Auf Schritt und Tritt begegnen die Probleme – und die Überraschungen. Bei uns ist Rumänien aus den Schlagzeilen verschwunden. Auch der evangelische Glaube in diesem Land scheint in der Kirchengeschichte versunken zu sein. Sind die Siebenbürger Sachsen nicht alle ausgewandert?

Eine Reihe von Beiträgen dieses Jahrbuches lenkt die Aufmerksamkeit erneut und bewußt auf Rumänien. Äußerer Anlaß ist die Diasporagabe dieses Jahres. Sie ist für die Kinder- und Jugendarbeit der beiden lutherischen Kirchen in Rumänien bestimmt. Mit rund 50 000 Mitgliedern leben die ungarisch sprechende lutherische Kirche mit dem Zentrum in Klausenburg und die siebenbürgisch-sächsische Kirche im Einzugsgebiet von Hermannstadt und Kronstadt in einer doppelten Diaspora – evangelische Christen unter Orthodoxen und zwei nationale Minderheiten unter Rumänen.

Der schmerzhafteste Umbruch insbesondere der einst großen und traditionsreichen deutschsprachigen Kirche in Siebenbürgen wurde oft beschrieben in den letzten Jahren: Kraftvolle Kirchenburgen, die jetzt leerstehen; die Zurückgebliebenen, die ihre Särge zimmern, damit wenigstens „das“ ordentlich geregelt ist; zerfallene oder von Zigeunern heruntergewirtschaftete Gehöfte; gotische Altäre, die im Westen im Internet zum Kauf angeboten, deren Raub aus ungesicherten Gotteshäusern man also sozusagen bestellen kann.

Und dann eben doch die Überraschungen, die Wunder, die hoffen lassen. Wie da in Hermannstadt eine evangelische Akademie eingeweiht wird – Ausdruck des Willens zur gesellschaftlichen Mitgestaltung im Land. Oder das neue Gesangbuch der ungarisch-lutherischen Kirche und nun in diesem Jahr auch ein neu zu wählender Bischof in Klausenburg. Junge und selbstbewußte Pfarrer, die bleiben und nicht gehen wollen, die die Tradition nicht lähmt, die rumänisch sprechen und weder vor Orthodoxen noch Zigeunern Berührungspunkte haben. Diakonische Einrichtungen und Ausbildungsstätten

für soziale Berufe, bei denen die Nachfrage die Kapazität um ein Vielfaches übersteigt. Ein Beispiel für vieles ist in diesem Band der Beitrag über die Arbeit der Theologischen Fakultät in Hermannstadt. „Kontrapunkt Freude“ hat Bischof Christoph Klein seine soeben in Hermannstadt erschienene Predigtsammlung überschrieben. Lutherisches kirchliches Leben in der Diaspora – das ist nicht nur Abbruch, das ist im Umbruch auch oft Neuaufbruch. Und darum Grund zur Freude und Anlaß, dem Herrn der Kirche zu danken.

„Gehilfe zur Freude“ will der Martin-Luther-Bund auch anderen lutherischen Kirchen in einer Minderheitssituation sein. Darum auch diesmal wieder Berichte aus Polen, Lateinamerika, Ungarn und Paris. Zusammen mit den theologischen Grundsatzartikeln wollen diese Beiträge das lutherische Profil im ökumenischen Miteinander schärfen und den einen oder anderen anregen, die Arbeit des Martin-Luther-Bundes zu unterstützen.

Erlangen/München,
am ersten Advent 2001

Dr. h. c. Claus-Jürgen Roepke
Präsident des Martin-Luther-Bundes

*Aufgrund der aktuellen Geschehnisse: Auszüge aus Martin Luthers Auslegung
von Psalm 147,13–14 aus dem Jahre 1532: Lauda Jerusalem*

Es ist nicht Menschenwitz noch -kraft, sondern Gottes Gabe, wo Schutz und Sicherheit ist. Es muß mehr dazukommen als die eisernen Riegel; Gott selbst muß die Riegel festmachen. [...] Was Gott nicht hält, das hält nicht.

Dennoch will Gott nicht haben, daß man ihn versucht und gar kein Tor noch Riegel macht oder nichts tut zum Schutz der Stadt, gerade als sollte [...] man Gott allein walten und machen lassen. Nicht also, sondern du sollst bauen und Riegel machen, die Stadt befestigen und dich rüsten, gute Ordnung und Recht setzen, so gut du vermagst. Aber siehe zu, daß du, wenn du solches getan hast, dich nicht darauf verläßt und sagst: Nun sitze ich sicher und fest, und es steht alles wohl. [...]

Die dritte Wohlthat ist der Friede, daß nicht allein in der Stadt Schutz und Glück, sondern auch auf dem Lande rings herum Friede und gute Zeit ist, daß man sicher wandeln, ackern, pflanzen, weiden und Gewerbe treiben kann. Dies begreift in sich rechtschaffene, treue Nachbarn. [...] Denn die können alles Gute tun, und mit ihnen ist der Friede besser befestigt, als daß eine Stadt aller Welt Macht um sich hätte und mit lauter eisernen Mauern verwahrt würde. [...]

Man findet aber auch wohl ungeschliffene grobe Nachbarn, die so voll Haß und Neid stecken, daß sie durch Geduld und Wohlthat nur ärger werden. Darum heißt es über aller Menschen Kunst und Kraft hinaus: „Gott schafft deinen Grenzen Frieden.“ [...]

Es hört hier also, wer da lernen will, daß wir für den Frieden arbeiten sollen mit Geduld und Freundschaft gegen die Nachbarn, auch mit Bestellung von Land und Straßen, Städten und Grenzen gegen die Feinde, aber beileibe nicht darauf pochen oder trotzen, sondern uns auf Gott verlassen sollen, daß er uns Friede gibt und erhält, wo wir's wert sind; wo nicht, da wird uns keine Rüstung helfen.

WA 31 I, 435, 439, 440, 441, 442

János
Ittzés

„Ja, Gott ist meine Rettung,
ihm will ich vertrauen,
und niemals verzagen.“

(Jesaja 12,2a)

Zur Jahreslosung für 2002

Unsere Jahreslosung für 2002 ist ein wichtiger Satz aus dem Loblied, das der Prophet Jesaja noch in sehr schweren Zeiten gesungen – nämlich für den Rest des Volkes, „das übrig geblieben ist in Assur“ (Jes 11,6a) – und so in das Herz Israels gegeben hat für die kommende Stunde der Befreiung – nämlich „zu der Zeit wirst du sagen“ (so der Beginn unseres Liedes in Jes 12,1). Dieses Loblied ist nicht einfach dichterisches Werk des Propheten, sondern das Wort Gottes, in dem weite Perspektiven eröffnet werden: einerseits zurück in die nie vergessene Vergangenheit Israels, andererseits aber auch in die versprochene und gehoffte Zukunft.

Es besteht eine große Spannung zwischen den Erfahrungen der Väter, die damals aus der Händen der Ägypter befreit worden waren (Jes 11,16b), und der Situation der Zeitgenossen des Propheten, die noch immer im assyrischen Exil sitzen. Aber die wunderbaren Taten des Allmächtigen zeigen eben, dass der HERR nicht ein kraftloser alter Mann ist, sondern der Herr Zebaoth, der Herr der Geschichte, der stark genug ist, den Rest seines Volkes zu befreien.

Und er will das tun! Und „zu der Zeit / an jenem Tag“, wenn das Versprechen Wirklichkeit und Erfahrung sein wird, werden die Gläubigen und das ganze Volk singen und jubeln: „Gott ist meine Rettung!“

Also: die Hoffnung für die Zukunft gründet sich auf das Wort des Trostes und des Versprechens Gottes und auf das Bekenntnis der Väter.

Wie konkret werden wir Heutigen durch dieses Wort befragt und getröstet!

I.

Ja, wir werden befragt.

Ich kann nicht los kommen von den Erinnerungen daran, wie wir uns während der Jahrzehnte der Diktatur benommen haben. Die Macht der Umstände und die der damaligen Machthaber sowie des Parteistaates schienen uns viel größer und tatsächlicher zu sein als die Macht Gottes. Wie oft haben wir gedacht: Was sicher ist, ist sicher; wir müssen „mit ihnen“ gut sein – obwohl wir doch gesehen haben, dass dies eine „Löwenmacht“ war, die uns nicht retten wollte und konnte, sondern die brüllte und uns verschlingen wollte (I Petr 5,8). Oft sind wir verzagt und haben doch nicht allein auf Gott vertraut.

Wie groß war unsere Verantwortung! Was haben unsere Zeitgenossen und die jüngeren Generationen bei uns gesehen? Haben sie bei uns gesehen, dass wir den Herrn aus ganzem Herzen und ganzer Seele geliebt und allein ihm gehorcht haben? Das glaube ich kaum. Ob bei uns wirklich zu sehen und zu bemerken war – und ist! –, dass unser Gott der Herr der Welt ist? Wer brauchte denn einen Gott, der alt und schwach ist, oder bei dem Zweifel bestehen, ob er überhaupt existiert?

Und heute? Statt der früheren Knechtschaft haben wir uns frei und leichten Herzens für eine andere Knechtschaft entschieden. Es wird immer wilder und wahnsinniger um das goldene Kalb getanz, die Macht des Kapitals angebetet. Und auch wenn wir keinen Mut haben, es ganz offen auszusprechen, so muss doch gelten, dass wir nach dem Gesetz leben: Alles hänge ab von der globalen Großmacht des Geldes. – Kyrie eleison!

Gott sei Dank, dass wir mit dieser Losung das neue Jahr 2002 anfangen können und dieses Wort uns durch das ganze Jahr – und auch Leben – begleitet:

Ja, unser Gott ist stärker. Er ist doch der Stärkste. Er ist der einzige wirkliche Machtinhaber, er ist der Allmächtige! In seiner Hand laufen alle Fäden der Weltgeschichte zusammen, und er regiert mit Macht. Er ist unsere Rettung. Er hat uns gerettet und an die frische Luft gebracht. Ich glaube und bekenne mich dazu, dass nicht die Entscheidung der Realpolitiker sondern die Entscheidung des lebendigen Gottes die vor gut zehn Jahren erlebte Wende ermöglicht und verwirklicht hat. Wir dürfen das nie vergessen. So können wir in das Danklied des Propheten einstimmen. Dieses Lied gibt Mut und Kraft, und deshalb dürften wir niemals verzagen.

II.

Und wir werden durch dieses Gotteswort auch getröstet.

Es ist sicher, dass der Ausdruck „zu der Zeit / an jenem Tag“ ursprünglich auf die Verheißung der Befreiung von Assur bezogen war. Diese Verheißung hat dem Rest Israels in der Gefangenschaft Hoffnung vermittelt.

Wir sind aber das Volk des Neuen Bundes und wissen schon, dass diese Prophetie in ihrer Vollständigkeit, Tiefe, Weite und Schönheit in Jesus Christus, unserem Herrn und Heiland, erfüllt worden ist. Er ist das Zentrum der Zeiten und der Origopunkt der Koordinaten, die unser Leben jetzt und in Ewigkeit bestimmen. „Auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja“ (II Kor 1,20) Sein Kreuzestod und seine Auferstehung sind das Ereignis, in dem sich die Geheimnisse des Herzens Gottes für den Glauben auftun und wo es ganz klar wird, dass er wirklich der Sieger ist.

Sein Sieg rettet die Seinen aus der Macht der täglichen Umstände. Ich habe dies persönlich erlebt. Dieses Erlebnis werde ich nie vergessen. Als ich mein Studium an der Theologischen Akademie unserer Kirche beendet habe – vor 34 Jahren –, wurde zu einem Treueid gegenüber der bestehenden Macht aufgefordert. Ich konnte ihn aus Gewissensgründen nicht leisten. Gott gab mir Kraft und Mut zu dieser Entscheidung. Und obwohl meine äußere Lebenssituation plötzlich ganz unsicher wurde, hat diese innere Freiheit mein Herz mit einem tiefen Frieden erfüllt, dessen Freude und Ruhe ich nie vergessen werde. Die „Umstände“ hatten keine Macht über mich. Seit jenem ersten Erleben dieser Freiheit kamen noch andere Situationen in meinem Leben hinzu, in denen ich ähnliche Erfahrungen hatte. Ich konnte und kann diese Erfahrungen nicht für weniger halten, als ein persönliches Geschenk des Sieges Christi.

Und Christus befreit uns von der Last der Sünden. Die Quelle des Segens entspringt dort, wo er mit seinen starken Händen die Fessel unserer Schuld losbindet. Alles, was ich begangen oder versäumt habe, kann hinter meinem Rücken bleiben, weil er mir vergibt. Das Evangelium der Sündenvergebung hat schon viele Menschen befreit, unter ihnen auch mich. Auf alle bereuten und gestandenen Sünden gibt es Vergebung. Frei nach Staupitz, dem Beichtvater Luthers: Das Evangelium Jesu Christi gilt nicht für die eingebildeten Kranken, sondern es ist wirklich ein lebensrettendes Medikament für die, die auf den Tod krank sind, und es ist Rettung für die, die ohne es für Ewigkeit Gefangene bleiben würden.

Und Christus rettet uns aus der Macht des Todes. Christi Wort „Ich lebe, und ihr sollt auch leben“ (Joh 14,19) befreit uns durch die Kraft seines Ostersieges aus der Hand des größten und letzten Feindes. Ohne diese Be-

freijung prägt uns immer die Todesfurcht. In der „Tragödie des Menschen“, dem Drama des großen ungarischen Dramatikers Imre Madách, heißt es:

„Ist noch so süß der Augenblick,
Ein Tropfen unsäglichen Leides
Mengt sich hinein, ...“¹

– und dieses unsägliche Leiden ist eben die Todesangst.

Seit Ostern aber können wir alle wissen und im Glauben auch erfahren, dass es eben umgekehrt ist: Auch in unseren traurigsten Augenblick leuchtet mindestens ein Strahl des Ostersieges Jesu Christi hinein. Indem wir unser Gesicht in diesen Lichtstrahl hinein erheben, können wir mit dem Apostel Paulus das Loblied singen: „Der Tod ist verschlungen vom Sieg. – Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (I Kor 15,54–55). Die, die aus und mit dieser Hoffnung leben, werden niemals verzagen, weil sie ihr Vertrauen auf die Rettung Gottes gründen. Sie werden gerne in das Lied von Paul Gerhardt mit einstimmen:

„Mein Herze geht in Sprünge
und kann nicht traurig sein,
ist voller Freud und Singen,
sieht lauter Sonnenschein.
Die Sonne, die mir lachet,
ist mein Herr Jesus Christ;
das, was mich singen machet,
ist, was im Himmel ist.“²

1 Eva in der Romszene, Sechstes Bild. Der Text geht weiter: „... Glück welkt dahin / Wie eine Blume.“ Imre Madách, Die Tragödie des Menschen. Ein dramatisches Gedicht, Budapest ⁵1970, S. 94.

2 „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich ...“ – Evangelisches Gesangbuch 351,13.

László G.
Terray

Ein Zeuge Christi für unsere Zeit

Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von
Bischof Lajos Ordass (1901–1978)

Im Jahre 2001 war die 100. Wiederkehr des Geburtstages des ungarischen Bischofs und ehemaligen Vizepräsidenten des Lutherischen Weltbundes Lajos Ordass. Seit seiner Wahl zum Bischof im Herbst 1945 bis zu seinem Tode 1978 war er für 33 Jahre Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn, konnte aber sein Amt insgesamt nur fünf Jahre lang – aufgeteilt in zwei Abschnitte – ausüben. Anlässlich dieses „Jubiläums“ wurde im österreichischen Gallneukirchen ein „Ordass-Symposium“ abgehalten.

Vom Amt zweimal entfernt

Weltweit bekannt wurde der Name Ordass im August 1948, als er von den ungarischen kommunistischen Behörden zum ersten Mal verhaftet wurde. Dies geschah genau zu dem Zeitpunkt, als die erste konstituierende Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam stattfand, an der ihm die Teilnahme seitens der kommunistischen Behörden verweigert worden war. Einige der Teilnehmer kannten Lajos Ordass bereits, weil er ein Jahr zuvor eine Reihe von lutherischen Kirchen in Europa (nicht zuletzt im Norden) und den USA besucht hatte. Die Nachricht über seine Verhaftung wurde nun in Amsterdam mit Entsetzen aufgenommen, Protesttelegramme abgesandt und sein Name im Abschlußgottesdienst im Kirchengebet ausdrücklich genannt. Seither wurde sein Schicksal in vielen Kirchen mit größter Aufmerksamkeit verfolgt.

Trotzdem sollte dieser ersten Verhaftung, aus der er nach zwei Tagen freigelassen worden war, eine zweite folgen – 13 Tage später. 1948 hatte die Kommunistische Partei Ungarns volle Kontrolle über den ungarischen

Staatsapparat und über alle Lebensäußerungen der ungarischen Gesellschaft gewonnen. Aufgrund falscher Anklagen wegen „Devisenvergehen“ verurteilte ihn ein kommunistisches „Volksgesicht“ zu zwei Jahren Gefängnis, zum Verlust seiner bürgerlichen Rechte und zu einer Geldbuße. Seine Kirche wurde von den Machthabern gezwungen, ihn offiziell seines Amtes zu entheben. Letzteres geschah, während er – in einer Einzelzelle im Gefängnis der ungarischen Sicherheitspolizei in Vác – die letzten Monaten seiner Gefängnisstrafe „verbüßte“.

Obwohl er vor dem ungarischen Aufstand im Herbst 1956 von allen Anklagen völlig rehabilitiert wurde, konnte er sein Amt nur etwa zwei Jahre lang ausüben, bevor er zum zweiten Mal aus seinem Amt entfernt wurde.

Von der Umwelt isoliert

Damit begann ein letzter, langer und schmerzvoller Abschnitt seines Lebens. Zu Beginn in Hausarrest, später in völliger Isolation wagten nur wenige seiner persönlichen Freunde, ihn überhaupt zu besuchen. Verbindung mit ihm zu haben, wurde von den Machthabern und sogar von der Leitung seiner Kirche strengstens verboten und bestraft. Der Pfarrer der Gemeinde, zu der er gehörte, wurde sogar aufgefordert, ihn zu überreden, nicht zu den sonntäglichen Gottesdiensten zu gehen, damit keine unerwünschte Verbindung mit Gemeindegliedern zustande kommen sollte. Es dient diesem Pfarrer zur Ehre, daß er sich weigerte, diese Order zu befolgen – in diesen Zeiten ein riskanter Schritt.

In der vollständigen Isolation, wo er seinen Lebensunterhalt z. T. mit Stricken und Gartenarbeit verdienen mußte, hat er eine Reihe von Bibelmeditationen und pastoraltheologischen Stücken geschrieben, die teilweise auch in skandinavische und andere Sprachen übersetzt wurden. Aus seiner Feder sind bisher 19 Titel, darunter auch eine Predigtsammlung aus den bewegten Jahren 1957/58, erschienen, und mehrere stehen kurz vor einer Veröffentlichung. Einige davon wurden schon vor dem Zusammenbruch des Parteistaates ins Ausland geschmuggelt, ins Englische oder Deutsche übersetzt und in den USA bzw. der damaligen Bundesrepublik anonym publiziert.

Einige dieser Werke hatte er im Gefängnis, wo er weder Bibel noch Schreibsachen besitzen durfte, „im Kopf“ verfaßt, memoriert und später aufgeschrieben. Auch seine Erinnerungen sind in den 80er Jahren in zwei Bänden im Ausland auf Ungarisch veröffentlicht worden.

Ein Zeuge Christi

Ordass war kein „Widerstandskämpfer“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie etwa Dietrich Bonhoeffer oder der Norweger Eivind Berggrav – obwohl die neuere Forschung klargelegt hat, daß er während des Zweiten Weltkrieges auch enge Verbindung mit der ungarischen Widerstandsbewegung gehabt hat. Selbst hat er übrigens nachher nie davon gesprochen. Allerdings auch nicht zufällig ist sein Name in der lutherischen Vinje-Kirche in Wilmar, Minnesota, in einer Reihe von Zeugen Gottes als letzter neben Berggrav und Bonhoeffer aufgeführt.

Überraschend und erstaunlich ist, daß dieser Diener Gottes, der selbst in völliger Isolation ein so aktives Leben geführt hat, auch die Gnadengabe hatte, seine persönlichen Gespräche mit seinem Herrn und Meister in meditativen Betrachtungen der Nachwelt zugänglich zu machen. Von ungarischen Theologen, die in kirchlich-theologischen Fragen ihm entgegengesetzte Standpunkte vertreten haben, werden diese Meditationen Ordass' in die Nähe der mittelalterlichen Mystik gerückt.

Lajos Ordass war ein Zeuge Jesu Christi für unsere Zeit. Sein Werk, sein Dienst, sein Leiden sollten zum Nachdenken, zur Selbstprüfung, zur Nachfolge – nicht zur Nachfolge von Lajos Ordass, sondern zur Nachfolge des Herrn und Erlösers der Kirche Jesus Christus – rufen. Dies gilt nicht nur für Einzelpersonen, sondern auch für Kirchengemeinschaften und internationale kirchliche Organisationen.

Das Ordass-Symposium 2001

Auf dem Symposium in Gallneukirchen, das zu Beginn dieses Artikels bereits erwähnt wurde, wurden vier Vorträge gehalten, von denen einer, „Der Schleier Gottes. Ein theologischer Rückblick auf Lajos Ordass“ von Professor *Eric W. Gritsch* (USA), im vorliegenden Jahrbuch veröffentlicht wird. Er gewährt einen Einblick in das theologische Denken von Ordass, das den Lesern Parallelen zum lutherischen und biblischen Gedanken des *deus absconditus* vermittelt. Ein zweiter Vortrag wurde von Pfarrer *Gábor Ittész* aus Ungarn gehalten („Lajos Ordass und die lutherische Zweireichelehre“). Hier wurde mit Recht auch auf die geistige Verwandtschaft von Ordass und Eivind Berggrav hingewiesen. Sodann hat der norwegische Bischof *Per Lønning* in seinem Beitrag „Von Bergen 1942 bis Budapest 1984“ Parallelen zwischen dem norwegischen Kirchenkampf während des Zweiten Welt-

kriegs und dem Kampf Ordass' für die freie Verkündigung des Evangeliums und die Integrität und Identität der Kirche Jesu Christi hingewiesen. Dabei ließ Lønning auch persönliche Eindrücke von der Zeit des Weltkrieges und von seiner Teilnahme an der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 einfließen. (Damals wurde bekanntlich der Ungar Zoltán Káldy, der Ordass' Bischofsstuhl 1958 übernommen hatte, zum Präsidenten des LWB gewählt.) Der vierte Vortrag, „Das Zeugnis von Lajos Ordass während der kommunistischen Herrschaft“ von Professor *Tibor Fabiny jr.*, Budapest, wird in einer anderen Publikation, die vom Martin-Luther-Verlag herausgegeben werden wird, veröffentlicht werden.

Das Symposium in Gallneukirchen wurde von der internationalen Ordass-Stiftung (Oslo, Norwegen) veranstaltet, die 1983 gegründet wurde. Unter den Initiatoren waren damals die Erzbischöfe von Schweden und Finnland und eine Reihe von anderen Kirchenführern aus Skandinavien, Deutschland (Landesbischof Hermann Dietzfelbinger) und den USA.

Auf Initiative der Ordass-Stiftung wurde 1998 in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, München, ein dreijähriges Studienprojekt zum Thema „Protestantische Kirchen in Zentral- und Osteuropa während der kommunistischen Herrschaft“ gestartet. Das Projekt steht unter der Schirmherrschaft der Universität Aarhus, Dänemark. Nach einer ersten internationalen Konsultation im Jahr 1999 in Sandbjerg, Dänemark, fand im Januar 2001 in Gallneukirchen das zweite Treffen statt. Unter den Teilnehmern waren Forscher aus elf früheren „sozialistischen“ Ländern. Der letzte Tag dieser Konsultation war gleichzeitig der Tag des Ordass-Symposiums, so daß der letzte der oben erwähnten vier Vorträge (von Professor Fabiny jr.) gleichzeitig auch Teil der viertägigen Konsultation war. Die dritte Konsultation wird 2002 in der Tschechischen Republik stattfinden.

Eric W.
Gritsch

Der Schleier Gottes

Ein theologischer Rückblick auf Lajos Ordass¹

Vorwort

Der hundertste Geburtstag des Widerstandsbischofs Lajos Ordass (6. Februar 1901) ist ein Anlass des Dankes für seine Lebensarbeit und eine Gelegenheit, die Tiefe seines theologischen Denkens zu erfassen. Er war kein akademischer Theologe, der systematische Arbeit für etwaige Schüler hinterlassen hat. Im Gegenteil, seine Schriften, Predigten, Meditationen und Übersetzungen sind vielfältig, meist autobiographisch, und stellen eine Art von Mosaik dar, von dem geistliche Weisheit und theologische Gedanken ausstrahlen.² Ordass hat viel gebetet und für viele Bekannte und Freunde

1 Vortrag, gehalten beim Ordass-Symposium im Januar 2001 in Gallneukirchen. Eric W. Gritsch, emeritierter Professor für Kirchengeschichte am Gettysburg Lutheran Seminary, USA, war 1986–1998 Mitglied des Direktoriums der Ordass-Stiftung in Oslo (Norwegen).

2 Er „hatte eine ‚Ausstrahlung‘ und konnte mit seinen Worten und durch seine Erscheinung die Menschen fesseln.“ So bei L. G. Terray, In königlicher Freiheit. Bischof Lajos Ordass 1901–1978, Erlangen 1990, 211. Quellen und Literatur, 216–218. (Aus dem Norwegischen übersetzt von Ingalisa Reicke. Englische Übersetzung aus dem Deutschen von Eric W. Gritsch, Cambridge 1997). Der literarische Nachlass besteht aus sechzehn Bänden, einschließlich Übersetzungen. Erschienen auf Ungarisch sind die Autobiographie (Kleiner Spiegel großer Zeiten, 1985, und eine Sammlung von Vorträgen, Predigten und Artikeln (Ausgewählte Schriften, 1982). Drei Bücher erschienen im Ausland ohne Angabe des Verfassers: At the Foot of the Cross (Meditationen für die Passionszeit), Minneapolis 1958; The Indictment (Kurzroman), Minneapolis 1968; Ich kann nicht beten, 1968. Vgl. auch Lajos Ordass in: Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997, hg. v. Jens Holger Schørring, Prasanna Kumari, Norman Hjelm, Hannover 1997, 38–39. L. G. Terray, Lajos Ordass, Herausforderer des totalitären Staates – ein Schüler Eivind Berggravs? In: Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach, hg. v. Bengt Hägglund und Gerhard Müller, Erlangen 1995, 437–454. Gerd Hamburger, Verfolgte Christen, Graz/Wien/Köln 1977, 80–86 (Kurzbiographie).

aus allerlei Ländern bei Gott um Beihilfe gesucht. Als er ein norwegisches Kinderandachtsbuch las, übersetzte er es sofort ins Ungarische und benutzte es erfolgreich mit seinen Enkelkindern. Er las eine skandinavische Übersetzung der Bibel als Nachmittagsandacht. Er lebte sich voll und ganz in die isländische Poesie ein, um die Passionslieder treu zu übersetzen. Für diese Arbeit erhielt er 1971 den Doktor der Theologie von der Universität Islands. Als er starb, lag neben ihm seine isländische Bibel mit seinem Ordinationspruch („Gefangener in dem Herrn“, Eph 4,1).

Seit seinem Studium in Lund und Uppsala 1927/28 war Ordass entscheidend von der schwedischen Theologie beeinflusst. Anders Nygren, Gustav Aulén und Nathan Söderblom waren seine Lehrer; er war oft Gast bei Söderblom, der den jungen eifrigen Studenten aus Ungarn sehr schätzte. Ordass hatte ein besonderes Interesse an der von Henrik Schartau (1757–1825) und Karl Rosenius (1816–68) geschaffenen Erweckungsbewegung,³ wie auch an der „jungkirchlichen Bewegung“ unter der Leitung von Manfred Björkquist, dem Leiter der Sigtunastiftung. Bei einem weiteren Besuch in Schweden lernte Ordass auch den dänischen Kirchenhistoriker Valdemar Ammundsen kennen, der ihn mit Grundtvig und der Volkshochschulbewegung vertraut machte. Der norwegische Widerstandsbischof Eivind Berggrav lehrte ihn, darauf zu achten, „dass keine politischen Gesichtspunkte sich [in den Kirchenkampf] einmischen.“⁴ Skandinavische Studienfreunde und Kirchenleiter waren immer mit Ordass verbunden. Seine Bindung zur Ökumene hat in Skandinavien ihre theologische Grundhaltung bekommen; sie ist eng verbunden mit lokaler Gemeindearbeit und weltweiter Sicht. Als Gemeindepfarrer wie auch als Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes war Ordass durchdrungen von der Liebe Gottes für jeden Menschen und die gesamte Menschheit. Diese Grundhaltung kennt keine Duldung der Gewaltherrschaft, sei sie offen und brutal, oder geheim und verfeinert.

Ordass war das unschuldige Opfer eines Scheinprozesses der ungarischen kommunistischen Diktatur und eines lutherischen kirchlichen Disziplinarverfahrens, das mit einer verräterischen „diakonischen Theologie“ verbunden war und „das gute Verhältnis zum Staat“ zeigen sollte.⁵ Ordass hat

3 Schartau setzte sich für eine konfessionelle lutherische Erweckung ein, während Rosenius das „süße Evangelium“ der methodistischen Mission in Amerika befürwortete.

4 Ein Gespräch mit Berggrav zitiert von Terray, In königlicher Freiheit (wie Anm. 2), 77. Ordass hat 1942–43 Vorträge über den norwegischen Kirchenkampf von 1940–42 in Ungarn gehalten.

5 Ebd., 217. Vgl. auch die umfassende kritische Studie von Vilmos Vajta, Die ‚diakonische Theologie‘ im Gesellschaftssystem Ungarns, Frankfurt 1987. Dort auch ein ausführlicher Bericht über den „Fall Ordass“ (19–35).

weder sein Heimatland noch seine Kirche als Feinde Gottes oder als eigen-nützige Heiden verklagt, wie es Kirchenväter oft getan haben. Er hat immer wieder um Gottes Segen in der Welt und um inneren Frieden in jedem Menschen gebetet. Typisch ist sein Zeugnis vor seinen Richtern, die ihn 1948 ins Gefängnis schickten:

Bis jetzt habe ich in meinem Leben viel Segen und viel Frucht meines christlichen Glaubens erfahren, vom barfüßigen Kind einer armen kinderreichen Lehrerfamilie auf dem Lande bis zum heutigen Tag, wo ich das höchste Amt unserer Kirche inne habe. Unter diesen Früchten ist auch die, die Ruhe der Seele heißt. Nie vorher in meinem Leben hat Gott mir eine solche Ruhe der Seele geschenkt wie in diesen letzten fünf Wochen, obwohl diese in jeder Hinsicht dazu geeignet schienen, die innere Ruhe zu zerstören.⁶

Mein theologischer Rückblick auf Ordass konzentriert sich auf seinen Begriff des „Schleiers Gottes“. Er hat diesen Begriff nach seiner Verurteilung durch seine eigene Kirche geprägt. Ich sehe den Begriff als das Zentrum seines geistlichen Denkens, das man als „Erfahrungstheologie“ bezeichnen könnte. Bei Ordass entsteht diese Theologie in der Erfahrung des Leidens, dessen Bedeutung von Gott barmherzig verdeckt wird. Gott, als der majestätische Herrscher der Welt, offenbart sich in barmherziger Verdeckung als solidarischer Partner seiner menschlichen Geschöpfe inmitten ihrer Anfechtung durch Sünde, Tod und Teufel. Ich werde zuerst zeigen, wie Ordass die barmherzige Verdeckung Gottes erfuhr und verstand; und zweitens, wie Ordass auf Grund dieser barmherzigen Verdeckung in offener Nachfolge gelebt hat.

I. Barmherzige Verdeckung

Die vom Widerstand gegen die Gewaltherrschaft geprägten theologischen Überlegungen von Ordass strahlen den göttlichen Frieden aus, den die Welt nicht geben kann. Im Gegenteil zu anderen lutherischen Kirchenkämpfern, wie z. B. Dietrich Bonhoeffer und Eivind Berggrav, hat Ordass keine Widerstandsstrategie entworfen. Der deutsche Theologe war Mitglied des Militärstabs, der Attentate gegen Adolf Hitler plante und ausführte. Der norwe-

⁶ Letzte Worte vor dem Urteil (1948). Terray, In königlicher Freiheit (wie Anm. 2), 118.

gische Bischof hat sich für einen aktiven Widerstand gegen die faschistische Besatzungsregierung in Norwegen eingesetzt. Ordass war weder ein „ungarischer Bonhoeffer“ noch ein „ungarischer Berggrav“, obwohl seine Gegner ihn mit Berggrav identifizieren wollten.⁷ Man könnte zwar darauf hinweisen, dass die Zeit des deutschen Faschismus und die Zeit der kommunistischen Gewaltherrschaft in Ungarn differenziert waren: es gab keine reale Möglichkeit, in einer Straßenrevolution gegen Hitler zu kämpfen, wie man es in Ungarn 1956, wenn auch erfolglos, tun konnte. Ordass hat damals in vier Sprachen (Ungarisch, Deutsch, Englisch und Schwedisch) über den Rundfunk um Hilfe für Verwundete und Flüchtlinge gebeten („In diesen Tagen stehen wir vor vielen schweren Fragen ... Im Namen Jesu Christi kommt und hilft uns!“).⁸ In dieser Beziehung stand Ordass vollkommen auf der Seite des Apostels Paulus, der mit demütigem, betendem Herzen von dem „Verdecken“ des Evangeliums und von dem „Geheimnis“ der Blindheit seines Volkes Israel sprach (II Kor 4,3 und Röm 11,25). „Wie gar unbegreiflich sind seine [Gottes] Gerichte und unerforschlich sind seine Wege!“ (Röm 11,33). Ordass sprach in ähnlicher Weise von einer barmherzigen Verdeckung Gottes, als Staat und Kirche das harte Urteil fällte: zwei Jahre Zuchthaus, Verlust des Amtes für fünf Jahre, ebenso langer Verlust der bürgerlichen Rechte und eine Geldstrafe von 3000 Forint.⁹ „Wenn ich verurteilt werde,“ erklärte Bischof Ordass, „wird das Urteil zu einem Schleier, der mir Gottes Wille verhüllt und ihn mir unverständlich macht. Ich will es aber aus Gottes Hand ohne Murren annehmen. Eines weiß ich, nämlich, dass im Urteil sein segensreicher Wille mit mir geschieht.“

Ordass wusste von dem barmherzigen Verdecken Gottes, von dem „verborgenen Gott“ (deus absconditus), der nicht nur majestätisch die Welt regiert, sondern auch im Volke Israel und in Jesus Christus seine unendliche Liebe offenbart. In diesem Sinne ist die Rede von Ordass über den Schleier Gottes ein Widerhall der Lehre Luthers vom Widerspruch in der biblischen Theologie: die Rede vom zornigen und barmherzigen Gott, dessen Sein nur angebetet, aber nie erforscht werden kann; man muss vom zornigen zum barmherzigen Gott fliehen, wenn man angefochten ist von der Sünde, so zu sein wie Gott (Gen 3,5). Ordass, wie auch Paulus und Luther, erlebte das barmherzige Verdecken Gottes, den göttlichen Schleier, der die Gottheit Gottes verhüllt. Luthers Wort darüber könnte auch sein Wort sein:

7 Ebd., 77.

8 Ebd., 168.

9 Ebd., 119–120.

Gott in seiner Majestät und der Mensch sind einander feind. Erst in der Ewigkeit werden wir Gott sehen können von Angesicht zu Angesicht, wie er ist in seiner Gottheit ... In diesem Leben aber will Gott uns nicht so begegnen ... Daher kommt er zu ihm [dem Menschen] nicht als der bloße, ohne Hülle, sondern er hüllt sich ein, kleidet sich, legt sich eine Maske vor, damit wir ihn ertragen und fassen können.¹⁰

Ordass hat Gottes Willen verschleiert erfahren und hat erst nach einer gewissen Zeit entdeckt, was Gott von ihm wollte. Gott hat sich ihm gleichsam „barmherzig verdeckt“, um ihm Zeit zu geben, in seinem Zeugnis stark zu bleiben. Ein Beispiel dafür ist eine Aufzeichnung von 1948. Sie bezieht sich auf eine Reise im Flugzeug von Prag nach Zürich, dann weiter nach Genf zu einer Besprechung im Lutherischen Weltbund. Sobald das Flugzeug über der Schweiz war, kam ein Fluggast zu Ordass und bat um ein vertrauliches Gespräch. Es war der Senior der methodistischen Kirche von Ungarn. Er erzählte Ordass, dass er vor kurzer Zeit in Budapest verhaftet und über die Kontakte des lutherischen Bischofs Ordass zu den USA ausgefragt wurde. Man habe ihm gestattet, in die Schweiz zu reisen, aber unter der Bedingung, als Spitzel der ungarischen Geheimpolizei Ordass zu beobachten und genau über alle seine Kontakte und Verhandlungen zu berichten. Er gab Ordass die Liste der Fragen, die er für die Geheimpolizei beantworten sollte. Er sagte Ordass, dass er kein Spitzel sein könnte und nicht nach Ungarn zurückkehren würde. „An diesem Tage war es“, schrieb Ordass, „als ob ein Vorhang zur Seite geschoben wurde und ich einen Blick in meine eigene Zukunft werfen konnte.“¹¹ Gott hatte seinen Willen in der Verschleierung einer Flugreise mitgeteilt.

II. Offene Nachfolge

Ordass hat sich immer wieder an das Altarbild des gekreuzigten Christus in der Kirche seiner Kindheit in Torzsa erinnert. Als gut erzogener und theologisch ausgebildeter Lutheraner wusste er, dass die „Theologie des Kreuzes“ sein Leben beherrschen sollte. Allerdings ist es immer eine existentielle Überraschung, wenn der eindrucksvolle, oft beneidete ruhige Dienst des Pfarrers mit Anfechtung und Leiden zu tun hat. Die Schwierigkeitsgrade

10 So die Position Luthers in der Beschreibung durch: Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1963, 32.

11 Terray, In königlicher Freiheit (wie Anm. 2), 94.

dieses Dienstes werden von dem geschichtlichen Gewicht einer besonderen Zeit bestimmt. Ordass hat als Pfarrer die Bürde des deutschen Nationalsozialismus erlebt und hat die Gewaltherrschaft Adolf Hitlers als anti-christliche Propaganda abgelehnt.

Viele Ungarn hatten, entweder wegen deutscher Abstammung oder politischer Naivität, mit dem Nazismus kokettiert; manche hatten ihn als eine neue Volksbewegung adoptiert. Ordass weigerte sich in einer „Antwort“ von 1942, ein „Memorandum“ deutsch-christlicher Ungarn zu befürworten, das die lutherische Kirche eng mit dem von Nationalsozialisten beherrschten „Volksbund“ verbinden wollte. Ordass veröffentlichte seine Ablehnung dieses Bündnisses in mehreren Zeitungsartikeln – gegen den Willen der Kirchenleitung, die aus Furcht vor politischen Komplikationen nichts sagen wollte. Ordass durchschaute klar die Absicht der deutschen Kirchenleitung, auch in Ungarn lutherische Christen in „deutsche Christen“ zu verwandeln. Er erfuhr durch schwedische Rundfunkmeldungen von dem Kirchenkampf in Norwegen im Jahre 1942 und besorgte sich kirchliche Berichte darüber mit Hilfe der schwedischen diplomatischen Kurierpost. Dann übersetzte er einen Bericht von Bischof Gustav Aulén und sandte ihn an die vier ungarischen Bischöfe und an die theologische Fakultät in Budapest. Er selbst hielt Gemeindevorträge im Winter 1942–43. Glücklicherweise kam es zu keinem Kirchenkampf in Ungarn, weil die Regierung eine direkte deutsche Besetzung Ungarns bis 1944 verzögern konnte und das Kriegsende eine solche unmöglich machte.

Gefährlicher war für Ordass sein Unternehmen, Juden durch das Rote Kreuz nach Schweden zu bringen. Er hat es aber während der ganzen nationalsozialistischen Zeit getan, zusammen mit dem schwedischen Rot-Kreuz-Delegierten Valdemar Langlet, der, wie der bekannte Schwede Raoul Wallenberg, schwedische „Schutzpässe“ an Juden verteilte. Ordass hat auch während der Schreckensherrschaft 1944 einen Führer der Widerstandsbewegung im Pfarrhaus versteckt, bis er in die Schweiz fliehen konnte. Die letzten Tage des Krieges verbrachte Ordass in einem Schutzraum in Budapest mit der Übersetzung von vier Dramen des dänischen Widerstandsdramatikers Kaj Munk; sie wurden dreißig Jahre später in der Schweiz veröffentlicht.

Während der Zeit des Kommunismus war Ordass im Ausland als eine Stimme der Freiheit in der Nachfolge Christi bekannt. In seiner Predigt bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Lund 1947 hat Ordass von der Ernte des Evangeliums gesprochen. „Es ist *nicht* Abend“, sagte er am Schluss der Predigt. „*Er* gibt den Morgen; *er* gibt die Ernte ... Erzählt euren Mitarbeitern davon, die am Verzweifeln sind. ... Gott gibt uns einen

hellen Tag. Laßt uns das immerfort wiederholen: Wir müssen arbeiten, solange es Tag ist.“¹²

Ordass versuchte als Bischof seiner Kirche, die guten lutherischen Schulen vor der Flut der kommunistischen Erziehungspropaganda zu retten. Es ging um die Erziehung zur Freiheit des Denkens und der Religion. Ordass hat diesen Widerstandskampf nicht gewonnen, weil zuviele in der Kirche gezögert hatten oder Opfer der Furcht wurden. Der kommunistische Staat hatte zuerst seine finanzielle Unterstützung der Schulen verweigert, dann darauf bestanden, nur Staatsschulen zu erlauben. Seit 1948 wurden die kirchlichen Schulen als „Schlupfwinkel der Reaktion“ bezeichnet. Ordass wurde das Hauptziel des ideologischen Angriffs. Man verweigerte ihm einen Reisepass, um an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam teilzunehmen.

Eine Schlagzeile der kommunistischen Hauptzeitung fragte: „Wo hat Ordass die amerikanischen Dollars versteckt, die er in den USA sammelte?“ Niemand hatte diese Beschuldigung in Amsterdam ernst genommen. Aber die Regierung erfand sie, um Ordass nicht nur ein Reiseverbot zu verordnen, sondern ihn auch als möglichen Devisenschmuggler zu verhaften. Seine Wohnung wurde durchsucht, er selbst wurde von der Haft entlassen, jedoch unter der Bedingung, dass er innerhalb weniger Tage sein Bischofsamt freiwillig aufgäbe. Ordass weigerte sich, dies zu tun, und musste bis zum politischen „Tauwetter“ im Jahre des Aufstandes, 1956, die Verfolgung des Staates und sogar seiner Kirche erdulden.

In seiner letzten Predigt über den Text des Tages (Joh 11,1–11) vor der Verhaftung sprach er von der Kraft der Liebe:

Bevor wir voneinander Abschied nehmen, laßt uns etwas hören und im Gedächtnis behalten, was unsere Herzen entzünden kann. In unserem Text heißt es: „Aber Jesus liebte Martha und ihre Schwester und Lazarus“ ... Laßt uns unsere eigenen Namen dort einfügen: Ich wünsche, ich könnte von einer Bankreihe zur anderen gehen und euch alle beim Namen nennen und hinzufügen: Jesus liebt dich.¹³

Ordass hat in seiner Einzelhaft mit einem Nagel stenographische Zeichen für eine genaue Tagesordnung in die Wand geritzt. Sie begann mit einer Morgenandacht auf Englisch auf Grund eines aus dem Gedächtnis rekonstruierten Bibeltextes. Dann kam eine weitere Gedächtnisübung mit dem Thema „Ein Wort auf den Weg“. Ordass hat diese Übung nach seiner Frei-

12 Ebd., 79.

13 Ebd., 111.

lassung als Andachtsbuch mit verschiedenen Meditationen geschrieben.

Die dritte Phase des Tages bestand aus Erinnerungen mit dem Titel „Menschen auf meinem Weg“. Hier erinnerte sich Ordass an andere Zeugen der Nachfolge Christi, die ihm begegneten, wie z. B. Nathan Söderblom oder eine gläubige Nachbarsfrau in seiner ersten Gemeinde. Das letzte Thema am Vormittag war „Liederschatz der Kirche“, ein erfolgreicher Versuch, Kirchenlieder aus dem Gedächtnis zu zitieren. Der Nachmittag begann mit einer Stunde „Witze-Erzählen“. Ordass hat die lustigen Geschichten nach Kategorien geordnet, z. B. Personen, Berufe wie Pfarrer, Fischer, Aristokraten. Die Gefängniswächter hörten Ordass oft sehr laut lachen und dachten, er sei verrückt geworden! Das nächste Thema war „Die Visitation“. Sie bestand aus fiktiven Besuchen in Gemeinden. Ordass sah im Geiste seine Ankunft, hörte Begrüßungsreden, predigte, sprach mit verschiedenen Gemeindegruppen wie z. B. der Jugend und erteilte Ratschläge für Reparaturen. Die nächste Phase des Nachmittags war „Belletristik“. Dabei dachte er daran, wie er einen Roman schreiben sollte oder eine Novelle über das Leben auf dem Dorf. Dann kam eine Konzentration auf „Volkslieder“, die er vor sich hin summt. Der Tag endete mit einer „Abendandacht auf Schwedisch“. Sie bestand aus Gebeten, Liedern und Schlusssagen.

Die größte Anfechtung für Ordass war seine Verurteilung durch seine eigene Kirche, deren Leiter willige Agenten des kommunistischen Staates geworden waren. Dazu kam, dass er nach 21 Monaten Gefängnis gezwungen war, ein Fremdling in seinem eigenen Land und in seiner Kirche zu sein. Es schmerzte ihn besonders, dass einige Mitarbeiter auch zu Gefängnisstrafen und harter Arbeit in Arbeitslagern verurteilt wurden.

Nach seiner Rehabilitierung in der Zeit nach Stalin, 1956, war Ordass derselbe friedfertige, frohe und starke Glaubensmann, den man vor seiner Verfolgung kannte. Seine offene Nachfolge als Kirchenkämpfer und seine frohe Verbindung mit Christus entsprachen einander. Seine erste Predigt in der neuen Freiheit bezeugt diese Entsprechung. „Als es keine menschliche Hand gab, die ich fassen konnte“, sagte er zu einer großen Menschenmenge in Budapest, „hielt Er meine Hand fest. – Ihm das Kreuz, mir sein Friede. Ihm der Tod, mir seine Frucht: das Leben“. Dann beendete er seine Predigt über das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–13):

Heute bin ich der Diener des Königs. Ich habe die Einladung überbracht. Du kannst den Wortlaut vergessen, behalte nur im Gedächtnis: Gott ist unterwegs, um nachzusehen, ob du an deinen schmutzigen Kleidern festhältst: Ich gebe dir einen guten Rat: folge der Einladung.¹⁴

14 Ebd., 163–64.

Als er 1957 bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes wieder zur Predigt aufgerufen wurde, erwähnte er, im Zusammenhang des Predigttextes Joh 12,24 (Gleichnis vom Weizenkorn), kurz seine Verfolgung in Ungarn:

Ein alternder Jünger Jesu spricht hier zu Ihnen. Er möchte diese offizielle Predigt mit einem persönlichen Zeugnis von seinem Herrn und Erlöser abschließen. Er möchte gern gesagt haben, wie oft schon er in seinem Leben Gottes vergebende Gnade in Christus erfahren hat. Als er das Gefangensein im wahrsten Sinne des Wortes erleben mußte, durfte er doch in königlicher Freiheit bei Christus sein. Was für ein Glück, diese Freiheit erleben zu dürfen! Wie wunderbar war die Frucht des Todes Christi, damals, als die Welt nur Bitterkeit zu bieten hatte.¹⁵

Nach seiner Rückkehr aus den USA hat Ordass mündlich und schriftlich offen gegen die Maßnahme des Staates protestiert, dass die Kirche einem staatlichen, kommunistischen Kirchenamt untergeordnet sein muss. In einem langen Brief an das Staatsamt protestierte er höflich, aber kompromisslos, gegen die autoritäre Kontrolle des Staatsamtes in Bezug auf kirchliche Personalfragen, die kirchliche Presse und die Verbindung zum Ausland. Er sprach sein Erstaunen darüber aus, dass es im Lande viel Misstrauen und Spannungen gäbe wegen der Verhaftungen von unschuldigen Leuten. „Auch schriftlich hielt ich mich daran“, schrieb er zum Schluss, „was ich in unseren mündlichen Gesprächen zu tun pflegte: ohne Umschweife offen zu sprechen“¹⁶. Besuche bei Ordass, von ungarischen Freunden wie auch ausländischen Gästen, wurden von der Regierung als „Verschwörung“ bezeichnet. Ordass schaffte es, Besucher zu empfangen, wenn auch manchmal auf Umwegen. Sein Begräbnis sollte kein öffentliches Ereignis sein. Die Kirchenleitung verbot anwesenden Pfarrern die Amtstracht zu tragen, obwohl dies üblich war. Dennoch fanden sich Hunderte von Leidtragenden von verschiedenen Ländern am Friedhof ein, zusammen mit Vertretern des Weltluthertums. Ordass hatte nur um Gebete gebeten; keine Reden wurden gehalten. Ein Dankgebet summiert die anderen Gebete:

Wir danken dir [unser Vater im Himmel] aber auch für das Geschenk der unendlichen Freude durch das Gebet und das Wort, mit dem du unseren Bruder Lajos Ordass gekräftigt, aufgerichtet und erhalten hast ... Wir danken dir für seine Verkündigung und für sein Schweigen. Für die stille und tiefe Weisheit, die wir geheimnisvoll in seinem Blick, in seinen Worten, aber auch in seinem oft

15 Ebd., 174.

16 Ebd., 182.

erschreckenden Schweigen spürten. Dies alles wird jetzt von deiner Liebe umfassen, vom Leben, nicht vom Tod. Herr, wir wissen es und bekennen [hier folgen die Seligpreisungen aus Mt 5].¹⁷

Schlusswort

Ordass wurde etliche Male durch Künstler verehrt. In den USA wurde dies dreimal getan. In der lutherischen „Vinje-Kirche“ in Wilmar, Minnesota, steht ein Fries mit kunstvoll eingravierten Namen von Christuszeugen aus zwei Jahrtausenden. Der Name „Lajos Ordass“ erscheint als letzter nach Eivind Berggrav und Dietrich Bonhoeffer. Eine Plakette ehrt Ordass am Muhlenberg College in Allentown, Pennsylvania. In Cleveland, Ohio, schuf ein Künstler eine Reihe von Reliefs mit den Gesichtszügen von Ordass. Sein Porträt hängt auch in einem Gemeindesaal in Buenos Aires in Argentinien. Streng theologisch gesehen, sollte Ordass vielleicht nur allein dargestellt werden. Aber Lutheraner in den USA wollten die drei Theologen ehren, die, jeder in seiner Weise, die klassische lutherische Theologie als beste Waffe in ihrem Kirchenkampf benutzten. Berggrav hat die oft als Kompromiss verstandene „Zwei-Reiche-Lehre“ als Prinzip für den aktiven Widerstand gegen den Faschismus verstanden. Bonhoeffer hat seine radikale Grenzsituation als Verschwörer gegen Adolf Hitler in der absoluten Nachfolge Christi gesehen und hat so, in seiner Weise, vom Gehorsam „allein aus dem Glauben“ (sola fide) gelebt. Ordass verkörperte eine realistische geistliche Disziplin, wie man sie nicht oft im Luthertum findet. Sie war vollkommen in der Gebetsverbindung mit dem auferstandenen Christus verwurzelt und wurde so zur unerschütterlichen Grundlage des Widerstandes gegen die kommunistische Gewaltherrschaft.

Ordass ist ein glänzendes Beispiel der wechselseitigen Kraft von Rechtfertigung und Heiligung im klassischen Luthertum. Obwohl er sich zur schwedischen Erweckungsbewegung und ihrem Pietismus hingezogen fühlte, ist er nicht Pietist geworden. Er hat das Beste am Pietismus, den Ruf zu einem biblisch orientierten Lebensstil, mit der schwedischen Schultheologie seiner Zeit verbunden. Sie hat ihm wichtige Leitmotive der Dogmengeschichte aufgezeigt (wie z. B. das von Anders Nygren erarbeitete Motiv von „Agape“ und „Eros“). In diesem Zusammenhang könnte man sagen, dass

17 Ebd., 209.

das Leben und Denken des ungarischen Widerstandsbischofs vom Motiv der Nachfolge geleitet war (im Englischen besser ausgedrückt mit „discipleship“). Diese Nachfolge ist die Nachfolge Christi als der in unendlicher Liebe verschleierte Gott. Alle Urteile über Ordass kommen nicht daran vorbei, dass er vor allem ein treuer Jünger seines Herrn war. Er wusste, dass der in Christus verborgene Gott ihm im Leiden begegnet und das Leiden zum frohen Zeugnis einer besseren Zukunft machen kann. Ordass erfuhr das barmherzige Verdecken Gottes in Christus und hat, gestärkt von dieser Erfahrung, in offener Nachfolge Christi gelebt. Er tat es mit einer beneidenswerten inneren Ruhe und mit einer diplomatischen Würde als Botschafter Christi. Sein letztes Wort in seiner letzten Predigt war das Wort Jesu im Matthäusevangelium (24,13): „Wer aber beharret bis ans Ende, der wird selig“¹⁸.

Das Gesamthema der Theologischen Tage lautet „Jesus Christus – Seine Stellvertretung, unsere Nachfolge“. Dieses Referat konzentriert sich auf den Aspekt der Nachfolge. Ich werde in einem ersten Teil lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu schildern. Im zweiten und dritten Teil werde ich sie zu – sehr unterschiedlichen – europäischen Zeugnissen und Reflexionen über Nachfolge-Erfahrungen in Beziehung setzen. Im zweiten Teil verweise ich kontrastierend auf die Mystik von nachreformatorischen Kirchenlehrern; im dritten Teil vor allem auf die „Nachfolge“ Dietrich Bonhoeffers. Darin werde ich umgekehrt überraschende Gemeinsamkeiten herausstellen. In allen drei Teilen orientiere ich mich am Leitmotiv „Verzahnung zur Freiheit“, das als eine spezifisch lateinamerikanische Vorgabe gelten kann.

I. Mystik der Befreiung

Zur Spiritualität christlicher Prophezie in Lateinamerika

Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ versucht sich ebenfalls über Reflexion der Theologie über sich selbst, über ihren wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontext – oder, kurz gesagt, als kritische Reflexion

¹⁸ Gebührt bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 23. Januar 2011 in Bad Segeberg.

¹⁹ Die Zitate dieses Abschnitts entstammen dem gleichnamigen Werk von Gustavo Gutiérrez (1973), S. 21; zum Phänomen Befreiungstheologie

18 Ebd., 212. Jüngst erschienenen Überblicks von Michael Sieverich, Ende oder

Hermann
Brandt

Verführung zur Freiheit

Lateinamerikanische Erfahrungen
in der Nachfolge Jesu

Das Gesamtthema der Theologischen Tage lautet „Jesus Christus – seine Stellvertretung, unsere Nachfolge“. Dieses Referat¹ konzentriert sich auf den Aspekt der Nachfolge. Ich werde in einem ersten Teil lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu schildern. Im zweiten und dritten Teil werde ich sie zu – sehr unterschiedlichen – europäischen Zeugnissen und Reflexionen über Nachfolge-Erfahrungen in Beziehung setzen: Im zweiten Teil verweise ich kontrastierend auf die Mystik im nachreformatorischen Kirchenlied; im dritten Teil vor allem auf die „Nachfolge“ Dietrich Bonhoeffers. Darin werde ich umgekehrt unterschwellige Gemeinsamkeiten herausstellen. In allen drei Teilen orientiere ich mich am Leitmotiv „Verführung zur Freiheit“, das als eine spezifisch lateinamerikanische Vorgabe gelten kann.

I. Mystik der Befreiung:

Zur Spiritualität christlicher Prophetie in Lateinamerika

Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“² versteht sich als kritische Reflexion der Theologie über sich selbst, über ihren wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontext – oder, kurz gesagt, als kritische Reflexion

1 Gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 23. Januar 2001 in Bad Segeberg.

2 Die Zitate dieses Absatzes entstammen dem gleichnamigen Werk von Gustavo Gutiérrez (1971), München/Mainz 1973ff, 6–21; zum Phänomen Befreiungstheologie vgl. die gleichzeitig erschienenen Überblicke von Michael Sievernich, Ende oder

der Praxis. Dieser kritischen Reflexion der Praxis wird eine „prophetische Funktion“ zugeschrieben. Sie wird getragen vom Engagement der Weltveränderung. Es handelt sich um eine Theologie, deren Grundorientierung von der „Gabe des Reiches Gottes“ bestimmt ist, und die Gestalt gewinnt „im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft“. Diese Theologie hat ihr – auch außerhalb Lateinamerikas so wahrgenommenes – Profil erhalten durch ihre Konfrontation mit den Systemen der Entfremdung und der Unterdrückung, den „Pharaonen“ von heute, durch ihre programmatische Option für die Armen (und insofern für das „leidende Volk“), durch die Vorordnung des Interesses an der christlichen „Orthopraxis“ vor alle „Orthodoxie“. Der Exodus ist *das* biblische Leitmotiv der Befreiungstheologie, wenigstens in ihren Anfängen, gewesen.

So gesehen, scheint eine Spiritualität der Nachfolge, eine Kontemplation des Rufes Jesu, ihm zu folgen um des Reiches Gottes willen, keinen Platz in der Befreiungstheologie zu haben. Die Befreiungstheologie ist beschreibbar und jedenfalls häufig so dargestellt worden, als fehle ihr eine innere Dimension geistlicher Erfahrung und als hindere jede meditative Vertiefung sie an ihrem soziopolitischen Auftrag: Wer kämpfen muß, kann (und darf) nicht beten.

Mit anderen Worten: Die Befreiungstheologie ließe sich als außengeleitet charakterisieren. Die Veränderung der Gesellschaft, die Beseitigung der Strukturen der Unterdrückung, die „Konszientisierung“ der Unterdrückten, die Befähigung des leidenden Volkes, seine „Mission“ zu erfüllen – all diese Aufgaben hätten demnach die Befreiungstheologie veranlaßt, ihre Impulse von außen zu empfangen bzw. zu holen. Demgegenüber wäre ein Rekurs auf den Raum des Glaubens, auf Erfahrungen, die in der Nachfolge Jesu, in der Gegenwart des Gottesreiches gemacht werden, innengeleitet und würde von der Realität der Unterdrückung ablenken: Ein Prophet meditiert nicht.

Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie, in: Theologische Revue, Jg. 95, 1999, 355–364, und H. Brandt, Befreiungstheologie nach der Wende, in: Theologische Literaturzeitung, Jg. 124, 1999, 963–978. Für eine Orientierung über die Thematik dieses Beitrags vgl. Walter Altmann, Daniel Mourkojannis, Vitor Westhelle, Art. Befreiungstheologie, in: RGG, 4. Aufl., 1. Bd., 1207–1213; John K. Riches, Art. Nachfolge Jesu, in: TRE 23, 678–712 (bes.: 701); Karl Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE 31, 708–717.

Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß und wie Mystik und Befreiung, Spiritualität der Nachfolge und prophetisches Engagement zusammengehören: Wie äußert sich die lateinamerikanische Spiritualität der Befreiung, aus welchen Quellen schöpft sie und worin besteht ihr spezifisch lateinamerikanischer Charakter?

1. *Befreiung und Spiritualität der Nachfolge – zum Problem ihres Wechselverhältnisses*

Die Gegenüberstellung – Theologie der Befreiung gegen Spiritualität der Nachfolge – mag Äußerungen der frühen Befreiungstheologie charakterisieren. So hat z. B. Leonardo Boff in seinem „Jesus Cristo Libertador“³ den im Neuen Testament bezeugten Ruf Jesu zur Umkehr und Nachfolge als Beleg für die These angeführt, das Reich Gottes impliziere eine „Revolution“ des Handelns und Denkens, Jesus Christus sei ein Befreier der *conditio humana* und stelle einen einzigartigen Protest gegen die Unterdrückung und Versklavung des Menschen und seine fundamentale Entfremdung dar. Was aber ein solcher Ruf in die Nachfolge für die Gerufenen selbst bedeutet, welche Erfahrungen dieser Ruf in ihnen auslöst, ist hier kein Thema gewesen.

Auch in dem detaillierten Überblick, den Leonardo und Clodovis Boff über die drei Ebenen der Befreiungstheologie gegeben haben,⁴ fehlt unter

3 Petrópolis 1972, 76–92.

4 Nämlich die Professionelle, die Pastorale und die Populare Theologie der Befreiung, vgl. L. und C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf (1986),⁴1990, 23, dort findet sich die folgende Aufstellung:

	Professionelle Theologie der Befreiung	Pastorale Theologie der Befreiung	Populare Theologie der Befreiung
Beschreibung	Mehr ausgearbeitet strenger	Mehr organisch und praxisverbunden	Mehr diffus und verzweigt, fast spontan
Logik	Von wissenschaftlichem Typ: methodisch, systematisch, dynamisch	Logik des Handelns: konkret, prophetisch, antreibend	Logik des Lebens: mündlich, gestisch, sakramental
Methode	Sozioanalytische Vermittlung, hermeneutische Vermittlung, praktische Vermittlung	Sehen, Urteilen, Handeln	Konfrontation: Evangelium und Leben
Ort	Theologische Institute, Seminare	Pastoralinstitute, Bildungszentren	Bibelkreise, Kirchliche Basisgemeinden

den 24 Kennzeichnungen ein expliziter Hinweis auf die Praxis von Spiritualität, Meditation und Kontemplation, als ob entweder eine Spiritualität der Befreiung nicht existiere oder ein von der Theologie der Befreiung getrenntes Eigenleben führe. Es könnte so scheinen, als wäre Spiritualität der Rückzug ins stille Kämmerlein, eine mystische (myein = die Augen schließen) Versenkung – im Unterschied zur an der äußeren „Realität“ orientierten Befreiungstheologie.

Nun ließe sich darüber diskutieren, ob die Dimension der Spiritualität erst im Verlauf der Entfaltung der Befreiungstheologie entdeckt wurde („nur wer betet, kann kämpfen“) oder von Anfang an eine integrale Dimension der Befreiungstheologie gewesen ist. Letzteres trifft jedenfalls für einige ihrer Repräsentanten zu, die sich im Grunde nie anders als in meditativen Reflexionen geäußert haben, wie z. B. Helder Câmara und Pedro Casaldáliga, von denen noch die Rede sein wird; andere, wie z. B. Leonardo Boff, haben diese Sprache in der Tat erst – jedenfalls ausweislich ihrer Veröffentlichungen – praktiziert, nachdem sie zahllose „wissenschaftliche“ Arbeiten publiziert hatten. Wie dem auch sei – jedenfalls ist „eine Spiritualität der Befreiung“ der Befreiungstheologie von Anfang an, nämlich der „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez, die 1971 im Original erschien, eingestiftet gewesen.⁵

Bevorzugte Momente	Theologische Kongresse	Kirchliche Versammlungen	Schulungskurse
Produzenten	Berufstheologen (Professoren)	Hirten und Mitarbeiter in der Pastoral (Laien, Ordensschwestern u. a.)	Mitglieder der Kirchlichen Basisgemeinden und deren Koordinatoren (Leiter)
Mündliche Produktion	Vorträge, Vorlesungen, Beratungsarbeit	Gespräche, Berichte	Erläuterungen, Feiern, Dramatisierungen
Schriftliche Produktion	Bücher, Aufsätze	Pastoraldokumente, Vervielfältigungen	Leitpapiere, Briefe.

- 5 „Die ThB (= Theologie der Befreiung) wurde aus der Praxis und für die Praxis geboren. Erst später suchte man nach dem spirituellen Grund, der in ihr schon vorhanden war, aber nicht explizit zum Ausdruck kam. Man begann sich jetzt mit der Spiritualität der ThB zu befassen als einer eigenen, wichtigen Aufgabe.“ So urteilt João Batista Libanio, 25 Jahre Theologie der Befreiung. Ein Überblick über die Entwicklungen in der Systematischen Theologie und Spiritualität, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie ...*, Bd. 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993), Mainz 1997, 31–61. Zwar ist der Diagnose einer Entwicklung der Befreiungstheologie „Von der Theologie der Praxis zur Suche nach dem Fundament ihrer Spiritualität“ (so die Zwi-

2. „Spiritualität der Befreiung“ in der „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez

Die Konturen einer „Spiritualität der Befreiung“ hat Gustavo Gutiérrez vorgezeichnet, und zwar unter Berufung auf das Gerichtsgleichnis in Mt 25, in dem sich Christus „mit den Armen ... identifiziert“⁶. Er erwähnt das bekannte Gedicht von León Felipe, das unter den Papieren Che Guevaras gefunden wurde – Indiz für den frühen Zusammenhang von Kampf und Kontemplation.⁷

Um es undifferenziert auszusprechen: Kennzeichnend für die Nachfolgerfahrung, wie sie eine Spiritualität der Befreiung bezeugt, ist, daß zwischen Christus und den Armen nicht unterschieden wird. Der Ruf in die Nachfolge wird als eine Stimme beider vernommen; die Armen sind in Christus, weil Christus in den Armen ist. Diese „Spiritualität ist eine konkrete, kraft des Geistes ermöglichte Form, das Evangelium zu leben ... – vor dem Herrn – in Solidarität mit allen Menschen und – mit dem Herrn – vor den Menschen“⁸. Die Spiritualität der Befreiung ist durchdrungen „vom Erlebnis, *unverdient* beschenkt zu sein“⁹.

schenüberschrift, a. a. O., 54) aufs Ganze gesehen wohl zuzustimmen. Aber daß „der spirituelle Grund“ anfangs „nicht explizit zum Ausdruck“ gekommen sei, ist eine Behauptung, die jedenfalls auf das grundlegende Werk von Gutiérrez (dazu s. u.) nicht zutrifft.

6 Vgl. a. a. O., deutsche Ausgabe (= Anm. 2), 190–207.

7 Der Text lautet:

„Christus, ich liebe dich,
nicht weil du von einem Stern herabkommst,
sondern weil du mich entdeckt hast
und weißt, daß ich ein Mensch von Fleisch und Blut bin ...
ja! Du hast uns gelehrt, daß der Mensch Gott ist,
ein armer, gekreuzigter Gott, dir gleich.
Und auch der zu deiner Rechten auf Golgotha,
der Räuber, auch er ist Gott.“, a. a. O., 190, Anm. 45.

8 A. a. O., 191f. Im Unterschied zu einem häufig anzutreffenden diffusen Verständnis von Spiritualität (vgl. z. B. „Die neue Spiritualität der Banker von Toronto“, in: Süddeutsche Zeitung [Pfungstausgabe, 10.–12. Juni 2000, Nr. 133, 25] oder „Spiritualität lesbischer Frauen“, Titel einer Tagung „für lesbische Frauen im Umfeld Kirche“ der Ev. Akademie Bad Boll, 24. 5.–27. 5. 2001, oder „Spiritualität des Konsums“, in: DIE ZEIT, 8. 6. 2000, Nr. 24) leitet Gutiérrez Spiritualität („espiritualidade“) vom Hl. Geist („espíritu“) ab, wie das nicht nur der Gleichklang beider Worte in den romanischen Sprachen nahelegt, sondern von Gutiérrez auch explizit entfaltet wird: „Spiritualität im strikten und tiefen Sinn des Wortes ist die Herrschaft des Geistes.“ Die angeführten biblischen Belege: Joh 8,32; 16,13; II Kor 3,17; a. a. O., 191.

9 A. a. O., 193.

Die Christuswirklichkeit und die Wirklichkeit der Armen wird nicht in zwei Wirklichkeiten zerrissen; jenes „unverdiente Geschenk“ empfangen die mit den Leidenden Solidarischen so, daß sie „in einem einzigen (!) umfassenden Gestus“ „Gemeinschaft mit Gott und den Menschen haben.“¹⁰ Die Armen stehen auf der Seite Christi. Weil der Geist des Herrn selber schon die Identifikation mit den Armen vollzogen hat, die (nach Jak 2,5) „Erben des Reiches“ „sind“¹¹, kann und soll sie von uns nach-vollzogen werden. So wird Nachfolge: „Bekehrung“ zum unterdrückten Menschen.¹² Christus ist gegenwärtig in den Entfremdeten und Ausgeraubten. Die Bekehrung zu Christus konkretisiert sich als „die Bekehrung zum Nächsten“¹³.

Ihr „Zentrum“ wird eine Spiritualität der Befreiung daher „in der Bekehrung zum Nächsten finden müssen, zum unterdrückten Menschen, zur ausgebeuteten sozialen Klasse, zur verachteten Rasse und zum beherrschten Land“. Wenn unsere Bekehrung nach Gutiérrez „durch diese Bewegung hindurch“ geht (nicht an ihr vorbei), bedeutet dies „eine radikale Veränderung unserer selbst, dh. wir müssen denken und fühlen lernen wie Christus, der im ausgeraubten und entfremdeten Menschen gegenwärtig ist“¹⁴. Damit ist eine Forderung erhoben, die die Befreiungstheologen an sich selbst und an die Christen richten; es sind Christus *und* die Armen, die – in Anlehnung an und im Unterschied zu Luther – als „extra nos“ erfahren werden. Dieses Extra Nos löst „unsere“ Bekehrung aus. Vor dem Bekehren anderer (etwa der Unterdrücker) steht das Bekehrtwerden von außen, d. h. durch die Armen in der Identität mit Christus: „Wer sich bekehrt, weiß und erfährt, daß man – anders als in der Welt der physikalischen Gesetze – nur dann im Sinn des Evangeliums aufrecht steht, wenn unser Schwerpunkt außerhalb unserer selbst liegt.“¹⁵

Einige Aspekte dieser „Spiritualität“ der Befreiung, die der „Theologie“ der Befreiung als Erfahrung des Geistes zugrundeliegt, seien im folgenden entfaltet.

10 A. a. O., 195, 193.

11 A. a. O., 190.

12 A. a. O., 193f.

13 A. a. O., 179–190.

14 A. a. O., 192.

15 A. a. O., 193.

3. Alltagsphänomene als Quelle geistlicher Erfahrung?

João Batista Libanio hat sechs Ausdrucksformen einer Spiritualität der Befreiung unterschieden:¹⁶ 1. Die Präsenz des Armen in der spirituellen Erfahrung;¹⁷ 2. Die Nachfolge Christi; 3. Biblisch-liturgische Merkmale (etwa die „spirituelle Bibellektüre“ bei Carlos Mesters¹⁸ und die Verbindung von Kontemplation und Kampf in liturgischen Erneuerungsbewegungen); 4. Die ignatianische Richtung, die nach dem Vorbild des hl. Ignatius trinitarische Mystik mit christlicher Praxis verbindet; 5. Die ökologische Richtung mit einem holistischen Verständnis von Wirklichkeit und der Aufnahme von Elementen auch außerchristlicher spiritueller Traditionen;¹⁹ sowie 6. Die radikale Ausrichtung am Evangelium im Ordensleben.²⁰ – Auch wenn diese Typisierungen nicht unproblematisch sind, da sie „Merkmale“ und „Richtungen“, historische Ordenstraditionen und kontextuell veranlaßte Neuaufbrüche nebeneinanderstellen, so zeigen sie doch eine Vielfalt, die es rechtfertigen würde, von Spiritualitäten der Theologie der Befreiung zu sprechen.

Ich wende mich nun dem o. g. zweiten Typus einer Spiritualität der Befreiung zu, die sich an der „Nachfolge Christi“ orientiert. Als ihre Charakteristika werden genannt: „Leidenschaft für die Wirklichkeit, die ethische Empörung, die Urerfahrung der Befreiung, ... die Freude und das Feiern, die Gastfreundschaft und die Gratuität, die Option für das Volk, die Praxis, das Engagement in einem Geist der Gemeinschaft ..., die Solidarität und die Treue im Alltäglichen“²¹.

Im folgenden seien die Stichworte „Leidenschaft für die Wirklichkeit“ und „Treue im Alltäglichen“ herausgegriffen und an einigen Beispielen illustriert.

16 A. a. O. (= Anm. 5), 55–57.

17 Hier ist vor allem Gutiérrez (s. o.) zu nennen, sowie Ders., *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986; vgl. auch J. B. Libanio, *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, São Paulo, ²1995, 442–449.

18 Vgl. hierzu H. Brandt, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*, Hamburg 1992, bes. 63–106; sowie Libanio, *Teologia* (= Anm. 17), 450–457.

19 Vgl. z. B. Leonardo Boff, *Von der Würde der Erde*, Düsseldorf 1994.

20 Vgl. hierzu Segundo Galilea, *As raízes da espiritualidade latinoamericana (Os místicos ibéricos)* (= Die Wurzeln der lateinamerikanischen Spiritualität [Die iberischen Mystiker]), São Paulo 1984.

21 Libanio, a. a. O. (= Anm. 5), 55f.

An der nackten Wand
ist nur ein einziger Nagel übrig
zu einem Bild, das verschwunden ist.
Braucht es mehr,
um zum Beten anzuregen,
wo doch drei Nägel
den Heiland der Welt trugen?²²

Wenn Arbeit
den kleinen Leuten das Hemd durchnässt,
schau um dich, und du wirst sehen,
dass Engel
die Schweißstropfen einsammeln,
als seien es Diamanten.²³

Ärgere dich nicht über das Echo.
Sei, im Gegenteil, dankbar,
wenn alles auf Erden
in deiner Brust schlägt
und Gebet wird oder Gesang.²⁴

Lehren, die uns nicht entgehen dürfen

Beim Betrachten des Halsbandes
– schön wie ein Traum –
habe ich vor allem
den Faden bewundert, der die Steine verband,
und sich anonym opferte,
damit alle eins seien.²⁵

22 Helder Câmara, mach aus mir einen Regenbogen, mitternächtliche Meditationen, Zürich, 1982, Nr. 17.

23 A. a. O., Nr. 27.

24 A. a. O., Nr. 29.

25 Ders., Die Wüste ist fruchtbar, Graz/Wien/Köln (Original: 1971), 1972, 93. – Zu dieser Wahrnehmung der „Sakralität“ des Alltäglichen vgl. meine Beiträge: In der Nachfolge der Inkarnation, in: ZThK, 78. Jg. 1981, 367–389, und: Säkularisierung in der Fremde. Die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt, in: Dialog der Religionen, 5. Jg. 1995, 147–161.

Die Fülle solcher Texte ist nicht zu erfassen. Es gibt fast nichts Alltägliches, das nicht zur Quelle und zum Ausdruck geistlicher Erfahrung würde: der Nagel, die Schweißtropfen, das Echo, das Halsband und vieles andere. Es ist, als sauge sich die Spiritualität der Befreiung voll mit der Alltagswirklichkeit, wie ein trockener Schwamm, der ins Wasser getaucht wird. Aber was ist der Sinn des Fragezeichens in der Überschrift dieses Absatzes? Es soll darauf hindeuten, daß es nur so scheint, als sei der Alltag die Quelle dieser geistlichen Erfahrungen. Vielmehr sind es die vorangegangenen Erfahrungen mit Christus, die die Augen für den Alltag überhaupt erst geöffnet haben. Wer vom Kreuz Jesu weiß, dem sagt der Nagel in der Wand etwas; wer Jesu Gebet um die Einheit der Seinen (Joh 17) kennt, der entdeckt die Botschaft des Fadens im Halsband ... Entscheidend ist in jedem Fall, daß die Wand zwischen profaner und religiöser Erfahrung niedergelegt wird. Das Geistliche beschränkt sich nicht mehr auf einen Innenraum, so wie (s. o.) bei Gutiérrez die Wirklichkeit der Armen und Jesu Christi als *eine* Wirklichkeit erfahren werden.

4. Nachfolge als Verführt-Werden

Unter den oben zitierten Charakteristika einer Spiritualität der Befreiung, die aus der Nachfolge Jesu erwächst, fehlt aber eines: die Erfahrung des Verführt-Werdens bzw. des Verführt-worden-Seins. Von dieser Erfahrung, die meinem Beitrag den Titel gegeben hat, soll nun die Rede sein.

a) Der Einfluß der iberischen Mystik

Aus lateinamerikanischer Sicht hat die Deutung der Bekehrung zu Jesus bzw. des Ihm-Nachfolgens ihren Ursprung in der iberischen Mystik gehabt – bei Ignatius, Therese von Jesus (Ávila), Johannes vom Kreuz, also bei den Vertretern der „Devotio moderna“ im 16. Jahrhundert (und ihren Vorläufern Meister Eckhart, Tauler und Thomas a Kempis). Ignatius, Therese und Johannes bilden die Hauptwurzeln „unserer“ lateinamerikanischen Spiritualität.²⁶ Vor allem unter Berufung auf Therese von Ávila und Johannes vom Kreuz wird diese Erfahrung der Bekehrung bzw. der Nachfolge mit dem

26 Vgl. zum folgenden: Segundo Galilea, *El futuro de nuestro pasado – Ensayo sobre los místicos ibéricos desde America Latina*, 1983; ich zitiere nach der o. g. portugiesischen Übersetzung (= Anm. 20). Kap. 1 trägt die Überschrift: „Die Wurzeln unserer Spiritualität“, a. a. O., 11–27.

Ausdruck „Die Verführung Gottes“ zusammengefaßt.²⁷ Damit werden Grundzüge der mittelalterlichen Mystik aufgegriffen und aktualisiert.

Der Beleg für die „Verführung Gottes“²⁸ ist bei dem Chilenen Segundo Galilea die immer wieder hervorgehobene „Intimität“ im Verhältnis zu Gott bzw. zu Christus. Daß der Herr in der Geschichte und im Leben gesucht und erfahren werden muß, – dieses Prinzip der Befreiungstheologie ist in der iberischen Mystik schon vorgebildet: „Der Herr geht zwischen den Kochtöpfen“ (Theresa).²⁹ „Wir wissen, wer uns liebt“, und aus diesem Wissen nährt sich die Praxis der „Konformität mit dem Willen Gottes“³⁰, also das Sich-Verführen-Lassen. Die Brautmystik mit ihren sinnlichen Komponenten, den „mystischen Hochzeiten“³¹, die geistliche Hochzeitsnacht, das Fest der unverdienten Liebe, die „Liebesflamme“, – diese Ausdrücke symbolisieren in der lateinamerikanischen Deutung zweierlei: eine befreiende Erfahrung und eine tiefe Gemeinschaft.³² Darin ist eine Kritik an einer Praxis und an einem Verständnis von Befreiung enthalten, die sich abkoppeln von der fundamentalen Christusbeziehung. Gegen jeden Voluntarismus und Anthropozentrismus wird daran erinnert: Gott hat uns zuerst geliebt. Er ist es, der sich vor all unserer Praxis zuerst zu uns „bekehrt“ hat,³³ dessen Angebot des Lebens und der Befreiung wir aber erst dann annehmen können, wenn wir unsere Götzen und Egoismen aufgeben, so daß Gott „eintreten“ kann in unser Sein. Denn nur so kann in die Seele „das Licht der göttlichen Vereinigung eintreten“³⁴.

Aber nicht nur das Gebet (die „Seele“), sondern gerade auch das christliche Handeln (der Körper) orientiert sich an der *conformitas* mit dem Willen Gottes. Die Hl. Therese, so Galilea, „erinnert uns daran, daß das christliche Handeln mit der Ewigkeit, der Vorwegnahme des Reiches der Himmel und mit dem Heimweh (nostalgia) nach Gott zu tun hat“. Und hier liegt nun das Kriterium für das Recht, sich verführen zu lassen. Nur unter dieser Bedingung ist unser Handeln als *christliches* legitim. Dieses muß geschehen um des Reiches Gottes willen, und es ist somit umfassender als alle anderen befreienden Aktionen und Solidaritäten. Das Reich Gottes ist gegenwärtig

27 So der Titel des 2. Kapitels (A Sedução de Deus), a. a. O., 28–48.

28 A. a. O., 29, 31, 32, 34.

29 A. a. O., 30.

30 A. a. O., 31, 35.

31 A. a. O., 39.

32 A. a. O., 45.

33 A. a. O., 40.

34 Ebd. (mit Johannes vom Kreuz).

in unserem Handeln – nicht nur als das Reich, das die Geschichte antizipiert, vielmehr muß das Reich Gottes in unserem Handeln als transzendentes und ewiges Reich präsent bleiben. „Christliches Handeln enthält eine Dimension der Ewigkeit, ohne welche es nicht christlich im Vollsinn wäre. Und diese Dimension wird durch Gebet und Kontemplation festgehalten“ (wörtlich: „garantiert“).³⁵ Mit einem Satz: Das Reich Gottes „ist das einzige Absolutum, dem wir erlauben können, daß es uns verführe“³⁶.

„Die Verführung durch Gott“, aus der iberischen Christumystik erwachsen, ist also theologisch am Ersten Gebot orientiert und erhält ihren sinnlichen Ausdruck vom „eifersüchtigen“ Gott her. Insofern unterstellt die Verführung durch *Gott allein* das soziopolitische Engagement der Befreiungspraxis und seine Motive der Entsprechung zum Reich Gottes. Darin liegt das ideologiekritische und damit zugleich selbstkritische Element dieser Rede von der Verführung Gottes, und zwar gerade auch in ihren „intimen“, erotischen, ja sexuellen Assoziationen. Indem Gott allein der Verführer bleibt, ist alle sonstige Verführbarkeit ausgeschlossen und abgewiesen.³⁷ Gott ist unser Verführer, so bekennt es diese Stimme lateinamerikanischer Spiritualität, aber unser einziger! Und das impliziert die Kritik an allen verführenden „Führern“. – Auch der folgende Text hat eine Wurzel in der iberischen Mystik. Aber er reflektiert nicht über die historischen Wurzeln lateinamerikanischer Spiritualität, sondern bezeugt die Verführung durch Christus als eigene Erfahrung, ausgesprochen in persönlicher Anrede (Klage? Dank?) an den „Herrn“.³⁸

b) „Du hast mich verführt Herr“

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
seit ich deinen Namen lernte
stammelnd im Elternhaus

35 A. a. O., 37.

36 A. a. O., 36.

37 Die Geschichte von Jesu Versuchung, Mt 4, ließe sich auch von hier aus deuten; jedenfalls bezieht sich Galilea in: Seguir a Cristo (= Nachfolge Christi), São Paulo ²1979, im Abschnitt: Der Radikalismus der Nachfolge Christi (99–112) auch auf Mt 4,1ff (105).

38 Das Original dieses Textes wurde 1979 veröffentlicht, also vier Jahre vor der Schrift von Galilea über die Wurzeln lateinamerikanischer Spiritualität.

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
und meine Jugend verbrannte
im Feuer der Hoffnung auf dich

„Du hast mich verführt Herr
und ich habe mich verführen lassen“
bei jedem neuen Ruf
der von jenseits der Meere kam

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
bis an die Schranken des Tages
bis an die Grenze des Todes

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
in jedem Antlitz der Armen
suchte ich dein Antlitz

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen
in einem ungleichen Kampf
hast du mich bezwungen Herr
und der Sieg war dein“
Wir haben uns verführt Herr
in einem ungleichen Wechsel
und der Sieg war unser³⁹

Die Kommentierung eines solchen Zeugnisses mag unangebracht erscheinen, weil sich Erfahrungen kaum diskutieren lassen; dennoch seien die folgenden Hinweise und Erläuterungen gegeben.

39 P. Casaldáliga, *Wie eine Blume aus Feuer*, Neukirchen 1992, 12f.

Der Autor

Der Autor ist Bischof Pedro Casaldáliga. 1928 in Balsareny in der spanischen Provinz Barcelona geboren, wurde er 1952 in der Gemeinschaft der Claretiner-Missionare zum Priester geweiht.⁴⁰ Nach mehrjähriger Lehrtätigkeit in höheren Schulen und Seminaren begann er 1968 seine Arbeit in Brasilien und gehörte schon bald zu den ersten Vertretern der Theologie der Befreiung. 1971 wurde er zum Bischof von São Felix do Araguaia im Nordosten Brasiliens geweiht. Sein Charisma ist nicht so sehr der wissenschaftliche Diskurs, sondern es zeigt sich denen, die ihm nicht persönlich begegnet sind, vor allem in seinen Liedern, Meditationen, Aphorismen und Gedichten, oft auf zwei Zeilen reduziert, sarkastisch, kämpferisch, fromm und anrührend.⁴¹ Nach seiner Biographie befragt, habe ich von Casaldáliga folgende Antwort gehört: „Ich rede und schreibe auf portugiesisch, ich zähle auf spanisch, ich bete auf katalanisch.“

Das Motto

Das Gespräch mit Christus wiederholt in jeder der sechs Strophen das Motto „Du hast mich verführt Herr / und ich hab mich verführen lassen“. Diese Erfahrung ist in allen in den Einzelstrophen angedeuteten Stadien der Biographie das Kontinuum, eine gleichbleibende Erfahrung, die die Identität der verschiedenen Lebensphasen konstituiert: Elternhaus, Jugend, der Ruf nach Brasilien sind angedeutet. Aber auch der Ausdruck „bis an die Grenze

40 Casaldáliga gehört zum Orden der Claretiner, einer 1849 von Antonio Maria Claret y Clara gegründeten Priesterkongregation. Claret wurde 1807 in Sallent (Katalonien) geboren. Der Name des Ordens (abgekürzt CMF: Cordis Mariae Filius) lautet: Congregatio Missionariorum Filiorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis, vgl. LThK, 3. Aufl. Bd. 2, 1221f.

41 Auf deutsch sind erschienen zur Person Casaldáligas: Teófilo Cabestrero, *Mystik der Befreiung*, Wuppertal 1981; Martin Lange u. Reinhold Ilbucker S. J. (Hg.), *Christenverfolgung in Südamerika*, Freiburg, ²1981 (69–77); Texte Casaldáligas: *Auf der Suche nach dem Reich Gottes*, Wien/Klagenfurt 1989; *Wie eine Blume aus Feuer*, Neukirchen 1992. Vgl. auch H. Brandt, *Gottes Gegenwart* (= Anm. 18), 126–137 sowie Ders., „Den berühmten Stern hab ich nicht gesehen“, in: Dieter Rammner (Hg.), ... und folgten dem stern, Stuttgart 2000, 83–86. – Aus der Vielzahl spanischer und portugiesischer Publikationen seien erwähnt: P. Casaldáliga, *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamerica*, Caracas 1980; P. Casaldáliga, *A Cuius de Gedeão*, Petrópolis 1982; P. Casaldáliga, *J. M. Vigil, Espiritualidade da libertação*, Petrópolis 1993.

des Todes“ ist biographisch zu verstehen; er weist hin auf die kirchlichen⁴² und politischen Verfolgungen, denen Casaldáliga in der Zeit der repressiven Diktatur ausgesetzt war. Einen Mordanschlag überlebte er nur, weil die gedungenen Mörder ihn 1970 mit dem Jesuiten Don Bosco verwechselten,⁴³ und er ist im wahren (mittelalterlichen) Sinn des Wortes an den Pranger gestellt worden.⁴⁴ Die vorletzte Strophe („in jedem Antlitz der Armen ... dein Antlitz“) bekräftigt den oben schon angedeuteten Grundzug dieser Spiritualität, freilich so, daß die „Armen“ den „Herrn“ nicht etwa ersetzen. Es ist „sein Antlitz“, das gesucht wird, und „er“ ist es, der schließlich (letzte Strophe) „bezwingt“⁴⁵ und „siegt“.

Die Verführung

Wie ist der anstößig-provozierende Schlußsatz von der gegenseitigen Verführung zu deuten? Als Übersteigerung jener „Intimität“, als „fromme Unverschämtheit“⁴⁶? Oder werden hier nicht zwei auch uns aus reformatorischer Tradition bekannte, aber üblicherweise getrennte Aussagen miteinander verbunden: 1. Christus hat sich „Von des Menschen Elend“ (Teil 1 des Heidelberger Katechismus) zu seiner Erlösungstat (ver)föhren lassen; 2. Wir erfahren das Evangelium als eine Gefangennahme durch Gott, die uns frei macht,⁴⁷ und der „ungleiche Wechsel“⁴⁸ ist uns ebenso vertraut (vgl. Luthers „fröhlicher Wechsel“ – vgl. EG 341: „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ – und die Weihnachtslieder, vor allem „Lobt Gott ihr Christen alle gleich“, EG 27) wie der „Sieg“ des lebendigen Christus, der unser Sieg ist (vgl. die Osterlieder, besonders: „Christ lag in Todesbanden“, EG 101,4, und „O Tod, wo ist dein Stachel nun?“, EG 113,4 und 8).

Befremdlich bleibt allerdings die „Engführung“ von Ich und Du in dieser mystischen Beziehung, die – wenigstens in diesem Zeugnis – alles andere

42 Vgl. das Dokument der Anklage von Erzbischof Sigaud und die Antwort Casaldáligas in: T. Cabestrero (= vorige Anm.), 28–36.

43 Vgl. a. a. O., 76–89.

44 A. a. O., 11–16.

45 Im Original: dominar – „dominaste-me“.

46 So einmal Karl Barth über die Zeilen des Cherubinischen Wandersmanns von Angelus Silesius bzw. Johannes Scheffler: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben“ (Edition Peukert, Bremen o. J.), 2.

47 Vgl. EG 152,3: „du hast uns ja das Herz schon hingegenommen“.

48 „Troca desigual“.

ausblendet;⁴⁹ Ich und Du sind gleichsam ganz allein, und es gibt sonst nichts auf der Welt – ganz im Gegensatz zur Mehrzahl der Inspirationen durch den Alltag auch bei Casaldáliga.⁵⁰ Und noch befremdlicher mag es für uns sein, daß sich das Zeugnis der Gemeinschaft mit Christus einer derart sinnlich-erotischen Sprache bedient. Wie steht es mit dieser Befremdlichkeit? Und wieso ist der Refrain des Selbstzeugnisses Casaldáligas durch Anführungszeichen als Zitat gekennzeichnet? Dem ist nun weiter nachzugehen.

c) Das biblische Wortfeld von „verführen“

Natürlich kennen die biblischen Schriften die Realität des Verführens und Verführt-Werdens in explizit sexuellem Sinn. Es sei nur verwiesen auf das „Bereden“ einer noch nicht verlobten Jungfrau (Ex 22,15) und die „unruhigen Nächte“ des Vaters aufgrund der Sorge, daß die unberührte Tochter „verführt“ werden könnte (Sir 42,9).

Ähnliche Verben wie betören, verlocken, verleiten, überlisten haben ebenfalls diese sexuelle Komponente, dienen aber – sowohl im aktiven wie im passiven Gebrauch⁵¹ – vor allem der polemischen Abgrenzung gegen die Verführung durch andere Götter, Götzen und gegen die fremdreligiösen und fremdethischen Überzeugungen und Praktiken. Nur selten wird vom wahren Gott als dem Verführer gesprochen: Die Propheten, die sich auf den Götzendienst eingelassen haben, sind von Gott selbst betört worden: „Wenn aber ein Prophet sich betören läßt, etwas zu verkünden, so habe ich, der Herr, diesen Propheten betört und will meine Hand gegen ihn ausstrecken“ (Ez 14,9).

Im Neuen Testament gehört die Warnung, sich irreführen zu lassen, zur Paränese, die die Unvereinbarkeit mit einer dem Reich Gottes nicht entsprechenden Praxis und Lehre herausstellt (I Kor 6,9): „Laßt euch nicht verführen mit leeren Worten“ (Eph 5,6). Und es gehört zum apokalyptischen Szenario, daß falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und womöglich auch die Auserwählten verführen (Mt 24,24).

49 Vgl. aber auch z. B. Søren Kierkegaard: „Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt – damit, dass Gott siegt“, in: Erbauliche Reden (Ed. E. Hirsch, 13. und 14. Abt., Düsseldorf/Köln 1964), 86–110.

50 Vgl. z. B. das Lied „Jesus Christus“, in dem es unter Bezug auf die Eucharistie heißt: „Empfange (wörtlich: kommuniziere) seinen Geist in der Hostie, / im Schweigen / und im Schrei der Armen. Umarme ihn in allem menschlichen Fleisch ...“ (Abraça-o em toda Carne Humana), in: Wie eine Blume aus Feuer = Anm. 41), 21.

51 Zum Sündenfall: II Tim 2,14 (Gen 1,3).

Das ist aus der Innenperspektive der bedrängten Gemeinde gesprochen. In der Außenperspektive kann ihr eigenes Zeugnis als Verführung angesehen werden. Die Hohenpriester und Pharisäer vor Pilatus nennen Jesus „diesen Verführer“ (Mt 27,63), und die Bewertung Jesu im Volk ist gespalten: „Einige sprachen: Er ist gut; andere aber sprachen: Nein, sondern er verführt das Volk“ (Joh 7,12). Die Identität der christlichen Gemeinde und zugleich ihre Gefährdung von außen wird in der Abgrenzung ausgesprochen. Es muß damit gerechnet werden, daß „einige von dem Glauben abfallen werden und verführerischen Geistern und teuflischen Lehren anhängen“ (I Tim 4,1). Mit „Verführung“ wird Abfall vom Glauben und Annahme teuflischer Lehren assoziiert oder kurz die Unvereinbarkeit mit bösen Menschen und Betrügnern: „sie verführen und werden verführt“ (II Tim 3,13).

Das Verbum *planān*, das in den neutestamentlichen Stellen begegnet, hat die Bedeutung „umherschweifen“ (die Planeten!) und ist über das französische *flaner* als Lehnwort „flanieren“ auch im Deutschen gebräuchlich. Es geht also vor allem um das Irreführen, das Abführen oder Abgeführt-Werden vom Weg der offenbarten Wahrheit. Damit ist zugleich die Tendenz erkennbar: Das Wort „verführen“ wird, in seinen übertragenen Verwendungen, mehr und mehr von seiner sexuellen Komponente abgelöst. Wozu verführt wird, sind die falschen Götter, die falschen Propheten, der mit christlicher Ethik unvereinbare Wandel.

So läßt sich sagen: Die Rede von Christus oder dem „Herrn“ als dem Verführer stellt einen deutlichen Gegensatz zum biblischen Zeugnis dar. Daß Gott und seine Gläubigen das Volk „verführen“, ist entweder aus christlicher Perspektive Reflex der Reaktion des Unglaubens oder – im Fall des die falschen Propheten verführenden Gottes – Ausdruck des göttlichen Gerichts. Ein Bekenntnis zum „verführenden Herrn“ scheint von daher mit dem biblischen Zeugnis unvereinbar zu sein. Der wahre Gott Israels und Jesus Christus verführen die Ihren nicht. Insofern ist – im Gegensatz zum zitierten Casaldáliga-Text – „verführen“ überhaupt nichts Positives.

Den für die „*confessio*“ Casaldáligas zentralen biblischen Text habe ich aber bisher noch nicht genannt. Bei dem Kehrvers, der den einzelnen Strophen vorausgesetzt ist, handelt es sich um ein Zitat aus den „Konfessionen“⁵² des Propheten Jeremia: „Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen“ (Jer 20,7). Es ist evident: Casaldáliga macht sich die Worte Jeremias über

52 Vgl hierzu Gunther Wanke, *Jeremia* (= Zürcher Bibelkommentare 20, Teilbd. 1), Zürich 1995, 15f.

die Last seines Prophetenamtes zu eigen. Ihnen entstammt nicht nur das „(sich) überreden (lassen)“, sondern auch das Bezwungen – und Besiegt-Werden.

Die Kommentare und Übersetzungen des Jeremia-Verses spiegeln etwas vom biblischen Wortfeld: Überredet, zu stark gewesen und gewonnen (Luther 1545), verführen, gepackt und gezwungen (Jörg Zink)⁵³, verleitet, zu stark geworden, überwältigt⁵⁴ (Gunther Wanke), betört, zu stark geworden, überwältigt⁵⁵ (Gerhard von Rad), verführt, gepackt, vergewaltigt⁵⁶ (Artur Weiser).

Auch wenn zurückhaltender übersetzt wird als im zuletzt genannten Beleg, stimmen die Exegeten doch darin überein, daß wir es hier mit einer „massiven Anklage“⁵⁷ zu tun haben, die „bis an die Grenze der Lästerung“⁵⁸ reicht bzw. die Grenze zur Blasphemie schon überschritten hat.⁵⁹ Die oben aufgeführten Aussagen und Deutungen der iberischen Mystik über die Verführung Gottes wie auch Casaldáligas Bekenntnis speisen sich aus dieser singulären confessio Jeremias, gerade auch in ihrer sexuellen Konnotation.

d) Das portugiesische „seduzir“

Betrachten wir auf diesem Hintergrund noch einmal das Motto Casaldáligas. Das portugiesische und spanische Wort seduzir (vom lateinischen seduco: beiseite führen, abtrennen) enthält durchaus das negativ bewertete Sich-Ausrichten auf das Böse und auf den Irrtum, die absichtliche Täuschung, das In-die-Irre-Führen. Aber zugleich spricht es die positive Erfahrung aus, angezogen, bezaubert, fasziniert zu werden.⁶⁰ Casaldáliga spielt mit dieser Ambivalenz, die allerdings schließlich, im Unterschied zu Jere-

53 Das Alte Testament, Stuttgart/Berlin 1966, 347.

54 G. Wanke, a. a. O. (= Anm. 52), 183–185.

55 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, II. Bd., München³1960, 70 (215: „verführt“); so auch: Wilhelm Rudolph, Jeremia (= HAT 12), Tübingen³1968, 130f.

56 Artur Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (= ATD 20/21), Göttingen 1955, 173–176.

57 Wanke, a. a. O., 185.

58 V. Rad, a. a. O., 85.

59 Vgl. Rudolph, a. a. O., 130f; er paraphrasiert (131), der Prophet fühle sich wie ein verführtes Mädchen von Gott „hereingelegt“, vgl. 130, Anm. 2 auch den Hinweis auf die Deutung durch Origenes.

60 Vgl. die Umschreibung im brasilianischen Wörterbuch „Aurélio“: Einerseits *inclinartificiosamente para o mal ou para o erro*, andererseits *atrair, encantar, fascinar*.

mia, in der gegenseitigen Verführung und in dem gemeinsamen „Sieg“ aufgelöst wird. Aus der Perspektive dieses gemeinsamen Sieges ergibt sich rückwirkend das Einverständnis mit dem Weg, auf den Casaldáliga durch den „Herrn“ verführt wurde.

5. Zusammenfassung

Ich vermute – und fasse damit diesen ersten Teil zusammen: Diese Anknüpfung an und Umdeutung von Jer 20,7 ist nicht nur aus den erwähnten Traditionen iberischer Christumystik zu erklären, sondern auch aus der lateinamerikanischen, erotisch imprägnierten „Weltanschauung“. Ich kann mich hierfür nur generell auf die, vor allem brasilianische, Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts berufen und auf das „Oszillieren“ zwischen Liebesgedichten und subversivem politischem Protest in der *música popular*. Träfe diese Vermutung zu, dann wäre Casaldáligas Text, abgesehen von seinen biblischen und iberischen Wurzeln, auch Ausdruck einer lateinamerikanischen Kontextualisierung der traditionellen Christumystik. Die weitere Frage wäre dann, ob es sich nur um einen Tribut an den lateinamerikanischen Sensualismus handelt, um ein sprachliches Zugeständnis an die überall präsente sinnlich-sexuelle Wahrnehmung der Realität. Doch diese Frage greift zu kurz. Vielmehr handelt es sich bei dieser *confessio* gerade in der Integration des Erotischen in das Gottesverhältnis nicht nur um eine sekundäre Kontextualisierung, sondern um eine authentische Bezeugung der Nachfolge-Erfahrung: So leiblich⁶¹ wird die Wirklichkeit Gottes – auch und gerade unter den Bedingungen der Verfolgung und angesichts des Martyriums – erfahren und „erkannt“?⁶²

61 Vgl. hierzu Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2000 (Verlagswerbung: „Die Sinnlichkeit in der Religion neu entdecken“!).

62 Gershom Scholem hat darauf hingewiesen, daß die Kabbalisten das „Erkennen“ stets als Realisierung einer *unio* interpretierten (z.B. aufgrund von Gen 4,1). So erhielt „Erkenntnis ... stets eine sublimen erotische Note“. Und er findet einen „klaren Kontrast“ zwischen nichtjüdischer und jüdischer Mystik. Der asketische Grundzug der ersteren habe dazu geführt, „die wahre Liebesbeziehung in der zu Gott zu suchen“; die jüdische, die der sexuellen Askese nie einen religiösen Rang zugebilligt habe, „hat dazu geführt, das Mysterium des Geschlechtlichen in Gott selbst zu finden“ (Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, 256). – Kommt es in Lateinamerika zu einer Aufhebung dieses „Kontrasts“? Ich kann dieser Frage hier nicht weiter nachgehen. Vgl. aber Casaldáligas obigen Text mit seinem Apho-

II. Reminiszenzen der Mystik im nachreformatorischen Kirchenlied

Unterscheidet sich die hier vorgestellte Ausprägung der Spiritualität der Befreiung von evangelischer Spiritualität? Die folgenden Hinweise wollen an unterschwellige Verbindungen, aber auch an markante Differenzen erinnern, die zwischen nachreformatorischen Kirchenliedern und lateinamerikanischer Spiritualität bestehen. Dabei orientiere ich mich weiterhin am Wortfeld „verführen“.⁶³

1. Ludwig Helmbold

Der Anfang eines Liedes von Ludwig Helmbold (1532–1598) spricht davon, daß Gott und ich nicht voneinander lassen wollen – ich nicht von ihm, weil er nicht von mir: „Von Gott will ich nicht lassen, denn er läßt nicht von mir / führt mich durch alle Straßen, da ich sonst irrte sehr.“⁶⁴ In Erfurt zur Pestzeit des 16. Jahrhunderts geschrieben, stellt das Lied das Führen Gottes – und zwar auf „allen Straßen“, was in späteren Auflagen in „auf rechter Straßen“ „korrigiert“ wurde – dem menschlichen Irren gegenüber. Der Verfasser hat sein Lied von 1563 als eine „Kontrafaktur“ gedichtet, nämlich als geistliche Version eines drei Jahre zuvor veröffentlichten Jägerliedes, worin sich zeigt, wie das weltliche „Verführen“ dem geistlichen „Führen“ zugrundeliegt. Das Jägerlied hat folgende erste Strophe:

rismus mit der Überschrift „Zölibat“: „Wer selbst keine Liebschaft hat (seu amor), kann niemanden lieben ..., / vielleicht aber kann er so auch / alle lieben“ (Cantigas menores, Goiânia 1979, 56). Und abgesehen davon – ein Befreiungstheologe (römisch-katholisch), den ich im Sommer 2000 traf, stellte mir seine Ehefrau vor. Ihr Kommentar: „Er ist schon der zweite Padre, mit dem ich verheiratet bin – der erste ist gestorben; ich kenne mich aus.“

63 Zur in der Entwicklung des evangelischen Kirchenlieds sich immer deutlicher zeigenden „verborgenen Häresie“ vgl. Karl Barth, KD I/2, 272–280.

64 EG 365, vgl. zur Liedkunde und zum folgenden Zitat von Olearius: Johannes Kulp, Die Lieder unserer Kirche, Göttingen 1958, 441–443.

„Einmal tät ich spazieren
sonderbar allein.
Was tät mich da verführen?
ein Weglein, das war klein,
das saubr und lustig was;
darin da tät ich finden
mit meinen schnellen Winden (= Jagdhunden)
ein Tierlein in dem Gras.“⁶⁵

In einem Kommentar von 1719 hat Johann Christoph Olearius zu Helmbolds erster Strophe angemerkt, wir müßten Gott danken, „daß er uns nicht nur, wenn wir auf rechter Straße sind, führt, sondern auch wenn wir durch Verführung oder Unbedachtsamkeit auf unrechter Straßen gehen, uns gnädigst ... bewahret und also durch alle Straßen, sie mögen recht oder unrecht sein, wohl führt.“

Mag sich der Zusammenhang zwischen Gottes Führen und Verführt-Werden hier nur dem tiefen Blick der Liedforschung erschließen, so liegt die erotisierende Sprache bei Johannes Scheffler offen zu Tage.

2. Johannes Scheffler

Johannes Scheffler (= Angelus Silesius, 1624–1677), Theosoph und Konvertit (1653), ist noch mit einigen Liedern im EG vertreten.⁶⁶ Bei ihm verbinden sich Motive des Kreuzes, des Streites, der Weltentsagung mit denen der Liebe Gottes und zu Gott in all ihren Facetten: „Liebe, dir ergeb ich mich, dein zu bleiben ewiglich“⁶⁷. Bekanntlich finden sich in Schefflers „Cherubinischem Wandersmann“⁶⁸ Aussagen, die evangelischer Frömmigkeit kaum erträglich waren (und sind): „Gott ist mein Salomon, ich seine Sulamith“⁶⁹. „Mit Gott vereinigt sein und seinen Kuß genießen / Ist besser

65 Vgl. auch das häufige Märchenmotiv: Der Jäger wird in seinem Nachjagen in die Irre usw. gelockt. Zu profanen Vorlagen geistlicher Lieder, zur Übertragung „sehr“ weltlicher Minnelieder in christliche Choräle vgl. Gerardus van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957, 220–228.

66 385, 400, 401.

67 Refrain von EG 401, vgl. EG 400.

68 Im folgenden zitiert nach der Edition von Will-Erich Peukert, Bremen (o. J.), *Sammlung Dieterich*, Bd. 64.

69 A. a. O., 85, 121; vgl. Hoheslied 7,1.

als viel Ding ohn seine Liebe wissen.“⁷⁰ „Kind, werde Gottes Braut, entbeut dich ihm allein; / Du wirst sein's Herzens Schatz und er dein Liebster sein.“⁷¹ Die Hochzeit und ihre sexuellen Assoziationen („Ein Bräut'gam sein ist viel, noch mehr der Braut genießen ...“⁷²) wird – in allen Einzelzügen – zur Metapher für

„Die geistliche Hochzeit

Die Braut ist meine Seel, der Bräut'gam Gottes Sohn,
Der Priester Gottes Geist, und seiner Gottheit Thron
Ist der Vermählungsort; der Wein, der mich macht trunken,
Ist meines Bräut'gams Blut, die Speisen allzumal
Sind sein vergöttet Fleisch, die Kammer und der Saal
Und's Bett ist's Vaters Schoß, in der (sic) wir sind versunken.“⁷³

3. Gerhard Tersteegen

Gerhard Tersteegen (1697–1769), mit acht Liedern im EG vertreten,⁷⁴ ist zwar als Mystiker des reformierten Pietismus bekannt. Doch seine noch heute gesungenen Lieder zeigen wenig von der Gestalt seiner Mystik (noch weniger als die „evangelischen“ Lieder Schefflers), wohl aber z. B. sein „Geistliches Blumengärtlein“⁷⁵. Das „Verlangen“ nach der Gemeinschaft mit Jesus, das „Stillehalten“⁷⁶, findet hier viel direktere Worte: „Liebster Heiland, nahe dich, / meinen Grund berühre / und aus allem kräftiglich / mich in dich einführe ...“⁷⁷. Denn „Die Seele will Jesus zum Liebsten nehmen“: „Jedes Herz will etwas lieben, / Liebt's nicht Jesus, kann's nicht ruhn“; daher: „Nicht die Liebeskraft verschwenden, / Dir gehört sie ganz allein ...“⁷⁸.

Übrigens zeigt sich bei Tersteegen auch eine Verbindung zur spanischen Mystikerin Johanna Rodrigues, deren Lied „Von dem Leben der Vereini-

70 A. a. O., 95.

71 A. a. O., 53.

72 A. a. O., 81.

73 A. a. O., 85.

74 EG 41, 140, 165, 252, 392, 393, 480, 481.

75 Stuttgart ¹⁵1956.

76 Vgl. EG 165,6.

77 A. a. O., 344.

78 A. a. O., 492f.

gung⁷⁹ sich unter Tersteegens Übersetzungen anderer Mystiker und Mystikerinnen findet. In der achten Strophe ist „Er“ der Bräutigam; „Sie“ die genießende Seele:

„Er in ihr sich süß ergötzet,
 Sie in ihn wird transformiert,
 Er an seinen Tisch sie setzt,
 Sie wird göttlich da traktiert
 Mit so manchen Traktamenten
 Von des Liebsten milden Händen.“⁸⁰

4. Paul Gerhardt

Paul Gerhardt (1607–1676), der bedeutendste evangelische Liederdichter nach (oder mit?) Luther hat am Schluß seines Chorals „Warum sollt ich mich denn grämen“⁸¹ das Liebesverhältnis zwischen Christus und dem betenden Ich besungen und theologisch begründet: „Du bist mein – ich bin dein“.⁸² Die Begründung verbindet „Ich“ und „Du“ über das Kreuz. Denn das „Du bist mein“ entspringt nicht etwa „meiner“ Liebe zu Christus, sondern gerade umgekehrt: „Ich bin dein, weil du dein Leben / und dein Blut / mir zu gut / in den Tod gegeben“. Und erst auf dieser Basis heißt es weiter: „Du bist mein, weil ich dich fasse / und dich nicht, / o mein Licht / aus dem Herzen lasse“. Diese Gemeinschaft aber gewinnt – auch hier der typische eschatologische Schluß der Paul-Gerhardt-Lieder – ihre Vollendung in der Ewigkeit, und mit dieser Bitte schließt das Lied – als Gebet: „Laß mich hingelangen, / da du mich / und ich dich / leiblich werd umfangen.“

Das drittletzte Wort „leiblich“ hat eine eigene Geschichte. Sie zeigt, wie schwer sich Gesangbuchkommissionen mit der „Leiblichkeit“ der Christusgemeinschaft getan haben. In einer Edition der Paul-Gerhardt-Lieder von 1907 heißt es statt leiblich „lieblich“⁸³. Dabei berief sich der Herausgeber auf den ältesten Text.⁸⁴ Dieses „lieblich“ haben sowohl frühere⁸⁵ wie spä-

79 A. a. O., 580–582.

80 Leider war mir das Original nicht zugänglich.

81 EG 370.

82 Vgl. das Lutherlied „Nun freut euch ...“, EG 341, Strophe 7, mit der identischen Aussage, allerdings aus dem Mund Christi.

83 Wilhelm Nelle (Hg.), Paul Gerhardts Lieder und Gedichte, Hamburg 1907, Nr. 70.

84 A. a. O., X–XII.

85 Christliches Gesangbuch ... des Fürstenthums Minden und der Grafschaft Ravensberg, Bielefeld 1879, Nr. 526.

tere⁸⁶ Gesangbücher (nicht zufällig aus dem Ravensberger Land). Eine andere Traditionslinie von Gesangbüchern vor allem aus dem 19. Jahrhundert vermeidet sowohl „lieblich“ wie „leiblich“ und setzt statt dessen „ewig“ ein,⁸⁷ ein unnötiger Doppelausdruck, da die Ewigkeit bei Paul Gerhardt schon in jenem Ziel „da du mich“ enthalten ist.

Noch viel weiter vom Original entfernen sich Gesangbücher aus Schleswig-Holstein, die, im 19. Jahrhundert, die letzte Strophe massiv verfälschen, weil sie die Erlösungstat Christi am Kreuz völlig ausblenden, das „ich bin dein“ weglassen und durch ein – nun verdoppeltes – „du bist mein“ ersetzen, und damit beide Teile der Liebeserklärung mit der Tat des „Ich“ begründen. Der eschatologische Ausblick wird ebenfalls gestrichen und wiederum durch „meine“ Erhebung zu „Gott“ ersetzt. Wohin eine Verdrängung der Leiblichkeit führen kann, nämlich zu einer spirituellen Inbesitznahme, ja zur Selbsterzeugung des Heils, zeigt diese Umdichtung:

„Du bist mein, weil ich begehre,
Ewig dein, GOTT, zu seyn,
Dich nur lieb und ehre.
Du bist mein, weil ich dir lebe,
Weil ich hier,
Mich zu dir,
Schon im geist erhebe.“⁸⁸

Aber zurück zur Frage: „lieblich“ oder „leiblich“? Die Antwort lautet: „Lieblich“ ist ein Druckfehler gewesen, der schon in frühen Ausgaben als Erratum gekennzeichnet wurde. „Leiblich“ ist das Original.⁸⁹

86 Christliches Gesangbuch ... (wie Anm. 85), Gütersloh 1922, Nr. 526.

87 Anhalt-dessauisches Gesangbuch ... evangelischer Christen, Dessau 1843, Nr. 740; Dresdner Gesangbuch, Dresden und Leipzig 1879, Nr. 652; Gesangbuch für die ev.-luth. Landeskirche des Königreiches Sachsen, Dresden 1883, Nr. 377.

88 Allgemeines Gesangbuch ... der Herzogthümer Schleswig und Holstein, Kiel 1809, Nr. 745, ebenso in der Ausgabe von 1825.

89 vgl. Albert Fischer/W. Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, 3. Bd. (1906), Hildesheim 1964, 362 (mit Apparat).

5. Zusammenfassung

In den nachreformatorischen Liedern spricht sich das glaubende „Ich“ aus – Wie soll ich dich empfangen?, Warum sollt ich mich denn grämen?, Sollt ich meinem Gott nicht singen? – im Unterschied zu Luthers Chorälen und den altkirchlichen Hymnen, die die Heilstatsachen „objektiv“ bezeugen.

Eine unterschwellige Verbindung des nachreformatorischen Liedguts zur lateinamerikanischen Spiritualität besteht im gemeinsamen Bezug auf die mittelalterliche Christumystik: Das „Ich“ ist die „Braut“. Das individuelle „Genießen“ der Vereinigung mit Christus tritt in den Vordergrund. Damit hängt auch das gemeinsame Motiv der Leiblichkeit zusammen, wenngleich – wenigstens bei Paul Gerhardt – die Erfahrung leiblicher Gemeinschaft mit Christus unter eschatologischem Vorbehalt steht und damit ohne die früheren und späteren sexuellen Assoziationen ausgesagt werden kann. Demgegenüber bleibt in der Spiritualität der Theologie der Befreiung die Ambivalenz der Nachfolge nach dem Vorbild Jeremias erhalten; sie ist Nachfolge unter dem Kreuz Jesu und hat die Realität des Martyriums vor Augen. Der Aspekt des Leidens fehlt in den Liedern der Barockzeit zwar nicht völlig – es sei nur daran erinnert, wie die Bekundungen der Liebe zu Jesus ständig begleitet sind von den Erfahrungen von Sterben, Tod, Unglück, Epidemien. Ja, die sinnlich-leibliche Liebe zum „Liebsten“ wird als Lust besungen, die im Leiden trösten kann, weil sie von der Liebe Jesu Christi entzündet wurde, „die mein Herz zu Tag und Nacht / Auch im Leiden freudig macht“⁹⁰.

90 So in Strophe 5 von Johann Rists „Jesu, du mein liebstes Leben“ („Ein Loblied von der herzlichen Liebe und den unaussprechlichen Wohltaten unsers Herrn und Heilands Jesu Christi“), in: Fischer/Tümpel Bd. II, 203–205. Die erste Strophe dieses Liedes hat Bach in den vierten Teil des „Weihnachtsoratoriums“ aufgenommen: Jesus bleibt „das Allerliebste“ selbst im Grauen des Todes, und dieses wird auch an Weihnachten keineswegs verschwiegen. Der „Seelen Bräutigam“, das zeigt auch die Vorlage von J. Rist, ist zugleich der starke Ehren-König. Hier werden Extreme zusammengebunden, deren Gegensätzlichkeit wir kaum ertragen können, vgl. nur Strophe 4 und 12: „Komm, mein Liebster, laß mich schauen, / Wie du bist so wol gestalt, / Schöner als die schönste Frauen, / Allzeit lieblich, nimmer alt ... / Du mein Leben, komm heran, / Daß ich dein geniessen kann.“ „Machet weit die hohe Pforten, / Oeffnet Thür' und Thor der Welt, / ... Sehet, da kompt unser Held; / Sehet, er kompt einzuziehen, / Alß' ein Ehren-König pflegt, / Wenn er seinen Feind erlegt ...“ – Der „liebste Bräutigam“ ist eben der „Held aus Jakobs Stamm“, der „große Herr und starke König“ der „liebste Heiland“ (vgl. Weihnachtsoratorium, Teil 1). Repräsentativ für diesen Zusammenhang ist die Rezeptiongeschichte von Ps 45 (Lied zur Hochzeit des Königs), dem einzigen „Beispiel profaner Lyrik im Psalter“ (Artur Weiser, Die Psalmen, ATD, Berlin o. J., 233). Dieser Königpsalm hat Philipp Ni-

Was aber im nachreformatrischen Liedgut ausgeblendet wird, ist das Element des Prophetischen, das Eintreten für Gerechtigkeit, das soziale Engagement. Dies alles wird, im deutlichen Unterschied zur Spiritualität der Befreiung, fast ganz von der „Christus-Mystik“ aufgesogen, während diese in Lateinamerika die Armen und Entrechteten in sich aufnimmt. Hier sind es Christus *und* die Unterdrückten, die zur Nachfolge verführen. Die lateinamerikanische Spiritualität sprengt eine Jesus-Mystik, die sich mit dem Genießen der himmlischen Gemeinschaft begnügen kann, weil sie die Anfechtungen der Nachfolge gleichsam schon hinter sich gelassen hat.

III. Lateinamerika und Europa: Gemeinsame Erfahrungen der Nachfolge

Das provokative Wort „Du hast mich verführt“ und seine Assoziationen der Erotik und der Leiblichkeit haben uns zu einem Überblick über die biblischen und iberischen Wurzeln dieses Motivs lateinamerikanischer Spiritualität geführt und zu einem Hinweis auf vergleichbare Motive auch im evangelischen Bereich veranlaßt. Dabei ist allerdings auch der Unterschied zwischen beiden „Spiritualitäten“ deutlich geworden. Den nachreformatrischen

colai zu seinem Epiphaniastlied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ inspiriert, ursprünglicher Titel: „Ein Geistlich Braut-Lied der gläubigen Seelen, von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam“. Die in Strophe 3 ausgesprochene Liebeskrankheit („... daß ich doch bleib / an deinem auserwählten Leib / ein lebendige Rippe. / Nach dir ist mir, / gratiosa coeli rosa, / krank ..., durch Liebe verwundet.“) ist später ebenso getilgt worden, wie in Strophe 4 die „Eugelein“ (= „Äugelein“), auf die mich mein Kollege Konrad Klek hingewiesen hat. Das Motiv des „Flirtens“ ist ausgeschieden worden. Spätere Gesangbücher formulieren statt „wenn du mit deinen Äugelein“: „wenn du mit deinem Angesicht ...“, so z. B. das „Gesangbuch im Fürstenthum Lippe“, Detmold 1881, Nr. 387; und auch das EG (Nr. 70) ändert in: „mit den Augen dein“ und schraubt die ursprünglichen, physisch-sakramentalen Aussagen zurück, indem es „nur“ von Jesu Erbarmen spricht, und nicht mehr – wie das Original – die Bitte wagt: „Nimm mich freundlich / in dein Arme, daß ich warme / werd von Gnaden ...“, vgl. die ursprüngliche Textfassung in: Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5 (1877), Hildesheim 1964, 258. Wie gesagt, es ist der „hochgeborne König“ (Str. 2), der „König der Ehren“ (Str. 6), dessen Liebe (Str. 3) unsere Liebe zu ihm entzündet (Str. 3 und 5) und die Perspektive des Paradieses eröffnet (Str. 7). So gesehen antizipiert die Jesusliebe mit ihrer Sinnlichkeit die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches („... leiblich werd umfangen“, s. o. zu P. Gerhardt).

Anklängen fehlt der Impuls des Prophetischen. Demgegenüber wird seitens der Befreiungstheologie „die prophetische Praxis der Mystiker“ betont.⁹¹ Die traditionelle Zusammenschau von Lea und Rahel, Martha und Maria führt zur Devise „Kampf und Kontemplation“.⁹²

Die aus mystischer Tradition gewonnene Freiheitserfahrung aktiviert das befreiende Handeln und die Solidarität mit denen, die „in den Kellern der Menschheit“⁹³ leben.

In diesem letzten Abschnitt greife ich noch einmal die Nachfolge-Erfahrung Casaldáligas auf und kontrastiere sie mit zwei sehr verschiedenen Zeugnissen aus Europa – zunächst mit einer Bach-Kantate, sodann mit Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“. Ich hoffe, bei allen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten zwischen Europa und Lateinamerika aufzeigen zu können. Jesu Ruf in die Nachfolge enthält ein ökumenisches Potential.

1. Verführt- und Gefangen-Werden als Befreiung von Furcht und Eröffnung von Zuversicht (J. S. Bach)

Kehren wir also noch einmal zu Casaldáliga zurück. „Du hast mich verführt, und ich habe mich verführen lassen“ ist nichts anderes als Bekehrungszeugnis, Konversionserfahrung und Konsequenz des Rufes in die Nachfolge. Damit ist das Überwunden-Werden durch den Herrn bzw. durch Christus und die innere Zustimmung zu dieser „Passion“ ausgesprochen. Das Element der Faszination, des unwiderstehlichen Angezogen-Werdens, das Aufgeben des Widerstands – dies drücken wir auch im Deutschen aus, wenn wir sagen: Er, sie oder es hat mich ganz gefangengenommen. So sagt Casaldáliga etwa vom „30-Tage-Papst“ Johannes Paul I.: „Er hat uns alle gefangen“⁹⁴. Es ist ein Bezwingen-Werden, dessen zunächst empfundene „Gewaltsamkeit“ letztlich als überraschende Eröffnung ungeahnter und einzigartiger Freiheit erfahren wird.

91 Vgl. S. Galilea (= Anm. 20), 70–74.

92 Vgl. Horst Goldstein, Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, 212–215 (Lit.); Leonardo Boff, Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute, Zürich u. a. 1985, bes. 287–340; Hans-Martin Barth, Spiritualität, Göttingen 1993, 70, 98f, 148–158.

93 Vgl. Carlos Mesters, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Ein Tagebuch der Hoffnung, Neukirchen 1982.

94 Vgl. H. Brandt, Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Hamburg 1992, 132.

Veranschaulicht und hörbar gemacht hat diesen Zusammenhang Johann Sebastian Bach in seiner Kantate BWV 88, „Siehe, ich will viel Fischer aussenden“, zum 5. Sonntag nach Trinitatis 1726 komponiert. Das Evangelium aus Lk 5 (Die Berufung des Simon Petrus mit dem anstößigen „Von nun an wirst du Menschen fangen“) wird präliediert durch den Gerichtstext Jer 16,16: Gott sendet viele Fischer und Jäger aus, die in unnachsichtiger Verfolgung die treulosen Israeliten festnehmen werden.⁹⁵ Bachs Musik aber entzieht diesem Text alles Bedrohliche, läßt die Wellen („Fischer“) plätschern und („Jäger“) eine fröhliche Jagdgesellschaft – mit Hörnerklang – vor dem Ohr entstehen: Das Gefangen- und Bezungen-Werden erhält den Charakter eines Festes. Das Gericht wird gleichsam vorgehend in die Heilzusage des „Neuen Bundes“ (Jer 31) transformiert. Das Gericht Gottes, so der unbekannte Textdichter, erweist sich als Zuwendung von Gottes Gnade: „Wenn wir verwirret sein ... / will er uns gar suchen lassen“. Jesu Wort an Simon „Fürchte dich nicht; denn von nun an wirst du Menschen fahen“ enthüllt die Art und Weise, wie Gott beruft, nämlich so, daß er uns von aller Furcht befreit und uns segnet: „Beruft Gott selbst, so muß der Segen / auf allem unsern Tun / im Übermaße ruhn“. Und diese Berufung Gottes und seine Segenszusage werden dann mit dem Schlußchoral aus „Wer nur den lieben Gott läßt walten“ zusammengefaßt: „Denn welcher seine Zuversicht / Auf Gott setzt, den verläßt er nicht.“⁹⁶

Es würde zu weit führen, diese Zusammenhänge von Gefangengenommen-Werden, Verführt-Werden als Eröffnung ungekannter Freiheit (missions-)theologisch zu entfalten. Sie weisen jedenfalls über die vielfach verkniffenen Problematisierungen von „Mission“ hinaus und korrigieren souverän ein horizontal bleibendes Missionsverständnis, das die Ebene der inter-religiösen Beziehungen nicht verläßt. Bekehrung als Bekehrt-Werden, als die Erfahrung des „Stärkeren“, hält das Gegenüber Gottes fest – und

⁹⁵ Vgl. G. Wanke, a. a. O. (= Anm. 52), 160f: Das angekündigte Unheil ist so „total“, daß es kein Entrinnen gibt.

⁹⁶ Vgl. Alfred Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach, Bd. 2 (= dtv 4431), München ⁵1985, 483–486. – Als Beispiel für die Jesumystik bei Bach seien nur die Kantaten „Ich geh und suche mit Verlangen“ (BWV 49) und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (BWV 140) mit ihren Liebesduetten genannt; vgl. die vielfältigen Anspielungen auf das Hohelied, bei Dürr (= Anm. 95), 657–663; 718–723, dazu: Michael Fischer, Mein Freund ist mein ..., in: Zeitzeichen, 11/2000, 50f.

unser Überführt- und Überzeugt-Werden durch Ihn.⁹⁷ Er hat uns ins Reich der Freiheit versetzt: Beides, die Übermacht Gottes und die beglückende Freiheitserfahrung werden in den Zeugnissen vom Verführt-, Gefangen- und Bezungen-Werden als *eine* Erfahrung ausgesagt. Es ist, mit einem Wort, die Erfahrung, befreit worden zu sein, und diese Erfahrung ist, jedenfalls bei Casaldàliga und anderen Befreiungstheologen, der Ursprung einer Spiritualität, die zum Motiv einer orthopraktischen Theologie und Mission der Befreiung wird. Das befreiende Handeln ist die Konsequenz der Erfahrung, die in der Nachfolge gemacht wird, und zugleich ihr Kriterium: Die durch den „Herrn“ Verführten und Gefangenen sind die wahrhaft Freien, freigeworden zur Befreiung (auch der Theologie) bzw. – bei Bach –: Wenn Gott beruft, weicht alle Furcht; sein Segen liegt auf unserem *Tun*.

Bachs Kantate über Lk 5 reflektiert also – in Übereinstimmung mit dem Evangelium – nicht über die (Un-)Zumutbarkeit des „Menschen-Fangens“, sondern inszeniert das „Fürchte dich nicht“ als Zuspruch des berufenden Gottes an seine Jünger. Im „Fürchte dich nicht“ klingt die Abweisung des Missionsauftrags noch an – aber als überwundene. Was bleibt, ist die Konstatierung des Segens Gottes, der auf unserem Tun ruht, weil und wenn Gott beruft. Insofern „predigt“⁹⁸ Bach auch die orthopraktische Konsequenz der Berufung in die Nachfolge Jesu.

97 Die Deutung der Nachfolge Jesu als spannungsvoller Zusammenhang der Erfahrung von „Gewalt“ und „Entzücken“ zeigt sich in der Bach-Kantate (BWV 36, 1731) „Schwingt freudig euch empor“ und ihrer komplizierten Vorgeschichte: BWV 36: „Die Liebe zieht mit sanften Schritten / Sein Treugeliebtes allgemach. / Gleich wie es eine Braut entzückt, / Wenn sie den Bräutigam erblicket, / So folgt ein Herz auch Jesu nach.“ (Bei Dürr, a. a. O., 107–111) Die spätere Hochzeitskantate von 1736 (ohne BWV-Nr.), von der nur der Text erhalten ist, hat den Titel: „Auf, süß entzückende Gewalt“; der Text stammt von Johann Christoph Gottsched, 1730 in Leipzig veröffentlicht, in: Ders., Versuch einer Critischen Dichtkunst, in späteren Auflagen, so in der 3. und 4., nicht mehr enthalten (in Ergänzung zu Dürr, a. a. O., 970f). Die frühere Geburtstagskantate aus dem Jahr 1725 (BWV 36c), deren Titel mit dem der oben erwähnten Kantate BWV 36 identisch ist, bezog sich noch auf die Liebe zu einem Lehrer, die sich aber „behutsam“ äußert, weil angesichts des Jubilars dem liebenden Herz „die Ehrfurcht Grenzen gibt“ (vgl. Dürr, a. a. O., 949–951).

98 Vgl. Konrad Klek, Gewaltiger als alle Schriftgelehrten! Zur Predigtqualität der Kantaten J. S. Bachs, in: Deutsches Pfarrernblatt 12/2000, 679–682.

2. Bonhoeffers „Nachfolge“ –

Unterschied und Entsprechung zur lateinamerikanischen Spiritualität?

Werfen wir abschließend einen Blick auf Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ von 1937,⁹⁹ – ein Werk, das nach seiner Übersetzung ins Portugiesische auch einen erheblichen Einfluß in Lateinamerika ausgeübt hat.¹⁰⁰ Das Wort „verführen“ ist eindeutig negativ besetzt: Die Verführung auf den Weg der eigenen Werke soll ausgeschlossen werden.¹⁰¹ Die Realität der falschen Propheten, die viele vom rechten Weg abführen, war Bonhoeffer unmittelbar vor Augen und wird unter Bezug auf II Tim 3,13 reflektiert.¹⁰² Die Möglichkeit der Verführung der Gemeinde (unter Hinweis auf II Tim 3,6) verdeutlicht die unerläßliche Verpflichtung zur Lehrzucht, die sich in erster Linie auf die „Träger des Lehramtes in der Kirche“ erstreckt.¹⁰³ Verführung ist also eine Realität, die zum Kirchenkampf herausfordert und gerade das Gegenteil der Nachfolge Jesu bezeichnet.

Dieser Gegensatz ist begründet im Wesen der Nachfolge selbst, wie Bonhoeffer es eindrücklich zeichnet. Seine „Nachfolge“ ist weniger Reflexion der Erfahrung dessen, was mit mir in der Nachfolge geschieht und wie ich dieses Geschehen deute (etwa, wie bei Casaldáliga, als „verführt werden“), sondern sie ist ein dezisionistischer Akt,¹⁰⁴ bei dem alles Gefühl rigoros ausgeschlossen wird. Das machen schon die ersten Sätze des Abschnitts „Der Ruf in die Nachfolge“¹⁰⁵ deutlich. Nach dem Zitat von Mk 2,14 heißt es: „Der Ruf ergeht, und ohne jede weitere Vermittlung erfolgt die gehorsame Tat des Gerufenen“. Jede Vermittlung, alles, was „dazwischentreten“ oder „erklärt werden“ könnte, wird abgewiesen. Zwischen den Ruf Jesu und der Tat der Nachfolge darf keinerlei Zwischenglied eingeschoben werden; jede historisierende oder psychologisierende Reflexion etwa auf die Disposition des Zöllners oder sein Bedürfnis zur Nachfolge wird abgewiesen: „Die unbedingte, unvermittelte und unbegründbare Auto-

99 Im folgenden zitiert nach: Dietrich Bonhoeffer, Werke, 4. Bd., München 41989.

100 Zu Motiven der lateinamerikanischen Bonhoeffer-Rezeption vgl. meinen Beitrag: Widerstand und Vergebung. Lateinamerikanische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Macht, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 768–790; sowie Sabine Plonz, Dietrich Bonhoeffers Ethik und die Befreiungstheologie, in: Junge Kirche, 59. Jg. 1998, 357–364.

101 A. a. O., 59.

102 A. a. O., 185f.

103 A. a. O., 291f (dort Anm. 20).

104 Es „ist alles auf die Entscheidung gestellt“, a. a. O., 79, vgl. 59.

105 A. a. O., (45–67), 45.

rität Jesu wird in dieser Begegnung bezeugt. Nichts geht hier voraus, und es folgt nichts anderes als der Gehorsam des Gerufenen.¹⁰⁶

Der Abwehr aller „psychologischen Begründungen“ für eine Hinwendung zu Jesus entspricht die Zurückweisung aller Beschreibungen von Erfahrungen, die dann in der Nachfolge gemacht werden. Der „Inhalt der Nachfolge“ – das „Folge mir nach, laufe hinter mir her“ – „ist etwas schlechthin Inhaltloses“!¹⁰⁷ Weil Jesus „der einzige Inhalt“ der Nachfolge ist, gibt es neben ihm „keine Inhalte mehr“. Erfahrungen des Verführt-, Gefangen-, Bezwungen-Werdens und die meditierende Vertiefung in diese Erfahrungen und ihre Ambivalenzen, – sie haben in der Nachfolge Jesu überhaupt keinen Raum. Daher reduziert Bonhoeffer die Nachfolge auf *einen* Sachverhalt, den er durch zwei Sätze umschreibt, „die in gleicher Weise wahr sind: *Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt.*“¹⁰⁸ Es wäre wiederum im Sinne Bonhoeffers ein Mißverständnis, wollte man den ersten Satz als Voraussetzung, den zweiten als Konsequenz ansehen (oder umgekehrt). Vielmehr gelten beide Sätze zugleich; sie spannen sozusagen das Segel der Nachfolge. „Nur der Glaubende ist gehorsam – das ist dem Gehorsamen im Glaubenden gesagt; nur der Gehorsame glaubt – das ist dem Glaubenden im Gehorsamen gesagt.“¹⁰⁹

Das Eigentümliche bei Bonhoeffer ist aber nun, daß ihn diese Reduktion und Konzentration auf den einen Akt von Gehorsam und Glauben nicht daran hindert, daraus sehr eingehende Konsequenzen für die „christliche Seelsorge“ abzuleiten. Die „Situation in der heutigen christlichen Seelsorge“ wird bedacht, und es werden konkrete Beispiele für den Verlauf eines seelsorgerlichen Gesprächs gegeben. Wie kann „der Einbruch in die Festung“ des Nicht-Glaubenden geschehen, der zum Gehorsam der Nachfolge nicht bereit ist, weil er nicht glaubt? Wie kann „der Flüchtling heraus aus seinem Versteck“? (Eben durch den Ruf zum Gehorsam, *vor* dem Ruf zum Glauben.)¹¹⁰ – Überspitzt gesagt: Die Ablehnung aller psychologischen Einfühlung in Nachfolge-Erfahrungen, der „bloße“ Ruf zur Entscheidung für den Glauben und den Gehorsam schließt bei Bonhoeffer keineswegs den Vorschlag einer Konversions-Methode aus. Sein Eingehen auf die Flucht in die Festungen des Unglaubens bzw. Ungehorsams hat ja durchaus etwas „Psychologisches“ und ist Ausdruck seiner Einfühlungsgabe.

106 Ebd.

107 A. a. O., 46.

108 Ebd.

109 A. a. O., 57.

110 A. a. O., 58f.

Und auch die „Erfahrungen“ in der Nachfolge bezeugt Bonhoeffer sehr beredt – nicht erst durch sein abschließendes Lebenszeugnis als „Märtyrer“, sondern schon zuvor in seinen Darlegungen über „Die Nachfolge und das Kreuz“¹¹¹. „Kreuz ... ist das Leiden, das uns aus der Bindung an Jesus Christus allein erwächst“¹¹². „Nachfolge ist passio passiva, Leidenmüssen.“ Insofern gehört sie zu den sichtbaren Zeichen der Kirche.¹¹³ Nachfolge ist „das Tragen des Kreuzes“, die Erfahrung dieser Nachfolge aber „höchste Freude und Seligkeit“.

Freilich vermeidet Bonhoeffer den Begriff der Erfahrung und spricht objektivierend vom Zeugnis der „Akten der ersten Märtyrer der Kirche“, die von der Verklärung des höchsten Leidens durch die „unbeschreibliche Gewißheit“ von Christi „Nähe und Gemeinschaft“ sprechen.¹¹⁴ Aber was ist dieses „Akten“-Zeugnis, wenn nicht Erfahrung der Nachfolge, die im Tragen des Kreuzes das Leiden überwindet?¹¹⁵ Wenn Bonhoeffer in einer ergreifenden Meditation den Satz „Gott ist ein Gott des Tragens“ entfaltet und vom Sohn Gottes spricht, der unser Kreuz trug und so seine „Nachfolger zum Tragen berufen“ hat; wenn er sagt: „Im Tragen besteht das Christsein“¹¹⁶, – so beruft er sich auf Erfahrungen der Nachfolge, die die Christen seit Beginn der Kirche gemacht haben und in deren Tradition auch die Zeugnisse lateinamerikanischer Spiritualität stehen.¹¹⁷

Damit sollen die tiefen Unterschiede und der „Gegensatz“ zwischen Bonhoeffers normativ bestimmter „Nachfolge“ und den lateinamerikanischen „Erfahrungen“ einer Nachfolge als Verführung zur Freiheit keineswegs ein-

111 A. a. O., 77–85.

112 A. a. O., 79.

113 A. a. O., 82.

114 A. a. O., 83.

115 Vgl. ebd.

116 Ebd. Das anschließende Lutherzitat („nicht wissen wohin du gehest, das ist recht wissen wohin du gehest“, a. a. O., 85) erinnert an Helmut Gollwitzers Bericht einer Gefangenschaft: „... und führen wohin du nicht willst“, München, ⁵1952, vgl. Joh 21,18.

117 „Wir bemühen uns nicht, Christus zu imitieren (imitar). Wir müssen uns bemühen, ‚ihm nachzufolgen‘ (seguirle). In Gemeinschaft (comuni3n) mit ihm zu sein und ihm zu folgen ... Im Neuen Testament wird vom Weg gesprochen ... Heute hat die Theologie der Befreiung die Nachfolge Jesu ganz aktuell gemacht. Wir wollen Jesus nachfolgen. Und er ist der Weggefährte. Beides zugleich. Gehen wir durch ihn, mit ihm und in ihm ...“ (Casald3liga, *El vuelo del Quetzal* [= Anm. 41], 65). – Zum exegetischen Problem einer Christismystik im NT vgl. Hans-Christoph Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religi3ser Erfahrung im Neuen Testament*, T3bingen/Basel 1998, und die Rezension dieser Untersuchung von Oda Wischmeyer, in: *ThLZ*, Jg. 125, 2000, 760–763.

geebnet werden. Der größte Unterschied zu Bonhoeffer liegt wohl in den Traditionen einer (erotisierenden) Christismystik¹¹⁸, die sich so breit in jenem Zwischenraum angesiedelt haben, den Bonhoeffer ganz ausschalten wollte (und doch nicht konnte), zwischen dem Ruf Christi und der „unmittelbar“ bleiben sollenden Reaktion der Gerufenen. Kontextuell und situationsbezogen ist auch Bonhoeffers Auslegung der Nachfolge gewesen. Auch sie ist, wenn auch auf sehr andere Weise, Erfahrungstheologie.

Vor allem gibt es eine tiefe Übereinstimmung, nicht nur zwischen Bonhoeffer und Casaldáliga, sondern – und dies ist ihr Grund – zwischen beiden und der urchristlichen Erfahrung: Das Martyrium ist eine stets gegenwärtige Möglichkeit für alle, die Christus nachfolgen. Davon sind sowohl lateinamerikanische Spiritualität wie Bonhoeffers Auslegung geprägt. Im Blick auf beide sind Lateinamerika und Europa sehr nahe beieinander.¹¹⁹

118 Auch ohne das erotische Moment bleibt die „Intimität“: Beten heißt für Casaldáliga: „Umgang mit Jesus Christus zu pflegen“, in: T. Cabestrero (= Anm. 41), 158. – Bonhoeffer aber besteht auf dem „klaren Gegenüber“ von Christus und seiner Gemeinde; eine „mystische Verschmelzung von Gemeinde und Christus“ darf niemals zugelassen werden (Nachfolge, 234). Später sollte Karl Barth über das nachreformatorische Liedgut schreiben, an das ich oben erinnert habe, in ihm werde nun „das Bekenntnis der Gemeinde ihr Bekenntnis zu sich selbst“ (KD I, 2 [272–280], 279). Aber ist eine Reflexion der eigenen subjektiven „Erfahrungen“ per se ein Verlust des „objektiven“ Gegenübers? Zur Antwort auf diese Frage sei auf das in der folgenden Anmerkung zitierte Gebet Casaldáligas verwiesen.

119 Vgl. das Gebet Casaldáligas, das er als der Subversion Angeklagter schrieb:

„Herr Jesus Christus!
 Meine Stärke und mein Versagen
 bist du.
 Mein Erbe und meine Armut,
 du meine Gerechtigkeit,
 Jesus.
 Mein Krieg und mein Friede,
 meine freie Freiheit,
 mein Leben und mein Tod,
 du.
 Wort meines Rufens,
 Stille meiner Erwartung,
 Zeuge meiner Träume,
 Kreuz meines Kreuzes,
 Grund meiner Bitterkeit
 Vergebung meiner Selbstsucht
 Verbrechen meines Prozesses,
 Richter meiner armen Tränen
 Ursache meiner Hoffnung,
 du.

3. These: Stolz und Freude als gemeinsame Nachfolge-Erfahrung angesichts des Todes

Trotz aller Unterschiede steht Bonhoeffer viel näher bei der lateinamerikanischen Spiritualität der Befreiung als bei einer sozial und politisch blinden Jesus-Mystik. Auch wenn Bonhoeffer nicht von einer „Verführung“ zur Freiheit sprechen will und kann – ihn verbindet mit der lateinamerikanischen Mystik der Befreiung die prophetische Sensibilität für das Geschick der „Anderen“, der „Welt“. Beide – die lateinamerikanischen Mystiker der Befreiung und der deutsche Autor der „Nachfolge“ – kennen das Leiden, in welches die Nachfolge Jesu hineinführt, und beide haben in ihr – als auf dem Weg zur Freiheit – Stolz und Freude erfahren.

Wie sich in der Nachfolge Jesu prophetisches Engagement, das in den Tod führt, mit der Ausstrahlung von Freude, ja: Stolz, verbinden kann, für diesen Zusammenhang mögen abschließend zwei Zeugnisse sprechen. In einem Bericht über das Begräbnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador heißt es: „Damals war in den Gottesdiensten vor den Särgen dieser Märtyrer und Märtyrerinnen neben dem Schmerz auch Hoffnung zu spüren, ja sogar Stolz und Freude, ein Christ zu sein.“¹²⁰ Die letzte Strophe von Bonhoeffers Gedicht „Wer bin ich?“ aus „Widerstand und Ergebung“ lautet:

„Wer bin ich? Sie sagen mir auch
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer der siegen gewohnt ist.“¹²¹

Mein gelobtes Land
bist du
Auferstehung meiner Auferstehung,
unsere Herrlichkeit in Ewigkeit,
Herr Jesus.“

(In: T. Cabestrero [= Anm. 41], 159)

120 Jon Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador, Fribourg/Brig, ²1991 (Motto: II Kor 4,8), 86; „Und erinnern wir uns daran, daß diese Theologie (scil. der Befreiung) Märtyrer hat, wie Ignatius von Antiochien und Justin in den ersten Jahrhunderten; das zeigt stets, daß es sich wenigstens um eine christliche Theologie handelt“, a. a. O., 84; vgl. ders.: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung“, in: R. Fornet-Betancourt (= Anm. 5), Bd. 2, 187–213.

121 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951, 242f.

Volker
Leppin

Zwischen Freiheit und Gesetz

Zur Grundlegung christlicher Ethik in den
lutherischen Bekenntnisschriften¹

Das Thema „Zwischen Freiheit und Gesetz“ sucht nach Wurzeln für die heutige christliche Orientierung in den Grundlagen des kirchlichen Bekenntnisses. Dies tue ich im Folgenden als Kirchenhistoriker; das heißt, ich werde die Schriften, die als Bekenntnisschriften 1580 im Konkordienbuch gesammelt wurden und die seitdem als Grundlage des Bekenntnisses in den lutherischen Landeskirchen gelten, zunächst nicht als bindende Bekenntnisnormen lesen, sondern als Produkte ihrer Zeit. Produkte ihrer Zeit, das bedeutet: Diese Schriften sind gerade deswegen entstanden, weil das christliche Bekenntnis nicht nur zwischen Protestanten und Katholiken, sondern auch zwischen Protestant und Protestant, ja zwischen Lutheraner und Lutheraner strittig war. Sie sind ursprünglich nicht Ausgangspunkt von theologischen Erwägungen, sondern Niederschlag der theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts.² Und weil sich in ihnen Streitigkeiten niederschlagen und sie insgesamt – beginnend bei Luthers Katechismen aus dem Jahr 1529 bis zur Konkordienformel von 1577 – über einen Zeitraum von fast fünfzig Jahren entstanden sind, sind sie nicht ohne weiteres als ein harmonisches Ganzes anzusehen, dem nur eine Lehre und eine Auffassung zu entnehmen wäre. Die lutherischen Bekenntnisschriften sind nicht nur von einem fundamentalen Konsens durchzogen, sondern sie sind auch von Spannungen

1 Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 22. Januar 2001 zur Eröffnung der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten habe. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten und der Text nur um die nötigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt.

2 Dass dabei selbst noch Konkordienformel und -buch nicht wirklich als ein Abschluss der Streitigkeiten zu sehen sind, hat Irene Dingel, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996 (QFRG 63), grundlegend nachgewiesen.

geprägt, in denen sich die je verschiedenen theologischen Notwendigkeiten in unterschiedlichen kirchlichen und gesellschaftlichen Situationen niedergeschlagen haben.

I. Der Fundamentalkonsens: Christus als Grund der Freiheit vom Gesetz

Dass die Reformatoren überhaupt theologisch gezwungen waren, von einem *neuen* Gehorsam zu sprechen, hatte seinen Grund darin, dass die Frage, ob und in welchem Rahmen christlicher Gehorsam zu leisten sei, sich vor dem Hintergrund der reformatorischen Grundeinsichten ganz neu stellte. Wir sind gewöhnt, die Grundlehren der reformatorischen Botschaft mit Begriffen wie „Rechtfertigung“ oder „gerecht und Sünder zugleich“ und dergleichen zu benennen. Dies sind für eine Beschreibung des theologischen Kerngehalts der Botschaft Luthers und des Luthertums selbstverständlich auch die angemessensten Vokabeln. Für ein Verständnis der Problematik, die die Autoren der lutherischen Bekenntnisschriften zur Thematisierung des Neuen Gehorsams brachte, sind sie aber weit weniger hilfreich als ein anderes Konzept, das schon biblisch und auch von früh an bei Luther die Folgen der Rechtfertigung für das Gottesverhältnis benannte: das Konzept der Freiheit. Berühmt ist vor allem die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, die Luther 1520 verfasste, um, wie er in einem Widmungsschreiben an Papst Leo X. schrieb, die Summe des christlichen Lebens vorzustellen.³ Schon dieser Traktat zeigt die Spannung, in der die Rede von der Freiheit eines Christenmenschen wohl unausweichlich stehen muss: In seiner berühmten Doppelthese schärft Luther ein, dass der Mensch zwar frei von Sünde, Tod und Gesetz ist, dass er aber dennoch und gerade hierdurch Jedermanns Knecht sei. Will man über den Zusammenhang von Christus und dem Neuen Gehorsam sprechen, so böte eigentlich dieser Text eine viel bessere Grundlage als die Bekenntnisschriften. Doch die Freiheitsschrift gehört zwar zu den wichtigsten Lutherschriften, aber sie ist nicht zu einem normativ bindenden Bekenntnistext geworden.⁴

3 WA 7, 11.

4 Zu Luthers Freiheitsverständnis s. jetzt grundlegend: Thorsten Jacobi, „Christen heißen Freie“. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519, Tübingen 1997 (BHTH 101); zur biographischen Bedeutung vgl. Bernd Moeller u. Karl Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen, Göttingen 1981 (NAWG 7).

Sein Anliegen aber nehmen die Bekenntnistexte auf, freilich mit einer merkwürdigen Begriffsverschiebung: Die christliche Freiheit erscheint nicht mehr als etwas, was jedem „Christenmenschen“ individuell zugesprochen wird, sondern sie hat ihren theologischen Ort gewechselt, erscheint nun als implizite Richtschnur des kirchlichen Handelns. So bringt etwa die Confessio Augustana diesen Begriff gegen den bischöflichen Anspruch, bestimmte Gottesdienstformen zu erzwingen, vor:

„(...) man muß in der Christenheit die Lehre von der christlichen Freiheit behalten, als nämlich, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht nötig ist zur Rechtfertigung“⁵

Und auch in der Konkordienformel, der letzten der Bekenntnisschriften, wird der „Artikel der christlichen Freiheit“ gegen alle Menschensatzungen ins Feld geführt:⁶ Nicht die theologische Kategorie des von Gott gegebenen Gesetzes ist also der Gegenbegriff, sondern die Menschensatzung – und selbst noch dort, wo die christliche Freiheit zur Legitimation der Abschaffung alttestamentlichen, göttlichen Gesetzes gilt, nämlich des Sabbatgebotes, verweist die CA ausdrücklich auf „die christlich Kirch“ als Akteurin der Abschaffung des Sabbats.⁷ Das Freiheitskonzept ist, zumindest hinsichtlich seiner sprachlichen Verwendung, verkirchlicht.

Es wäre jedoch verfehlt, diese begriffliche Verschiebung gegenüber Luthers Freiheitsschrift als sachliche Diskrepanz auszuwerten zu wollen: Der Hintergrund liegt vielmehr in den Gefahren des Missbrauchs. Schon Luther selbst hatte in Zusammenhang mit dem Gebrauch des Freiheitsbegriffs im Bauernkrieg von einem „Fleischlichmachen“ der christlichen Freiheit gesprochen,⁸ und in seinem Kleinen Katechismus noch viel allgemeiner dem evangelischen Kirchenvolk vorgeworfen, die Freiheit zu missbrauchen.⁹ Dieser mit Angst gepaarte Vorwurf wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts im Luthertum äußerst verbreitet.¹⁰ Der einseitig die Lösung vom Gesetz thematisierende Begriff der Freiheit schien missbrauchbar.

In der Sache aber blieben auch die Bekenntnisschriften selbstverständlich ganz bei Luther: Immer wieder wird die Grundaussage der Rechtfertigungs-

5 BSLK 128,33–36 (CA 28).

6 BSLK 1058,39ff (FC.SD 10).

7 BSLK 130,19 (CA 28).

8 WA 18, 326,14f.32f u. ö.

9 BSLK 502,2–9.

10 S. die Belege aus einem engen Textcorpus bei V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999 (QFRG 69), 120f.

lehre betont, dass allein der Glaube und nicht das Gesetz gerecht machen kann. Wenn aber das Gesetz keine Funktion mehr für das Heil des Menschen hat, wenn also, theologisch etwas allgemeiner gesprochen, die Ethik ihren Ort nicht mehr zentral in der Konstitution des Gottesverhältnisses hat, sondern dieses vor-ethisch bestimmt ist, dann stellt sich in der Tat die Frage, wo denn überhaupt Ethik, wo das gute Werk noch seinen Ort hat. Diese Frage mussten sich die Reformatoren nicht nur redlicherweise selbst stellen, sondern sie wurde ihnen selbstverständlich auch von außen gestellt.

II. Die Anfänge der Bekenntnisbildung

1. Hatte schon die erwähnte Verwendung bei den Bauern den Freiheitsbegriff problematisch gemacht, so verschärfte sich die Problematik durch das Insistieren der Gegner: „Den Unseren wird mit Unwahrheit auferlegt, daß sie gute Werke verbieten“¹¹, heißt es zu Beginn von CA 20, dem Abschnitt „Vom Glauben und guten Werken“. Dieser Abschnitt steht im zweiten Teil der Confessio Augustana, den Artikeln 20–28, „von welchen Zwiespalt ist“, wie es in der Überschrift zu diesem Abschnitt heißt.¹² Er bildet darin gleichsam die negative Kehrseite zu Artikel 6 im ersten Teil der Artikel, in denen man nach der Behauptung der Reformatoren „nicht uneinig“ sei.¹³ Diese Behauptung war natürlich kühn, aber die Anlage der CA ist doch für ein Verständnis ihrer Inhalte äußerst bedeutend: Will man die vorsichtigen Formulierungen aus dem ersten Teil hinsichtlich des in ihnen enthaltenen Konfliktstoffs recht würdigen, muss man sie vor dem Hintergrund des zweiten Teils lesen.¹⁴

Geht man so vor, wird also im Blick auf die Lehre vom Neuen Gehorsam deutlich: Die Gegner hatten den Mangel an positiver Begründung der Ethik, der latent von Anfang an im reformatorischen Bekenntnis vorlag, verschärft: Die Regeln für ethisches Verhalten werden, so werfen es die Polemiker vor, geradezu aufgehoben. Die reformatorische Partei also wird als unethisches,

11 BSLK 72,15f.

12 BSLK 83,26.

13 BSLK 83,7.

14 Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*. 2 Bde., 1976. 1978, hat diese hermeneutische Grundregel sogar so weit getrieben, dass er den zweiten Teil der CA im ersten Band seines Kommentars behandelt und erst danach auf die Konsensartikel zu sprechen kommt.

libertinistisches Häufchen hingestellt, das von Freiheit zwar allerlei von den Normen menschlichen Miteinanders und menschlicher Verantwortung vor Gott aber nicht eben viel zu sagen weiß.

Ein solcher Vorwurf musste alarmierend auf die reformatorische Partei wirken, denn vom Verbot der guten Werk war es zum Rechtsbruch und zur Negierung aller zivilisierten Ordnung nur ein kleiner Schritt. Man bedenke: Die reformatorische Partei wollte auf dem Augsburger Reichstag 1530, auf dem sie die *Confessio Augustana* vorlegte, eine wie immer geartete Anerkennung durch das Reich erlangen. Der Vorwurf des Verbotes guter Werke musste den Kaiser alarmieren, drohte ein solches Verhalten doch den Rechtsfrieden, der auf einem Mindestmaß an ordnungsgemäßigem Verhalten aufbaute, aus den Angeln zu heben.

Als wie drängend die Reformatoren – insbesondere Philipp Melanchthon, dem in dieser Phase zunehmend die Aufgabe des Durchdenkens und Ausformulierens der lutherischen Position zuwuchs – das Problem der guten Werke empfanden, zeigt sich an einer Kleinigkeit: An kaum einer Stelle der CA sind innerhalb kürzester Zeit so viele Umformulierungen auszumachen wie an dieser. Schon für die 1531 in den Druck gegangene *Editio princeps*, die erste offizielle Druckfassung der CA hat Melanchthon den Abschnitt über die guten Werke fast komplett neu formuliert.

Dabei hat er vielfältige Überlegungen aufgenommen, die er bereits bei Abfassung der Apologie der *Confessio Augustana* formuliert hatte, und zwar in dem Abschnitt, der sich auf den vierten, fünften und sechsten Artikel der *Confessio Augustana* bezieht – und damit wird der Bezug auf das Konzept des Neuen Gehorsams überdeutlich, denn eben hiervon handelt ja Artikel 6.

2. Von diesem Artikel, von seiner Erläuterung in der Apologie und von CA 20 in seiner ursprünglichen und seiner bearbeiteten Fassung aus also muss die Frage beantwortet werden, wie sich die Reformatoren bzw. vor allem Melanchthon eigentlich eine positive Klärung des Problems vorstellten, das aus der Grundannahme, dass das Gesetz alle heilsrelevante Bindewirkung verloren hatte, entstand.

Es ist dabei nicht etwa die direkte und ausschließliche Beziehung auf Jesus Christus, die den neuen Gehorsam hervorruft und begründet, sondern der Bezug auf Jesus Christus wird lebendig erst, wenn die Nähe Christi im Geist vermittelt ist: Wäre der neue Gehorsam allein und unvermittelt in Jesus Christus begründet, so legte sich die Gefahr einer schlichten Nachfolgechristologie nahe, die die Worte und Taten des irdischen Jesus zur verbindlichen Norm erklärt. Dass diese Art von Ethikbegründung heute sehr populär ist, hat wohl auch damit zu tun, dass der heutige Protestantismus immer

noch seine Schwierigkeiten mit der Lehre vom Heiligen Geist hat. Für die Reformatoren war diese Schwierigkeit bei weitem nicht so ausgeprägt, auch wenn man wohl sagen kann, dass die oberdeutschen Theologen – Zwingli, Bucer, später Calvin – eine größere Nähe zur Theologie des Geistes besaßen als die Wittenberger Reformatoren.¹⁵

So ist es auch kein Zufall, dass die pneumatologische Begründung der guten Werke sich bereits in den Marburger Artikeln findet, in denen man im Oktober 1529 einen Kompromiss mit Zwingli und seinen Schweizer Gefährten gesucht und weitgehend gefunden hatte. Im Artikel 6 der *Confessio Augustana*, der ausdrücklich von dem Neuen Gehorsam handelt, wird der pneumatologische Bezug hingegen merkwürdigerweise nicht explizit benannt: Hier reichte offenbar die Feststellung, „daß solcher Glaube gute Frucht und Werk bringen soll und daß man müsse gute Werke tun“¹⁶. Mit dieser Feststellung war der Forderung, eine Ethik zu sichern, zwar nicht argumentativ, aber doch thetisch Genüge getan.

In Artikel 20, im zweiten Teil aber, wird dann die pneumatologische Grundlegung ausdrücklich benannt:

„Und dieweil durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu tun.“¹⁷

Die Freiheit, zu der Christus den Grund gelegt hat, wird hier explizit als eine Befreiung nicht nur von dem Gesetzes- und Werkeszwang, in der CA ausgedrückt als Gefangenschaft durch den Teufel,¹⁸ sondern auch zum freien Tun der guten Werke. So gesehen, ist die Lehre von der Freiheit in und durch Christus gerade nicht gegen die Werke gerichtet, sondern, so stellt die CA ausdrücklich fest, sie bietet Hilfe an,

„wie man zu guten Werken kumen muge. Dann außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermugen viel zu schwach gute Werke zu tun... Solche gute Werke mugen nicht geschehen ohn die Hilf Christi“¹⁹.

Freiheit also bedeutet, recht verstanden, gerade nicht ein Ende ethischer Verantwortlichkeit, sondern sie führt – versteht man sie als Freiheit zum

15 Zur reformatorischen Lehre vom Heiligen Geist s. Volker Leppin, Art. Geist/Heiliger Geist: IV. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter bis Neuzeit, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 568f.

16 BSLK 58,12–14.

17 BSLK 77,18–21.

18 BSLK 77,23; vgl. hierzu W. Maurer, Historischer Kommentar zur *Confessio Augustana*. Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, 136.

19 BSLK 78,10–19.

Handeln – erst in eine recht verstandene Ethik hinein. Bei aller notwendigen Formalisierung ist es der CA damit gelungen, den Impetus aus Luthers Freiheitsschrift aufrechtzuerhalten und die Komponente des Wirkens des Heiligen Geistes gegenüber Luthers Argumentation, die vorwiegend in Kategorien der Mystik dachte, noch zu verstärken.

Dennoch blieb diese Position angreifbar, und Melanchthon sah die Notwendigkeit, in der Apologie zu Art. 4–6 noch einmal ausführlich auf die ganze Frage einzugehen.²⁰ Diese ausführlichen und sehr komplexen Überlegungen überspringe ich hier, weil sie weitgehend die Grundlage für die Änderungen darstellen, die Melanchthon in der *Editio princeps* am deutschen Text von CA 20 selbst vorgenommen hat.

Die Präzisierung, die Melanchthon vornahm, war eine doppelte: Zum einen brachte er nun neben dem Begriff der „Werke“ ausdrücklich auch den Begriff der Gebote Gottes ein und erwähnte unter den guten Werken, die der Christ durch den Heiligen Geist zu tun vermag, auch ausdrücklich die zehn Gebote.²¹ Ihm lag also offenkundig daran, noch einmal in aller Deutlichkeit hervorzuheben, dass eine Begründung der Ethik im Wirken des Heiligen Geistes und in der Freiheit keineswegs im Widerspruch zur Kenntnis und Anerkenntnis objektiver biblischer Ethiknormen stand. Grundsätzlich wäre eine pneumatologische Freiheit in der Ethikbegründung ja auch so verstehbar, dass der einzelne vom Geist getriebene Christ sich seine jeweiligen ethischen Normen selbst suchte, und in der Tat klingen die Formulierungen Luthers in der Freiheitsschrift gelegentlich so, als habe er dies im Sinne gehabt – freilich in dem Bewusstsein, dass solche freiwillige Ethik im Kern den Intentionen Gottes und Christi entspreche. Dieser Gedanke war aber wiederum nur schwer vermittelbar, und so verschärfte Melanchthon den objektiven Bezug der christlichen Ethik.

Aber, und daraus entstand die zweite neue Akzentsetzung in seiner Bearbeitung, dieser objektive Bezug durfte die Bindung der Ethikbegründung an das Wirken des Heiligen Geistes im Herzen des Einzelnen nicht völlig beiseite drängen. Es musste ein Widerhaken gegen eine „gesetzliche“ Ethik gefunden werden, die im Protestantismus wieder nur eine Ethik herbeigeführt hätte, die in der Erfüllung objektiver Normen bestanden hätte: Anknüpfend an Röm 14,23 erklärte er in seiner Bearbeitung: „darümb können die guten Werk ohn Glauben Gott nicht gefallen, sonder das Herz muß vor

20 Zu der höchst komplizierten Textgeschichte der lateinischen Fassung dieser Artikel s. jetzt C. Peters, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)*, Stuttgart 1997, 298–398.

21 BSLK 80,34–37

mit Gott zufrieden sein²². Damit ist gesichert, dass die Qualität der Werke eben nicht aus dem objektiven Gebotsinhalt entsteht, sondern allein aus der Intention im Glauben, mit der sie ausgeübt werden: Die objektive Anbindung an die Gebote Gottes wird auf die reformatorische Basis gestellt: das befreite Herz vor Gott.

3. So hat Melancthon in der CA selbst und auch in der Apologie und in der Bearbeitung des deutschen Textes der CA in der Editio princeps eine durchaus angemessene Weise gefunden, der Intention Luthers in der Beschreibung des Freiheitsgeschehens gerecht zu werden. In diffiziler Argumentation wird die Spannung zwischen einer objektiven Güterethik und einer intentionalen Ethik aufrechterhalten, und beides dient dazu, christliche Ethik letztlich auf die Basis der Botschaft von der Freiheit in Christus zu stellen.

Doch gibt es innerhalb der Confessio Augustana, zumal eben in jenem Artikel, der ausdrücklich vom Neuen Gehorsam spricht, Elemente, die dieser freiheitlichen Ethik widersprechen. In Artikel 6 heißt es:

„Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll, und daß man müsse gute Werk tun“²³.

Das, was als Wirken des Heiligen Geistes doch eine Selbstverständlichkeit ist, eine Freiheit zum Handeln, die aus der Freiheit vom Zwang entsteht, wird wieder als äußere Vorgabe erfüllt. Die hier gewählte drängende Formulierung ist durchaus kein Zufall:²⁴ Ein Blick in die Vorlagen, die Schwabacher und die Marburger Artikel, zeigt, dass beide diesen Zwangscharakter der guten Werke noch nicht kannten: Die Schwabacher Artikel sprachen von dem „lebendige[n] Wesen“, das der Glaube ist, und aus dem die Werke entspringen,²⁵ und die Marburger Artikel stellten, wie erwähnt, die Grundlage für die pneumatologische Begründung der Ethik dar.²⁶

Die Absicht dieser Verschärfung ist klar: Den altgläubigen Gegnern gegenüber soll durch die Formulierung deutlich gemacht werden, dass man in der Tat eine verbindliche Ethik kennt. Doch diese nachvollziehbare Absicht führte die Reformatoren in eine Richtung, die fern von dem eigentlichen Anliegen einer reformatorischen Begründung der Ethik in der Freiheit war.

22 BSLK 81,10f.

23 BSLK 58,12–14.

24 Vgl. auch die kritischen Bemerkungen hierzu bei L. Grane, Die Confessio Augustana, Göttingen ³1986, 65.

25 BSLK 57,24.

26 BSLK 58,16–22.

III. Der Abschluss der Bekenntnisbildung

1. Wenn wir jetzt, nach einem Blick auf die Begründung christlicher Ethik in der Anfangsphase der reformatorischen Bekenntnisbildung in der Confessio Augustana, einen Sprung von fünfzig Jahren in die Abschlusszeit der Bekenntnisbildung tun, so müssen wir uns vor Augen halten, dass die Bedingungen der theologischen Reflexion sich komplett gewandelt haben: Zwar ist der katholische Gegner nicht aus dem Blick geraten, ja, man kann an manchen Stellen sogar sagen, dass er eine fundamentale Rolle für das Selbstverständnis der Protestanten behalten hat,²⁷ aber für die theologische Reflexion gerade im Blick auf die Ethik stehen doch nun ganz andere Fragen im Vordergrund. Die lutherischen Kirchen müssen sich nicht mehr behaupten, sondern sie sind seit 1555 reichsrechtlich anerkannt. Die jeweiligen Territorialherren verfügten über den Personalbestand der Kirchen und eben auch über deren Bekenntnisstand. Letztlich waren sie, wie Melanchthon formuliert hatte, Wächter „*utriusque tabulae legis*“, das heißt, sie hatten nicht nur über rechtes ziviles Leben, sondern auch über rechten Gottesdienst zu wachen.

Diese Funktion übten sie auf eine Weise aus, die in der Geschichtswissenschaft als *Konfessionalisierung*²⁸ bezeichnet wird: Sorgsam wurde darauf

27 S. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 229–237.

28 Aus der überbordenden Fülle an Literatur zu diesem Thema seien nur erwähnt: 1. Die Aufsätze, die die Diskussion maßgeblich angestoßen haben: W. Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977) 265–252; ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983), 257–277. H. Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftliche Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1–45; ders., „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“, in: GWU 42 (1991), 447–463; 2. Die Tagungsbände, die zur Etablierung des Themas führten: H. Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986 (SVRG 195); H.-C. Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992 (SVRG 197); W. Reinhard u. H. Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh 1995 (SVRG 198); 3. Die großen Gesamtdarstellungen: H. Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989. H. R. Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12). E. Koch, Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8); 4. Die

geachtet, das gesamte einem Fürsten unterstehende Territorium konfessionell zu vereinheitlichen und zu gestalten. Die Vorgänge waren dabei bei Lutheranern, Reformierten und Katholiken durchaus ähnlich. Eine wichtige Rolle kam der Sozialdisziplinierung zu:²⁹ Die Untertanen wurden zu einem unauffälligen, normentsprechenden Leben innerhalb der Gesellschaft angehalten.

Dieser staatlich gelenkte Vorgang steht heute meist im Vordergrund, wenn über die Konfessionalisierung gesprochen wird, insofern sie ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist. Dabei wird aber auch immer wieder darauf hingewiesen, dass mit diesen staatlichen Vorgängen dasjenige parallel geht, was man als „Kirchenzucht“ bezeichnet: Auch die kirchlichen Instanzen aller Konfessionen waren bemüht, ein Wohlverhalten ihrer Mitglieder zu begründen und herbeizuführen. Dabei gab es zwar auch im Luthertum – vor allem in Württemberg – Ansätze zu einer institutionell und rechtlich verankerten Kirchenzucht, aber grundsätzlich hatten die Lutheraner aufgrund ihres Kirchenverständnisses viel größere Schwierigkeiten, eine solche Kirchenzucht zu legitimieren als Katholiken und Reformierte.³⁰ Um so größer waren die Bemühungen, einen theologischen Ort zu finden, von dem aus sich, wenn denn nicht vom Kirchenbegriff aus, die Begründung eines ethischen Wohlverhaltens – und das hieß meist einer Entsprechung mindestens zu den Geboten des Dekaloges – leisten ließ. Die theologische Reflexion hierzu ist durchaus bewegter als es heutige Bilder von der Orthodoxie dieser Phase der Frühorthodoxie zuzutrauen bereit sind.

2. Das spezifische Problem, das sich durch diese Notwendigkeit zur Gestaltung einer lutherischen Gesellschaft stellte, hat vorübergehend zu einer Bekenntnisreflexion geführt, die am Ende nicht in die gültigen Bekenntnisse des Luthertums eingegangen ist, die aber bezeichnend für den Versuch ist, vom Neuen Gehorsam zu sprechen, ohne in eine neue Gesetzlichkeit zu verfallen. Wiederum ist hierfür Melanchthon die entscheidende Gestalt: Die vorhin erwähnten Abschnitte CA 6 und 20 sind nicht die einzigen Abschnitte

Forschungsüberblicke: T. Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996), 1008–1025. 1112–1121; A. Lexutt, Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein?, in: Verkündigung und Forschung 45 (2000), 3–24.

29 Dieses mittlerweile allgemein akzeptierte Konzept geht auf Anstöße von G. Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: VSWG 25 (1968), 329–347, zurück.

30 S. hierzu Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 283–285.

der Confessio Augustana, in denen von den guten Werken die Rede ist, sondern ein anderer Ort hierfür ist CA 12, der Artikel von der Buße. Zwar wird im Text der Confessio selbst noch festgehalten, dass die Buße lediglich aus zwei Teilen bestehe, Reue und Glaube, aber schon in der Apologie gesteht Melanchthon die Möglichkeit zu, auch ein drittes Element konstitutiv zur Buße zu rechnen: die guten Werke.³¹ Was in dieser Bekenntnisschrift noch als Möglichkeit eingeräumt wird, versuchten prominente Vertreter der verschiedensten Richtungen des Luthertums im Rahmen der Bekenntnisbildung der fünfziger und sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts zu einer definitiven Bekenntnisaussage zu machen.³² Wären die Lutheraner hierbei geblieben, so wäre in der Tat ein Ort für den Einsatz der Ethik gewonnen worden, der zwar beim Gesetz einsetzt, aber im theologischen Gebrauch: Luther hatte bekanntlich zwei Weisen des Gebrauchs des Gesetzes unterschieden: den politischen einerseits: die Gesetzgebung im weltlichen Regiment, die der Ausübung von Sünden ihre Grenzen setzt, und den theologischen andererseits: jenen Gebrauch des Gesetzes, der gerade durch das Gebot mir zeigt, dass ich nicht in der Lage bin, das Gebot zu erfüllen, der also dem Aufweis der Sünde dient und damit die Buße herbeiführt. Der Ansatz der Ethik wäre also nach diesem vorübergehend im Luthertum erwogenen theologischen Modell das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch gewesen. Der neue Gehorsam also wird nicht eigentlich in Jesus Christus, von dem ja das Evangelium handelt, begründet, sondern eben im Gesetz, aber doch nicht so, dass das Gesetz als eine Richtschnur verstanden würde, deren Befolgung den neuen Gehorsam ausmache.

3. Man hatte sich mit dieser Reflexion auf die Buße als Ansatzpunkt für christliche Ethik zwar von der pneumatologischen und damit letztlich auch christologischen Begründung der Ethik bereits gelöst: Hatte es noch in Melanchthons Bearbeitung der Confessio Augustana ausdrücklich geheißt, dass der Glaube, der „das erschrocken Herz tröstet“, den Heiligen Geist empfangen und hieraus dann die guten Werke entspringen,³³ so lag nun der Akzent vor dem Empfang des Heiligen Geistes und gerade ausdrücklich nicht im Trost, sondern im Schrecken durch das Gesetz. Gleichwohl aber lag die Stärke dieses Versuches, den neuen Gehorsam durch die Aufwertung der Buße stärker in den Bekenntnissen zu verankern, darin, dass er an die klassische Rolle des theologischen Gebrauchs des Gesetzes anknüpfen konnte

31 BSLK 67,1–11.

32 Belege s. bei Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 247–250.

33 BSLK 80,29f.

und insofern jedenfalls Luthers Gesetzesverständnis authentisch aufnahm und weiterdachte.

Vielleicht hätte es bei dieser Position auch bleiben können, wäre sie nicht in einer Weise verschärft worden, die vielen die Einheit von Gottes Wort auseinanderzureißen drohte: Wenn man allein die Bedeutung des Gesetzes zum Aufweis der Sünde betonte, stellte sich die Frage, ob nicht doch in ihm, weil es eben Gottes Wort war, auch Gottes Wille ausgedrückt war. Und eben wenn dies der Fall war, musste ihm, so meinten gewichtige Vertreter des Luthertums, eine eigene positive Rolle auch in Gottes Verhältnis zu den gerechtfertigten Christen zukommen. Der Hintergrund dieser theologischen Position war natürlich die Situation der Konfessionalisierungsgesellschaft: Wie sollte ein Pfarrer eigentlich in der Lage sein, seiner Gemeinde positive Anweisungen zum Leben geben, wenn doch das Gesetz – und damit war ja nicht nur das Alte Testament gemeint, sondern es war grundsätzlich jede Rede Gottes gemeint, die die Gestalt einer Vorschrift hatte – gar keine positive, sondern nur die beschriebene negative Funktion hatte. Die Kampfparole, um die nun gestritten wurde, war die, ob es nicht doch neben dem politischen und dem theologischen Gebrauch des Gesetzes noch einen dritten Gebrauch gebe, den *tertius usus legis*, der das Gesetz zur verbindlichen Richtschnur für das Leben der Gläubigen machte.

Und die teils sehr heftigen Streitigkeiten unter den Lutheranern der Konfessionalisierungszeit, hatten zum Ergebnis, dass eben diese Lehre vom *tertius usus* in den Rang einer Bekenntnisaussage erhoben wurde. In der ausführlichen Erklärung der Konkordienformel von 1577 heißt es im 6. Artikel:

„Zu Erklärung und endlicher Hinlegung dieses Zwiespalts gläuben, lehren und bekennen wir einhellig, daß, obwohl die rechtgläubigen und wahrhaftig zu Gott bekehrte und gerechtfertigte Christen vom Fluch des Gesetzes erledigt und freigemacht sein: daß sie sich doch im Gesetz des Herrn täglich üben sollen. ... Denn das Gesetz ist ein Spiegel, in welchem der Wille Gottes und was ihm gefällig, eigentlich abgemalet ist, das man den Gläubigen stets fürhalten, und bei ihnen ohn Unterlaß fleißig treiben soll.“³⁴

Aufs Allerdeutlichste ist in diesen Zeilen das Ineinander von Kontinuität und Bruch in dieser Frage zu sehen. Ausdrücklich wird auf den Fundamentalkonsens, den Gedanken der Freiheit in und durch Christus verwiesen. Aber die Ethikbegründung erfolgt nun nicht mehr wie noch in der CA mittels des Heiligen Geistes und auch nicht wie in der Diskussion um die

34 BSLK 963,21–36.

Stellung der Buße anhand des Zentrums des Heilsgeschehens, nämlich des Aufweises der Sünde, der das Evangelium verkündet.

Der Bezug der christlichen Ethik auf Christus ist vielmehr nur noch ein mittelbarer, ja, man kann überzeichnend sagen: Die Lehre vom dritten Gebrauch des Gesetzes, die Luther zeitlebens nicht vertreten hat,³⁵ überbrückt die Erlösung in Christus geradezu. Die Einschärfung des Gesetzes für die Gläubigen als positive Richtschnur, an der sie sich zu orientieren haben, lässt die Frage aufwerfen, welche positive Begründung eigentlich Christus überhaupt für die Begründung der Ethik hat. Mit der Lehre vom Dritten Gebrauch des Gesetzes sind wir jedenfalls weit entfernt von Martin Luther.

IV. Abschließende Reflexionen

Die Einführung des *tertius usus* ist ein problematisches Stück lutherischer Theologie und war es immer. Dennoch wäre es falsch, gegen diese Bekenntnisbildung einfach die CA auszuspielen und für eine Rückkehr zu den reinen Ursprüngen zu plädieren: Die Einführung des *tertius usus* hat ihr theologisches Recht in der Anerkennung der Realität: Die Theologie des frühen Luther und der frühen Bekenntnisschriften mag in der abstrakten Sache Recht gehabt haben. Die Aufgabe der Gestaltung einer christlichen Gesellschaft war mit ihr nicht zu leisten. Hier waren neue theologische Modelle nötig. Unter den Bedingungen des ausgehenden 16. Jahrhunderts, in dem die Ausübung rechtlichen Zwangs zugunsten des rechten Verhaltens üblich, ja geradezu als Sozialdisziplinierung prägend für die Zeit war, fand man die Lösung des *tertius usus*. Die historische Entwicklung mag dabei zu inhaltlichen Spannungen zwischen den einzelnen Bekenntnisschriften geführt ha-

35 Das Vorhandensein einer Lehre vom *tertius usus* bei Luther bestreitet auch G. Ebeling, Zur Lehre vom *triplex usus legis* in der reformatorischen Theologie, in: ders., Wort und Glaube (Bd. 1), Tübingen 1960, 50–68, insbesondere 50, Anm. 2 (vgl. auch L. Haikola, *Usus legis*, Uppsala/Wiesbaden 1958 (= UUA 1958, 3), 152. W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 1968, gesteht das Fehlen einer entsprechenden Terminologie bei Luther zwar zu, meint aber der Sache nach durchaus von göttlichen Regelungen für das christliche Leben sprechen zu dürfen (ähnlich bereits sehr knapp E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946, 175, Anm. 11); ihm schließt sich G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 2, Berlin 1997, 634ff, Anm. 71, weitgehend an.

ben. Aber alle diese Spannungen weisen doch nur hin auf den zugrunde liegenden Fundamentalkonsens, dessen biblische Grundlage in aller Klarheit der Apostel Paulus ausgedrückt hat: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1).

Die Einleitung des vorliegenden Bandes ist gewissermaßen als eine Art von „Vorwort“ zu verstehen, das die Leserinnen und Leser in die Thematik des Buches einführt. In der Einleitung wird zunächst die Bedeutung der Theologie für die Kirche und die Welt im Allgemeinen und für die Theologie der Kirche im Besonderen diskutiert. Es wird darauf hingewiesen, dass die Theologie nicht nur eine Disziplin ist, sondern auch eine Praxis, die sich in der Verkündigung und im Leben der Kirche manifestiert. Die Einleitung führt dann zu den Themen des Bandes, die in den folgenden Kapiteln behandelt werden. Die Themen sind: 1. Die Theologie der Kirche im Kontext der Welt, 2. Die Theologie der Kirche im Kontext der Kultur, 3. Die Theologie der Kirche im Kontext der Politik, 4. Die Theologie der Kirche im Kontext der Ökonomie, 5. Die Theologie der Kirche im Kontext der Umwelt, 6. Die Theologie der Kirche im Kontext der Wissenschaften, 7. Die Theologie der Kirche im Kontext der Kunst, 8. Die Theologie der Kirche im Kontext der Musik, 9. Die Theologie der Kirche im Kontext der Literatur, 10. Die Theologie der Kirche im Kontext der Medien.

Das Buch ist in drei Teile unterteilt. Der erste Teil enthält die Einleitung und die Kapitel 1 bis 10. Der zweite Teil enthält die Kapitel 11 bis 20. Der dritte Teil enthält die Kapitel 21 bis 30. Die Kapitel 1 bis 10 behandeln die Theologie der Kirche im Kontext der Welt, der Kultur, der Politik, der Ökonomie, der Umwelt, der Wissenschaften, der Kunst, der Musik und der Literatur. Die Kapitel 11 bis 20 behandeln die Theologie der Kirche im Kontext der Medien. Die Kapitel 21 bis 30 behandeln die Theologie der Kirche im Kontext der Zukunft.

Ulrich
Kühn

„Hilf dir selbst,
dann hilft dir Gott“?

Rechtfertigung heute¹

I. Annäherungen an das Thema „Rechtfertigung“

Das vorgegebene Thema ist natürlich als Provokation gemeint, als Gegenwortum zu dem, was der Begriff „Rechtfertigung“ meint. Es ist aber eine plausible und verbreitete Parole, und ich will mich unserem Gegenstand, der Rechtfertigung, nähern, indem ich die (zumindest teilweise) Wahrheit des Slogans aufzeige. Dazu folgende Beispiele.

1) Die Bilder des Films vom Untergang der Titanic haben die Situation von Menschen bei einem Schiffbruch vor Augen geführt. Gerettet wurde, wer das Glück hatte, sich selbst retten zu können – in einem Boot, auf einer Planke. Wer dazu Kraft und Geschick aufbrachte, wer sich selbst half, den ließ Gott weiterleben.

2) In den Jahren nach dem Krieg war in der Großstadt Hunger angesagt. Meine Mutter mußte für vier Kinder sorgen, ich war der Älteste, und sie schickte mich aufs Land, um Lebensmittel zu beschaffen. Ich wollte mich vor dieser Aktion drücken und berief mich auf die „Lilien auf dem Felde“ und die „Vögel unter dem Himmel“ aus der Bergpredigt, aber ich erntete nur den Spott der Mutter. „Wenn wir uns nicht selbst helfen, wird uns Gott auch nicht helfen.“ Und sie hatte wohl recht.

¹ Der vorliegende Text stellt die vom Verfasser leicht veränderte Fassung seines Vortrages dar, den er am 6. Mai 2000 auf der gesamtösterreichischen Lektorenrüstzeit in St. Pölten gehalten hatte und der in der Februarausgabe 2001 von „Amt und Gemeinde“, Wien, erstmals veröffentlicht worden war. Für die freundliche Genehmigung zur Wiederveröffentlichung sei ausdrücklich gedankt.

Wenn wir über beide Szenen nachdenken, müssen wir berücksichtigen: In beiden Fällen war Rettung bzw. Hilfe dadurch möglich, daß es die rettenden Gegenstände bereits gab – die Boote, die Planken, die Nahrungsmittel auf dem Land. Es kam nur darauf an, diese rettenden Gegenstände zu erreichen. Die Möglichkeit, mir selbst zu helfen, liegt darin begründet, daß ich Hilfsmittel *vorfinde*, die ich mir nicht selbst geschaffen habe. Mir selbst zu helfen, setzt Hilfsangebote voraus.

3) Wer zu Jesus kommen will, wer Christ werden und bleiben will, muß sich entscheiden. Er muß „ja“ sagen und sein Leben ändern, er muß Buße tun. Nur wer das tut und glaubt, findet Rettung bei Gott. Das ist nicht nur eine Erfahrungstatsache, sondern eine biblische Wahrheit, wie sie sowohl die Predigt Jesu (Mk 1,15; 16,16), wie auch das Geschehen im Gefolge der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,37f), wie auch die Mahnungen des Paulus (vgl. Phil 2,12f) kennzeichnet. Auch das sind Belege für unseren Slogan, nun im geistlichen Bereich. Aber auch hier wissen wir, daß wir einiges hinzufügen müssen, um nicht verkürzt hinzublicken. Den zitierten Aufforderungen ist jeweils Entscheidendes vorausgegangen. Jesus selbst ist gekommen und hat zur Buße gerufen; er war auferstanden und gab den Taufbefehl. Petrus hat eine Predigt gehalten. Auch die Christen in Philippi hatten das Evangelium zuvor gepredigt bekommen. Es kam nun darauf an, das Angebot zu ergreifen – ähnlich wie bei jenem Schiffbruch. Denn ohne mein „Ja“ nützt mir das Angebot nichts.²

Die Bibel weist uns aber hier auf einen noch weiteren wichtigen Gesichtspunkt hin. Sie weiß nämlich, daß auch unsere Entscheidung, „ja“ zu sagen, nicht einfach unser eigener freier Entschluß ist. Nach Paulus ist es „Gott ..., der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,13). Der gleiche Gesichtspunkt begegnet nach der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,37: es „ging ihnen durchs Herz“) oder in der Predigt Jesu nach Johannes (Joh 6,65: „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben“). Das meint im Blick auf unser Thema: Sich selbst helfen zu können, ist selbst Geschenk. Christwerden und Christsein ist nicht einfach nur eine Frage unseres eigenen

² Vgl. Luthers Ausführungen zur Taufe im Großen Katechismus: „Der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame, göttliche Wasser nützlich zu empfangen.“ Und wenig später zur Taufe kleiner Kinder: „Hast du nicht geglaubt, so glaube noch und sprich also: ‚Die Taufe ist wohl recht gewesen, ich habe sie aber leider nicht recht empfangen.‘“ (BSLK, S. 697,34 und 702,27 = Großer Katechismus, 4. Hauptstück, §§ 33 und 56).

Willens. Aber setzt nicht auch jede „welthafte“ Selbsthilfe eine Kraft voraus, die wir uns nicht selbst gegeben haben? Dennoch gilt: wir müssen uns schon selbst bewegen, wenn Gott uns helfen soll!

Mit dem allen sind wir im Grunde schon beim Thema „Rechtfertigung“.

Das Wort „Rechtfertigung“ klingt zunächst fremd. Es erinnert an – möglicherweise gerichtliche – Auseinandersetzungen, bei denen ich mich rechtfertigen muß. Ich muß, wenn es geht, meine Unschuld erweisen – z. B. einen Diebstahl nicht begangen zu haben. Im religiösen Bereich ginge es dann um einen Unschuldserweis vor Gott. Nur übersteigt das menschliche Möglichkeiten, weil unsere Schuld vor Gott unabweisbar ist. Jedenfalls ist das die tiefe Überzeugung der Bibel und der christlichen Tradition. Allein auf dem Hintergrund dieser Überzeugung ist das Bekenntnis des Glaubens verstehbar: Gerechtigkeit vor Gott wird mir, der ich sie selbst nicht zuwege bringen kann, von Gott geschenkweise, durch Christus, angeboten. Mein Leben kann durch Christus vor Gott zurecht kommen (was eine Übersetzung von „Rechtfertigung“ wäre).

Aber nun ist es auch hier – in der Beschreibung dessen, was Rechtfertigung meint – so wie in den oben aufgeführten Beispielen: die von Gott eröffnete und angebotene Möglichkeit erfordert mein „Ja“, nämlich das Ja zum Angebot seiner Barmherzigkeit, es erfordert meinen Glauben. Nur sofern ich glaube, wird die von Gott geschenkte Gerechtigkeit bei mir wirksam. Der Glaube ist daher nach Paulus die Weise, wie der Mensch gerechtfertigt wird (Röm 3,28). Der Glaube ist, richtig verstanden, so etwas wie die „Selbsthilfe“, die der Mensch zu seiner Gerechtigkeit vor Gott beibringen muß.

Aber auch rechtfertigungstheologisch ist das natürlich keine reine Selbsthilfe. Vielmehr ergreift der Glaube ja ein Angebot, nämlich das Angebot der von Gott geschenkten Gerechtigkeit. Und ferner ist der Glaube selbst Geschenk Gottes, nämlich Gabe des Heiligen Geistes, wie es Luther in der Erklärung des Kleinen Katechismus zum Dritten Glaubensartikel meisterhaft zusammengefaßt hat: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen ...“ Dabei steht der Glaube, der mich rechtfertigt, sowohl am Anfang meines Christseins (und erhält hier sein Siegel in der Taufe), wie er auch ein sozusagen täglich neuer Anfang während meines Lebens als Christ ist. Denn als Christ muß ich mich immer neu zurückbinden an Gottes Barmherzigkeit und bedarf täglich der Gabe des Glaubens und des Lebens aus Glauben.

II. Streit um die Rechtfertigung

An der Frage der Rechtfertigung aus Glauben ist im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Kirche zerbrochen. Im 20. Jahrhundert haben wir versucht, einen Schritt zurück zu dieser verlorenen Einheit zu machen. Ausgebrochen war die Auseinandersetzung bei Luthers Protest gegen den Ablasshandel. Sie vertiefte sich zu einem sehr grundsätzlichen theologischen Streit.

1) Der Streit im 16. Jahrhundert betraf die Frage, ob mein Leben vor Gott zurecht kommt wesentlich durch die Werke und Gesinnung meiner Buße, oder ob hier allein der Glaube an die Versöhnungstat Christi entscheidend ist (unabhängig von meinen Handlungen). Die *Confessio Augustana* formuliert in Artikel 4 den Gegensatz deutlich: „Es wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben.“ Ist der Glaube oder sind unsere Taten der Liebe unser „Beitrag“ zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott? Mag uns das vielleicht als falsche Alternative erscheinen: in dieser Alternative spiegelt sich Luthers Gewissenskampf wider. Sein Gewissen kam nicht zur Ruhe, weil er in sich Sünde und Unvermögen vor dem gerechten Gott spürte, die durch kein Bußwerk, durch keine Tat der Liebe aufzufangen war. Erst als er verstand: „Vergebung der Sünde“ geschieht durch den Glauben, der Gottes Barmherzigkeit ergreift, und durch nichts anderes, also „*sola fide*“ (allein durch den Glauben), wurde er ruhig. Er schreibt 1545:³ „Als ich das erkannt hatte, fühlte ich mich plötzlich wie wiedergeboren und sah die Türen zum Eintritt ins Paradies geöffnet.“ Es war der mit sich ringende Christ Luther, dem seine Gewissensqualen durch die als Geschenk erfahrene Rechtfertigung gestillt wurden, und dafür kämpfte die Reformation.

Die theologische Auseinandersetzung mit der altgläubigen Seite konzentrierte sich freilich zunächst auf den Anfang des Christwerdens, nicht so sehr auf das, was man als bereits glaubender Christ erfährt. Tatsächlich war im Spätmittelalter gelehrt worden, daß Gott demjenigen Nichtchristen, der aus sich selbst tut, was er kann, seine Gnade gibt.⁴ Auch diese These rief den scharfen Protest Luthers hervor. Aber es war bald klar, daß das nicht die

3 In der berühmten Vorrede zu den *Opera Latina*, WA 54, 179ff.

4 *Faciendi quod in se est Deus non denegat gratiam.*

offizielle katholische Lehre war. Vielmehr bekannte auch die altgläubige Seite im Blick auf den Anfang, auf das Christwerden (unter Rückgriff auf Augustin und Thomas v. Aquin): diesen Anfang bewirkt Gottes Gnadenruf allein. Daß dieser Gnadenruf Gottes den Menschen dann notwendig zu Bekehrung und Glaube führt, besagt nicht, daß am Anfang eigene Leistungen des Menschen stehen. Hier also war man bereits damals ziemlich nah beieinander (obwohl das nicht immer gesehen wurde).

Die eigentliche Kontroverse betraf dann vielmehr vor allem die Frage, ob und inwiefern beim *Christen* für sein Heil (jetzt und im ewigen Gericht) gute Werke, neues Leben, ja Verdienste nötig sind. Das Trienter Konzil – als die damals endgültige offizielle katholische Reaktion auf die Lehren der Reformation – bestritt in seinem Rechtfertigungsdekret, was den Reformatoren (wie wir sahen) entscheidend war: daß hier das „sola fide“ (der Glaube allein, der die Gnade Gottes ergreift) ausreicht. Es bestritt auch, daß es allein aus Glauben Heilsgewißheit geben könnte. Und es bestritt, daß am Ende des Lebens die Erlangung der Seligkeit ohne Verdienste möglich sei.⁵

Bei dem allen lag ein unterschiedliches Verständnis dessen zugrunde, was mit „Rechtfertigung“ eigentlich gemeint ist. Die Reformatoren setzten Rechtfertigung mit – täglich neu geschenkter – „Vergebung der Sünde“ gleich. Die altgläubige Seite meinte mit „Rechtfertigung“ eine innere Wesensveränderung des Menschen, den grundlegend und einmalig in der Taufe erfolgenden Übergang von einem Stand der Ungerechtigkeit in den Stand der Heiligkeit, einen Übergang, der im Laufe des Lebens allerdings durch das Bußsakrament immer wieder erneut vollzogen werden muß und der sich durch das ganze Leben hindurch als Anwartschaft auf das ewige Leben zu bewähren hat.

Es sind zwei spirituelle Anliegen, die hier gegeneinander stehen. Für die Reformatoren ging es wesentlich um die Tröstung des durch die Sünde beschwerten Gewissens, die nur durch Vergebung, nicht durch Erneuerung und gute Werke erfolgen kann. Für die altgläubige Seite ging es um die reale Veränderung des Lebens zu neuer Gerechtigkeit, die – so die Befürchtung – dort, wo allein die Frage des Gewissenstrostes wichtig ist, auf der Strecke zu bleiben droht.

2) Im 20. Jahrhundert ist es im Zuge der ökumenischen Dialoge zu einer ausführlichen Besinnung über die Rechtfertigungslehre gekommen. Die Theologie hat schon vor dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) damit be-

5 Vgl. DH 1532–1534, 1545–1549 sowie 1562, 1563, 1582.

gonnen.⁶ Nach dem Konzil war das Thema Rechtfertigung dann wiederholt Gegenstand des offiziellen lutherisch-katholischen Dialogs auf internationaler und auf regionaler Ebene.⁷ Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1995/1997, die 1999 in Augsburg offiziell unterzeichnet wurde – ein erstmaliger ökumenischer Vorgang –, faßt die Ergebnisse des 40jährigen Dialogs in kurzer Form zusammen. Im Vorfeld der Unterzeichnung gab es bekanntlich erhebliche Irritationen, weil auf beiden Seiten die Befürchtung geäußert wurde, daß mit einem solchen Dokument das jeweils Spezifische der eigenen Tradition nicht mehr voll zum Tragen käme.⁸ Es wurden daher Zusatzdokumente nötig – die sog. „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ und ein „Annex“ –, die schließlich die Unterzeichnung in Augsburg ermöglichten.⁹

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zeigt vor allem dreierlei.

6 1957 erschien das bahnbrechende Buch von Hans Küng: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. 1967 wurde die umfangreiche, im wesentlichen bereits vor Abschluß des Konzils erarbeitete Dissertation von Otto Hermann Pesch veröffentlicht: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Peschs Buch machte, für viele zur Überraschung, deutlich, wie wenig die aus den Quellen erhobene Theologie des Thomas der genuinen Theologie Luthers widerspricht, wenn auch die Denkmodelle, Methoden und Formulierungen im 13. und im 16. Jahrhundert so unterschiedlich sind, daß man daraus später auf unüberbrückbare Gegensätze in der Sache schließen zu müssen glaubte. Eine ähnliche Nähe zur recht-verstandenen katholischen Lehre (des Tridentinums) konstatierte Hans Küng bei Karl Barth. Es darf hierbei auch auf meine eigenen Studien zu Thomas von Aquin verwiesen werden (*U. Kühn, Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Berlin/Göttingen 1964/65*).

7 Aus dem internationalen lutherisch-katholischen Dialog ist zu verweisen auf die Dokumente: *Das Evangelium und die Kirche* (sog. Malta-Papier), 1971/72; *Alle unter einem Christus* (Gemeinsame Erklärung zum Augsburger Bekenntnis), 1980; *Kirche und Rechtfertigung*, 1994. Als Ergebnis des amerikanischen Dialogs erschien 1983 das Dokument „*Justification by Faith*“. In Deutschland handelte das 1986 veröffentlichte viel diskutierte Dokument „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“ (verfaßt vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, sog. Jäger-Stählin-Kreis) in seinem I. Teil von der Rechtfertigung.

8 Die Vorgänge sind bekannt und vielfach diskutiert worden. Es sei hier deshalb lediglich auf die offizielle römische Stellungnahme zur „Gemeinsamen Erklärung“ vom 25. Juni 1998 sowie auf die beiden Erklärungen evangelischer Hochschullehrer in Deutschland vom Januar 1998 und vom Frühjahr 1999 hingewiesen.

9 Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ist zusammen mit der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ und dem „Annex“ an verschiedenen Stellen abgedruckt und daher für den interessierten Leser leicht zugänglich.

a) Bei den Gesprächen ging es stets auch um ein gemeinsames neues Hören auf die biblische Botschaft, und dabei gab es Überraschungen. Es zeigte sich z. B., daß weder die lutherische noch die katholische Tradition einfach identisch sind mit den biblischen Aussagen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der weithin die Übereinstimmung der lutherischen Tradition mit dem biblischen Zeugnis vorausgesetzt wird, bedarf der kritischen Überprüfung. Bereits von Adolf Schlatter und Paul Althaus¹⁰ ist auf die Spannung zwischen dem Neuen Testament und der lutherischen Tradition gerade im Bereich der Rechtfertigungslehre hingewiesen worden. Die lutherische Rechtfertigungslehre stützt sich ja im wesentlichen auf Paulus. Das Neue Testament enthält aber neben Paulus andere urchristliche Zeugen, die in der Verkündigung des Christusheils andere Kategorien als die der Rechtfertigung verwenden und andere Akzente setzen. Das bekannteste Beispiel ist der Jakobusbrief, der geradezu von der Gerechtigkeit aus den Werken spricht und ein „sola fide“ ablehnt (Jak 2,24). Daneben wäre auf die Theologie des Matthäusevangeliums (programmatisch z. B.: Mt 5,17ff) oder auf die johanneische Theologie mit den Bildern vom Licht und vom Leben zu verweisen. Aber auch zur Rechtfertigungstheologie des Paulus selbst steht die lutherische Rechtfertigungslehre in unverkennbarer Spannung. Daß nach Paulus – wie nach Matthäus – das Endgericht nach den Werken erfolgt (II Kor 5,10 vgl. Mt 25,31ff), steht in Spannung zu der reformatorischen Aussage, daß unsere endgültige Rettung allein aus Barmherzigkeit erfolgt, und Melancthon hatte Mühe, beides miteinander zusammenzudenken.¹¹ Die lutherische These, daß der Christ „zugleich gerecht und Sünder“ ist (um die im Zusammenhang der „Gemeinsamen Erklärung“ erheblich gerungen worden ist), findet sich bei Paulus in dieser grundsätzlichen Form nicht; die dafür schon von den Reformatoren herangezogene Belegstelle Röm 7,14ff handelt – worin gegenwärtig ein weitgehender exegetischer Konsens besteht – nicht vom Christen, sondern blickt zurück auf die vorchristliche Existenz. Diese aber ist durch das „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2), das das Leben des Christen bestimmt, gerade überwunden worden. Einen Unterschied gibt es auch im Blick auf die Bedeutung der Taufe. Während für Luther die (als Kind empfangene) Taufe einen Prozeß des „täglichen“ Sterbens und Auferstehens mit Christus einleitet,¹² blickt Paulus

10 Vgl. insbesondere von P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh 1951, der seinerseits auf A. Schlatter zurückgreift.

11 Vgl. in Apol. IV, 362ff die Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegner.

12 Vgl. M. Luther, Kleiner Katechismus, 4. Hauptstück, Zum Vierten.

zurück auf die (als Erwachsener empfangene) Taufe als auf das Ereignis eines einmaligen und sozusagen endgültigen Sterbens und Begrabenwerdens mit Christus (Röm 6,4.8), was für den Getauften ein einmaliges „der Sünde Gestorbensein“ bedeutet (v. 11). Damit wird der Vorgang der Rechtfertigung nach Paulus insgesamt als derjenige eines Herrschaftswechsels¹³ beschrieben, wohingegen das in der lutherischen Reformation leitende Motiv des Gewissenstrostes des angefochtenen Christen bei Paulus nicht zu finden ist.

Die katholische Lehre, sofern sie im Tridentinum ausformuliert ist, entspricht in den eben genannten Punkten eher dem Wortlaut des Neuen Testaments (in der Taufe erfolgt ein einmaliger Übergang vom alten zum neuen Leben; der Christ ist nicht „simul iustus ac peccator“; es gibt ein Gericht nach den Werken). Aber auch hier gibt es Spannungen zum neutestamentlichen, speziell auch zum paulinischen Zeugnis. Ein Bußsakrament im Sinne einer „zweiten Rettungsplanke nach dem Schiffbruch des Verlustes der Gnade“, von dem das Tridentinum im Anschluß an Augustin spricht,¹⁴ kennt das Neue Testament nicht – im Gegenteil: in Hebr 6,6 wird die Möglichkeit einer zweiten Buße geradezu abgelehnt. Wenn das Tridentinum vom „Glauben“ spricht, meint es – nach scholastischem Vorbild – eine Zustimmung des Verstandes zu den Glaubenswahrheiten, bleibt damit aber hinter dem neutestamentlichen Begriff des Glaubens als eines gesamtpersonalen Vertrauensverhältnisses zu Christus (das Liebe und Hoffnung einschließt) deutlich zurück.

Solche Einsichten, die im ökumenischen Dialog eine wichtige Rolle gespielt haben, werfen einerseits ein Licht darauf, wie eine veränderte kirchliche und seelsorgerliche Situation dazu nötigt, im Sinne der neutestamentlichen Botschaft zugleich über das im Neuen Testament ausdrücklich Formulierte hinauszugehen, und zwar in z. T. unterschiedlicher Weise. Andererseits helfen sie, sich erneut des gemeinsamen biblischen Grundes zu versichern und sich von ihm auch anfragen zu lassen. Daß sich beide Seiten solchen Anfragen gestellt haben, hat den Dialog vorangebracht und die „Gemeinsame Erklärung“ möglich gemacht. Leider haben deren Kritiker so gut wie überhaupt nicht vom biblischen Zeugnis her argumentiert – gerade auch in der deutschen lutherischen Polemik gegen die „Gemeinsame Erklärung“ fiel das Schriftpinzip, das „sola scriptura“, faktisch unter den Tisch –

13 Vgl. E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 181ff.

14 DH 1542.

sondern sie haben im wesentlichen darauf insistiert, daß die Spitzenformulierungen der je eigenen Tradition des 16. Jahrhunderts vom ökumenischen Gesprächspartner anerkannt werden.¹⁵

b) Aufgrund der genannten hermeneutischen Einsichten war und ist indessen im ökumenischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre heute die Formulierung eines „differenzierten Konsenses“ möglich, wie ihn die „Gemeinsame Erklärung“ zu formulieren versucht. Das meint: es kann aufgrund eines neuen gemeinsamen Hörens auf die Heilige Schrift (in ihrem vielfältigen Zeugnis) Grundlegendes gemeinsam gesagt werden. Das aber schließt noch verbleibende Unterschiede, die aus der Verpflichtung der jeweiligen Lehrtradition gegenüber resultieren, nicht aus. Die Behauptung ist also nicht (wie es immer wieder unterstellt wird), daß wir nun eine in jeder Hinsicht übereinstimmende Rechtfertigungslehre hätten.

Für die Möglichkeit eines heutigen (begrenzten) Konsenses steht auch die Einsicht, daß es in der Reformationszeit mancherlei Mißverständnisse gegeben hat; z. B. sah die katholische Seite damals zu wenig, wie sehr die Reformatoren die guten Werke als Folge der Rechtfertigung betonten und nur eine etwaige Verdienstlichkeit ablehnten, die Reformatoren sahen zu wenig, daß die katholische Seite alle Werke als Gnadengeschenke Gottes verstand.

c) Die „Gemeinsame Erklärung“ stellt fest, daß es auf der Grundlage des erreichten „Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ möglich ist zu erklären, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den gegenwärtigen Partner nicht mehr treffen. Auch hier muß man genau hinsehen. Es wird nicht gesagt daß die damaligen Verwerfungen als solche falsch sind und etwa zurückgenommen werden müssen. Es wird indessen davon ausgegangen, daß die beiden Kirchen und ihre Lehre sich in den letzten 400 Jahren weiterentwickelt haben und insbesondere die neue Orientierung am biblischen Zeugnis dazu geführt hat, daß der Partner von den Verwerfungen nicht mehr getroffen wird (zumal schon im 16. Jahrhundert, wie gesagt, Mißverständnisse im Spiel waren).

15 Dies zeigt sich schlaglichtartig an den erwähnten beiden Erklärungen der deutschen evangelischen Hochschullehrer von 1998 und 1999, die auch unter diesem Gesichtspunkt rätselhaft bleiben.

Um diese drei Feststellungen noch inhaltlich zu konkretisieren, fragen wir:

Was ist es denn, was jetzt gemeinsam bekannt wird? Eine zusammenfassende Antwort finden wir in dem zentralen Satz der Nr. 15, den die „Gemeinsame Erklärung“ gar nicht selbst formuliert hat, sondern den sie wörtlich aus der lutherisch-katholischen Erklärung zum Augsburger Bekenntnis von 1980 „Alle unter einem Christus“ übernommen hat: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“ Hier wird also gemeinsam festgehalten: „Rechtfertigung“ meint Vergebung und Erneuerung in einem; Rechtfertigung geschieht allein aus Gnaden durch den Glauben;¹⁶ der Mensch kann sich nicht aus eigenen Stücken vorbereiten; der Christ bleibt Sünder und muß täglich um Vergebung bitten;¹⁷ der Christ kann seines Heils in Hoffnung gewiß sein; gute Werke des Gerechtfertigten sind nötig, auch zur Erhaltung der Gnade.

Die dennoch bleibenden Lehrdifferenzen, die die „Gemeinsame Erklärung“ in den Nummern 19–39 sorgfältig notiert, betreffen u. a.: das Glaubensverständnis, das Verständnis der im Gerechtfertigten verbleibenden Sünde,¹⁸ das Verständnis der verdienstlichen Bedeutung der Werke der Gerechtfertigten (das Wort Verdienst wird von lutherischer Seite vermieden), die Frage, ob die Rechtfertigung das einzige Kriterium für die Richtigkeit christlicher Lehre und Verkündigung ist (die umstrittene Nr. 18, worüber es aber auch eine innerevangelische Diskussion gibt). Und darüber hinaus bleiben natürlich die bislang nicht ausgeräumten Differenzen im Kirchen- und Amtsverständnis bestehen, die auch nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ eine eucharistische Gemeinschaft oder auch nur Gastbereitschaft noch verhindern. Mit den Unterschriften von Augsburg haben aber beide Seiten erklärt, daß wenigstens die bleibenden Lehrdifferenzen in der Rechtfertigungslehre in einer Kirche tragbar sind und keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben. Es ist wichtig, daß wir uns jetzt gegenseitig auf diesen Text ansprechen können – und daß z. B. dessen ekklesiologische Konsequenzen einzufordern sind (von evangelischer Seite wäre hier etwa auf das Problem des Ablasses, der päpstlichen Unfehlbarkeit, sowie auf die Relativität übergemeindlicher Amtsstrukturen hinzuweisen).

16 Der „Annex“ zur „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ von 1999 nimmt sogar die Formel „allein aus Glauben“ als gemeinsame Formel auf.

17 Der „Annex“ bestätigt sogar das „simul iustus ac peccator“ als gemeinsam mögliche Aussage.

18 Auch der „Annex“ beseitigt weder die Unterschiedlichkeit im Verständnis von „Glaube“ noch das unterschiedliche Verständnis von „Begierde/concupiscentia“.

Die vatikanische Erklärung „Dominus Iesus“ vom August/September 2000 hat das Schwergewicht der ekklesiologischen Differenzen erneut deutlich werden lassen, die in der Anmerkung 9 der „Gemeinsamen Erklärung“ nur angedeutet werden, die freilich nicht verhindert haben, daß im Text der „Gemeinsamen Erklärung“ im Blick auf beide Seiten als von „Kirchen“ gesprochen wird. Obwohl also die hier bestehenden Differenzen den Teilnehmern am ökumenischen Dialog immer bewußt waren und obwohl „Dominus Iesus“ im Grunde nur bekräftigt, was diesbezüglich die Lehre des II. Vaticanums ist, ist die verwendete apodiktisch-undialogische Ausdrucksweise des Dokuments und die Tatsache, daß ein knappes Jahr nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ ein Text zur Frage der Universalität Christi benutzt wird, um nun auch den kirchlichen Absolutheitsanspruch der römischen Kirche einzuschärfen, außerordentlich bedrückend. Während die nun wiederholten harten ekklesiologischen Aussagen des II. Vaticanums im damaligen Kontext des Konzils im Gesamtzusammenhang einer dynamischen und auch ökumenisch sich öffnenden Ekklesiologie zu stehen kamen, drücken sie gegenwärtig – nach 35 Jahren weiteren ökumenischen Weges – ein offizielles Abrücken von jener Dynamik und eine Einschärfung des status quo ante aus, wogegen auch im katholischen Raum weltweiter Protest laut geworden ist. Es gilt nun umso mehr, der Dynamik der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zu folgen sowie den sich anbahnenden Konsens auch in ekklesiologischen Fragen¹⁹ voranzutreiben und entsprechende weitere praktische Schritte einzufordern.

III. Leben aus der Rechtfertigung

Die katholische Antwort auf die „Gemeinsame Erklärung“ vom Juni 1998 weist am Ende auf die gemeinsame Aufgabe hin, die Lehre von der Rechtfertigung für den Glauben heute zu erschließen. Das ist unwidersprochen geblieben. Die Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“ hatte ja mitunter den Charakter eines theologischen Glasperlenspiels. Sie hat die historischen Kontroversen aufgearbeitet, aber was hat sie mit unserem Leben zu tun? Das ist eine Verlegenheit, die sich auch unabhängig vom ökumenischen

19 Dieser sich anbahnende Konsens wird leider weder in „Dominus Iesus“ selbst noch in dem kommentierenden Interview von Kardinal Ratzinger in der FAZ vom 22. September 2000, S. 51, berücksichtigt, was in dem Interview auch zu einer verzerrten Darstellung des evangelischen kirchlichen Selbstverständnisses führt.

Dialog immer wieder in der evangelischen Verkündigung gezeigt hat: das Kernstück der Reformation ist für viele von uns unverständlich und daher schal geworden – ein grotesker Zustand. Recht verstanden, haben wir es in der Lehre von der Rechtfertigung mit der Mitte unseres Glaubens zu tun, was im Blick auf die spirituellen Anliegen beider Lehrkontrahenten, wie sie angedeutet wurden, expliziert werden sollte. In beider Hinsicht ist die Rechtfertigungslehre in der Tat auch erstaunlich aktuell, und es ist eine vor uns liegende gemeinsame Aufgabe, dies wieder deutlich werden zu lassen. Vielleicht können die folgenden Hinweise auf die beiden Traditionen diese Aktualität wenigstens ahnen lassen.

1) Luther ist, wie wir sahen, mit gutem Grund über Paulus hinausgegangen. Denn er hat stärker, als das beim Aufbruch des Christentums möglich war (der ja z.T. enthusiastische Züge trug), die grundsätzliche Gebrochenheit einer christlichen Existenz erfahren und theologisch artikuliert. Zwei für unsere gegenwärtige christliche Existenz wichtige Glaubenseinsichten treten uns hier entgegen.

a) Das eine: Unser Leben als Christen bedarf der ständigen Barmherzigkeit. Es ist kein unzulässiger Pessimismus, wenn wir bekennen, daß wir, auch als Christen, täglich schuldig werden. Vielleicht gilt das nicht in jedem Falle im vordergründig moralischen Sinn (lügen, stehlen, ehebrechen). Aber gerade wenn wir Verantwortung tragen, erfahren wir, wenn wir ehrlich sind, daß wir solcher Verantwortung (als Politiker, Familienväter und -mütter, Betriebsleiter) nicht gerecht werden können. Ohne daß wir gefragt werden und es im Grundsatz ändern können, partizipieren wir – im wohlhabenden Europa lebend – auch an den Ursachen weltweiter Ungerechtigkeit. Auch unsere Vergangenheit läßt uns nicht ungeschoren, selbst wenn wir als Einzelpersonen am vergangenen Unrecht nicht aktiv mitgewirkt und uns vielleicht ausdrücklich davon distanziert haben. Wir haben das im Rückblick auf unsere DDR-Vergangenheit erfahren, jetzt holt es auch die Westdeutschen ein; und auch für Österreich gibt es ja bekanntlich Probleme im Umgang mit der jüngeren Geschichte. Rechtfertigung besagt: es gibt für uns eine immer größere Barmherzigkeit, und diese Barmherzigkeit erlaubt es auch, ehrlich zu sein, nicht zu verdrängen. Die Verdrängungsmechanismen auf allen Ebenen sind Zeichen dafür, daß Rechtfertigung unbekannt ist. Ich wünschte, daß unsere Kinder zu solcher Freiheit und Offenheit erzogen werden, und daß ihnen klar wird: die als Kind empfangene Taufe eröffnet einen Weg des täglichen Sterbens und Auferstehens (Luther), einer täglich möglichen Vergewöhnung. Wir sind hier im Zentrum dessen, was Christus uns heute zu sagen hat.

b) Zum anderen: Rechtfertigung, reformatorisch verstanden, ist die Botschaft von einer einzigartigen Würde des Menschen. Menschsein hängt im Letzten nicht von dem ab, was ich leiste. Das ist sicherlich ein gefährlicher und auch Mißverständnisse provozierender Satz; denn wir brauchen Leistungen, für die Gesellschaft und für unseren eigenen Seelenhaushalt. Aber in einer Leistungsgesellschaft sollte die andere, die Gefahrenseite bewußt werden. Hängt unsere Würde als Mensch wirklich und ausschließlich an unserer Leistung? Was ist die Würde von Kindern, Alten, Kranken, Behinderten, die Würde von Fremden, die oft leisten können, so viel sie wollen, und dennoch abgelehnt werden? Die Würde eines Menschen – das zeigt die Rechtfertigungsbotschaft – bemißt sich vor allem daran, daß er geliebt und angenommen wird (auch die Psychologie spricht von der Bedeutung des Angenommenwerdens). Und wenn wir ehrlich sind, erkennen wir, daß auch unsere Leistungen für uns wichtig sind, sofern sie angenommen, belobigt, belohnt werden. Zum Beispiel: Wenn meine schönen gemalten Bilder niemanden erfreuen, bin ich tieftraurig. Die reformatorisch formulierte Rechtfertigungsbotschaft besagt, daß nicht Leistungen, sondern erfahrene Liebe und Barmherzigkeit die Tiefe menschlichen Daseins ausmachen. Das hat Bedeutung bis in die Gestalt der Gesellschaft und bis in politische Entscheidungen hinein.

2) Auch die katholische Rechtfertigungslehre ist nicht deckungsgleich mit der des Neuen Testaments. Aber sie erinnert uns ebenfalls an Grundlegendes, und gerade auch an biblische Sachverhalte. „Rechtfertigung“ meint Erneuerung aus dem Geist (nach Röm 6 und 8). Leben aus der Rechtfertigung ist verändertes, neues Leben. „Rechtfertigung“ warnt vor einer „billigen Gnade“ (Bonhoeffer), sie ist die Ermächtigung zum Leben in der Nachfolge. Es gibt ja auch ein gefährliches (angeblich lutherisches) Vertrauen auf die Gnade. Die katholische Tradition weist auf die energischen Warnungen des Neuen Testaments hin, auch und gerade außerhalb des paulinischen Zeugnisses: im 1. Johannesbrief z. B. (2,9 u. ö.), im Jakobusbrief, im Matthäusevangelium (Bergpredigt; der Gedanke der Nachfolge Jesu), aber natürlich auch bei Paulus (z. B. Röm 12 ff oder die Warnungen in Gal 5). Wenn von den Christen nicht ein Geist der Versöhnung und der Nächstenliebe ausgeht, ist es mit ihrem Glauben nicht weit her. Wir haben zu bedenken, daß der Glaube selbst eine Grundhaltung des Lebens ist, die Erfüllung des ersten Gebotes, in dem die Erfüllung aller anderen Gebote hängt²⁰ (so

20 Dies zeigt gerade die Auslegung der 10 Gebote im Kleinen Katechismus Luthers, die durchweg auf das erste Gebot, das Furcht, Liebe und (gläubiges) Vertrauen gegenüber Gott fordert, bezogen ist.

gerade auch Luther). Das alles haben wir im ökumenischen Dialog neu gelernt.

Beide Aspekte der Rechtfertigung bedingen einander. Die erfahrene Liebe Gottes macht nach Luther frei zur Nächstenliebe. Und umgekehrt: Nur wer versucht hat, aus dem Heiligen Geist heraus ein neues Leben zu führen, hat das Recht, sich in die Barmherzigkeit Gottes zu bergen. Beides zusammen ist ein grundlegender Rhythmus des Lebens als Christ. Und es gilt ebenso für die Gemeinde der Christen: auch sie hat die tägliche Barmherzigkeit nötig, wobei wir noch einmal beim kontroverstheologischen Dialog sind,²¹ der freilich hier durch die Vergebungsbitten des Papstes im Heiligen Jahr einen wichtigen Vorlauf bekommen hat.

„Hilf dir selbst, so hilft dir Gott.“ Dieser Satz ist insofern falsch, als er nicht berücksichtigt, daß Gott immer schon vorher da war und ist – in den Beispielen aus dem täglichen Leben (siehe am Anfang) und auch geistlich: mit seiner tragenden, zuvorkommenden Liebe und Barmherzigkeit in Christus. Aber er hat einen Wahrheitsaspekt: Wenn wir die Gnade nicht ergreifen, wenn wir uns nicht trösten lassen, ja vielleicht meinen: wir brauchen solchen Trost nicht, weil wir „o. k.“ sind, und wenn wir nicht im lebendigen Glauben leben, dann ist es Blasphemie, sozusagen automatisch auf Gottes Güte zu trauen und vom lieben Gott zu sprechen. Gott bietet uns einen Bund an. Und es kommt darauf an, daß wir uns als seine Bundespartner bewähren; uns trösten und uns senden lassen – und so aus der Rechtfertigung leben.

21 Die vom Papst im Jahr 2000 ausgesprochene Bitte um Vergebung für die Schuld der Kirche setzt hier einen eindrücklichen Akzent – trotz der hier noch zu klärenden theologische Frage, wie von der Sündigkeit der Kirche sachgemäß zu sprechen ist.

Rainer
Stahl

Kirche und Christentum unter dem Kreuz im 21. Jahrhundert

Vorbemerkung

Bei den folgenden Überlegungen erwarten Sie bitte keine Vollständigkeit.¹ Es wird ein Leichtes sein, Fehlendes und Ermangelndes nachzumelden. Für die Abfolge und Auswahl aber beanspruche ich durchaus logische Stringenz. Über die Zukunft wird geredet, um Bestimmendes für die Gegenwart zu formulieren. Für manche mag das noch verborgen sein. Aber in Zukunft wird es offensichtlicher werden.

Alle Überlegungen stehen unter einem Zitat aus einem spätnachexilischen Bibeltext. Mit ihm wird die Situation der auf Gott wartenden und hoffenden Gerechten in einem Gebet gebündelt:

„Herr, unser Gott,
es herrschen wohl andere Herren über uns als du,
aber wir gedenken doch allein deiner und deines Namens“
(Jesaja 26,13).

Diese Loyalitätserklärung ist zugleich eine Aussage über unsere eigene Lage. Sie benennt klar, daß wir in vielen Abhängigkeiten stehen und diejenige unseres Glaubens und damit gegenüber Gott nur *eine* darstellt. Alles, was ich nun sagen werde, folgt daraus, daß wir uns für diese besonders entscheiden wollen.

1 Die Grundfassung dieses Textes war mein Referat vom 25. Januar 2001 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg. Bis zur Veröffentlichung wurden neue Akzente und neue Literatur eingearbeitet.

I. Grundzüge der gesellschaftlichen Wirklichkeit

1. *Unsere Welt ist eine säkulare Welt*

In noch stärkerem Maße als schon heute wird sich die Kirche auch in Zukunft in einer *säkularen Welt* behaupten müssen. Die Menschen werden faktisch von nichtreligiösen Bestimmungen geprägt sein. Trotz aller Wissenschaftskrisen vermute ich auch weiterhin ein selbstverständliches Vertrauen in Naturwissenschaft und Technik:

a) Zuerst nenne ich die medialen und kommunikativen Techniken, deren Gefahren wir im kirchlich-theologischen Bereich gern betonen, an deren Nutzung aber auch kein Weg vorbeiführt. Für manchen ist die Vorbereitung dieser Tagung nur möglich geworden, weil die elektronische Post – „E-Mail“, wie wir sagen – benutzt wurde. Für manche Kirche ist die Selbstpräsentation im Internet eine wichtige Form der Mission.

b) Sodann hebe ich die Herausforderungen Getreideanbau und Versorgung mit Trinkwasser hervor: In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte eine Grüne Revolution – nämlich die Einführung neuer Getreidesorten und von Reis – eine Hungerkatastrophe astronomischen Ausmaßes in Indien verhindert. Die Gründerväter dieser Grünen Revolution haben jetzt darauf hingewiesen, „daß allein die Gentechnik das Problem der Nahrungsmittelversorgung für die rasch anwachsende Bevölkerung in den armen Ländern der Welt lösen kann. Im Grunde genommen basierte bereits die Grüne Revolution auf der Gentechnik, auch wenn die genetische Veränderung damals durch konventionelle Methoden ... erreicht wurde“². Neben dieser zweiten Grünen Revolution wird eine Blaue Revolution angemahnt: „Man geht davon aus, daß Wasser das knappste Gut des 21. Jahrhunderts sein wird. ... Die Frischwassermenge, die den Bauern verlässlich zur Verfügung gestellt werden kann, stößt an ihre Grenzen, und die Grundwasserressourcen werden schon heute stark überbeansprucht. Es ist also eine massive Steigerung

2 P. Voogt, Basic Needs: Nahrung, Wasser und Dichtung, in: M. Roth et al. für die EXPO 2000 Hannover GmbH (Hg.), der Themenpark EXPO 2000, Bd. 2, Wien 2000, 19–25, Zitat: 19. Zu verweisen ist auch auf P. Pinstrup-Andersen, Globale Nahrungssicherung, a. a. O., 99–103, der dieselben Positionen vertritt. Kritisch hierzu G. Kordecki, Grüne Gentechnik – Ein Überblick über die aktuelle Situation, in: K. Grünwaldt und U. Hahn (Hg.), Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin, Hannover 2001, 30–46.

der Wasserproduktivität vonnöten: eine Blaue Revolution.⁴³ Dies war auch der vorherrschende äußere Eindruck, den ich auf der EXPO 2000 gewonnen habe: Wasser als besonderes Gut der Zukunft, nicht nur in den Themenpavillons dargestellt, sondern auch in den Länderpavillons von Kroatien, Norwegen und Island z. B. materialiter vorgeführt.

c) Schließlich nenne ich die Krisen, die naturwissenschaftliche und technische Methoden im Verein mit möglicher Verbilligung der Produkte der Viehzucht bewirkt haben und auch weiterhin bewirken können – z. B. sind durch die Verfütterung von Mehl aus Tierkadavern an pflanzenfressende Tiere neue Krankheiten entstanden. Auch in der Zukunft sind da Probleme zu gewärtigen.

d) Letztlich heißt säkulare Welt, daß traditionelle Tabu-Grenzen mit Blick auf den Menschen endgültig überschritten werden – bezogen auf den Anfang seiner irdischen Existenz und bezogen auf das Ende:

So hat das britische Unterhaus im Dezember 2000 und das Oberhaus am 22. Januar 2001 das therapeutische Klonen des Menschen genehmigt,⁴ also die Züchtung embryonaler Stammzellen, aus denen alle Gewebezellen des menschlichen Körpers entstehen. Von solchen Stammzellen her können dann Gewebe und Organe für die Therapie Kranker gewonnen werden.⁵ Wenn ich das richtig verstanden habe, ist die denkerische Grundlage dieser Entscheidung die Position, daß erst längere Zeit nach dem Moment der Befruchtung das neue Leben wirklich Mensch sei.

Und es hat die Zweite Kammer des niederländischen Parlaments am 28. November 2000 ein Gesetz zur aktiven Sterbehilfe beschlossen, das die Tötung Schwerstkranker durch Ärzte bei Einhaltung strengster Bedingungen für strafrechtlich irrelevant erklärt.⁶ Denkerische Grundlage ist hier letztlich eine Haltung, die nur leidfreies Leben für sinnvoll ansehen kann.

3 P. Voogt, a. a. O., 20f.

4 Vgl. Glaube und Heimat 4, 28. 1. 2001, 2. Allgemein sei hierzu auf die diesbezügliche Veröffentlichung der VELKD hingewiesen: K. Grünwaldt und U. Hahn (Hg.), Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin, Hannover 2001.

5 Vgl. für diese Darstellung: K. Berger, Menschwerdung Gottes. Das Buch der Schöpfung und das Buch der Bibel im Zeitalter der Biogenetik, in: MUT 400, Dezember 2000, 18–29, diese Skizze: 24f.

6 Vgl. A. Birschel, An strenge Bedingungen geknüpft. Weltweit erstes Gesetz zur Sterbehilfe, in: Glaube und Heimat 50, 10. 12. 2000, 3. Letztlich verabschiedet wurde dieses Gesetz vom Länderparlament am 10. 4. 2001.

Auf alle diese Herausforderungen werden Antworten und Lösungen vor allem naturwissenschaftlich-technisch gefunden werden. Unser Leben in der Zukunft wird sich auf einem sehr hohen „Grundwasserspiegel“ von angewandeter und selbstverständlich genutzter und akzeptierter Naturwissenschaft vollziehen. Zugleich wird aber diese naturwissenschaftlich-technische Welt ethischer und philosophischer Grundlagen und Korrekturen bedürfen, zu denen der christliche Glaube einen ganz entscheidenden Beitrag leisten können – und wird leisten müssen.

2. *Unsere Welt ist eine plurale Welt*

Das 20. Jahrhundert war bestimmt von den letzten Versuchen, eine einheitliche und uniforme Welt zu gestalten: Kommunismus und Nationalsozialismus können als Gesellschaftsprojekte mit dieser Zielsetzung verstanden werden. Alle solche Versuche sind gescheitert. Das einzige, was bleibt, ist eine *plurale Welt*. Verschiedenste Sinnangebote werden nebeneinander vorgelegt, und es wird um sie konkurriert werden: neben dem christlichen Sinnangebot z. B. das muslimische, neben den traditionellen religiösen Sinnangeboten neu-religiöse, die – für unseren Bereich gesprochen – durchaus alt-germanische Aspekte revitalisieren, neben den im bisherigen Sinn religiösen auch – nach christlich dogmatischem Urteil – „after-religiöse“, von denen der Glaube an geheimnisvolle Vorgänge, der Glaube an die Astrologie und die Vergottung von Geld und Besitz besonders prägend sein werden – und schon sind.

Allerdings ist gleichzeitig die Kultur der alternativen Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten vorbei. Vielmehr wird der Hunger nach Religiosität gestillt werden „durch individualistische Glaubensformen und Glaubensbekenntnisse in den so genannten ‚Street-Religions‘ oder ‚Casual Religions‘ oder ‚Convenience-Religions‘. In ihnen setzen sich die Menschen aus vielen Religionssystemen und spiritualistischen Weltbildern das zusammen, was ihnen – im besten Wortsinne – passt“⁷.

3. *Unsere Welt ist eine Welt des Sinnverzichts*

Wo unterschiedlichste Sinnangebote gleichwertig auf dem Markt sind, wo die naturwissenschaftliche Sicht prägend ist, die eine Sinnzuspitzung letzt-

7 M. Horx, Megatrend Individualisierung, in: Zeichen der Zeit – Lutherische Monatshefte 5/2000, 21–23, Zitat: 22.

lich nicht kennt, dort muss der *Verzicht auf übergreifenden Sinn* im Leben kompensiert werden. Dies geschieht schon jetzt in Gestalt der Verherrlichung von Freude und Vergnügen, im Einsatz von Leben für „Fun“. Das wird sicher weiterhin noch prägender werden.

„Das Leben ist wie es ist. Wir werden nicht so gelassen wie Zen-Buddhisten, aber wir verabschieden uns von dem Projekt der Sinnsuche im Sinne der Suche nach der Hinterwelt. Und wenn das so ist, dann bekommt die Alltäglichkeit, wie sie in Seifenopern, Quizsendungen und Blödelshows geschildert wird, plötzlich eine ganz andere Dimension: Wir merken auf einmal, daß Feierabend zu haben, ein Bier zu trinken und eine belanglose Talkshow zu gucken, vielleicht der weitestgehende Punkt von Erlösung ist, den der Mensch erreichen kann.“⁸

4. *Unsere Welt ist eine Welt der Individualisten*

Schon jetzt, aber noch mehr in Zukunft werden die Menschen ihre Identität nicht mehr durch selbstverständlich vorbereitete und angebotene Gesamtprägungen gewinnen. Sie müssen sie vielmehr durch eigenständige, persönliche Entscheidungen entdecken und verwirklichen.

„Ich halte Individualisierung für den Kern überhaupt des Fortschritts im Sinne einer fortgeschriebenen Aufklärung, und ich kann mir eigentlich keine evolutionäre Entwicklung der Menschheit oder der Zivilisationsgeschichte ohne Individualität vorstellen. Individualität ist, was die Menschen zu Menschen macht, sie ist Voraussetzung dafür, dass er die Freiheit zur Wahl hat. ... ich denke, gelungene Individualisierung beinhaltet das soziale Element, weil Selbstverwirklichung allein fad ist.“⁹

So wird auch die Entscheidung für einen Glauben und die Entscheidung für den christlichen Glauben eine individuelle Entscheidung sein. Christliche Verkündigung und kirchliches Handeln wird also auf die Stärkung individueller Persönlichkeiten aus sein, also *Individualisierung* fördern, denn nur als Individualist, als Einzelentscheidender werde ich Christ werden und bleiben.

8 J. Hörisch, Sehnsucht nach dem Banalen. Die mediale Erlösung der Spaßgesellschaft, in: MUT 395, Juli 2000, 56–64, Zitat: 61f.

9 M. Horx, a. a. O., Zitate: 21.

5. *Unsere Welt ist eine Welt kultureller Vielfalt*

In Vorbereitung dieses Referates bin ich auf die Weltausstellung 2000 in Hannover gegangen. Vieles habe ich in den Themenausstellungen schlicht nicht verstanden. Die künstlerisch-kulturelle Art der Darbietung war nur für diejenigen auf Anhieb rezipierbar, die in modernen Kunstaussstellungen zu Hause sind. Insofern war oftmals das erste Erleben die Einsicht darin, sich mit einer anderen oder mit vielfältig anderen Kulturformen auseinandersetzen zu müssen. Diesen Eindruck hat dann auch das Studium der beiden Bände „der Themenpark der EXPO 2000“ bestätigt.¹⁰ Wir werden uns in *kultureller Vielfalt* zurechtfinden müssen. Angesichts der Lebensherausforderungen der nächsten Jahre wird festgehalten: „Kulturelle Vielfalt ist eine reiche Quelle für Lösungen für dieses Jahrtausend.“¹¹

Außerdem sei eine Diagnose hervorgehoben, die eine überraschende Affinität zu theologischer Arbeit und zu theologischen Inhalten besitzt: „Die Indizien mehren sich, daß die mit der Erfindung und der Verbreitung der mechanischen Uhren entstandene naturferne Zeitorganisation Akzeptanzprobleme bekommt. ...“

Daß wir mit mehr Schnelligkeit größeren materiellen Erfolg erringen, wurde zur Selbstverständlichkeit, daß aber jene Qualitäten unserer Existenz, die nicht in geldwerter Zeit zu verrechnen sind wie etwa Zuneigung, Dankbarkeit, Liebe, Geschmack, andere Zeitformen benötigen, dies spüren wir immer deutlicher. ...

Heute nun, und dafür gibt es sichtbare Indizien, scheint die Uhr des Uhrzeitmonopols abgelaufen. Die Uhr hat ihre Schuldigkeit getan, die Uhr kann gehen. Folgende drei Auffälligkeiten zeigen, daß das ... moderne Zeitverständnis ... ins Wanken gerät:

Die vielen, ehemals im öffentlichen Raum angebrachten Uhren verschwinden zunehmend. Die Transportgeschwindigkeit unserer wichtigsten Güter, der Information, ist bei Lichtgeschwindigkeit und damit am Ende der Beschleunigung angekommen. Die Pünktlichkeitsmoral verliert an Akzeptanz. Sie wird immer deutlicher von der Flexibilitätsmoral abgelöst.¹²

10 M. Roth et al. für die EXPO 2000 Hannover GmbH (Hg.), der Themenpark EXPO 2000, Bände 1 und 2, Wien 2000.

11 P. Voogt, *Basic Needs: Nahrung, Wasser und Dichtung*, a. a. O., Bd. 2, 19–25, Zitat: 24.

12 K. A. Geißler, *Mit den Zeiten ändern sich die Zeiten: Woher kommt die Zeit und wo geht sie hin?*, a. a. O., Band 1, 77–81, Zitat: 78f.

Positiv weist *Karlheinz A. Geißler* hin auf den „Zeitwohlstand“, der „als ein Element der Lebensqualität zu verstehen“ sei, weist er hin auf die „Kultur der Zeitvielfalt“, mit der „der Erhalt mannigfaltiger Zeitformen“ gemeint sei, und schließlich weist er hin auf die Notwendigkeit einer „Ökologie der Zeit“, weil die Menschen „an die Prozeßabläufe der Natur gebunden“ bleiben: „Sie sind in ihrem zeitlichen Handeln notwendigerweise an die Zeitmuster des Lebendigen gebunden, wollen sie selbst lebendig sein und auch lebendig bleiben.“¹³

Insofern schließt dieser auswahlhafte Gang durch die aktuellen und zukünftigen Herausforderungen erneut mit der Ahnung, daß christliche Einsichten – zum Beispiel die in den Rhythmus der Zeit, nämlich der Woche – wieder neue Bedeutung gewinnen werden und unsere eigene kulturelle Prägung durchaus mit Hoffnung auf Erfolg in den kulturellen Diskurs der Zukunft einzubringen sein wird. Aber natürlich meint solcher Erfolg nicht, daß der Glaube angenommen wird, sondern nur, daß Verhaltensweisen und Festtraditionen praktiziert werden. Das lehrt uns ja schon heute der kulturelle Erfolg der Weihnachtstradition, die unabhängig von christlichem Glauben und durchaus der christlichen Inhalte entleert gelebt werden kann – und weithin wird.

II. Vielfalt als Kennzeichen des inneren Wesens der Kirche

Was eben für die Gesellschaft gesagt wurde, wird nun zu aller erst für die Kirche selbst gelten. Es ist nicht zu erwarten, daß die Kirche zwar in einer vielfältigen und pluralistischen Welt leben aber selber einheitlich und geschlossen sein werde. Nein: Die Vielfalt, die uns umgibt, wird auch innerhalb der Kirche bestehen.

Dick Akerboom hatte in seinem Bericht „Zur Lage der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Niederlanden“ im „Lutherischen Dienst“ im vorigen Jahr wie selbstverständlich formuliert: „Die fortschreitende Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft führt auch zu einer immer größer werdenden Bandbreite der Einsichten und Auffassungen von Gemeindegliedern. Die Menschen, die zur Kirche gehören, halten sich oft distanziert und nehmen nur an den Aktivitäten teil, die ihnen zusagen. Was sie in der Gemeinde oder Kirche nicht finden, suchen sie anderswo ... Ebenso

13 A. a. O., 80.

verhalten sie sich ja auch in der Gesellschaft. Es ist nicht selbstverständlich, daß die nächste Generation den Glauben – geschweige denn die Konfession – der Eltern annehmen wird.“¹⁴

In diesem Zusammenhang möchte ich das Beispiel der „Feiertagsheiligung“ benennen und damit an das Thema „Zeit“ anknüpfen, das uns gerade bewußt geworden ist. Dieses Beispiel läßt schlaglichtartig deutlich werden, daß die Vielfalt eine Tatsache ist und sein wird.

1. Der „Sabbat“ im Judentum

Um an diese Tatsache der Vielfalt der „Feiertagsheiligung“ in der Kirche heranzuführen, sei festgehalten, daß es selbst zum Thema der „Sabbatpraxis“ eine überraschende Vielfalt im Judentum gibt, das wir uns fälschlicherweise immer sehr geschlossen vorstellen, bzw. von dem wir bevorzugt bestimmte Richtungen wahrnehmen:

Das Reform-Judentum (bestehend seit Mitte des 19. Jahrhunderts n. Chr.) mußte im 19. Jahrhundert in den USA den Ladenschluß am „Sabbat“ neu durchsetzen. 1846 gab es sogar Bestrebungen, den „Sabbat“ auf den „Sonntag“ zu verlegen. Für 1892 sind Gottesdienste am „Sonntag“ belegt. Seit 1871 ist das Fahren zum Synagogengottesdienst erlaubt. Heute wird eine positivere Haltung praktiziert. Die Ausgestaltung ist aber frei, denn die Gesetze der Bibel werden als Menschenwerk angesehen.

Im Rekonstruktionismus/Erneuerungsbewegung (gegründet von *Mordecai M. Kaplan*, 1881–1983) ist der „Sabbat“ wichtig. Das Verhalten der Jüdinnen und Juden, die dieser Erneuerungsbewegung folgen, ist aber vielfältig. Es reicht von der Teilnahme am Synagogengottesdienst bis hin zum Segeln zum Beispiel.

Das Konservative Judentum (eine Reaktion auf das Reform-Judentum des 19. Jahrhunderts) vermittelt viel stärker zurück zu den biblischen und rabbinischen Traditionen: Am „Sabbat“ darf nicht gearbeitet, nicht gefahren (das Fahren zum Synagogengottesdienst ist aber erlaubt), nicht geraucht werden, weil das Entzünden von Feuer verboten ist (vgl. Exodus 35,3). Die Elektrizität darf benutzt werden, weil sie als nicht zum Feuer gehörig entschieden worden ist.

14 D. Akerboom, Identität ist Leben. Zur Lage der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Niederlanden, in: *Lutherischer Dienst* 36, 2000, Heft 2, 4–6, Zitat: 6.

Ganz anders sieht die Sache natürlich im Orthodoxen und im Ultra-Orthodoxen Judentum aus: Dort ist die an den biblischen Bestimmungen direkt ausgerichtete „Sabbat“-Heiligung selbstverständlich. So ist das Fahren zum Synagogengottesdienst am „Sabbat“ verboten. Die Elektrizität ist als zum Feuer gehörig entschieden und darf natürlich am „Sabbat“ nicht verwendet werden.¹⁵

2. „Feiertagsheiligung“ in der Kirche

Was schon für das Judentum gilt, bestimmt noch viel mehr die Wirklichkeit der Kirche. Hierzu verweise ich nur auf die diesbezügliche Position des Artikels 28 der Augsburgerischen Konfession, des Artikels „Von der Gewalt der Bischöfe“:

„Solch Ordnung gebührt der christlichen Versammlung umb der Lieb und Friedes willen zu halten, ...; doch also, daß die Gewissen nicht beschwert werden, daß man's fur solche Ding halte, die not sein sollten zur Seligkeit ...

Also ist die Ordnung vom Sonntag, von der Osterfeier, von den Pfingsten und dergleichen Feier und Weise. Dann die es dafür achten, daß die Ordnung vom Sonntag fur den Sabbat als notig aufgericht sei, die irren sehr. Dann die heilig Schrift hat den Sabbat abgetan und lehret, daß alle Ceremonien des alten Gesetz nach Eröffnung des Evangeliums mogen nachgelassen werden. Und dan- noch, weil vonnoten gewest ist, ein gewissen Tag zu verordnen, uf daß das Volk wußte, wann es zusammenkommen sollt, hat die christlich Kirch den Sonntag darzu verordent und zu dieser Veränderung desto mehr Gefallens und Willens gehabt, damit die Leute ein Exempel hätten der christlichen Freiheit, daß man wußte, daß weder die Haltung des Sabbats noch eins andern Tags vonnoten sei.“¹⁶

Ich persönlich empfinde sehr stark, daß diese theologisch richtige Erkenntnis und Praxis der Reformationszeit ungewollt mit dazu beigetragen hat, der „Sonntagskultur“ die formalen Stützen wegzubrechen, die „Feiertagsheiligung“ vielfältig werden zu lassen, ja, sie zu verlieren. Dies zeigen ganz klar zwei Sätze der Predigt *Martin Luthers* zur Einweihung der Schloßkirche von Torgau am 5. Oktober 1544:

Einmal formulierte er folgenden Gedanken:

15 Quelle für diese Informationen ist: G. S. Rosenthal und W. Homolka: Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart, München 1999.

16 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 21955, 129,27–130,25.

„Also soll dieses Haus gemäß solcher Freiheit [Herren über Sabbat und Gottesdienststätten zu sein] gebaut und geordnet sein für die, welche hier sind, oder die sonst hineingehen wollen: nicht, daß man daraus eine besondere Kirche mache, als wäre sie besser als andere Häuser, wo man Gottes Wort predigt. Fiele aber die Not vor, daß man hier nicht zusammenkommen wollte oder könnte, so möchte man wohl draußen bei dem Brunnen (auf dem Hof) oder anderswo predigen“¹⁷.

Zur „Heiligung“ des „Sonntags“ führte er aus:

„Das sei zum Anfang des Evangelium vom Sabbat gesagt, wie und wozu und auf welche Weise wir Christen ihn gebrauchen sollen; nämlich zu dem Zweck, daß wir zu der Zeit und an dem Ort, über die *wir* [Hervorhebung vom Autor] übereingekommen sind, zusammenkommen, Gottes Wort behandeln und hören und Gott unsere und anderer allgemeine und besondere Nöte vortragen und so ein starkes, kräftiges Gebet zum Himmel schicken, auch miteinander Gottes Wohltat mit Danksagung rühmen und preisen“¹⁸.

3. Einzelentscheidungen und ihr Rahmen

Wie gesagt: Das ist theologisch völlig korrekt. Aber es überläßt die praktische Ausformung des „Sonntags“ und der „Feiertage“ der je neuen Übereinkunft in der Religionsgemeinschaft – und in der Gesellschaft. Und in dem Maße – grundgelegt durch die Reformation selbst! –, in dem der Verweis darauf, „daß das Volk wußte, wann es zusammenkommen sollt“, bedeutungslos wird, weil es kein gesamtes und einheitliches Verhalten eines „Volkes“ mehr gibt sondern nur noch persönliche Entscheidungen einzelner, muß die Kirche selbst damit rechnen, daß sich die zu ihr Gehörenden vielfältig verhalten werden, auch nicht jede Person in ihrem Leben immer gleich, und daß Kräfte der Einladung mobilisiert werden müssen, um Verhaltensweisen zu erreichen, die sich an Angeboten der Bibel ausrichten. Dies ist so vorsichtig gesagt, weil ja auch immer wieder neu bestimmt werden muß, welche zusätzlichen Entscheidungen neben der christlichen möglich bleiben

17 M. Luther, Predigt zur Einweihung der Schloßkirche zu Torgau, 1544, WA 49, 588–604, zitiert nach: H. Kunst, Martin Luther. Ein Hausbuch, Stuttgart 1982, 175–183, Zitat: 177. Dazu sollte man sich einmal auf der Zunge zergehen lassen, daß Luther dies zur Einweihung der Schloßkirche und im Angesicht seines Landesfürsten sagte, der diese Kirche finanziert hatte!

18 A. a. O., 178.

und welche anderen Entscheidungen durch die christliche ausgeschlossen werden, also: welche „casuals“ unter christlichem Dach integrierbar sein werden.

Bezogen auf unser Beispiel gibt es die prophetisch-reformatorische Argumentationslinie, aus der heraus wir erkennen: Gewiß sind wir von religiöser Verehrung und Einhaltung des „Sonntags“ befreit, aber in der Liebe zu den Menschen sind wir ihm untertan, denn alle brauchen Rhythmen des Lebens, freie Zeiten, die aus der Zweckbindung und Machbarkeit in allen Lebensbereichen befreien. Gern werden wir bei dieser Argumentationslinie auf moderne Bundesgenossen zugehen, die neue Zeitverständnisse erahnen und andere Zeitpraktiken ausprobieren und fördern.

Daneben aber – Kirche ist ja auch theologisch vielfältig – sehe ich die priesterlich-katholische Argumentationslinie: Die Kirche hat den „Sonntag“ als geheiligten Zeit-Raum, in dem Gott mit uns kommunizieren will und wir uns Gott zuwenden sollen, zu propagieren und selber zu leben. Alles andere wird folgen.

Letztlich wurzelt diese Vielfalt in der Vielfalt des biblischen Zeugnisses und in der Vielfalt des Verstehens, der Rezeption und der Hermeneutik dieses Zeugnisses. In Zukunft wird uns intern in der Kirche die Aufgabe der immer neuen Verständigung darüber beschäftigen, was christlich ist und welche Bandbreite von Glaubensinhalten und Lebensformen des Glaubens möglich ist. Wir werden ganz praktisch immer wieder neu Einheit durch Versöhnung von Verschiedenheiten und von Vielfalt durchbuchstabieren müssen. Und das wird ohne Leiden unter konkreten Entscheidungen nicht abgehen.

III. Die Notwendigkeit der Apologie

Aber natürlich werden wir nicht nur innerhalb der Kirche vielfältige Auffassungen und Praktiken diagnostizieren können, die für jede an der Wahrheit und an der eigenen Glaubenseinsicht orientierten Person auch Leiden über und um die Entscheidungen der anderen bedeuten wird. Wir werden uns auch gezielter Angriffe von außen ausgesetzt sehen. Wir werden die Auseinandersetzung mit unseren Kritikern und Verächtern annehmen und bestehen müssen.

I. „Geburtsfehler“ des Christentums?

An erster Stelle sei auf die Herausforderung hingewiesen, die der Vorwurf bedeutet, den *Herbert Schnädelbach* gegen uns erhoben hat.¹⁹ Leider ist hier nicht der Raum für eine Einzelauseinandersetzung.²⁰ Das wäre die Aufgabe eines eigenständigen Referats gewesen. Für das Grundlegende dieses Vorgangs kann aber gelten:

Daß christlicher Glaube und christliche Kirche intellektuell angegriffen werden, braucht uns seit der Feststellung des Apostels *Paulus*, daß die Verkündigung des gekreuzigten Christus „den Griechen eine Torheit“ ist (I Kor 1,22), nicht zu verwundern. Trotzdem aber ist das eigene Bild vom Glauben und von der Kirche an solchen Angriffen zu formen und zu festigen.

Zuerst muß mit Blick auf jenen Vorwurf von „Geburtsfehlern“ gelten: „Es ist ja kein Zweifel, dass die Geschichte des Christentums auch eine Geschichte der Verleugnung des Evangeliums des Friedens und der Versöhnung ist. Insbesondere die Verbindung der Kirche mit den Interessen imperialer Machtausübung haben ihren Auftrag immer wieder unerträglich verdunkelt, ja geschändet. Und das im Namen des gekreuzigten Christus! Ohne die Kritik von dergleichen ist überhaupt kein christlicher Glaube möglich...“²¹

Sodann macht diese Herausforderung deutlich, „daß den Gegnern des Christentums und damit auch der Kirchen nicht mehr allein mit dem Hinweis auf das soziale Engagement der Kirchen beizukommen ist. Diese in der Vergangenheit beliebte Argumentationsstrategie wird in Zukunft kaum noch

19 H. Schnädelbach, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: R. Leicht (Hg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*, Berlin 2001, 13–33.

20 Sie ist ja schon geführt worden und wird dokumentiert in dem in Anm. 19 benannten Sammelband von Robert Leicht. In diesem Band wird auch das Schlußwort von H. Schnädelbach in originaler Länge geboten: H. Schnädelbach, Nicht bloß zeitbedingte Abirrungen vom heilen Kern des Christentums, a. a. O., 161–170. Aus dem Kreis der Kritiker hebe ich hervor: R. Schröder, Unkraut unter dem Weizen. Das Christentum und die Geschichte seiner permanenten Selbstkritik, a. a. O., 41–51; S. Žizek, Liebe ohne Gnade. Der Segen des Christentums offenbart sich in der Abwesenheit Gottes, a. a. O., 83–88; R. Spaemann, Die Taube auf dem Dach – Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten, a. a. O., 53–71, und H. Maier, Die Überwindung der Welt – Auf dem Christentum liegt kein Fluch, a. a. O., 89–94.

21 W. Krötke, Früher Klassenfeind, heute Fluch. Diskussion über Schnädelbach-Thesen: Die neueste Lesart des Christentums an der Humboldt-Universität Berlin, in: *Glaube und Heimat* 32, 6. 8. 2000, 3.

legitimatorische Funktion haben können. Was zunehmend gefragt sein wird, ist das öffentliche Rechenschaft Geben über das, was die jeweiligen christlichen Konfessionen für die kulturelle und geistige Integrität der Gesellschaft geleistet haben und weiterhin leisten werden.“²²

Diese Aufgabe bejahend, möchte ich aber zugleich mit meinem Überlegungsgang zu der Einsicht hinführen, daß uns – auf Grund des Wesens unseres Glaubens – hierbei nicht einfach der irdische Sieg verheißen ist.²³

2. „Christen verrecke“

Sowohl in Westdeutschland, als auch in Ostdeutschland haben im Jahr 2000 Unbekannte eindeutig satanische Motive an Kirchenwände gesprüht: An die römisch-katholische St. Michael-Kirche in Oerlinghausen, Kreis Detmold, z. B. das Teufelszeichen aus drei Sechsen im Dreieck,²⁴ und in der Nacht zum 18. 10. 2000 in Chemnitz an die Schloßkirche z. B. ein umgedrehtes Kreuz mit drei Sechsen, ein Pentagramm mit drei Sechsen und umgedrehtem Kreuz – beides Satanszeichen –, den Ruf: „Judensäue, Hail Sattan“ und das schon zitierte „Christen verrecke“.²⁵

Es gibt in unserem Land Gruppen, die sich wirklich dem Widerspruch gegen Gott und der Verehrung des Bösen verschreiben und deshalb Stätten des Glaubens verhöhnen, sozusagen mit der Macht, die sie glauben, in den Bereich der Macht Gottes eindringen und Gott entmachten wollen. Mich stimmt nachdenklich, daß solche Gruppen entgegen allen Vorwürfen christlichen Antijudaismus gegen uns – wie ihn z. B. *Herbert Schnädelbach* in seinem 4. „Geburtsfehler“ behauptet²⁶ – eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen

22 M. Schuck, Christenschelte in aufklärerischem Gewand. Herbert Schnädelbachs Provokation in der „ZEIT“ und die Reaktion, in: Institut Bensheim, MD 4/2000, 66–70, Zitat: 70.

23 Eine nahe am biblischen Zeugnis befindliche Analyse gibt K. Beyschlag in seiner Predigt zu Apg 1,1–12, besonders zu V. 6–7: Universitätspredigt am Fest Christi Himmelfahrt, 11. 5. 1972, in: K. Beyschlag, Non confundar in aeternum. Erlanger Universitätspredigten, Fürth 1986, 34–41, besonders: 37f.

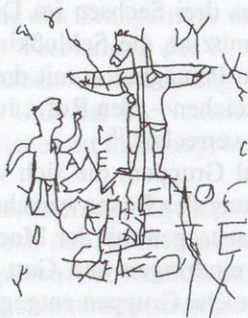
24 Zitiert nach *idea-Spektrum* 43/2000, 14.

25 Zitiert nach „BILD Chemnitz“, 18. 10. 2000, 3, und „Freie Presse. Auer Zeitung“, 18. 10. 2000, 2.

26 R. Leicht, a. a. O., 21f. Hier sei hervorgehoben, daß in der Schuldbekennnis-Liturgie am 12. 3. 2000 in Rom eigens ein Schuldbekennnis über das Verhältnis zu Israel gesprochen worden ist: *Edward Kardinal Cassidy*: „Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre

Christentum und Judentum wahrnehmen und uns mitmeinen, wenn sie Juden verhöhnen, und unsere jüdischen Schwestern und Brüder mitmeinen, wenn sie uns verhöhnen. Hier nehmen intellektuell unterbelichtete Gegner eine Wahrheit besser wahr als sie alle intellektuellen Kritiker spüren: Daß wir als Christen und Juden uns nämlich in Zukunft viel stärker als in einem Boot sitzend vorfinden werden, als dies uns jetzt schon bewußt zu sein scheint.

Weil der Blick in die Vergangenheit auch einen Blick in die Zukunft gewähren kann, erinnere ich jetzt an die Ritzzeichnung an einer Wand des Domus Gelotiana auf dem Palatin in Rom aus der Zeit um 200 n. Chr., auf der ein Gekreuzigter mit Eselskopf zu sehen ist und links von ihm ein junger Mann, über den es heißt: „Alexamenos betet Gott an“²⁷.



Hier könnte sich antiker Antijudaismus, der dem Judentum neben der Gottlosigkeit die Verehrung eines Eselskopfes im Tempel von Jerusalem nachsagte,²⁸ mit antichristlicher Polemik verbunden haben.²⁹

Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen begangen haben ...“ *Papst Johannes Paul II.*: „... Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes...“ (Süddeutsche Zeitung, Nr. 60, 30. 3. 2000, 10).

27 K. Woschitz, Art. Esel, in: NBL I, 1991, 596f. Die folgende Zeichnung ist gegeben nach I. Wilson, Das Turiner Grabtuch. Die Wahrheit, München 1999, 80.

28 I. Broer, Art. Antijudaismus, in: NBL I, 1991, 113ff.

29 Allerdings hat J. Leiboldt diese Darstellung ganz anders gedeutet: „Das muß nicht eine Verspottung christlichen Glaubens sein, sondern kann sich ernsthaft auf eine von Ägypten abhängige sethianische Gnosis beziehen. Dafür spricht das Y in der

In Zukunft werden also neben Glauben und Verehren des Kreuzes nicht nur Gleichgültigkeit dem christlichen Glauben gegenüber begegnen, sondern auch dessen aktive Ablehnung und Verhöhnung. Stellen wir uns darauf innerlich rechtzeitig ein.³⁰ Das Wesen unseres Glaubens verbietet es uns, den Zustand von Problemlosigkeit zu erwarten.

IV. Die Ohnmacht der Wahrheit der Liebe

In dieser so zu erfahrenden Wirklichkeit – einer vielfältigen Kirche, einer pluralistischen und kulturell vielfältigen Welt, die sogar aktive Ablehnung des Christentums kennen wird – kann Kirche zum Glauben nur einladen. Jegliche Zwangsmittel sind ihr verwehrt. Dort, wo sie auch die letzten Stützen in kulturell vermittelter allgemeiner Meinung und Selbstverständlichkeit verloren hat, ist sie ganz darauf angewiesen, die erkannte und geglaubte Wahrheit zu vertreten, sie aber nicht aufzwingen zu können.

1. Die Souveränität des Geistes Gottes

Theologisch gesagt, sind wir und werden wir allein angewiesen sein darauf, daß das Wort Gottes selbst wirkt. Wir sind herausgefordert, diese Wahrheit tatsächlich zu glauben, ihr zu vertrauen, uns auf sie zu verlassen.

Wir werden dabei die schon diagnostizierte Individualisierung unserer Gesellschaft stärken – und auch wirklich stärken wollen müssen. Denn die Wahrheit Gottes ist angelegt auf die Rezeption durch einzelne, ist darauf angelegt, daß einzelne sich für sie entscheiden.

Ecke rechts oben: Dieser Buchstabe ist nicht zufällig entstanden, sondern ... absichtlich eingeritzt; er bedeutet, daß der Mensch sich für den rechten Weg entscheiden soll. Der Gott Seth wird als Esel oder eselsköpfig vorgestellt. Immerhin ist die Darstellung wichtig als die vielleicht älteste Abbildung eines Gekreuzigten. Der Mann links verehrt ihn, indem er ihm eine Kußhand zuwirft (*ad-orare*)“ (Ders., *Umwelt des Urchristentums III, Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1967, 49, Bild Nr. 213). Gegen diese Deutung spricht, daß „derselbe Alexamenos ... sich ebendort in einem anderen Graffito als ‚*fidelis*‘, d. h. als Christ (bezeichnet)“ (K. Woschitz, a. a. O.).

30 Nur als Anmerkung weise ich auf den für uns problematischen Umgang mit unseren Glaubenstraditionen im künstlerischen Bereich hin, was z. B. die Aufführung des Theaterstücks „Corpus Christi“ im Nationaltheater Weimar gezeigt hat (vgl. die Diskussion in *Glaube und Heimat* 29, 16. 7. 2000, 3, und 30, 23. 7. 2000, 9).

An dieser Stelle muß ich zugeben, daß ich ganz tief von der Gemeindepraxis in den Kirchengemeinden der DDR geprägt bin – ohne diese nachträglich idealisieren zu wollen –, in denen im wesentlichen mit Menschen Gemeinschaft gepflegt und gearbeitet wurde, die sich persönlich für den Weg des Glaubens entschieden hatten. Natürlich hat das Phänomen der persönlichen Entscheidung eine sehr große Bandbreite. Hier darf nicht zu schnell die Einhaltung bestimmter Normen erwartet werden. Trotzdem wird nur die persönliche Entscheidung der Weg sein, auf dem Menschen zu Christen werden.

Die Einsicht in die Hoffnung auf Entscheidungen einzelner und in die Respektierung solcher Entscheidungen hat eine theologische Kehrseite: 1525 hat *Martin Luther* als 42jähriger mit seinem berühmten Buch „Vom unfreien Willen“³¹ die Auseinandersetzung mit *Erasmus von Rotterdam* und wohl auch mit den meisten heutigen evangelischen Theologinnen und Theologen geführt.³² Gegen die allgemeine Denkrichtung hält *Martin Luther* fest, daß wir Menschen – theologisch gesprochen – gar keine Entscheidungsfreiheit für oder gegen den Glauben haben. Gott hat vielmehr unser Heil unserem Willen entzogen und ganz in seinen Willen aufgenommen. Wer sich für den Glauben entscheidet, diejenige und derjenige wird von Gott selbst zu Gott hingezogen: So wie *Augustin* seine Bekehrung zu Gott mit dem Satz ausdrückt: „Also hast du mich zu dir bekehrt.“³³ Irdisch und in der Erfahrung des Lebens wird aber diese Entscheidung Gottes für Menschen nur greifbar darin, daß diese Menschen die Entscheidung Gottes für sich annehmen, sie sich also für den Glauben unter christlichem Vorzeichen entscheiden.

An zwei Aspekten der kirchlichen Tradition sei diese Grundgegebenheit verdeutlicht:

-
- 31 Als Zugang und Gesamtdeutung nenne ich nur: R. Brandt, *Luthers Einsicht in „De servo arbitrio“ und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute*, in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 45, 1998, 47–78.
- 32 Ich meine nämlich, daß die Mehrheit von uns im Geiste des Erasmus arbeitet. Vgl. hierzu M. Trowitzsch, *Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik*, in: *BThZ* 13, 1996, 2–35, der herausarbeitet, wie sehr M. Luther mit seiner Kritik am Spätmittelalter zugleich quer zur gesamten modernen Denk- und Existenzhaltung liegt.
- 33 *Bekenntnisse VIII*, 12, 30.

2. „sine vi sed verbo“

Am 25. Juni 1530 wurde in Augsburg das Bekenntnis der reformatorischen Stände vorgetragen und dabei mit dessen schon beigezogenem letzten Artikel, Art. 28 „De postestate ecclesiastica vel episcoporum“ („Von der Gewalt der Bischöfe“), ein konkretes Friedensangebot in die Auseinandersetzung um das bestehende Bischofsamt eingebracht.³⁴ Die entscheidende Bedingung dafür, daß bischöfliches Wirken ein solches sei und als solches anerkannt werden könne, ist die Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment, die Unterscheidung zwischen „potestas ecclesiastica“ und „potestas civilis“, sowie die alleinige Anwendung der „potestas ecclesiastica“ durch die Bischöfe. Dies wird ausdrücklich dadurch festgehalten, daß mögliche Maßnahmen kirchlicher Disziplin und Schritte der jurisdiktionellen Autorität in einen sachlichen Zusammenhang mit der Evangeliumsverkündigung gestellt werden:

„Derhalben ist das bischöflich Ambt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen ...“³⁵

Zusätzlich wird sodann die Einordnung der jurisdiktionellen Autorität in das geistliche Regiment dadurch sichergestellt, daß die benannten Aufgaben „ohn menschlichen Gewalt, sonder allein durch Gottes Wort“ zu verwirklichen seien³⁶ – nämlich „sine vi sed verbo“.³⁷ Daraus wird deutlich, „daß die reformatorische Verhältnisbestimmung von kirchlicher potestas ordinis und potestas iurisdictionis in einem konstitutiven Zusammenhang steht mit der getroffenen Unterscheidung von potestas ecclesiastica und potestas civilis ...“³⁸

Ohne hier die Folgen dieses Ansatzes für das Rechtsverständnis in der Kirche diskutieren zu können, die auf jeden Fall – auch im reformatorischen Sinne – eine Ordnungssicherheit braucht,³⁹ sei jetzt lediglich betont, daß

34 Zur Auslegung vgl. grundlegend: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Band 2, Berlin/New York 1998, 370–412.

35 BSLK, 123,22–124,3. Vgl. auch G. Wenz, a. a. O., 378ff.

36 BSLK, 124,4f.

37 CA 28, 21.

38 G. Wenz, a. a. O., 381.

39 Vgl. die ausführliche Diskussion durch G. Wenz, a. a. O., 383–402.

dieser reformatorische Grundsatz eindeutig festhält, daß „der innere Mensch gemäß kirchlicher Lehre, die evangelisch genannt zu werden verdient, auch und gerade zu seinem Heil, dem zu dienen vorzügliche Aufgabe der Kirche ist, nicht gezwungen werden kann und nicht gezwungen werden darf ...“⁴⁰ Damit ist die in den Beziehungen unter uns Menschen bestehende Freiheit zu Glaubensentscheidungen eindeutig festgehalten!

3. Wahrheit braucht Freiheit

In der römisch-katholischen Kirche ist der entscheidende Schritt zur Festbeschreibung der Freiheit mit der feierlichen Verkündigung der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“ am 7. Dezember 1965 auf dem II. Vatikanischen Konzil erfolgt.⁴¹ „Die Ambivalenz und Freiheitsfeindlichkeit der bisherigen Theorie wurde beseitigt und in einem für die Kirche revolutionären Schritt eine neue – und erstmals tragfähige Verbindung von Wahrheit und Freiheit gefunden.“⁴² Indem an die Stelle des Rechts der Wahrheit das Recht der Person gestellt *und* die Wahrheitsfrage nicht relativiert wurde, wird herausgestellt, „daß Freiheit auf Wahrheit gründet“ und „daß Wahrheit Freiheit voraussetzt, weil sie nur in Freiheit auf eine der menschlichen Person gemäße Weise gesucht, gefunden und festgehalten werden kann. Wahrheit und Freiheit sind so in der Weise miteinander verknüpft, daß äußere, rechtliche Freiheit unabdingbar der Weg zur Wahrheit ist; nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen besteht Religionsfreiheit als Recht“⁴³.

Das Konzilsdokument selbst beschreibt das Wesen dieser Wahrheit von daher ganz klar: „und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“⁴⁴.

Am 12. März 2000 hat *Papst Johannes Paul II.*, dem die Gewissensfreiheit und die Freiheit der Person besondere Anliegen sind, in seinem histori-

40 G. Wenz, a. a. O., 391. Direkt davor hatte der Verfasser aber auch von einem „geistlichen Zwang“ sprechen können, „dessen zwingender Charakter [aber] in seiner Eigenart nur dann erlassen wird, wenn er von allen Formen leiblichen Zwangs konsequent abgehoben wird“.

41 Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, hg. v. W. Becker, Leipzig, 1974, 655–675.

42 E.-W. Böckenförde, Toleranz – Leidensgeschichte der christlichen Kirchen, in: MUT 386, Oktober 1999, 54–63, Zitat: 62.

43 A. a. O., 63.

44 K. Rahner, H. Vorgrimler, a. a. O., 662.

schen Schuldbekennnis für und im Namen der Kirche – Ich frage: Nur der römisch-katholischen? Aber dürfen wir uns ehrlichen Gewissens da ausnehmen? – an vorrangiger Stelle das Versagen in diesem Zusammenhang eingestanden:

Joseph Kardinal Ratzinger: „Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen ...“

Papst Johannes Paul II.: „... In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen. ... Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt ...“⁴⁵

Mit meinen Worten: Die Kraft des Glaubens ist eine einladende und kann nur in der Form der Einladung entfaltet werden. Und wer tatsächlich nichts als die Einladung leistet, übt sich selbst ein in den Glauben an die Kraft Gottes und seines Wortes, also in den Glauben an die Kraft der Wahrheit. Die Zukunft wird uns immer wieder herausfordern, diese Haltung zu bewahren.

V. Leiden auf dem Weg der Nachfolge des Gekreuzigten

Sogleich nach dem Schockerlebnis der Kreuzigung seines unvergleichlichen Lehrers Jesus aus Nazaret denkt der Kreis der Jesus-Jüngerinnen und -Jünger nach über den tiefen geistlichen Sinn dieses Todes. Er kommt unmittelbar zu der Einsicht, daß dieser Tod geistlich und existentiell notwendig war:

„Und er begann sie zu lehren,
daß der Menschensohn viel leiden muß
und verworfen werden muß
von den Ältesten und Hohenpriestern und
Schriftgelehrten und getötet werden muß
und nach drei Tagen auferstehen muß“

(Markus 8,31).

45 „Wir bitten um Verzeihung“. Das „Mea Culpa“ von Papst Johannes Paul II. für die Sünden der katholischen Kirche im Wortlaut, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 60, 30. 3. 2000, 10.

Mit meiner Übersetzung habe ich das anfängliche $\delta\epsilon\iota$ bei allen Infinitiven wiederholt, um diese grundlegende Einsicht deutlich herauszustellen. Alle späteren Wertungen mit Blick auf jüdische Schuld oder römischen Justizirrtum verdunkeln eigentlich nur diese tiefe Einsicht: Der Kreuzestod war notwendig. Inwiefern war er es?

Hierzu möchte ich einen Gedanken rezipieren, den ich in Texten *Rudolf Bultmanns* gelernt habe und immer noch für richtig halte: Er fragte: „Inwiefern ist nun *die alttestamentlich-jüdische Geschichte Weissagung*, die in der Geschichte der neutestamentlichen Gemeinde erfüllt ist?“⁴⁶ Und er antwortete: „Sie ist es *in ihrem inneren Widerspruch, in ihrem Scheitern*.“⁴⁷ „An ihrem Widerspruch scheitert die Geschichte. Die Idee des Bundes Gottes mit einem Volk erweist sich als unmöglich für die innergeschichtliche Entwicklung und wird zur eschatologischen Idee. Die Idee der Königsherrschaft Gottes erweist sich als innerweltlich unrealisierbar ... Die Idee des Gottesvolkes erweist sich als unrealisierbar in einer empirischen Volksgemeinschaft ... Das Scheitern erweist die Unmöglichkeit, und deshalb ist das Scheitern die Verheißung.“⁴⁸ „Die Begegnung der Gnade Gottes lehrt den Menschen, Gottes Handeln als eschatologisches Handeln im echten Sinne, d. h. als entweltlichendes Handeln, zu verstehen, und schenkt ihm die Möglichkeit des Glaubens als die Möglichkeit der eschatologischen Existenz in Welt und Zeit.“⁴⁹

Sinnbild, ja: greifbare Verwirklichung dieser Tatsache ist das Kreuz Christi, ist der jammervolle Tod des Jesus aus Nazaret an dieser persischen Erfindung und römischen Praxis. Trotz aller neuen Einsicht in den helfenden Charakter der „Weisung“, des Gesetzes, die uns das Gespräch mit unseren jüdischen Partnern lehrt, trotz aller diesseitigen Aufgaben der Kirche, die gerade aus ihrem Wurzelgrund, ihrem Alten Testament zu lernen sind, muß diese Wahrheit festgehalten werden: Das Kreuz Christi zeigt das Scheitern aller menschlichen Versuche der Weltverbesserung an. Alles, was wir tun können, wird unter dem Kreuz bleiben.⁵⁰

Martin Luther hat im Grunde dieselbe Einsicht umschrieben. 1523 und fast unverändert 1545 hatte er eine Vorrede zum Alten Testament verfaßt.⁵¹

46 R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung* (1949), in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1973, 231–255, Zitat: 252.

47 Ebd.

48 A. a. O., 253.

49 A. a. O., 253f.

50 Vgl. einen eigenständigen Zugang durch: R. Slenczka, *Kirche unter dem Kreuz. Martyrium heißt nicht Leiden, sondern Zeugnis!* In: CA. *Das lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur*, 1/2000, 41–47.

51 WA DB 8, 10–32.

In ihr heißt es: „Also sehen wir, das solche und so mancherley gesetze Mose ... darumb gegeben sind, ... das der sunden nur viel würden, und sich über die mass heufften, das gewissen zu beschweren. Auff das die verstockte blindheit sich erkennen müste, und jr eigen unvermögen und nichtigkeit zum guten müste fülen, Und also durchs Gesetz genötiget und gedrungen würde, etwas weiteres zu suchen.“⁵² „Was sind aber nu die andern Bücher der Propheten und der Geschichten? Antwort, nichts anders, denn was Mose ist, Denn sie treiben alle sampt Moses ampt, und wehren den falschen Propheten, das sie das Volck nicht auff die werck füren, sondern in dem recht ampt Mose und erkenntnis des Gesetzes bleiben lassen. Und halten fest drob das sie durch des Gesetzes rechten verstand, die Leute in jrer eigen untüchtigkeit behalten und auff Christum treiben, wie Mose thut.“⁵³

Ich unterstreiche diese letzte Formulierung: Das „auff Christum treiben“ habe ich immer so gelehrt bekommen, als meine *Martin Luther* damit, daß die alttestamentlichen Texte Christus zum Inhalt hätten. Gewiß hat er auf diese Weise viele alttestamentliche Texte ausgelegt. Hier aber sagt er das gerade nicht. Er erkennt vielmehr den eigenen Sinn der alttestamentlichen Texte an und hält fest, daß sie uns vor eine Unmöglichkeit stellen, daß wir sie nicht wirklich im Leben umsetzen können, daß wir an ihnen nur eines begreifen, daß wir nämlich ganz tief und elementar von Gott getrennt sind. Da sagt *Martin Luther* – ähnlich, wie es *Rudolf Bultmann* später tun wird –: Diese Texte orientieren uns neu, sie richten uns auf etwas anderes aus, sie lassen uns etwas Weiteres suchen, sie nehmen uns in einen Sog mit hin zu der einzigen Lösung, die es gibt: Sie „treiben uns *auf* Christus“ hin. Und auch dieser ist der gekreuzigte Christus!⁵⁴

Bezogen auf die eingangs benannten Tendenzen – ich schlage jetzt nur die Brücke zurück zur Freigabe von therapeutischem Klonen⁵⁵ und von

52 A. a. O., 25,6–12.

53 A. a. O., 29,13–19.

54 Anders ist natürlich die Verwendung dieser Formulierung mit Blick auf neutestamentliche Schriften. Dort meint sie in jedem Fall, daß Christus der wirkliche Inhalt der Schrift ist (vgl. WA DB 7, 384). Vgl. zum bisherigen Gedankengang in V.: R. Stahl, *Kirche unter dem Kreuz. Konsequenzen für ihre Gestalt und ihr Wirken in der Welt, Zeitenwende* 68, 1997, 76–85.

55 „Wird die Eizelle mit dem neu eingesetzten Zellkern ... zu weiteren Zellzüchtungen verwendet, bezeichnet man dies als therapeutisches Klonen – ein missverständlicher Begriff. Mit dem so genannten therapeutischen Klonen sind derzeit lediglich Hoffnungen und Erwartungen verknüpft, dass über Zellzüchtung und Zelldifferenzierung eines Tages Zelltherapien oder künstlich gezüchtete Gewebe zur Therapie zur Verfügung stehen werden“ (A. Dörries, *Neue Entwicklungen in Biotechnologie und Hu-*

aktiver Sterbehilfe – stellt uns das vor bleibende Herausforderungen: An erster Stelle steht natürlich der Widerstand gegen diese Tendenzen.⁵⁶ Aber aus den hier vorgelegten Beobachtungen und Reflexionen folgt, daß wir nicht selbstverständlich erwarten dürfen, daß sich die berechtigten Einsichten der Christen und Kirchen durchsetzen werden. Wir müssen uns auch darauf vorbereiten, daß wir diese Neuerungen nicht verhindern werden. Dann wird sich uns die Aufgabe stellen, wie wir als Kirche und als Christen mit solchen Vorgängen in der Gesellschaft der Zukunft leben.

Zuerst stellt sich die Frage, welche Werte wir gegen diese Tendenzen stärken werden. Wenn gesetzliche Bestimmungen auch einmal in unserem Land die Bandbreite möglichen Verhaltens erweitern werden – ich darf auf die Gemeinschaft in Europa verweisen! –, wird alles auf die Grundlagen des Lebensverständnisses ankommen, die wir vermitteln. Also: Daß vom Moment der Befruchtung an das werdende Leben – das im Mutterleib, aber auch das im Reagenzglas werdende Leben! – menschliches Leben ist. Übrigens hat das auch Folgen für die Praxis der Schwangerschaftsabbrüche. Aber, das sei nur erwähnt. Und: Daß auch vom Leid gezeichnetes Leben sinnvolles Leben ist. Natürlich nicht künstlich erhaltenes Leben, aber: aus der Kraft der eigenen Lebensprozesse heraus (noch) geführtes Leben in jedem Falle mit Sinn ausgestattetes Leben ist – wenn auch dieser Sinn verborgen bleiben mag.⁵⁷

Sodann stellt sich die Frage: Welche Beziehungen werden wir Menschen anbieten, die von solchen Neuerungen betroffen sein werden? Die also von einer Krankheit befreit worden sein werden durch die Möglichkeiten, die

mangenetik, in: K. Grünwaldt und U. Hahn [wie Anm. 4], 11–29, Zitat: 21. Vgl. im selben Band auch: K. Diedrich, Grundlagen und Anwendungsbereiche der Präimplantationsdiagnostik, 47–69, und K. Zerres, Reproduktionsmedizin in genetischer Sicht, 70–85).

56 Zuerst nenne ich ein interessantes Votum von jüdischer Seite: „Du sollst nicht töten“. Die Niederlande haben die Euthanasie gesetzlich legalisiert: Eine halachische Exegese zur „aktiven Sterbehilfe“? von S. H. Resnicoff, in: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung 56, Nr. 9, 26. 4. 2001, 3. Dort wird auf dem Wege juristischer Auslegung biblischer Bestimmungen ein klares „Nein“ zu diesen Tendenzen formuliert. Ein Kasten auf dieser Seite allerdings, in dem verschiedene jüdische Stimmen zusammengestellt sind, steht unter der Überschrift: Nur der Rabbi sagt strikt „Nein“.

Sodann weise ich hin auf die „Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik“ in: K. Grünwaldt und U. Hahn (wie Anm. 4), 150–158.

57 Hier verweise ich auf: Christliche Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinsame Texte, Nr. 15, Bonn/Hannover 1999.

das therapeutische Klonen eröffnen wird? Die mit einem Organ aus solcher Quelle leben werden können? Die die Tötung eines schwerstkranken oder alten Menschen in ihrem Familienumfeld miterlebt oder zugelassen haben? Die trotz der aktiven Tötung diesen Verlust als Verlust verarbeiten wollen?

Gerade, wenn uns heute solche Entscheidungen als Inbegriff falscher Weichenstellungen, als Inbegriff der Sündigkeit menschlichen Lebens erscheinen, sollten wir bedenken,

daß das Kreuz nicht nur Ausdruck der Vergeblichkeit der Welt und ihrer Bemühungen ist – darauf wollte ich mit meinen Überlegungen den Finger legen –,

sondern daß es zugleich Zeichen der Überwindung dieser Vergeblichkeit ist, Zeichen der Rechtfertigung der Gottlosen, Zeichen der Lebensverheißung für diejenigen ist, die ihre Lebenschancen verspielt zu haben scheinen.

Über ihnen steht mit dem Kreuz – auch im 21. Jahrhundert – der Wille Gottes zum Leben und seine Verheißung des Lebens.

¹ Dieser Beitrag stellt eine Kombination zweier Vorträge der Verfasserin dar: „Gemeinschaftskirche in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen“ vom März 2000 und „Diakonie als soziale Gestaltung für Europa nach der Sternstunde – aus polnischer Sicht“ vom 9. Februar 2001.

Wanda
Falk

Der Aufbau der Diakonie in Polen vor dem Horizont der europäischen Einigung¹

Am Anfang muß der Dank an die Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen stehen, die zu einer deutsch-polnische Konsultation über die Zukunft der Diakonie und ihrer Aufgaben im Rahmen der Erweiterung der Europäischen Union eingeladen hat. Ich spüre deutlich, daß es unseren Gastgebern vor allem darum geht, der Diakonie in Polen bei ihrer Reflexion über die Möglichkeiten der Integration in Europa zu helfen. Die vorliegende Themenreihe, bei der besonders rechtliche Rahmenbedingungen berücksichtigt werden, verstehe ich als Ausdruck dieses Bestrebens.

In diesem Zusammenhang erinnere ich an die Feststellung des Vorsitzenden der Europäischen Kommission, Romano Prodi, wonach es keine Hindernisse gebe, die Verhandlungen über die Mitgliedschaft Polens in der Europäischen Union noch in diesem Jahr zu beenden, wenn Polen beweisen könne, daß es im Stande sei, zügig das europäische Recht anzunehmen und die notwendigen Institutionen zu schaffen. Gleichzeitig sind die Ratschläge wichtig, die uns Jürgen Gohde, Präsident des Diakonischen Werkes der EKD und von „Eurodiakonia“, gibt. Seine wertvollen Hinweise nutzen wir in unserer Kirche intensiv. Allerdings fühle ich mich neben ihm wie eine Zwergin neben einem Riesen, kommt Präsident Gohde doch von der Position eines großen Landes und einer großen diakonischen Organisation her, wogegen unsere polnische evangelische Gemeinschaft zu einer religiösen Minderheit gehört, die in der Diaspora lebt und nur etwa 100 000 Gläubige zählt.

Obwohl eine deutliche Minderheit, ist die Evangelisch-Augsburgische Kirche die größte protestantische Kirche in Polen. Sie versteht sich als

¹ Dieser Beitrag stellt eine Kombination zweier Vorträge der Verfasserin dar: „Gemeindediakonie in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen“ vom März 2000 und „Diakonie als soziale Gestaltung für Europa nach der Erweiterung – aus polnischer Sicht“ vom 9. Februar 2001.

lutherische Kirche und stützt sich vor allem auf die Augsburgische Konfession von 1530, die wichtigste Bekenntnisschrift des Luthertums. Die ersten lutherischen Gemeinden auf dem Gebiet Polens entstanden im 16. Jahrhundert. Heute hat die Kirche eine synodal-konsistoriale Ordnung. Leitender Bischof und auch Präsident des Konsistoriums ist Bischof Janusz Jagucki. Die Kirche ist in sechs Diözesen aufgliedert, die ihrerseits von einer Diözesansynode, dem Diözesanrat und dem Diözesanbischof verwaltet werden: die Teschner Diözese, die Katowitzer Diözese, die Masurische Diözese, die Pommern-Großpolnische Diözese, die Warschauer Diözese und die Breslauer Diözese. Die 130 Gemeinden der Kirche, die von Gemeindeversammlung, Gemeinderat und Propst geleitet werden, und ihre 151 Filialen geben 133 Geistlichen und 14 Katechetinnen Arbeitsmöglichkeiten. In insgesamt 186 Kirchen und 131 Kapellen werden Gottesdienste gefeiert. Die Geistlichen werden an der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau ausgebildet, die eine staatliche ökumenische Hochschule für die Minderheitskirchen in Polen darstellt. Das Amt des ordinierten Pfarrers üben nur Männer aus. Die Frauen können sich seit 1999 nach dem Studium um das Amt des Diakon-Katecheten bewerben. Dieses Amt kann sowohl von Frauen als auch von Männern wahrgenommen werden. Als Diakon-Katechetin kann eine Frau alle kirchlichen Dienste ausüben außer der Einsetzung des heiligen Abendmahls. Besondere Bereiche der Seelsorge, der sich die Kirche in den letzten Jahren annehmen konnte, sind die Militärseelsorge, die Gefängnis-seelsorge und die Krankenhausseelsorge. Seit 1998 gibt es das Missions- und Evangelisationszentrum in Dziegielów, das sich vor allem der Kinderseelsorge widmet.

Zusätzlich kam es in den letzten Jahren zu einer intensiven Entwicklung der diakonischen Tätigkeit auf vielen Gebieten. Damit wurde seitens der Kirche auf die schwierigen Lebensbedingungen im ganzen Land reagiert. Aber erst Ende 1993 wurde die erste Koordinatorin der Diakonie in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche berufen. Sechs Jahre lang wurde das Büro der Diakonie von einer einzigen Person geführt. 1999 konnte dann auf der Grundlage der Verordnung des Ministeriums für Innere Angelegenheiten und Verwaltung vom 10. Februar 1999 die Diakonie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche als juristische Person geschaffen werden. Von nun an arbeitet noch eine weitere Person im Diakoniebüro, die allerdings nur zu 50 % angestellt ist. Wir sind also noch sehr, sehr weit von einem Stab beruflicher und sozialer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ähnlich dem entfernt, wie er in der Diakonie in Deutschland tätig ist. Trotzdem aber bemühen wir uns, die Aufgabenbereiche entsprechend den Nöten der Menschen zu erweitern. Dabei sind Volontäre – „Ehrenamtliche“ – ganz wichtig. Sie

bilden aber keine beständige Gruppe. In diesem Kreis gibt es einen häufigen Wechsel – oft ganz unabhängig vom guten Willen der Ehrenamtlichen. Deshalb steht für mich im Rahmen der Integration in Europa die Normalisierung der Angestelltenverhältnisse, die Festlegung rechtlicher Vorschriften und deren Systematisierung im Vordergrund, um so eine straffere Arbeitsorganisation erreichen zu können, durch die allen Bedürftigen rationaler und wirksamer geholfen würde.

Schon im Jahr 1991 hat während seiner ersten Synodentagung der damalige Leitende Bischof Jan Szarek betont, daß die Evangelisch-Augsburgische Kirche in der sozialpolitischen Situation des Landes wichtige Funktionen zu erfüllen hätte. Er hob hervor, daß neue Arbeitsformen geschaffen werden müßten durch

- die Einführung des Amtes des Diakons,
- die Einführung des Berufsstands der Gemeindeschwestern und
- die Förderung der Frauenarbeit.

Jan Szarek betonte damals, daß „nur entschiedene Änderungen im Denken und Handeln unsere Diakonie retten können und neue Personen für die Arbeit auf diesem Gebiet finden lassen könnten“. Er zog auch in Erwägung, ob „man in größeren Gemeinden sogenannte Diakoniestationen ins Leben rufen sollte, die zum Beispiel eine Krankenschwester einstellen könnten, um die sich dann eine Gruppe Freiwilliger in der diakonischen Arbeit sammeln würde“. Solch eine kleine Diakonie könnte sich annehmen

- der häuslichen Krankenpflege,
- der Auslieferung von warmen Mittagmahlzeiten und
- der Verteilung von Medikamenten und Schulung Interessierter an der häuslichen Krankenpflege.

Der nächste wichtige Schritt wird mit einem Brief des Leitenden Bischofs an die Diözesanbischöfe vom 8. Juni 1993 markiert. In ihm wird zur Einberufung diakonischer Kommissionen in den Diözesen und Gemeinden aufgerufen. Die Arbeit dieser Kommissionen sollten sich in folgende Richtungen entwickeln:

- Erziehung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zur Mitwirkung am Werk der Diakonie,
- Verbreitung der Idee der Diakonie auf dem Wege der religiösen Ausbildung,
- Werbung für Nachbarschaftshilfe,
- Organisation der Teilnahme kranker, alter und weit von kirchlichen Gebäuden wohnender Personen an den Gottesdiensten,
- Intensivierung der Hausbesuche,
- Organisation von „Essen auf Rädern“ in den Gemeinden,

- Einrichtung und Führung von Gemeindeapotheken,
- Durchführung von Schulungen, Einrichtung verschiedenster Beratungsstellen,
- Bildung von Hilfsfonds in den Gemeinden und Diözesen und eben
- die Organisation von diakonischen Kommissionen, die die gesamte soziale und diakonische Tätigkeit koordinieren.

Am 3. Oktober 1993 wurde dann – wie schon erwähnt – die erste Koordinatorin für die Diakonie der berufen.

Auf der Synodaltagung im November 2000 wurde den sozialen Problemen ein großer Platz eingeräumt. Von staatlicher Seite sprach die Staatssekretärin im Ministerium für Arbeit und Sozialpolitik, Dr. Joanna Staręga-Piasek, über die soziale Situation und betonte die Bedeutung der Tätigkeit von nichtstaatlichen Organisationen auf diesem Gebiet. Danach berichtete Dr. Barbara Kowalczyk, Leiterin eines der größeren städtischen Zentren für Sozialhilfe in Katowice, daß zu Beginn der Einrichtung von Sozialhilfezentren keine Zusammenarbeit mit den Kirchen bestand. Doch „langsam begannen beide Seiten zu verstehen, daß die Aufnahme der Zusammenarbeit dazu führen wird, daß mehr Menschen Hilfe geleistet und Hilfe in vielfältiger Weise gewährt werden kann. Auf Grund der finanziellen Möglichkeiten ihrer Selbstverwaltung können die Kirchen die Sozialhilfe in ihrem Umkreis besser entwickeln und örtliche Gemeinschaften zur Hilfe für Bedürftige aktivieren. Die Zusammenarbeit der Sozialhilfezentren mit den Kirchen ist jetzt in vielen Städten und Gemeinden der schlesischen Wojewodschaft ein beständiges Element der Tätigkeit im Bereich der Sozialhilfe.“²

Die Vortragende referierte dann über eine Reihe von rechtlichen Bestimmungen, die eine gute Grundlage darstellen für die Zusammenarbeit zwischen Kirchen, konfessionellen Verbänden und nichtstaatlichen Organisationen. Zwar erwähnte sie keine der Kirchen direkt, berührte aber doch viele Probleme, die auch für die Diakonie wichtig sind. Sie hat auch die negativen sozialen Erscheinungen vorgestellt, die auf dem Gebiet der Wojewodschaft, die sie untersuchte, vorkommen. An erster Stelle nannte sie die Probleme mit Menschen hohen Alters und mit Behinderungen. Auf Grund des Überblicks, den wir durch die diakonische Arbeit gewonnen haben, müßten hierzu noch kinderreiche Familien und Problemfamilien genannt werden. Vollständig stimmen wir aber mit ihr darin überein, daß „sich die Kirchen als sehr hilfreich erweisen können bei der Suche nach Personen, die Zufluchtsstätten für Familien gründen und die Leitung von Fürsorge- und Erziehungsstätten

2 Zitat aus dem Referat von B. Kowalczyk, S. 1.

übernehmen möchten. Ein ähnlicher Tätigkeitsbereich ergibt sich bei der Leitung von Zentren für Krisenintervention vorrangig für Personen und Familien, die von Gewalt betroffen sind.“³

Die Referentin äußerte sich dahingehend, daß „die Leitung von Häusern der Sozialhilfe, von Zentren für Behinderte, von Häusern der Selbstorganisation psychisch gestörter Menschen, von Übernachtungshäusern für Obdachlose usw. auf dem Wege von Ausschreibungen gern den nichtstaatlichen Organisationen, besonders dabei den Kirchen, übergeben werden könnten“⁴. Barbara Kowalczyk beendete ihr Referat mit der Feststellung, daß „die Kirchen in dieser neuen Konzeption der Sozialhilfe eine wesentliche Rolle zu spielen haben“⁵.

Zum Glück ist die Herrschaft der Behörden der Volksrepublik Polen, die auch unserer Kirche die Möglichkeit genommen hatten, sich um Menschen zu kümmern, die christliche Fürsorge brauchen, lange vorbei. Aber auch damals, in jenen schweren Zeiten und trotz schmerzlicher Restriktionen, haben die Gläubigen in vielen evangelischen Gemeinden verschiedenste Formen gegenseitiger Hilfe geleistet. Von den Ergebnissen von Sammlungen wurden Lebensmittelpakete gekauft und diese Bedürftigen zur Verfügung gestellt, es fanden Hausbesuche bei älteren und kranken Menschen statt und vieles mehr. Und diese Formen individueller Hilfe existieren bis heute fort und bilden eine wichtige Säule diakonischer Arbeit. Trägerinnen dieser Arbeit waren und sind vor allem die Frauenkreise in den Gemeinden.

An dieser Stelle möchte ich einen knappen Überblick über die diakonische Arbeit geben, die in unseren Gemeinden und auf der Ebene der Diözesen geleistet wird. Dabei wirken sich auf die konkrete Gestaltung diakonischer Arbeit vor allem folgende Faktoren aus: die Größe der Gemeinden, ihre demographische Zusammensetzung, die territoriale Lage, die Geschichte und natürlich auch die Tradition vor Ort.

Die Grundlage bilden die freiwilligen diakonischen Kommissionen in den Gemeinden, die mindestens aus drei Personen bestehen und die Hilfe für Menschen in Not organisieren. Insgesamt gibt es in unserer Kirche 51 solche Kommissionen. Mit ihnen arbeiten die traditionellen Frauenkreise eng zusammen, die früher die einzigen Organisatorinnen der diakonischen Arbeit gewesen waren. Wenn man die sechs Diözesen als Ausgangspunkt in der Darstellung wählt, ergibt sich folgendes Bild:

3 A. a. O., S. 3.

4 A. a. O., S. 3.

5 A. a. O., S. 4.

Die *Teschner Diözese* ist, was die Zahl der Gemeindeglieder anbelangt, die größte Diözese unserer Kirche – mit über 60 % der Gesamtzahl aller Kirchenglieder. Auf ihrem Gebiet befinden sich 20 Gemeinden und 31 Filialen. Die kleinsten Gemeinden zählen über 300 Glieder – z. B. Istebna oder Czechowice-Dziedzice –, die größte – nämlich Cieszyn – umfaßt etwa 8000 Gemeindeglieder. In der *Teschner Diözese* gibt es auch Einrichtungen der sogenannten institutionellen Diakonie. Sie gruppieren sich um das Diakonissen-Mutterhaus „Eben-Ezer“ in Dzięgielów, wo jetzt 22 Diakonissen leben, 17 allerdings als Rentnerinnen. Die Schwestern arbeiten in den Pflegeheimen, im Gästehaus und im Mutterhaus. Viele von ihnen leisten noch den Menschen der Umgebung Hilfe, indem sie z. B. geriatrische Kurse durchführen.

Die Gemeindediakonie in Cieszyn wird vom Frauenkreis getragen, dem 33 Frauen angehören. Sie treffen sich einmal im Monat, reflektieren über das Wort Gottes, tauschen ihre Erfahrungen aus und teilen die neuen Aufgaben ein. Insgesamt betreut diese Gruppe 207 Personen. Es ist eine gute Tradition, daß sie diese wenigstens viermal im Jahr im Namen der Gemeinde besuchen: in der Adventszeit und in der Passionszeit, wobei geistliches Schrifttum übergeben wird, dann natürlich zum Geburtstag mit besten Segenswünschen der gesamten Gemeinde und schließlich aus Anlaß der Einladung zu einem speziellen Gottesdienst mit Beichte und Heiligem Abendmahl. Aber in vielen Fällen sind die Besuche wesentlich häufiger. Z. B. gibt es in einigen Häusern wöchentlich ein Gebetstreffen, oder gar täglich die Pflege von Kranken. Oft geht es einfach darum, ein wenig zuzuhören, einem Blinden vorzulesen oder andere kleine Hilfen zu leisten. Manchmal aber wird die gesamte Familie des Mitglieds des Frauenkreises eingespannt, wenn es darum geht, täglich ein Mittagessen zu bringen oder Krankenhausbesuche zu machen. Dabei ist die Pfarrfrau Janina Bruell, selbst ausgebildete Theologin und jetzt pensioniert, besonders verdient, weil sie mehrmals am Tag in die Krankenhäuser geht und den Kranken das Wort Gottes und ein Lächeln bringt.

In der Gemeinde gibt es auch ein Seniorentreffen, bei dem jedesmal etwa 100 Personen zusammenkommen. Für viele einsame und alte Gemeindeglieder ist das die einzige Gelegenheit, Freunde aus der Jugendzeit, Kolleginnen und Kollegen der Arbeit zu treffen, sich der Vergangenheit zu erinnern und Freud und Leid zu teilen.

Eine interessante Form der Gemeindediakonie führt die Gemeinde in Drogomyśl durch (sie hat etwa 2600 Gemeindeglieder). Dort wurde im Oktober 1998 eine Diakoniestation ins Leben gerufen, die seither jeden Montag arbeitet. Als ehrenamtliche Helfer und Helferinnen haben sich viele Mitglieder des Frauenkreises und des Bibelkreises bereit gefunden.

Diese Station unterstützt 30 bis 50 Personen aus der gesamten Diözese mit Kleidung. Vor allem große Familien, alleinerziehende Mütter und zerrüttete Familien sind darauf angewiesen, das Angebot dieser Kleiderkammer in Anspruch zu nehmen. Außerdem leiht die Station auch Rehabilitationsgeräte aus und verbindet ihre diakonische Arbeit mit Glaubenshilfe, indem z. B. christliche Literatur verteilt wird. Die Mitarbeiter organisieren außerdem Weihnachtstreffen für Kinder und Senioren und besuchen kranke und behinderte Personen. Am 1. November – zu Allerheiligen – erbitten sie auf dem Friedhof Spenden für ihre Arbeit. Mit Hilfe des Ertrages dieser Sammlung können die Kosten für Ferien- und Sommerlager und für Monatsfahrkarten für Kinder aus Problemfamilien, die größere Hilfe und Schutz benötigen, gestützt werden.

Die Gemeinde Istebna führt zweimal im Jahr Sommerlager für Kinder aus zerrütteten und armen Familien durch. Dann können sich immer über 60 Kinder erholen.

Die Gemeinde Ustroń-Polana kann monatlich ein Treffen Behinderter durchführen, bei dem etwa 80 Personen zusammen kommen. In dieser Gemeinde unterhält die Diakonie der Kirche auch ein Lager für Rehabilitationsgeräte für Behinderte, die allen zur Verfügung stehen.

Die Gemeinden Goleszów und Skoczów unterhalten Gemeindeapotheken, in denen Medikamente frei an Bedürftige ausgegeben werden.

Auf dem Gebiet der Teschner Diözese werden zwei Pflegeheime unterhalten – in Dziegielów das Haus „Emmaus“ mit 56 Plätzen und in Bielsko Biała das Haus „Soar“ mit 25 Plätzen. Vom Haus „Soar“ aus können dank finanzieller Unterstützung der staatlichen Institutionen für Sozialhilfe „Mittagessen auf Rädern“ ausgeliefert werden. Empfänger sind bedürftige Einwohner der Stadt unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit.

Die *Katowitzer Diözese* umfaßt etwa 25 000 Gläubige und ist in 41 Gemeinden und 28 Filialen organisiert. Die größte Gemeinde ist die von Katowitz mit 1000 Gemeindegliedern, die kleinste Gemeinde dagegen zählt nicht mehr als 20 Glieder.

Die tägliche Arbeit der Diakonie verwirklicht sich hier

- in der vielseitigen Unterstützung kinderreicher Familien,
- in der besonderen Fürsorge für ältere Menschen, indem für sie Gottesdienste mit Beichte und Abendmahl durchgeführt, sie zu Gottesdiensten gebracht, ihnen zur Weihnachtszeit Pakete übergeben und sie zu den Geburtstagen und zu Weihnachten mit Briefen und Grüßen überrascht werden,
- im Sammeln und Verteilen von Kleidung,

- in der Bezahlung des Essens für Kinder in Kindergärten und Schulen,
- in finanziellen Zuschüssen für Schülerheime,
- im Kauf von Monatskarten für Kinder, die zum Religionsunterricht fahren müssen,
- in der Finanzierung von Schulausrüstungen für Kinder,
- in finanziellen Zuschüssen für Sommer- und Winterlager,
- in der Werbung um finanzielle Hilfe bei der staatlichen Verwaltung,
- in der Finanzierung von freien Medikamenten,
- im unentgeltlichen Dienst von Ärzten und Apothekern für Alte und Kranke und
- in der Durchführung von Gemeindetreffen durch die diakonischen Kommissionen.

Seit über fünf Jahren existiert in der Gemeinde Miechowice das Evangelische Pflegeheim „Friedenshort“/„Ostoja Pokoju“ mit 60 Plätzen. Viele Gemeinden sammeln für dieses Heim am Erntedankfest Erntegaben und transportieren sie auf eigene Kosten an Ort und Stelle.

Die *Masurische Diözese* umfaßt 14 Gemeinden und 35 Filialen und zählt etwa 3700 Gemeindeglieder. Die größte Gemeinde – Kętrzyn – hat 600 Gemeindeglieder, die kleinste um die 100. Die Gemeindediakonie kann man am besten an Hand einiger Beispiele darstellen.⁶

Ein Großteil der 200 Gemeindeglieder von Działdowo gehören zu denen, deren Einkommen niedriger ist als das soziale Minimum, das zur Zeit mit 545,- Złoty monatlich angegeben wird. Hier sind Geldzuwendungen – zuerkannt durch die diakonische Kommission – eine große Hilfe. In den Räumen der Gemeinde wird Schülerinnen der Mittelschulen Quartier geboten, deren Eltern nicht in der Lage sind, die Kosten des Schülerheims oder die Fahrt nach Działdowo zu tragen. Auf Grund der bisher eingegangenen Spenden war es sogar möglich, einigen Jugendlichen aus armen Familien ein kleines Stipendium auszus zahlen.

In Mrągowo, (300 Gemeindeglieder) besteht seit einigen Jahren die diakonische Station „Koinonia“. Dort werden über 30 Personen und behinderte Kinder aus der Stadt und ihrer Umgebung aufgenommen und eine Schmerzberatungsstelle unterhalten. Im vorigen Jahr konnte sogar sechs Müttern mit behinderten Kindern ein freier Erholungsaufenthalt finanziert werden.

⁶ Im Jahr 2001 wurde in der Masurischen Diözese als eigenständige juristische Person die „Diakonie der Masurischen Diözese der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen“ („Diakonia Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP“) gegründet.

Die Gemeinde Nidzica – 400 Gemeindeglieder – wird in der Öffentlichkeit immer bekannter. Denn immer wieder erscheinen in der örtlichen Zeitung Dankbriefe für erhaltene Hilfe – nicht nur von Gemeindegliedern, sondern auch aus allen Teilen der Bevölkerung der Stadt. Schwergewicht der Arbeit der diakonischen Kommission der Gemeinde ist der Verleih von Rehabilitationsgeräten. Das Lager in Nidzica verfügt über 35 Rollstühle, drei Betten für Schwerkranke und 18 Krücken sowie über Windeln, Matratzen bei Wundliegen, Hörgeräte usw.

Im vorigen Jahr hatte sich hier eine Tragödie abgespielt: In einem der Dörfer in Nachbarschaft der Stadt waren zwei Schüler beim Brand ihres Hauses ums Leben gekommen. Für ihre Familie wurde Hilfe organisiert und der Wiederaufbau des Hauses auch organisatorisch begleitet.

In der Gemeinde Pasym, die 200 Gemeindeglieder umfaßt, ist besonders der Besuchsdienst bei alten Menschen und bei kinderreichen Familien aktiv. Die Besuche werden von Mitgliedern der diakonischen Kommission der Gemeinde zusammen mit dem Pfarrer durchgeführt. Außerdem werden für Arbeitslose sogenannte „Interventionsarbeiten“ organisiert – z. B. mit dem Bau einer Friedhofsmauer oder der Renovierung des Kirchturms. Schließlich hat die Gemeinde für vier Kinder im staatlichen Kinderheim in Pasym die Patenschaft übernommen.

In Sorkwity – etwa 400 Gemeindeglieder – existiert seit Januar dieses Jahres eine Sozialstation, in der zwei Personen arbeiten. Die Station wurde mit Hilfe einer Unterstützung durch den Johanniterorden geschaffen und leistet krankenschwermäÙige Hilfe für Bedürftige.

In der Gemeinde Kętrzyn arbeitet eine diakonische Schwester und führt den Besuchsdienst durch.

Die Gemeinde Mikołajki, die etwa 300 Gemeindeglieder umfaßt, unterhält das Pflegeheim „Arka“, in dem 80 Personen leben. Es handelt sich hierbei um eine sogenannte Pflegeheilstation, d. h. es sind Personen unterschiedlichen Alters aufgenommen, die durchaus noch leistungsfähig sind, aber auch solche, die behindert, und solche, die schwer erkrankt sind.

Die *Pommern-Großpolnische Diözese* mit ihren 3600 Gläubigen umfaßt 18 Gemeinden und 28 Filialen. In allen Gemeinden bestehen Gemeindekommissionen für Diakonie, die vor allem folgende Tätigkeiten organisieren: Besuche bei Kranken und Alten mit Hilfen bei den Einkäufen, Ausstattungen mit Medikamenten, finanzielle Hilfe für Bedürftige. Es wird auch Arbeitslosen bei ihrer Arbeitssuche Hilfe gewährt. Dann werden gehbehinderte Gemeindeglieder zu den Gottesdiensten gefahren. Menschen, die ihr Haus nicht mehr verlassen können, werden Predigten auf Kassetten ge-

bracht – vor allem in der Weihnachtszeit, in der Karwoche und in der Osterzeit. Die Mittel für diese Arbeit werden als freiwillige Gaben von den Gemeindegliedern gespendet. Wichtig sind auch Schenkungen aus dem Ausland.

Die Gemeinde Konin, im Ort Zagórow, unterhält seit einigen Jahren ein Seniorenhaus für sieben Bewohner.

Die *Warschauer Diözese* umfaßt 22 Gemeinden und sieben Filialen mit insgesamt etwa 4500 Gläubigen. Manche Gemeinden dieser Diözese zählen nur ganz wenige Glieder, aber es gibt auch solche mit einigen Tausend, wie die Trinitatis-Gemeinde in Warschau mit etwa 2500 Gemeindegliedern. In dieser Gemeinde ist die diakonische Kommission sehr stattlich: In ihr arbeiten 30 Personen mit; sie betreuen 50 bis 70 Anbefohlene. Zusammen mit dem Frauenkreis leistet diese Kommission folgende Dienste:

- Haus- und Krankenbesuche,
- seelische und materielle Unterstützung,
- Hilfe bei Hausarbeiten und bei der Organisation amtlicher Wege,
- Organisation von Erholungsaufenthalten,
- in der Zeit von Weihnachten, Ostern und um das Erntedankfest das Angebot von Frühstück für ältere und einsame Menschen, wobei etwa 40 Personen erreicht werden,
- auch in der Weihnachts- und Osterzeit die Vorbereitung von Lebensmittelpaketen für Bedürftige,
- in derselben Zeit besondere Hausbesuche mit kleinen Geschenken für solche, die achtzig Jahre und älter sind, wobei immer etwa 250 Besuche gemacht werden (das ist eine Aktion, an der sich auch die Studentinnen und Studenten der Christlichen Theologischen Akademie beteiligen),
- unentgeltliche Arztbetreuung,
- Hilfsaktionen für Kinder und Jugendliche, vor allem in den Sommer- und Winterferien,
- Mitwirkung bei der Pflege alter Menschen in den Pflegeheimen „Tabita“ und „Sarepta“,
- Durchführung von diakonischen Schulungen.

Die Kommission finanziert ihre weitgefächerte Aktivität dadurch, daß sie Spenden annimmt, daß sie Kerzen, Weihnachts- und Osterkarten und Glasmalereien verkauft, daß sie Basare mit gebrauchter Kleidung und Kunstgewerbebegegnungen organisiert.

Im vorigen Jahr hat die Trinitatis-Gemeinde als erste in unserer Kirche einen Koordinator für die diakonische Gemeindegemeinschaft voll angestellt.

In der Himmelfahrt-Gemeinde in Warschau (600 Gläubige) besteht eine diakonische Kommission mit vier Personen. Ihr Dienst an den Bedürftigen geschieht vor allem in Gestalt von Hausbesuchen und der Hilfe für alte und kranke Menschen. Man hilft beim Einkaufen, beim Aufräumen und bei der Pflege. Die Kommissionsmitglieder stellen so die „Verbindung“ mit der Außenwelt, mit der Gemeinde, mit Freunden und Bekannten her. Es werden auch Medikamente und Früchte für Personen gekauft, die sich in schwieriger materieller Lage befinden. Auch in dieser Gemeinde werden Weihnachts- und Osterpakete für Senioren und Ferienaufenthalte für Kinder und Jugendliche aus bedürftigen Familien organisiert.

Weil die diakonische Kommission der Himmelfahrt-Gemeinde – wie auch viele andere Kommission in den Gemeinden – finanzielle Probleme hat, wurde vom Gemeindekirchenrat beschlossen, einmal im Vierteljahr eine Gottesdienstkollekte für die Arbeit der Diakonie zu sammeln.

Auch in der Matthäus-Gemeinde in Łódź gibt es dank der Unterstützung durch die Johanniter eine Diakoniestation. Dort arbeitet eine Person, die Rehabilitationsgeräte ausleiht und pflegerische Hausbesuche macht.

Zwei Pflegeheime gibt es auf dem Gebiet der Warschauer Diözese: In Konstancin-Jeziorna das Haus „Tabita“ für 40 Personen und in Wegrów das Haus „Sarepta“ mit 13 Plätzen. Neben „Tabita“ ist jetzt ein neues Haus im Aufbau, das einmal 100 Plätze haben wird und zugleich die Funktion einer Einrichtung der Warschauer Diakonie übernehmen soll.

Zur *Breslauer Diözese* gehören 15 Gemeinden und 22 Filialen mit insgesamt 3500 Gläubigen. 1999 wurde hier als eigenständige juristische Person die „Diakonie der Breslauer Diözese der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen“ („Diakonia Diecezji Wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP“) gegründet. Als ihre Aufgabe hat sie sich gestellt, ein Zentrum für Ausbildung und Rehabilitation von Behinderten zu organisieren, das seinen Sitz in Wrocław (Breslau) hat. Hier werden über 300 Personen im Alter von 12 bis 21 Jahren ausgebildet – solche mit körperlichen Behinderungen und solche mit chronischen Leiden. Außer den traditionellen Arbeitsformen wie den Krankenbesuchen, ist die Gemeindediakonie in den Gemeinden dieser Diözese vor allem Trägerin von Diakoniestationen, die mit Hilfe des Johanniter-Ordens gegründet worden sind:

- in Wrocław, wo zwei Krankenschwestern angestellt sind und 60 bis 70 Personen betreut und gepflegt werden,
- in Syców, wo Rehabilitationsgeräte ausgeliehen und durch eine Krankenschwester zu Hause und in Krankenhäusern Pflegehilfen geleistet werden, und

– in Wałbrzych, wo die jüngste Diakoniestation ist, die erst am 3. Januar 2000 eröffnet wurde. Auch hier arbeitet eine Krankenschwester, leistet Pflegedienste und leiht Rehabilitationsgeräte aus.

In der Gemeinde Szczecin besteht das Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde- und Diakonie-Zentrum, das für die Organisation von Gemeinde- und Diakonietreffen da ist und in dem die Unterstützung von bedürftigen Menschen durchgeführt wird.⁷ Außerdem ist in der Christopher-Gemeinde in Wrocław schon seit einigen Jahren eine diakonische Schwester fest angestellt, die Hausbesuche bei alten und kranken Menschen macht.

Diese vielfältige und konkrete Arbeit geschieht in einer Gesellschaft, in der die Lebenssituationen vieler Menschen ausgesprochen schwierig sind. So beläuft sich die Sozialhilfe im allgemeinen nur auf 370,- Złoty monatlich. Wie aus einer Untersuchung und aus Erhebungen hervorgeht, sind in diesem Personenkreis 90 % arbeitslos, leben meistens isoliert zwischen den sie umgebenden architektonischen (vgl. die Vereinzelung in den modernen Großstadtsiedlungen) und psychischen Barrieren. Deswegen bemühen wir uns, dieser Gruppe große Aufmerksamkeit zu schenken, weshalb die Hausbesuche und die häusliche Betreuung so hohe Bedeutung haben. Dafür wurden auch besondere Schulungen durchgeführt, so z. B. für Sozialarbeiter aller im Polnischen Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen. Darüber hinaus werden bei fast allen Treffen mit Pfarrern und Ehrenamtlichen vor allem die Probleme der Menschen angesprochen, die wegen ihrer physischen und psychischen Lage besondere Fürsorge benötigen. D. h., es werden Informationen über die Lebensbedingungen von Behinderten gegeben und die notwendige Hilfe thematisiert, die sie brauchen – auch von Seiten ihrer Nachbarn oder ihrer Familie.

Schon 1993 hatte das Institut für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften eine spezifische Untersuchung zur Lage Behinderter durchgeführt. Wichtigstes Ergebnis dieser Untersuchung war m. E., daß die Institutionen, die zur Fürsorge für Behinderte da sind, die meisten der Bedürftigen überhaupt nicht erreichen: Sozialarbeiter und Gemeindefrauen können nur 2 % der Hilfebedürftigen betreuen. Ausschließlich auf ihre Familien angewiesen sind dagegen 95 %. Nachbarliche Hilfe können 8,5 % nutzen.⁸ Ich glaube kaum, daß sich diese Lage in den letzten Jahren zum Besseren verändert hat.

7 Bis zum heutigen Tag (27. 8. 2001) funktionieren im Rahmen der Diakonie der Evangelischen Kirche neun Gemeindediakoniestationen (in den Gemeinden: Drogomyśl, Karpacz, Łódź, Mrągowo, Sorkwity, Syców, Szczecin, Wrocław und Wałbrzych) und befinden sich vier im organisatorischen Aufbau (in den Gemeinden: Bielsko-Biała, Kłodzko, Koszalin und Poznań).

8 IFiS PAN, Warszawa 1993.

Diese Zahlen sollen begründen, warum sich unsere Diakonie so stark bemüht, die soziale Haltung der Kirchenglieder zu verändern. Deshalb ja versuchen wir, die in der Christlichen Theologischen Akademie studierenden jungen Frauen und Männer zu gewinnen, daß sie bei der Organisation und Durchführung von Rehabilitations- und Erholungsfreizeiten, sowie bei anderen Formen der Behindertenhilfe mitmachen.

Wir versuchen auch, die Behinderten selbst aus ihrer Apathie herauszuholen, ihnen die Gründe ihrer Marginalisierung nahezubringen, damit sie sie überwinden können, sie eigene Entwicklungsmöglichkeiten wahrnehmen zu lassen, so daß sie das Gefühl eines eigenen Wertes entwickeln und eigene Energien freisetzen können. Praktisch kann sich das darin äußern, daß sie die Kraft finden, die Schule fortzusetzen oder verschiedene Formen der Weiterbildung zu nutzen. Diesem Zweck dienen z. B. die monatlichen Treffen von 80 Betroffenen mit ihren Betreuern in der Gemeinde Ustroń-Polana. Bemerkenswerterweise hat es schon einige Besuche und Gegenbesuche mit ähnlichen Zentren in Deutschland, Schweden und Norwegen gegeben. Von praktischer Bedeutung in diesem Zusammenhang sind die immer wieder genannten Lager für Rehabilitationsgeräte, deren Ausleihmöglichkeiten für viele Behinderte vital sind. So sind wir dankbar, daß wir innerhalb der letzten Jahre über 20 Tonnen solcher Geräte und sogar einen Bus erhalten haben, in dem 14 Behinderte mit ihren Rollstühlen mitfahren können.

Trotz all der genannten Bemühungen sind wir uns bewußt, daß zugunsten physisch und psychisch behinderter Menschen und des Zieles, ihnen einen richtigen Platz im Leben zu ermöglichen, eigentlich die komplexe Zusammenarbeit vieler Institutionen in Polen nötig wäre. Dies ist deshalb so dringlich, weil sich in den letzten Jahren der allgemeine Gesundheitszustand in unserer Gesellschaft verschlechtert hat: So ist nach Angaben des Instituts für Psychiatrie und Neurologie in den Jahren 1990 bis 1998 die Zahl der Kranken in den psychiatrischen Krankenhäusern um 30 % angestiegen.⁹ Ich habe die Hoffnung, daß mit der Anpassung an die Standards Westeuropas und mit der beginnenden Integration in die Europäische Union sowohl Maßnahmen zur Verbesserung der Gesundheit der Gesellschaft, als auch solche zur Beseitigung architektonischer und sozialer Barrieren, die zu Vereinzelungen führen, entschiedener in Angriff genommen werden.

Zu all den genannten Herausforderungen kommt aber nun auch noch die zunehmend problematische Situation der Gruppe von Menschen höheren Alters hinzu. Der Weltgesundheitsbericht hebt hervor, daß „im Jahr 2005

9 Ewa Nowakowska u. a., Kaftan na miarę, Wochenschrift Polityka Nr. 33 vom 12. August 2000, S. 3–9.

auf der Erde über 800 Millionen Menschen im Alter über 65 Jahren leben werden, darunter zwei Drittel in den reichen Ländern¹⁰. Auch in Polen wuchs in den letzten 30 Jahren der Prozentsatz der Menschen über 60 Jahre von 13 % auf über 16 %. So hat schon ein Gerontologe mit Recht festgehalten, daß es in unserem Lande „immer mehr Personen geben wird, denen man Hilfe sichern sollte, und ... immer weniger Menschen, die diese Hilfe verwirklichen können“¹¹. Auf diesen Prozeß hat unsere Diakonie schon vor einigen Jahren ihre Aufmerksamkeit konzentriert. Deshalb haben wir für den Bereich der Alterung der Gesellschaft und der Seniorenfürsorge Schulungen für Sozialarbeiter bei Teilnahme von Ärzten und Spezialisten durchgeführt. Mit der freundlichen Hilfe des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche von Westfalen wollten wir 1997 Lehrgänge für die Fürsorge für Menschen in hohem Alter organisieren. Zielgruppe waren Personen, die in Pflegeheimen, diakonischen Einrichtungen und Sozialstationen angestellt sind. Leider konnte dieses wichtige Projekt trotz der Unterstützung des Bischofs unserer Kirche und der positiven Beurteilung durch die Abteilung für Fürsorge im Ministerium für Arbeit und Sozialpolitik wegen zu geringer Teilnahme nicht realisiert werden. Die Diakonie von Westfalen will uns aber trotzdem im Jahr 2001 bei einem neuen Versuch erneut unterstützen.

Außerdem wendet sich die Diakonie unserer Kirche seit letztem Jahr in größerem Maße der Hilfe für Kinder in zerrütteten Familien zu. Handelt es sich doch hierbei um das – in sozialer Hinsicht – folgenreichste Problem, weil Kinder, die in Armut und in von Gewalt geprägten Situationen aufwachsen, wenig Bildung und moralische Kompetenz vermittelt bekommen und deshalb selber der Armut und der Gewalt verfallen werden.

Aus Untersuchungen, die in ausgewählten Gebieten Polens durchgeführt worden sind, wurde berechnet, daß von den 9 Millionen Kindern unter dem 18. Lebensjahr 1,2 Millionen dieser Gruppe zugerechnet werden müssen! Entsprechend zu vielen anderen Erscheinungen muß man davon ausgehen, daß sich in unserer evangelischen Gemeinschaft derselbe Prozentsatz an „Straßenkindern“ befindet. Wir sind also verpflichtet, die junge Generation zu retten, die besonders von der Gefahr der Demoralisierung bedroht ist.

Zur Zeit räumt die Wirtschaftspolitik unseres Landes uns als Diakonie keine Möglichkeiten ein, wirklichen Einfluß auf die zunehmende Verarmung unseres Landes zu nehmen. Ich rechne aber damit, daß sich unsere

10 The World Health Report 1998, Life in the 21st century. World Health Organisation, Geneva 1998, S. 5.

11 Z. Kawcyńska-Butrym, Starzenie się i wybrane problemy opieki nad seniorami, in: Ogólnopolski Informator Osoby Niepełnosprawnej, Nr. 1 (13), S. 2.

Möglichkeiten nach dem Eintritt in die Europäische Union ändern werden und es dann leichter sein wird, zusammen mit anderen evangelischen Institutionen die für Europa so wichtige soziale Sphäre beeinflussen zu können.

Vielleicht wird es Sie wundern, aber die Polen – wie jüngste Untersuchungen herausgestellt haben – unterstützen immer weniger den Eintritt in die Europäische Union: 7 bis 10 % der Bevölkerung sind gegen ihn, nur 33 % unterstützen ihn, der Rest aber hat eine schwankende und unklare Position. Die Forscher haben die Frage gestellt, welche soziale Gruppe die Integration unterstützt und welche sie ablehnt. Eine Analyse des Ergebnisses kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Die Differenzierung zwischen Unterstützenden und Gegnern dieses Prozesses ergibt sich aus der Armut ... Die Befürworter der Union sind meistens Menschen, denen es besser geht, ... die besser ausgebildet sind. Sie verfügen über Kapital an beruflichen Kenntnissen, sie kennen Fremdsprachen ... Sie sind offener und fürchten kein Risiko ...“¹²

Die Veränderungen der letzten Dekade haben natürlich auch Konsequenzen für unsere – früher eher geschlossene – evangelische Gemeinschaft. Es ist immer schwieriger, sich an problematische Situationen zu gewöhnen. Außerdem müssen wir bei unserer Tätigkeit berücksichtigen, daß sich die Differenzierung vertieft – und dies nicht nur in materieller Hinsicht. Im allgemeinen liegt die Arbeitslosigkeit in Polen über 15 %. Aber in Masuren, wo es evangelische Enklaven gibt, erreicht sie 70 %. Ich kann hier dieses Thema nicht vertiefen. Aber eine Stellungnahme möchte ich doch zu Wort kommen lassen: „Diese Differenzierung wird tiefer und fester. Gruppen, die die Herausforderungen gemeistert haben, haben mit den unteren Schichten immer weniger zu tun. Es gilt ... ein Wertesystem, das aus der Ideologie des Erfolgs erwächst ...“¹³ M. E. ist diese Denkweise völlig unannehmbar. Hier ergibt sich für die Diakonie unseres Landes, daß sie an den verschiedenen Bildungssystemen teilnimmt, sich an den wirklichen Bedürfnissen der Nächsten ausrichtet – besonders derjenigen, die Pflege und Unterstützung benötigen.

Zu diesem Zweck arbeiten wir mit vielen Institutionen unseres Landes zusammen. Z. B. hat die Diakonie gemeinsam mit der „Caritas Polska“ der römisch-katholischen Kirche und dem „Werk der Barmherzigkeit“ der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche erstmals eine weihnachtliche Hilfs-

12 E. Skotnicka-Illasiewicz, Polska Unii Europejskiej, in: Życie Warszawy vom 4. Januar 2001, S. 14.

13 Elzbieta Tarkowska, in: Zrozumieć biednego, Interview in der Wochenschrift Rzeczpospolita Nr. 3 (236) vom 19. Januar 2001, S. 12.

aktion für Kinder durchgeführt. Außerdem beteiligen wir uns auch an internationalen Projekten, wie dem Jugendaustausch, dem Sozialdiakonischen Jahr in Europa oder den USA, dem Wehrersatzdienst, der Hilfe für die Kinder aus Tschernobyl.

Wir wollen die seit Jahren geführte partnerschaftliche Zusammenarbeit fortsetzen und an den Erfahrungen anderer Institutionen partizipieren. Wir hoffen auch weiterhin auf neue Einsichten und Fähigkeiten durch die Zusammenarbeit mit ausländischen Partner, wie der „Eurodiakonia“, dem Diakonischen Werk in Deutschland, dem Johannesstift in Berlin, der Diakonie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, dem diakonischen Zentrum „Samariterhemmet“ in Uppsala, der Kommission der Polnisch-Schwedischen Zusammenarbeit, dem Zentrum für geistig behinderte Jugend in Schneidlingen, dem Zentrum für Menschen mit Körperbehinderungen in Würzburg, der Diakonie in Dänemark, Holland, England und Österreich. Wir planen einen weiteren und noch intensiveren Jugendaustausch im Rahmen der Aktion „Euroregione“, einen weiteren und größeren Austausch der evangelischen Familien mit Familien anderer Länder.

Natürlich wird der Anschluß an die Europäische Union nicht alle Probleme lösen. Auch Sie in Ihrem Land müssen mit vielen Schwierigkeiten kämpfen. Aber auf Treffen wie dem heutigen können wir uns einander besser kennenlernen und tiefer darüber reflektieren, was uns verbindet. Schon das ist eine wichtige Hilfe.

Vor allem sind wir durch die Botschaft Jesu Christi verbunden. Er zeigt uns die Hauptrichtung unseres Wirkens sowohl im ethischen Bereich, als auch in der sozialen Verantwortung. Der Sohn Gottes, der auf Erden unter uns Menschen gelebt hat, war nicht nur Beobachter unseres Schicksals, unserer Nöte, unserer Kämpfe mit Schwierigkeiten, sondern er brachte uns konkrete Hilfe. Und obwohl schon so viele Jahrhunderte vergangen sind und sich seither die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen verändert haben, bilden doch die konkreten Formen der Sorge um die anderen den Kern der christlichen Werte. In diesem Sinne möchte ich Ihnen allen herzlich danken.

László Attila
Kovács

Ungarische protestantische Pfarrerausbildung in Siebenbürgen

1. Siebenbürgen – eine multikulturelle Region

Siebenbürgen liegt auf der Bruchlinie zwischen der westlichen und der orthodoxen Zivilisation. Hier mischen sich verschiedene Völker, Sprachen und Religionen. Die Region wird von Rumänen, Ungarn und Sachsen bewohnt. Vor den in letzter Zeit erschienen neoprotestantischen Gemeinschaften und Sekten organisierten sich die historischen Kirchen entsprechend der nationalen Zugehörigkeit – und so leben diese historischen Kirchen bis heute. Die nationale Kirche der Rumänen ist die orthodoxe. In der Zeit der Aufklärung bildete sich die griechisch-katholische Kirche heraus, die auch große Teile der siebenbürgischen Rumänen erreicht. Die eine Hälfte der ungarisch sprechenden Bevölkerung ist römisch-katholisch, die andere protestantisch. Die Mehrheit dieser siebenbürgischen Protestanten ist reformiert und hat sich in zwei großen Kirchenbezirken organisiert – mit insgesamt etwa 800 000 Gliedern. Neben den Reformierten gibt es zwei weitere protestantische Kirchen: die Unitarier (70 000 Glieder) und die Lutheraner (30 000 Glieder). Zu dieser ungarischen lutherischen Kirche gehören im Banat auch fünf slowakische Gemeinden und in Bukarest die einzige rumänisch sprechende Gemeinde. Ebenfalls die Siebenbürger Sachsen sind Lutheraner. Anfangs gehörten zur sächsischen evangelisch-lutherischen Kirche in Siebenbürgen auch die ungarisch sprechenden Gemeinden. 1886 aber organisierten sich sich in einer selbständigen Diözese und schlossen sich dem ungarischen Kirchenbezirk mit Bischofssitz in Nyíregyháza an. Nach dem Anschluß Siebenbürgens an Rumänien mußten diese Gemeinden aber einen selbständigen Kirchenbezirk bilden.

Die Reformation ist nach Siebenbürgen sehr früh gekommen. Die ersten eindeutigen Hinweise für die Reformation sind von Historikern schon auf das Jahr 1526 datiert worden. An Anfang waren sowohl die sächsische als auch die gesamte ungarische Bevölkerung Anhängerinnen der Wittenberger

Richtung. Nach 1550 aber hat sich die Mehrheit der Ungarn der helvetischen Richtung angeschlossen. Auch die von *Blandrata* und *Socinus* formulierte antitrinitarische Lehre hat starken Widerhall gefunden, so daß eine eigenständige Siebenbürger unitarische Kirche entstehen konnte.

Hinweis auf diese einzigartige Siebenbürger Reformationsgeschichte ist auch die Tatsache, daß die lutherische, die reformierte und die unitarische Kirche 1568 durch die Nationalversammlung als „recepta religio“ gesetzlich anerkannt wurden. Daneben wurde besonders festgehalten, daß jede Gemeinschaft oder Gemeinde selbst entscheiden kann, nach welcher der anerkannten Religionen sie den Glauben ausüben will. Somit hat das Siebenbürger Volk – die ungarisch sprechenden und die deutsch sprechenden Menschen – eine einzigartige Religionstoleranz erlebt, die so in Europa ohne Beispiel war.

2. Die Anfänge der ungarischen protestantischen Pfarrerausbildung in Siebenbürgen

Die reformatorische Lehre hat sich vor allem deshalb in Siebenbürgen ausgebreitet, weil die Bereitschaft zu weiträumigen Reisen und Umzügen bestand. Dadurch wurden für Siebenbürgen viele gut ausgebildete Lehrer, Pfarrer, Drucker und Wissenschaftler gewonnen. Siebenbürgische Studenten andererseits waren auf allen Universitäten in Europa vertreten. Anfangs gingen sie vor allem nach Wittenberg, später besuchten sie besonders holländische Universitäten. Die lebendigen Kontakte zwischen ungarischen und holländischen Reformierten haben durch viele Jahrhunderte geblüht und sind auch heute lebendig.

1622 hat sich während der Regierungszeit des Fürsten *Gábor Bethlen* die Nationalversammlung entschieden, in Weißenburg (Alba Iulia) ein Collegium Academicum zu gründen. Der Fürst selbst stellte das Grundkapital durch die Spende von Gütern und von Geld zur Verfügung, lud ausländische Lehrer ein, eine Schul- und Universitätsordnung zu erarbeiten, und erhob die Pfarrer in den Adelsstand. In diesem Kollegium haben mehrere berühmte in- und ausländische Professoren unterrichtet und somit seinen Ruf und sein akademisches Niveau begründet: deutsche Theologen wie *Martin Opitz*, *Henrik Johann Alstedius*, *Henrik Johann Bisterfeld*, *Ludwig Piscator*, der englische Prädikant *Isaak Basirius* und aus unserer Heimat *Pál Biró Keresztúri*, *István Katona Geleji* und *János Csere Apácai*.

Das Collegium Academicum stellte eine autonome Hochschule dar, aber die reformierte Kirche war ihr wichtigster Protektor. Es stand im Dienst dieser

Kirche und bildete vor allem Pastoren für sie aus. Diese zwei Kennzeichen – ihre Freiheit und ihre Verpflichtung gegenüber der Kirche – hat die Ausbildungsstätte durch ihre ganze Geschichte geprägt – von Weißenburg (Alba Iulia) bis zum Protestantisch-Theologischen Institut in Klausenburg (Cluj).

Wegen des Tatarensturms im Jahr 1658 wurde die Hochschule nach Grossenyed (Alud) verlegt. 1704 wurde sie Opfer der kaiserlichen Söldner. Ihre Wiederherstellung war nur mit Hilfe von Sammlungen durch die englischen Protestanten möglich. Das Ergebnis dieser Sammlungen war so gut, daß die Hochschule die folgenden zwei Jahrhunderte aus den Zinsen dieses Kapitals leben konnte.

Während des Freiheitskampfes im Jahr 1849 wurde sie von rumänischen Aufständischen abgebrannt, sogar die Bücherei vernichtet. 1854 gelang lediglich die Neueröffnung einer pfarrerausbildenden Hochschule, der Theologischen Akademie. Aber schon damals kam man auf den Gedanken, die Akademie nach Klausenburg zu verlegen, war doch Klausenburg schon lange ein Zentrum wissenschaftlichen und kulturellen Lebens. Wichtiger Motor bei dieser Veränderung war auch die Tatsache, daß 1872 in Klausenburg die Ungarische Staatliche Ferenc-Jozsef-Universität eröffnet wurde. Nach langem kirchenpolitischen Kampf hat der reformierte Bischof aus Siebenbürgen, *Domokos Szász*, die „Theologische Fakultät der Evangelisch-Reformierten Landeskirche“ in Klausenburg bauen lassen. 1895 hat diese Fakultät ihre Arbeit aufgenommen. Die alte Schule in Grossenyed wurde als kirchliches Gymnasium weiter genutzt.

Trotz der grundlegenden Veränderungen, die das Ende des Kaiserreiches bedeuteten, arbeitete die Reformierte Theologische Fakultät in Klausenburg ununterbrochen und wurde so eine Zitadelle der siebenbürgischen ungarischen protestantischen Pfarrerausbildung. Zwischen den beiden Weltkriegen entfaltete und festigte sich das auch heute entscheidende theologische Gesicht der Fakultät, wobei die Theologie *Karl Barths* und seine Klausenburger Vorlesungen wichtige Impulse gegeben haben.

3. Die unitarische Akademie

Die unitarische Kirche in Siebenbürgen hat seit 1583 eine eigene Akademie zur Lehrer- und Pfarrerausbildung unterhalten. Wegen der auf hohem Niveau durchgeführten Lehre erfreute sich die unitarische Akademie großer Anerkennung. Viele Denker, Philosophen und Historiker unter den siebenbürgischen Gelehrten haben dort ihre Ausbildung erfahren.

4. Die Lage der lutherischen Pfarrerausbildung

Die siebenbürgisch-sächsischen Lutheraner hatten ein eigenes Schulnetz. Sie haben seit Anfang der Reformation ihre Kinder in Schulen hohen Niveaus lernen lassen. Aber sie hatten kein eigenes Institut für die Pfarrerausbildung. Das brauchten sie auch nicht. Denn bis zur Machtübernahme durch die Kommunisten haben alle in Deutschland gelernt; dort wurden auch die Pfarrer ausgebildet.

Die ungarischen Lutheraner Siebenbürgens haben sowohl die sächsischen wie auch die ungarischen reformierten Kollegien besucht. Aber die wichtigsten Stätten der Pfarrerausbildung lagen für sie außerhalb Siebenbürgens – nämlich in Eperjes (Prešov) und Pozsony (Bratislava/Preßburg), die heute zur Slowakei gehören.

Zwischen den beiden Weltkriegen konnten die ungarischen lutherischen Pfarramtskandidaten entweder als Gaststudenten an der Reformierten Theologischen Fakultät in Klausenburg studieren oder ihre Ausbildung in Sopron (Ungarn) erhalten. In Klausenburg hat Ausbildung und geistliche Führung der lutherischen Studenten unter anderen *Andor Járosi*, Pfarrer der lutherischen Gemeinde in Klausenburg, in der Hand gehabt. Er war Anhänger der Berneuchner Bewegung und hat die Entwicklung der Liturgie stark beeinflusst. Dank seines Engagements wurden im Jahr 1949 in den ungarischen lutherischen Gemeinden die liturgische Ordnung und der liturgische Gesang – sowohl in den Haupt-, als auch in den Nebengottesdiensten – wieder eingeführt.

5. Protestantische Pfarrerausbildung unter der kommunistischen Diktatur

1948 beginnt mit der kommunistischen Machtübernahme im Leben der rumänischen Kirchen eine schmerzhafteste Periode, die die in nationaler Minderheit lebenden Kirchen doppelt betroffen hat. Die Immobilien der Kirchen wurden in der Weise nationalisiert, daß die Kirchen außer Kirchengebäuden und Pfarrhäusern aller Vermögen, Gebäude, Felder und Wälder – die jahrhundertlang ihre wirtschaftliche Grundlage dargestellt hatten – beraubt wurden. Ebenfalls wurden die konfessionellen Schulen nationalisiert, von denen die meisten gerade erst zwischen den Weltkriegen aus der eigenen Kraft der Gemeinden heraus errichtet worden waren, um Unterricht mit hohem Niveau, die Vermittlung christlicher Werte, die Einübung in die Muttersprache

und die nationale Identität des Volkes zu sichern. Die kommunistische Macht hat auch die Grenzen gesperrt, damit nicht einmal Gedanken aus dem Ausland in das Land eindringen können sollten.

Die kommunistische Macht hat ihre kirchenfeindliche Politik offen verkündigt und viele Beschränkungen eingeführt. Bezüglich der Pfarrerausbildung wurde den protestantischen Kirchenvorständen mitgeteilt, daß nur ein einziges, gemeinsames Institut mit Universitätsgrad genehmigt werden würde. Sollte dazu keine Bereitschaft bestehen, müßte jede Konfession für ihre eigene Pfarrerausbildung Schulseminarien mit Mittelschulgrad gründen. Natürlich haben sich die Bischöfe für das gemeinsame Institut entschieden. Damit wurden praktisch die beiden berühmten selbständigen theologischen Hochschulen – die Reformierte Theologische Fakultät und die Unitarische Theologische Akademie – zum Abschluß gebracht und im Gebäude der Reformierten Theologischen Fakultät, die ja zur reformierten Landeskirche gehört hatte, das neue „Protestantisch-Theologische Institut mit Universitätsgrad“ eröffnet. Dieses Institut hat seitdem die Aufgabe, die Pfarrer der reformierten, unitarischen, sächsischen evangelisch-lutherischen und ungarischen evangelisch-lutherischen Kirche auszubilden. Es haben aber auch die Pastoren der neoprotestantischen Gemeinschaften hier die Möglichkeit, ein Diplom oder einen Doktorgrad zu erwerben.

Die rumänische kommunistische Macht hat also die Pfarrerausbildung der in konfessioneller und nationaler Minderheit lebenden Kirchen in einer einzigen Institution und in einem Gebäude zusammengeschlossen. Ihr Ziel bestand natürlich nicht in der Beförderung der Ökumene, noch weniger in jener der Ausbildung auf hohem Universitätsniveau – hatte sie doch die interantional anerkannten Professoren der Reformierten Theologischen Fakultät zwangsweise in den Ruhestand versetzt –, sondern in der Einführung scharfer Kontrolle und der Isolation der Theologen von den anderen Intellektuellen und Studenten. Das war eine schwierige Periode. Es folgte auch eine Reihe von Einschüchterungen. Außerdem hat die ungarische Revolution von 1956 natürlich auch in den Nachbarländern, wie Rumänien, Widerhall gefunden. Dem aber folgten einschneidende Verhaftungen. So wurden neben anderen Gelehrten viele Theologen, Pfarrer und Professoren zu zehn bis zwanzig Jahren Zwangsarbeit und Kerker verurteilt.

Trotz allem gelang es aber den kommunistischen Machthabern nicht, das Interesse am theologischen Beruf und die Treue der Gläubigen zur Kirche zu brechen. Obwohl sie versuchten, die Jugendlichen der Kirche zu entziehen, ja sie sogar gegen die Kirche zu erziehen, wollten doch sehr viele Theologie studieren. Ab Ende der 70er Jahre versuchte deshalb die Regierung, mit der Einführung eines drastischen „numerus clausus“ Insitut und

Kirchen zu treffen. Unter normalen Umständen hätte eine Zahl von 130 bis 160 Studierenden dem Rhythmus des Pfarrernachwuchses und dem Fassungsvermögen des Instituts entsprochen. Bis Ende der 80er Jahre wurde sie aber auf insgesamt 60 reduziert. Es gab immer viele Anwärter, manchmal zehn auf einen Platz. Dagegen wurden immer weniger von der Regierung gestattet. So hat sich für die ungarischen protestantischen Kirchen mit den Jahren ein riesiger Pfarrermangel und eine Überalterung der aktiven Pfarrer gebildet, weil die im Amt Befindlichen oft bis in ihre 70er und 80er Lebensjahre Dienst tun mußten.

Die Bedrängnis durch die „Securitate“ (den Geheimdienst) ist im Institut alltäglich gewesen. Sie diente natürlich der Einschüchterung und der Ausbreitung des Mißtrauens untereinander, weil die Kommunisten unsere Kirchen und unser Institut durch das Einschleusen von Kollaborateuren von innen heraus zerstören wollten. Trotz vielen Leides und kirchenzerstörenden Tendenzen ist das Protestantisch-Theologische Institut auch zum Segen geworden. Das gemeinsame Leiden brachte die Menschen zusammen. So haben sich hier die Pastoren der verschiedenen Konfessionen in den Hörsälen kennen und achten gelernt. Die an den Seminartischen und in den Zimmern der Theologie entstandenen persönlichen Beziehungen und Freundschaften haben sich positiv auf das Leben unserer Kirchen und die ökumenische Gemeinschaft ausgewirkt.

6. Nach der Wende

Mit der Wende im Jahr 1989 hat in der Geschichte des Protestantisch-Theologischen Instituts ein neues Kapitel begonnen. Die das Institut tragenden Kirchen wollen ihre Pfarrer auch weiterhin an dem gemeinsamen Institut ausbilden.

Wegen des bestehenden Pfarrermangels wollte man nun so viele Theologiestudierende wie möglich aufnehmen, so daß das Fassungsvermögen des Instituts überstiegen wurde. Zwischen 1995 und 2001 studierten jedes Jahr 250 Theologinnen und Theologen (30–35 unitarische, 10–12 lutherische und 200 reformierte). Weil nun die Grenzen geöffnet wurden, konnten sich auch ausländische Studierende einschreiben – so aus der Kárpátalja (Ukraine), der Vajdaság (Wojwodina), der Slowakei, Ungarn und Holland. In den letzten zwei Jahren ist allerdings das Interesse der Jugendlichen am Theologiestudium zurückgegangen. Trotzdem kann man sich nur nach einer schweren Aufnahmeprüfung einschreiben lassen. Allein im September 2001

bewarben sich um jeden Platz drei Kandidatinnen und Kandidaten. Sie hatten eine Prüfung in Bibelkunde, ungarischer Literatur, einer modernen Sprache, Katechismus und kirchlichem Gesang abzulegen. Gründe für den Rückgang an Interesse sind sicher, daß nun die meisten Pfarrstellen besetzt sind, daß es ganz neue Möglichkeiten der Ausbildung in anderen Fächern gibt und daß auch die Möglichkeit besteht, im Ausland zu studieren.

■ Gemäß der neuen Gesetze gehört unser Institut zu den privaten Hochschulen. Es bekommt deshalb keine staatlichen Unterstützungen, seine Studierenden können die Vergünstigungen von Studierenden staatlicher Hochschulen (wie Stipendium oder Ermäßigungen bei den Verkehrstarifen) nicht in Anspruch nehmen.

■ Das Institut hat die den neuen Vorschriften entsprechende Akkreditierung gewonnen, das Unterrichtsministerium wollte aber die Doktorpromotionen des letzten halben Jahrhunderts nicht anerkennen, weil sie während der kommunistischen Macht nicht unter der Zuständigkeit des Unterrichtsministeriums, sondern der des Staatssekretariats für Kulte durchgeführt werden mußten. Nach langen Verhandlungen hat im Jahr 2000 das jetzige Unterrichtsministerium die seit 1949 verliehenen Doktorgrade anerkannt und dem Institut das Promotionsrecht weiterhin zuerkannt.

■ Das größte Problem der 90er Jahre war der Professorennachwuchs. Schließlich gelang es, noch sechs Assistenten neben den schon im Dienst stehenden acht reformierten, drei unitarischen und einem lutherischen Dozenten anzustellen. Als problematisch erwies sich hierbei nicht nur, daß wissenschaftliche Qualifikationen erbracht werden mußten – zu denen die im Gemeindedienst stehenden jungen Pfarrerinnen und Pfarrer weder die Möglichkeit noch die Zeit haben –, sondern auch, daß den Kirchen die materiellen Grundlagen fehlen, was in den heutigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten neue Probleme bedeutet. Bei der Unterrichtung der englischen Sprache helfen uns zwei Gastlehrer aus Kanada, einer aus den USA und einer aus Schottland. Sie werden von den ausländischen Partnerkirchen freigestellt und bezahlt. Außerdem hat der Reformierte Bund in Deutschland einen Deutschdozenten zur Verfügung gestellt. Für das Wintersemester 2001 ist aber noch niemand gekommen. Die Ausbildung in deutscher, französischer und ungarischer Sprache und Literatur, in Kunstgeschichte, Administration und Pädagogik wird von externen Lehrbeauftragten verwirklicht.

7. Die gegenwärtige Zielsetzung des Instituts

Das Protestantisch-Theologische Institut in Klausenburg ist eine Hochschule (Universität), die von der ungarischen reformierten, lutherischen und unitarischen Kirche getragen wird und im Dienste dieser Kirchen steht. Es stellt das einzige pfarrerausbildende Institut dieser Kirchen im Lande dar, weshalb eben die Ausbildung der Pfarrer sein wichtigstes Ziel ist: Es wirkt für ganz Siebenbürgen, ja ganz Rumänien, so daß es das geistige und geistliche Erscheinungsbild des Volkes prägt.

Unser Institut möchte Theologen und Pfarrer, Theologinnen und Pfarrfrauen ausbilden, die – was ihre konfessionelle und nationale Identität betrifft – eindeutig sind, die offen sind für Wissenschaften und Werte außerhalb der Kirchen und die konfessionellen Verschiedenheiten akzeptieren und mittragen. Es ist die Hoffnung, daß sie konkurrenzfähige Mitglieder der Gelehrtenschaft werden und gute Beziehungen zu denen aufbauen können, die einmal Verantwortung und Führerschaft in unserem Volk übernehmen werden.

Neben der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern ist für unser Institut die Pflege der theologischen Wissenschaft, die theologische Forschung, die Durchführung von Dissertationen und die Publikation wissenschaftlicher Werke wichtig. Damit möchte es sowohl im Dienste der Kirchen stehen, die es tragen, als auch am Blutkreislauf der europäischen Theologie teilnehmen.

Das Protestantisch-Theologische Institut will im Einvernehmen mit den kirchlichen Trägern und auf Grund prinzipieller Überlegungen auch weiterhin eine kirchliche Hochschule bleiben, obwohl das für die Trägerkirchen eine große finanzielle Belastung bedeutet. *Sándor Tavaszy* (1888–1951), ehemals Professor für Systematik der Reformierten Theologischen Fakultät, hat folgendermaßen betont, daß die Pflege der theologischen Wissenschaft und die Verbindung zum kirchlichen Fundament untrennbar aufeinander verwiesen sind: „Außerhalb der Kirche ist Theologie nicht möglich, und Kirche kann ohne Theologie nicht auskommen“. Die Theologie steht ja in unmittelbarer Beziehung zur Predigtstätigkeit der Kirche. Und das Predigen ist grundsätzliche Funktion der Kirche. Darum erfüllt das theologische Institut eine wichtige Rolle im Leben der Kirche, weil es „das Zentrum der kirchlichen Zukunft“ bildet. Daraus läßt sich erkennen, daß die theologische Bildung, die die Pfarrerausbildung zum Ziel hat, in gar keiner Weise von der Kirche, ihrer vom Leben der Gemeinden her aufgebauten praktischen Bildung und ihrem gottesdienstlichen Leben getrennt werden darf. Dies alles sind unentbehrliche Pfeiler der Pfarrerausbildung.

Hans
Klein

Evangelische Theologie in Hermannstadt (Sibiu)

1. Einführung und Vorgeschichte

Evangelische Theologie kann man in Hermannstadt seit 1955 studieren. In diesem Jahr übersiedelte die im Februar 1949 im Rahmen des gemeinsamen Protestantisch-Theologischen Institutes mit Universitätsgrad Klausenburg gegründete deutschsprachige Fakultät für Evangelische Theologie in das Bischofshaus nach Hermannstadt. Der Grund der Übersiedlung war die Tatsache, daß in diesem Jahr aus Anlaß eines Besuches von Kirchenpräsident Martin Niemöller der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien ihr Bischofshaus, das man 1945 enteignet hatte, zurückgegeben wurde, und das nun entsprechend genützt werden mußte. Das gemeinsame Protestantisch-Theologische Institut für alle in der Reformationszeit entstandenen Kirchen, also neben der großen Reformierten und der kleinen Evangelisch-Ungarischen auch die Unitarische, war nach dem Kultusgesetz von 1948 entstanden, als man den protestantischen Kirchen eine einzige kirchliche Ausbildungsstätte bei gleichzeitiger Auflösung aller staatlicher theologischer Fakultäten erlaubte.

Bis zum Kriegsende studierten viele Pfarrer unserer Kirche im deutschsprachigen Ausland, von Riga (Herderinstitut) über Wien und Leipzig bis nach Straßburg. Das war seit der Reformation so und veränderte sich nur geringfügig. Damit kamen alle geistigen Strömungen aus diesem Raum zu uns. Wir hatten eine Zeit der lutherischen Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung, der ethisch geprägten Volksfrömmigkeit im 19. und Ansätze zum Neuluthertum im 20. Jahrhundert. Die Dialektische Theologie und die existentielle Auslegung der Schrift drangen nicht mehr ganz durch, weil die Ereignisse des Krieges den Kontakt mit dem Ausland unterbrachen, und die neuen Verhältnisse, gekennzeichnet vor allem durch Abgeschlossenheit, neue Konzepte und Lösungen forderten.

Der gewöhnliche Lebensweg eines Pfarrers in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg war dadurch geprägt, daß er als Lehrer in einer Kirchenschule begann

und sich erst in reiferem Alter auf eine Pfarrstelle meldete, die auch besser dotiert war. Das hing damit zusammen, daß die wenigsten zukünftigen Pfarrer nur Theologie studierten, die meisten nahmen andere Fächer dazu. Es gab freilich auch Pfarrer, die aus dem Lehrerstand kamen und nur in den kirchlichen Seminaren ausgebildet waren. Diese bildeten den sogenannten *clerus minor*, sie konnten nur kleinere Gemeinden übernehmen, oft nur auf den 2. oder 3. Bewerbungsaufwurf hin. Da es mehrere kleine Gemeinden gab, die keinen eigenen Pfarrer entlohnen konnten, wurden dort auch Pfarrlehrer eingestellt, die sowohl die Pfarrstelle als auch die kleine Schule leiteten. So waren in dieser ganzen Zeit Kirche und Schule eng verbunden. Bildung und Glaube gingen nebenher, was einerseits dazu führte, daß die Kirche dem Volke nahe blieb, andererseits aber auch nicht verhindern konnte, daß dem Evangelium fremde Themen die Kirche und ihre Verkündigung sehr beeinflussten. Unsere oft bewunderte, aber wegen der Verquickung von Volk und Kirche auch beargwöhnte Volkskirche war eine Mischung von Gemeinschaft, Erziehung, Brauchtumpflege, weniger von dem Zuspruch des Evangeliums geleitet, als von der gemeinsamen Tradition und Sprache. Sie war von einem starken Gefühl der Zusammengehörigkeit geprägt, wobei der Gottesdienst vor allem Gemeinschaft stiftende Funktion hatte. Daß dieses für fromme und gebildete Gemeindeglieder nicht ausreichte, liegt auf der Hand, und so gab es in unserer Kirche immer auch Bewegungen, die die persönliche Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellten.

Eine Besonderheit, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet hatte, verdient noch Erwähnung, weil das Bewußtsein dafür in unserem Jahrhundert verloren ging: In den größeren Städten gab es „Stadtpfarrer“, anerkannte, oft promovierte Persönlichkeiten, deren Aufgabe es war, die Verwaltung auch der vielen Schulen zu leiten und die Intellektuellen der Stadt anzusprechen. Die seelsorgerlichen Aufgaben für die vielen Gemeindeglieder und die Predigten für sie übernahmen sogenannte „Stadtprediger“, die weniger den Intellektuellen als mehr den „einfachen“ Leuten verbunden waren. Damit war dafür gesorgt, daß alle Teile der Bevölkerung auch in ihrem Bildungsstand erreicht wurden. Daß diese Einrichtung dem 20. Jahrhundert nicht mehr entsprach und bekämpft wurde, ist von den neuen Voraussetzungen der Gleichheit aller Menschen erklärlich.

In der Zeit seit 1949 wurden in unserer Evangelischen Fakultät über 600 Studierende eingeschrieben, darunter nahezu 100 Gaststudenten. Etwa 400 schlossen ihr Studium ab, davon wurden über 90 Prozent Pfarrer. Der Pfarrermangel, der sich bald nach dem Kriege meldete, konnte behoben werden, es gab auf dem Höhepunkt etwa 180 Pfarrer. Aber diese Ausbildung hätte bald zu viele Pfarrer produziert, wäre nicht der Pfarrerstand durch die Aus-

wanderung immer auch sehr verkleinert worden. Bis zum Beginn der 80er Jahre konnte man davon ausgehen, daß von allen Jahrgängen etwa die Hälfte fünf Jahre nach ihrem Studienabschluß ausgewandert war. Nachher dauerte die Halbwertszeit etwas länger. Der ständige Pfarrermangel hat auch die Ausbildung von neuen Geistlichen stimuliert. Im Dezember 1989 hatten wir 120 Pfarrer im aktiven Dienst, dann sank die Zahl mit der Auswanderung der Gemeindeglieder rapid, wobei zur Ehre der Pfarrer gesagt werden muß, daß sie ein wenig langsamer auswanderten als die Gemeindeglieder. Heute zählt unsere Kirche 45 Pfarrer im aktiven Dienst, wir haben knapp über 20 Studenten und können damit rechnen, daß wir in einigen Jahren den Pfarrermangel beheben. Bereits heute leiden wir weniger unter Pfarrermangel als darunter, daß wir nicht genügend Religionslehrer haben. Denn seit 1990 wird Religionsunterricht in der Schule gegeben, und das bedeutet, daß wir etwa 15 Religionslehrer brauchen. Darum bilden wir in neuester Zeit unsere Pfarrer auch als Religionslehrer aus.

2. Die Studienordnung

Wie an allen deutschsprachigen Theologischen Fakultäten werden die Hauptfächer zum Studium angeboten: Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie. Das Spezifikum unserer Einrichtung ist ein fester Stundenplan, der das Studium von Anbeginn bis zum Abschluß regelt. Dies hängt nicht nur an der kleinen Zahl der Studenten und Lehrer, die eine Wahl der jeweiligen Fächer als schwierig erscheinen läßt, sondern auch an dem in Rumänien üblichen Studiensystem. Das kürzlich an den Universitäten eingeführte Kreditsystem wird auch unser Studium verändern.

Studiert wird laut Ordnung fünf Jahre (zehn Semester), wobei ein Jahr im Laufe des Studiums verlängert werden kann. Zur Ablegung der Lizentiatenprüfung gibt es die Möglichkeit der Verlängerung um ein weiteres Semester. Nach 13 Semestern muß also das Studium samt 1. Examen abgeschlossen sein.

Die ersten zwei Jahre sind dem Grundstudium gewidmet. Hier werden Hebräisch und Griechisch so weit gelernt, daß mit Hilfe eines Wörterbuches ein Text der Bibel übersetzt werden kann. Bibelkunde, Geschichte Israels, Einleitung in die beiden Teile der Bibel, Kirchengeschichte, Religionsgeschichte, Philosophiegeschichte, Bekenntniskunde, Einführung in die Praktische Theologie und speziell in die Homiletik sowie in das Gesangbuch

kommen hinzu, ebenso das Erlernen der spezifischen liturgischen Sprache der Orthodoxen Kirche und Fortbildung in englischer Sprache. Drei Proseminare üben die Methoden wissenschaftlicher Arbeit mit Texten vergangener Zeiten ein.

Die Grundprüfung schließt diesen Studiengang ab. Sie besteht aus einer Prüfung in den biblischen Einleitungsfragen, Bekenntniskunde und Kirchengeschichte und ermöglicht zusätzlich die Übernahme in ein kirchliches Vikariat für einen *clerus minor*, wird dazu aber selten in Anspruch genommen.

Nach bestandener Grundprüfung kann das Aufbaustudium beginnen. Es beinhaltet Exegese und Theologie der beiden Teile der Bibel, Dogmen- und Theologiegeschichte, Siebenbürgische Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ethik und Ökumenik sowie die Fächer der Praktischen Theologie: Homiletik, Liturgik, Seelsorge, Konfessionskunde, allgemeines und spezielles Kirchenrecht, Religionspädagogik, Didaktik, Psychologie, Management und Einführung in die Orthodoxe Spiritualität. Daneben laufen je ein Seminar in den fünf Hauptfächern, das Erlernen der lateinischen Sprache sowie homiletisch-liturgische und katechetische Übungen. Wer will, kann Unterricht im Orgelspiel erhalten, um später im Gottesdienst den Gemeindegesang zu begleiten. Zur Zeit enthält der Stundenplan zwischen 22 und 24 Stunden pro Woche, eine erhebliche Belastung, die das Selbststudium etwas eingrenzt, doch ist diese Stundenzahl im Verhältnis zu der im Lande üblichen relativ tief gehalten.

Das Herbstsemester beginnt am 1. Oktober und schließt kurz vor Weihnachten. An die Weihnachtsferien schließen sich die Semesterprüfungen im Januar an. Jedes Vorlesungsfach wird nach einem oder zwei Semestern geprüft. Das zweite Semester beginnt etwa am 10. Februar und dauert bis Ende Mai. Zwischendurch sind Oster- und gegebenenfalls auch Pfingstferien. Der Juni ist wieder für Semesterprüfungen vorgesehen. So hat ein Studienjahr 26 Vorlesungswochen, im Herbst 12, im Frühjahr 14, und zweimal vier Wochen Prüfungszeit. Diese Studienordnung hat im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren und wird sich in Zukunft den gewandelten Bedürfnissen und Einsichten anpassen. Zur Zeit wird der Einbau praktischer Fächer ins Grundstudium diskutiert, damit eventuelle Aussteiger nach der Grundprüfung für die Praxis besser gerüstet sind. Aber auch die Reduzierung von Unterrichtsstunden zu Gunsten des Selbststudiums ist seit 1990 ein dauerndes Thema. Sie muß Hand in Hand gehen mit der Erziehung zum eigenen Arbeiten, was in der Zeit der Diktatur nicht nur nicht gepflegt wurde, sondern sogar unerwünscht war. Als wir 1984 die ersten Proseminare zur Einübung der wissenschaftlichen Methoden einführten, die es im Lande und in den Nachbarländern immer noch nicht gibt, kamen die Studierenden damit

nur schwer zurecht. Sie wollten Lernstoff dargeboten bekommen. Zum Selbststudium fehlten die Voraussetzungen. Das darum, weil unsere Hörer Ausrichtung erwarteten, und zwar eine solche, die der Linie der Partei nicht entsprach. Es war eine Zeit, in der das Ideologische sehr gefragt war, zumal praktische Fragen kaum auftauchen konnten. Die Diktatur regelte das Leben weithin. Möglich war bloß ein Inseldasein. Dieses konnte christlich, d. h. von der Bibel her gefüllt werden.

Die Lizentiatenprüfung setzt ein abgeschlossenes Studium (Absolutorium) und eine Hausarbeit voraus. Geprüft wird Exegese und Theologie der beiden Teile der Bibel, Dogmen- und Theologiegeschichte sowie Systematische Theologie.

3. Verhältnis zur Kirche

Die kirchliche Einbindung hat an unserer Ausbildungsstätte einen hohen Stellenwert, den sie sich über die Jahre hin erhalten hat. Ob das so bleiben kann, wird sich im Laufe der Zeit zeigen. Denn nicht alle, die bei uns studieren, streben den Pfarrberuf an. Wir gehen davon aus, daß etwa zwei Drittel der Studierenden später innerhalb unserer Kirche eine Anstellung suchen. Dennoch werden alle Studierenden zur Teilnahme an den täglichen Morgenandachten angehalten, die Abendandachten gestalten sie im Wohnheim selber. Konkret sieht das so aus, daß sie an drei Tagen der Woche, beginnend mit dem 2. Semester, selbst eine Morgenandacht halten, wodurch sie sich sowohl in den liturgischen Dienst als auch in die Ausarbeitung einer kurzen Predigt einüben. Die Andacht am Montag hält der Bischof, jene am Donnerstag ein Lehrer. Nach der Grundprüfung werden die Studenten einem Pfarrer als Mentor zugewiesen, bei dem sie jährlich fünf Gottesdienste mit eigener Predigt halten und dazu bei etwa drei Gottesdiensten anwesend sein sollen, wo sie hospitieren oder eine Lesung halten. Der Besuch des Instituts-gottesdienstes am Sonntag abend ist erwünscht, er wird von Professoren und Studenten im Wechsel gestaltet.

Zu Beginn jedes Semesters wird eine 2–3tägige Rüstzeit veranstaltet, in der mit den Studierenden Fragen der Kirche und der Gesellschaft besprochen werden. Eine davon wird vom Bischof geleitet, die zweite organisieren die Studierenden selber. Aber in beiden Fällen machen sie Vorschläge für die Wahl der Themen, sie sind die Träger der Diskussionen der Referate von Auswärtigen, für deren Auswahl sie auch Anregungen geben können. Hier ist der Freiraum der Studierenden am größten und wird auch sinnvoll

genützt. Das hängt auch damit zusammen, daß diese Rüstzeiten seit 1970 nicht mehr in den Räumen des Theologischen Institutes, sondern in einem kirchlichen Erholungsheim, also an einem dritten Ort, stattfinden.

Im Laufe ihres Aufbaustudiums müssen die Studierenden zwei Praktika von je drei Wochen in der Gemeinde absolvieren, ein diakonisches und ein religionspädagogisches. Dadurch werden sie konkret in den praktischen Dienst in den Gemeinden hinein genommen. Wir erwägen als Option ein Praktikum in der Jugendarbeit.

Mit Abschluß der Lizentiatenprüfung sind die ehemaligen Studenten befähigt, von der Kirche über ein einjähriges Vikariat mit folgender Pfarramtsprüfung oder von der Schule als Religionslehrer übernommen zu werden. Die Pfarramtsprüfung kann nach einem elfmonatigen Vikariat erfolgen. Voraussetzung ist eine Hausarbeit und der Nachweis über die im Vikariat getane Arbeit. Geprüft werden neben heimischer Kirchengeschichte alle Fächer der Praktischen Theologie.

4. Die Studierenden

Aufgenommen zum Studium werden Frauen und Männer, die die Reifeprüfung bestanden haben. Seit 1990 sind es zwischen drei und sechs pro Jahr. Das deckt auf die Dauer die Bedürfnisse der Kirche. Eine Pfarrerschwemme ist nicht in Sicht. Voraussetzung der Aufnahme zum Studium ist zusätzlich eine Aufnahmeprüfung in Bibel-, Bekenntnis- und Gesangbuchkunde. Diese Prüfung wird den Kandidaten erlassen, wenn sie bei der Reifeprüfung die Durchschnittsnote „9“ (sehr gut) erzielt haben. Aufnahmeprüfungen sind bei der Universität üblich, können aber auch erlassen werden. Das Erlernen der genannten Fächer vor dem Studium entlastet die Studierenden in den beiden ersten Semestern, die Kandidaten, die ohne Prüfung ankommen, können den Lernstoff nachholen.

Insgesamt zehn Frauen wurden in den Anfangsjahren (1950–1957) aufgenommen, doch wurden sie im Januar 1959 auf Geheiß des Staates im Zuge von Veränderungen nach der Revolution 1956 in Ungarn vom Studium ausgeschlossen; die bereits in den kirchlichen Hilfsdienst (Katechese und Diakonie) Genommenen mußten sich eine andere Arbeitsstelle suchen. Erst seit dem Herbst 1989 bilden wir wieder Frauen aus, es sind heute etwa die Hälfte der Studierenden. In den Pfarrdienst gehen die weiblichen Absolventen allerdings nur zögernd, möglicherweise weil ihnen die kirchliche Struktur immer noch zu patriarchalisch erscheint. Das wird sich mit der Zeit ändern.

Die meisten unserer Studenten können ein Jahr im Ausland zubringen, weil das Diakonische Werk der EKD, der Lutherische Weltbund oder andere Einrichtungen ihnen ein Stipendium sichern. Gewöhnlich studieren sie im 7. und 8. Semester auswärts, weil sie dann alle alten Sprachen gelernt und die theologische Grundausbildung erhalten haben. Nach dem Jahr im Ausland verlängern sie häufig das Studium um ein Jahr, nicht nur, weil sie an der dortigen Theologischen Fakultät andere oder weniger Fächer gehört haben, sondern auch, weil sie die erhaltenen Eindrücke und die Begegnung mit unterschiedlichen Lebensformen verarbeiten müssen, wozu sie Zeit benötigen.

Viele Studierende wohnen im Theologenheim. Dieses bietet Raum für 25–30 Bewohner. Es befindet sich im selben Haus, sogar im selben Stockwerk wie die Vorlesungsräume. Das ist sehr bequem. Das gemeinsame Leben im Haus schweißt die aus sehr verschiedenen Kreisen Kommenden zu einer Einheit zusammen, sie lernen, aufeinander Rücksicht zu nehmen. Wenn sich Streitigkeiten ergeben, ist der Druck zur Versöhnung groß. Vor der Feier des Abendmahles wird sie zusätzlich eingeübt, wie es Mt 5,23–24 fordert. Das hat eine lange Tradition in unserer Kirche und wirkt sich heute noch segensvoll aus. Durch solches gemeinsames Leben wird die Gruppe zu einer größeren Familie. Das hat auch seine Nachteile: Der Eifer zum Studium wird etwas gebremst. Andererseits wird hier christliches Leben eingeübt, das sich auf das Leben der Kirche auswirkt. Die in diesem Kreis gefeierten Adventsabende sind zum Modell für Gemeindefeiern geworden.

Lange Zeit kamen zum Studium fast ausschließlich Siebenbürger Sachsen, die bereits als Kinder von der Tradition geprägt waren. Da gab es bloß Unterschiede zwischen bäuerlicher und städtischer Herkunft. Die Pfarrerskinder lagen in der Mitte und konnten zwischen beiden bei Meinungsverschiedenheiten einen Ausgleich befördern. Die Kenntnis des Gottesdienstes und des Gemeindelebens konnte in jedem Falle vorausgesetzt werden. Das hat sich nach 1990 geändert. Jetzt kommen auch Kandidaten aus anderen Traditionen zum Studium. Teilweise haben sie bei der Jugendarbeit mitgemacht. Aber viele haben zu unserer Kirche nur begrenzte Beziehung. Viele sind im rumänischen und orthodoxen Umfeld zumindest auch zu Hause, zweisprachig sind sie sowieso. Da sich auch die Lage der Kirche grundlegend geändert hat und es nur noch in den Städten größere Gemeinden gibt, ist die Eingliederung der Studierenden in das Gemeindeleben nicht leicht. Insofern sie aus den Jugendgruppen kommen, lockern sie die Verbindung zu diesen, weil sie mit dem, was die Jugendgruppen in der Freizeit einüben, täglich zu tun haben. Das gemeinsame Leben im Wohnheim wird zum Gemeindeleben. Das hat sowohl eine positive wie eine negative Seite.

Positiv ist, daß sie hier Christentum konkret erleben können, negativ aber, daß sie einer anderen Lebensweise und Frömmigkeit als derjenigen begegnen, die sie später in den Gemeinden erleben werden. Die Nostalgie der jüngeren Pfarrer macht das einerseits deutlich, andererseits auch der kritische Blick der älteren Pfarrer auf die neuen Selbstverständlichkeiten der jeweils nächsten Studentengeneration. Was man selbst als Studierender erlebt hat, bleibt in beiden Fällen prägend.

5. Wissenschaftliche Fortbildung

Mit abgelegtem 1. und 2. Examen kann man sich zum Doktorat einschreiben. Es beginnt wieder mit einer Aufnahmeprüfung, bei der die alten Sprachen und eine moderne sowie das Fach geprüft werden, in dem promoviert werden soll. Das Doktorandenstudium hat einen eigenen Aufbau, den staatlichen Normen entsprechend. Es werden vor der Einreichung der Dissertation vier schriftliche Arbeiten und vier mündliche Prüfungen erwartet. Darin soll das gesamte Umfeld der Dissertation abgesprochen werden, die schriftlichen Arbeiten sind gleichzeitig eine Einübung zur Abfassung wissenschaftlicher Arbeiten, die bei uns nötiger ist als anderswo, weil der Umgang mit den Methoden wissenschaftlicher Arbeit nicht so selbstverständlich ist wie an einer westlichen Universität. Nach erfolgreichem Abschluß dieses Studienganges wird die Dissertation eingereicht. Die Abschlußprüfung ist nur noch eine Verteidigung der Dissertation. Vergleicht man diese Art der Doktorpromotion mit einer in Deutschland, so erscheint manches zu kompliziert. Dennoch scheint mit die Sache vergleichbar, wenn auch anders vorgegangen wird. In Deutschland wird die Dissertation eingereicht, die Prüfung (Rigorosum) wird aber in mehreren theologischen Fächern abgelegt. Man erwartet eine größere theologische Allgemeinbildung als bei der Lizentiatenprüfung. Diese wird bei uns im Doktorandenstudium gelehrt und geprüft, die Dissertation und ihre Verteidigung bildet den Abschluß. Der Vergleich zeigt, daß die Promotion bei uns nicht schwerer ist als anderswo. Das Doktorandenstudium hat seinen eigenen Sinn. Der Dokortitel ist der höchste Grad, den das Theologische Institut verleihen kann. Die Habilitation gibt es in Rumänien nicht.

6. Der Lehrkörper

Als unsere Abteilung des Theologischen Institutes 1949 gegründet wurde, gab es in unserer Kirche keine Theologen, die eine Ausbildung hatten, um an der Hochschule zu unterrichten. So wurden promovierte Pfarrer oder solche mit wissenschaftlichen Gaben als Lehrer berufen. Es hat in der 50jährigen Geschichte unseres Institutes immer wieder Lehrer gegeben, die die Promotion nicht oder noch nicht besaßen. Seit Herbst 2000 haben wir wieder nur promovierte Lehrer und sind glücklich darüber. Voraussetzung zur Berufung als Theologischer Lehrer ist die Herkunft aus dem Pfarrerstand und zusätzlich womöglich Doktorat. Kann das letztere nicht vorausgesetzt werden, wird der Lehrer tiefer eingestuft.

Das neue Unterrichtsgesetz hat die Meßlatte 1999 höher gesetzt. Für Dozenten wird die Promotion vorausgesetzt, zur Übernahme einer Professur aber die Veröffentlichung eines zweiten Buches. Eine Habilitation wird nicht erwartet, aber doch eine vergleichbare Arbeit. Um Doktorvater zu sein, muß man neuerdings vier Bücher geschrieben haben. Dies zeigt, daß auch bei uns die Ansprüche steigen, man sich einem sehr viel höheren Standard nähern will.

Fünf Lehrer vertreten an unserer Hochschuleinrichtung je ein theologisches Hauptfach, einer für das AT und die Religionsgeschichte, einer für das NT, einer für Kirchengeschichte, einer für Systematische Theologie und einer für Praktische Theologie. Daneben helfen noch eine Reihe von Stundengebern in Latein, Englisch, Kirchenmusik, Praktischer Katechetik und Einführung in die Orthodoxie aus. Die Emeriti beteiligen sich ebenso an Vorlesungen zur Entlastung der Kollegen, die durchschnittlich acht Wochenstunden und mehr zu halten haben. Dazu hat noch jeder Kollege eine zusätzliche Aufgabe, die Betreuung der Bücherei, die Verantwortung für die geistliche Erziehung, für die Mensa, für das Wohnheim. Zur Zeit ist eine Überlastung der Kollegen zu spüren, weil jeder noch eine größere Aufgabe in der Kirche oder an der Universität übernommen hat. Das wirkt sich auf die Dauer nachteilig aus und wird hoffentlich nicht so bleiben.

Der Nachwuchs wird durch die Promotion herangebildet. Wir haben z. Zt. im Pfarrberuf einen Promovierten, zwei weitere Kandidaten stehen vor der Promotion und weitere zwei haben den Weg zur Promotion begonnen. So müssen wir uns im Augenblick für die Zukunft keine Sorgen machen. Wir halten es auch für möglich, daß immer wieder ein Lehrer aus dem Ausland zu uns kommt. Ein habilitierter Professor aus Bern lehrt z. Zt. bei uns Kirchengeschichte und Konfessionskunde.

7. Wissenschaftliche Arbeit

Der wissenschaftlichen Arbeit waren und sind enge Grenzen gesetzt. Die Gründe sind verschiedene:

- Der Lehrkörper setzt sich aus ordinierten Geistlichen zusammen. Sie haben vor ihrem Eintritt in das Lehramt ein Pfarramt geleitet und bleiben ihren Pfarrbrüdern verbunden. Was die Gemeinden brauchen, beschäftigt sie zeitlebens. Darum können sie nicht leicht in die abstrakte Wirklichkeit der Wissenschaft eintauchen. Auch werden immer wieder Gutachten und Stellungnahmen zu theologischen Problemen erwartet. Der Kontakt zu den Studierenden ist eng und nimmt viel Zeit in Anspruch, die für wissenschaftliche Tätigkeit genützt werden könnte.
- Es gibt jeweils nur einen Vertreter seines Faches. Eine Stimulierung durch den Fachkollegen fällt somit aus. Wichtiger ist aber, daß das ganze Fach übersehen werden muß. Eine Aufteilung auf Schwerpunkte ist (noch?) nicht erwünscht. Der Kirchengeschichtler etwa ist für die gesamte allgemeine und die siebenbürgische Kirchengeschichte zuständig, der Systematiker für Dogmatik, Ethik, Philosophie und Ökumene.
- Bis 1990 mußten die Vorlesungen schriftlich ausgearbeitet und den Studenten zur Verfügung gestellt werden. Letztere sollten weniger aus Büchern lernen, als sich die Vorlesung der Professoren aneignen. Wir haben zwar immer auch den Studenten Bücher zum Studium empfohlen und in Seminaren den Gebrauch wissenschaftlicher Literatur eingeübt, aber die Ausarbeitung der Vorlesung hat viel Zeit in Anspruch genommen. Es kommt hinzu, daß wir überall Übersichtsvorlesungen anboten, d. h. mit den Studenten den ganzen Stoff durchnahmen. Für spezielle Studien blieb wenig Zeit.
- Der Zugang zur Literatur war und bleibt ein Problem. Zu Studien der eigenen Vergangenheit gibt es zwar genügend Quellen, und mehrere Dissertationen sind auf diesem Gebiet erarbeitet worden. Andere konnten nur mit Hilfe eines Auslandsstudiums fertiggestellt werden. Die Möglichkeit eines Auslandsurlaubs für Studienzwecke gibt es seit den 70er Jahren und kann heute vermehrt und dennoch nur in bestimmten Grenzen genutzt werden. Der Martin-Luther-Bund hat in dieser Richtung viel getan.
- Veröffentlichungen im Ausland waren vor 1989 genehmigungspflichtig. Eine hier erstellte Studie konnte, nachdem die Genehmigung zu deren Ausfuhr erwirkt wurde, nur im Glücksfall Aufnahme in einer Zeitschrift finden, schon darum, weil die Literatur nicht genügend berücksichtigt, die Gesprächslage nicht genau erfaßt und die Problematik oftmals fremd

- war. Wurde sie nicht angenommen, war der lange Weg zum Erwirken der Genehmigung vergeblich.
- War aber all dies geschehen und eine Studie veröffentlicht, war das Echo gering, teilweise weil man die Stimmen, die darauf reagierten, wegen der mangelnden Literatur nicht hörte, teilweise weil man nicht zur Kenntnis genommen wurde. Dennoch haben es mehrere Kollegen geschafft, im Ausland zu publizieren. Das Echo war mäßig.
 - Im Inland war die Publikation seit den 70er Jahren möglich, zunächst in der damals wieder erscheinenden Monatsschrift „Kirchliche Blätter“, ab 1978 in den „Beihefte(n) der Kirchlichen Blätter“ (BKB), von denen sechs „Hefte“ herausgebracht werden konnten, die meisten mit Studien von Professoren, Doktoren und Doktoranden. Gewöhnlich war für deren Erscheinen ein bestimmter Anlaß gewählt worden (Festschrift). Ab diesem Jahr soll ein Jahrbuch unserer Fakultät publiziert werden. Damit wollen wir einem breiteren Bekanntenkreis zeigen, was wir tun und wie wir denken.
 - Wissenschaftlich geprägt war die Arbeit mit den Doktoranden. Es gab seit Ende der 70er Jahre einen festen Kreis von Doktoren und Doktoranden, der sich in regelmäßigem Abstand traf und aktuelle theologische Fragen besprach. Einen besonderen Stellenwert nahm die Aufarbeitung der geistigen Strömungen in der Zeit zwischen den Weltkriegen ein. Seit 1990 gibt es diesen Kreis nicht mehr, weil die meisten Teilnehmer ausgewandert sind. Die neuen Doktoranden haben noch nicht zu einem Kreis zusammengefunden.
 - Nach der Wende standen uns eigentlich alle Türen zur wissenschaftlichen Arbeit offen. Daß sie reduziert wahrgenommen wurden, ist darauf zurückzuführen, daß uns die Probleme der Gegenwart völlig gefangen nahmen. Die wenigen Kräfte in dieser Richtung flossen zum großen Teil in die Arbeit der neu gegründeten Evangelischen Akademie ein.

8. Die Bücherei

Die Bibliothek des Theologischen Institutes ist mit ihren rund 25 000 Bänden eine sehr wertvolle Einrichtung, die von Jahr zu Jahr an Qualität zunimmt. Entstanden ist sie 1955 bei der Übersiedlung nach Hermannstadt, bis dahin wurde die große Bücherei des Institutes in Klausenburg benutzt. Damals spendeten auf einen Aufruf der Kirchenleitung hin die Pfarrer ihre entbehrlichen Bücher, vor allem aus den 20er und 30er Jahren. In jenen

Jahren konnten für kurze Zeit Bücher aus der DDR auch über Buchhandlungen bestellt werden, das Gustav-Adolf-Werk Leipzig und bald danach auch das Sendschriften-Hilfswerk des Martin-Luther-Bundes in Berlin taten ihr Möglichstes für die Ausstattung der Bücherei. Aus dem Westen kamen Bücher beginnend mit den 60er Jahren, gezielt dann etwa ab 1970. Mit Hilfe von Geldspenden mehrerer Kirchen und Vereine konnte ein fester Grundbestand für alle theologischen Fächer angeschafft werden, der jährlich aus weiteren Hilfsmitteln ergänzt wird. Eine große private Bücherspende kam im Jahre 2000, als uns Prof. Dr. Martin Klopfenstein aus Bern seine alttestamentliche Bücherei übersandte; der Verlag Mohr/Siebeck in Tübingen trug mit einer großen Spende zur Verbesserung der Bücherei auf dem Gebiet des NT bei.

Diese Bibliothek reicht zum Studium einschließlich der Seminar- und Lizentiatenarbeiten sowie zur Dokumentation der Professoren aus. Für Dissertationen und größere Studien ist ein Besuch einer großen Bücherei im Ausland nötig.

9. Ökumenische Öffnung

Unsere Fakultät war seit Anbeginn mit den anderen Protestantischen Hochschuleinrichtungen durch das gemeinsame Institut verbunden. Bis zur Übersiedlung nach Hermannstadt 1955 war die Kommunikation unter Professoren und Studenten der verschiedenen Fakultäten intensiv. Das änderte sich etwas, nachdem wir räumlich getrennt wirkten. Aber das Gespräch der Kollegen untereinander hat nicht aufgehört. Es wurde ergänzt durch Austauschstudenten, die von uns nach Klausenburg gingen und umgekehrt. Die Anzahl der bei uns studierenden ungarisch-sprachigen Reformierten und Evangelischen, ganz selten auch ein Unitarier, war viel größer als jene unserer Studenten, die in Klausenburg weilten. Wir nehmen durchschnittlich fünf bis acht Studenten aus Klausenburg an, von uns geht etwa jedes dritte Jahr ein Student hin. Das hängt mit der Sprache zusammen. In Klausenburg, wo die Unterrichtssprache Ungarisch ist, lernt man als Fremdsprache auch Deutsch, und die Studierenden verbessern ihre Kenntnisse bei uns, aber bei uns ist die einzige Fremdsprache Englisch, und nur Studenten mit ungarischem Hintergrund oder besonderem Interesse studieren auch in Klausenburg. Die Möglichkeit zum Austausch ist aber für jeden da.

Zu den Orthodoxen haben wir seit den späten 60er Jahren intensive Kontakte. Es war eine Auswirkung dessen, daß die Kirchen Rumäniens in

Neu-Delhi 1961 dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) beitraten. Zweimal im Jahr traf sich der gesamte Lehrkörper der Theologischen Institute aus Klausenburg, Bukarest und Sibiu/Hermannstadt zu den Interkonfessionellen Theologischen Konferenzen, um Themen von gemeinsamem Interesse, meist im Hinblick auf ökumenische Veranstaltungen, aufgrund von Referaten zu diskutieren. Die Sitzungen waren teilweise steril, weil ein staatlicher Beobachter anwesend war und das Staatssekretariat für Kulte die Tagungen organisierte. Die Referate wurde vorgelegt und zensiert. Dennoch haben die Gespräche am Rande der Konferenz persönliche Beziehungen und das bessere Kennenlernen der anderen Seite ermöglicht. Als der Organisator (Staatssekretariat) mit der Wende wegfiel und niemand mehr zu den Konferenzen einlud, wurde dies vielfach als ein Verlust angesehen. Langsam werden jetzt neue Verbindungen geknüpft. Sie laufen auch über Studierende, die sich gegenseitig einladen. Eine Frucht solcher Begegnungen ist die noch in diesem Jahr erscheinende dreisprachige Zeitschrift ARCUS, die den Kontakt der sechs verschiedenen konfessionellen Theologischen Ausbildungsstätten (orthodox, katholisch, griechisch-katholisch, reformiert, evangelisch und unitarisch) stimulieren, Grundinformationen vermitteln und weiterführende gemeinsame Themen behandeln will.

Neu ist für uns die Tatsache, daß wir aus orthodoxem und freikirchlichem Bereich Doktoranden haben. Die Sache ist komplex, weil wir uns, die wir von verschiedenem Hintergrund kommen, aufeinander einstellen müssen, doch zeigt gerade diese Tatsache, daß unser Institut über die Grenzen unserer Kirche hinaus bekannt ist und geschätzt wird. Wir hoffen, mit diesen Doktoranden in das neue Umfeld einwirken zu können. Damit im Zusammenhang stehen Projekte, die noch auf ihre Konkretion warten: ein gemeinsames orthodox-evangelisches Magisterstudium und ein ökumenisches Doktorat in Zusammenarbeit auch mit den Katholiken. Wir wollen abwarten, wie sich die Zusammenarbeit in Zukunft gestalten läßt.

Bereits jetzt läuft unter unserer Betreuung ein vom Diakonischen Werk Stuttgart eingerichteter siebenmonatiger Sprachkurs für Deutsch, an dem 16 Frauen und Männer aus Rumänien und anderen ehemaligen Ost-Blockstaaten teilnehmen, die ein abgeschlossenes Hochschulstudium haben; es sind hauptsächlich orthodoxe Geistliche.

Mit dem Studienjahr 2001/2002 beginnt in Zusammenarbeit mit der Universität eine Ausbildung für Germanisten und Religionspädagogen. Den theologischen Teil übernimmt unsere Fakultät. Damit ist eine gemeinsame Arbeit mit der Universität begonnen, die zwar klein ist, doch stehen die Chancen gut, daß die gemeinsamen Interessen besser wahrgenommen werden. Die damit geöffnete Türe hat Perspektiven.

Unsere kleine Hochschuleinrichtung hat immer neu nach Freunden Ausschau gehalten und solche auch gefunden. In der ersten Hälfte der 80er Jahre gelang es, einen Partnerschaftsvertrag mit der Münchener Theologischen Fakultät abzuschließen. Der Versuch, dasselbe mit der Kirchlichen Hochschule Leipzig zu tun, schlug fehl, weil nach den damaligen Ordnungen des Staates in der DDR und bei uns eine solche Partnerschaft nur möglich war, wenn jeweils der andere darum ansuchte. Sowohl die Leipziger als auch wir konnten nur reagieren, nicht selbst aktiv werden. Eine freundschaftliche Beziehung zur Evangelischen Fakultät in Wien aus der zweiten Hälfte der 80er Jahre konnte nach der Wende ausgebaut werden, eine Vierecksbeziehung zwischen den beiden Theologischen Fakultäten in Bern (reformiert und christ-katholisch) und Sibiu/Hermannstadt (orthodox und evangelisch) kam hinzu. Gemeinsam konnte ein Projekt entwickelt werden, das vom Schweizerischen Nationalfonds finanziert wird. Die Marburger Evangelische Fakultät nahm uns in den Partnerschaftsvertrag der Universitäten unserer beiden Städte mit hinein, und die Erlanger Evangelische Fakultät bekundete ein vergleichbares Interesse. Neuerdings soll mit der Evangelischen Fakultät Jena ein gemeinsames Sokrates-Projekt ausgearbeitet werden.

All dies bekundet unsere ökumenische Einstellung und unsere Offenheit gegenüber ganz verschiedenen Einrichtungen und Strömungen. Wir sind bestrebt, immer wieder nach dem Eigentlichen und Spezifischen zu fragen. Doch ist uns das gemeinsame Ziel einer ökumenisch geprägten Theologie mindestens ebenso wichtig wie unsere evangelische Ausrichtung. Eine Einrichtung der (gewesenen) traditionsgebundenen, siebenbürgisch-sächsischen Kirche sind wir bestimmt nicht (mehr), auch die Kirche hat sich gewandelt, wohl aber sind wir eine Institution, in der der Umgang mit der Bibel und der eigenen Geschichte wie die Offenheit für Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens eingeübt werden.

Der Weg unserer Kirche und ihrer Evangelischen Theologie ist ein anderer als jener, den die Evangelische Kirche in Brasilien gegangen ist. Für uns ist der Augenblick (noch?) nicht gekommen, wo wir auf unsere Muttersprache zugunsten der Landessprache verzichten müssen und wollen. Wir können Luthers Werke in seiner und unserer Sprache lesen. Das kann sich ändern, aber Anzeichen dazu gibt es noch nicht, vor allem darum nicht, weil wir merken, wie sehr wir in unserer Eigenheit gebraucht werden. Wenn die Zeit sich ändert, werden die entsprechenden Schritte von den jeweils Verantwortlichen getan werden. Es ist unserer Kirche geschenkt worden, in der Zeit einer großen Auswanderung von einer Volkskirche zu einer Kirche mit offenen Strukturen und einer großen Ausstrahlung zu werden. Das ist der Grund unserer Hoffnung für die Zukunft.

10. Finanzierung

Getragen wird unser Institut seit der Gründung von der Evangelischen Kirche. Der Staat hat im Laufe der Zeit verschieden hohe Mittel zur Unterstützung zur Verfügung gestellt. Zur Zeit betragen sie rund 10 % der Ausgaben. Der Lutherische Weltbund trägt seinerseits seit geraumer Zeit zur Finanzierung bei, z. Zt. mit etwa 20 %. Kirchliche Stellen, der Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk helfen mit den ihnen eigenen Mitteln. Mehr als die Hälfte der Ausgaben aber werden seit einigen Jahren von einem Förder- und Freundeskreis gedeckt, der auf Initiative der fünf Partnerfakultäten entstanden ist. Dieser Kreis hat dazu beigetragen, unsere Fakultät in der Zeit der Unsicherheit über Wasser zu halten. Wir wissen, daß eine Erziehungseinrichtung auf die Dauer nicht von einem Freundeskreis getragen werden kann. Darum wurden in Zusammenarbeit mit der Kirchenleitung Modelle für mögliche Alternativen entwickelt. Wir haben klare Vorstellungen ausgearbeitet von dem, was nötig ist, wenn Engpässe eintreten. Möglicherweise werden bereits in naher Zukunft einige Schritte in dieser Richtung getan. Vorläufig sind wir für alle Förderung dankbar. Die Freundschaft, die wir vielerorts erfahren, ist uns auch aus einem anderen Grunde wichtig: Eine so kleine Einrichtung wie unsere Fakultät lebt mit und von Kontakten mit vielen Menschen. Daß wir viele Freunde haben, erfüllt uns mit großem Dank.

Ein massenhaftes Exposé der Siebenbürgel Sachsen aus Rumänien stellt sich die Frage nach der Zukunft der Evangelischen Kirche A. B. und dem Modus ihrer Weiterexistenz in besonderer Schärfe.¹ Theologische Reflexion und Ortsbestimmung in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Handelns ebenso wie lebenspraktische Impulse und Orientierungen sind im Sinne einer Neurechtfindung der Evangelikums angesichts des sich in der rumänischen Gesellschaft unüberschaubar in Gang befindlichen Transformationsprozesses gefragt. Wertewandel,² die weltliche Hart nach neuen Optionen

¹ Oktaverg: Fassung zweier Hefenblätter zu die Pfarrversammlung vor dem Landeskonvent der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, die im Juni 2001 erfolgreich abgeschlossen wurde.

² „Was nämlich all das betrifft, was nur mit Mühe ausgesprochen wir durch den Willen und auf Befehl des Logos bewegt worden sind, so ist es die Liebe, aus der wir auch an dem, was uns offenbar worden ist, teilhaben können.“ Übersetzung v. Klaus Wengst, 2002, S. 174.

³ Vgl. Christoph Klein, *Ausschau nach Zukunft. Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel*, Erlangen 1998.

⁴ Vgl. Holmer Klages, *Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandlungsphase*, Frankfurt a. Main/New York 1995.

Wolfgang
Wünsch

Die Reflexion des Transformationsprozesses der rumänischen Gesellschaft nach 1989 in der Seelsorge¹

Όσα γαρ θεληματι του κελευοντος λογου εκινηθημεν εξειπειν
μετα πονου,
εξ αγαπης των αποκαλυφθεντων ημιν γινομεθα υμιν κοινωνοι.²

Diognetbrief 11,8

I. Einleitung

Seit dem massenhaften Exodus der Siebenbürger Sachsen aus Rumänien stellt sich die Frage nach der Zukunft der Evangelischen Kirche A. B. und dem Modus ihrer Weiterexistenz in besonderer Schärfe.³ Theologische Reflexion und Ortsbestimmung in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Handelns ebenso wie lebenspraktische Impulse und Orientierungen sind im Sinne einer Neuerschließung des Evangeliums angesichts des auch in der rumänischen Gesellschaft unübersehbar in Gang befindlichen Transformationsprozesses gefragt. Wertewandel,⁴ die rastlose Hast nach neuen Optionen

1 Gekürzte Fassung einer Hausarbeit für die Pfarramtsprüfung vor dem Landeskonsistorium der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, die im Juni 2000 erfolgreich abgeschlossen wurde.

2 „Was nämlich all das betrifft, was nur mit Mühe auszusprechen wir durch den Willen und auf Befehl des Logos bewegt worden sind, so ist es die Liebe, aus der wir euch an dem, was uns offenbart worden ist, teilhaben lassen.“ Übersetzung v. Klaus Wengst, SUC 2, S. 339.

3 Vgl. Christoph Klein, Ausschau nach Zukunft. Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel, Erlangen 1998.

4 Vgl. Helmut Klages, Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft, Frankfurt a. Main/New York 1993.

und neuen Erlebnissen,⁵ die die weltweit etablierte Multioptionsgesellschaft bietet,⁶ aber auch die Risiken der von Ulrich Beck beschriebenen Risikogesellschaft haben bei uns längst Einzug gehalten.⁷ Die Ausrüstung selbst der abgelegensten Dörfer mit Fernsehen, Videokameras, Coladosen, Personalcomputern und allen anderen Segnungen der Moderne schreitet unaufhaltsam voran, mindestens auf den Wunschzetteln der jetzt aufwachsenden Kinder und Jugendlichen. Die noch bis in die 90er Jahre des zu Ende gehenden Jahrhunderts teilweise zumindest noch sonntäglich in Gebrauch befindlichen Trachten werden mehr und mehr abgelegt und finden zunehmend nur noch musealen oder folkloristischen Gebrauch. Selbst große, stattliche Kirchen transmutieren mitunter zu Museen.⁸ Altäre und andere Sakralgegenstände werden Objekte zielgerichtet in Auftrag gegebener Diebstähle und Zerstörungen.⁹ Der Schutz und die Bewahrung des großen auch siebenbürgisch-sächsischen Kunst- und Kulturerbes wird zu einer der immer wieder genannten kirchlichen Aufgaben. Zugleich aber verlieren althergebrachte Ordnungen und Traditionen ihren selbstverständlichen, „bezwingenden“ Charakter.¹⁰ Die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien wird zu einer Diasporakirche¹¹ und muß sich in der Spannung von Charisma und Amt bzw. Institution dem mühsamen Weg zu den daraus erwachsenden neuen und alten Aufgaben stellen.¹² Zwar ist nichts mehr wie es war, doch bedeutet das nicht, daß die kirchliche Arbeit auf allen Ebenen gleichsam wieder beim Nullpunkt anfangen könnte. Eine mehr als 850-jährige sieben-

5 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. Main/New York 1997.

6 Peter Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt a. Main 1994.

7 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. Main 1986.

8 Markantes Beispiel in Siebenbürgen ist die Bergkirche in Schäßburg. Vgl. zu diesem Phänomen in der Analyse eines Soziologen: Peter Gross (wie Anm. 6), S. 327.368. Eine sorgfältige Reflexion über „Die Botschaft unserer Gotteshäuser“ findet sich in der Predigt von Bischof D. Dr. Christoph Klein anlässlich der Wiedereinweihung der Bergkirche in Schäßburg am 24. April 1999, in: LKI (Landeskirchliche Informationen), X. Jg., Nr. 8, 30. April 1999, S. 1ff.

9 Vgl. dazu die nüchternen Auflistungen u. a. bei Hans-Gerald Binder, *Anmerkungen zur Situation der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien*, in: LKI, X. Jg., Nr. 17, 15. September 1999, S. 3f.

10 Vgl. Wolfgang Wunsch, *Nachbarschaften in Siebenbürgen*, in: *Kirchliche Blätter*, 1/1998.

11 Vgl. Kilian Dörr jun., *Unsere Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, in: *Hermannstädter Zeitung* Nr. 1656, 17. Dezember 1999, S. 5.

12 Vgl. Wolfgang Wunsch, *Rezension zu Christoph Klein, Ausschau nach Zukunft* (wie Anm. 3), in: *Kirchliche Blätter*, 28. (66.) Jahrgang, Nr. 1, Januar 2000, S. 4.

bürgisch-sächsische Geschichte liegt hinter uns; der Wandel von der Kirche der Siebenbürger Sachsen zur Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, der mit der Vereinigung der rumänischen Länder zu einem rumänischen Staat 1918 begann, ist noch nicht abgeschlossen und verändert Binnenstrukturen und Außenrelationen unserer Kirche, auch im Kontext des erwähnten Massenexodus, in bis dahin nicht gekanntem Ausmaß. Die Frage von konfessionellen bzw. ethnischen Mischehen wird auch im siebenbürgischen Raum zum relevanten Thema einer Doktorarbeit.¹³ Immer wieder wird angemahnt und als eine der wesentlichen Aufgaben der Gegenwart formuliert, vom traditionellen Nebeneinander der Ethnien und Konfessionen zu einem Miteinander überzugehen, das im Alltag heute freilich schon oft vorhanden ist, aber eben hinsichtlich der vielfach implizierten Problemkonstellationen noch längst nicht als wirklich erreicht gelten kann. Hierher gehört auch die wichtige Frage nach der Ökumene, die sowohl auf kirchenleitender Ebene als auch in den Gemeinden selbst ganz neu Aufmerksamkeit gefunden hat. In unserem Zusammenhang dürfte dabei auch von Interesse sein, daß etwa im Rahmen der ökumenischen Dialoge zwischen Rumänischer Orthodoxer Kirche und Evangelischer Kirche in Deutschland, und mithin auch auf *internationaler Ebene*, die überlieferten Ordnungen der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen als beachtens- und in gewissem Sinn nachahmenswert wahrgenommen worden sind. Die Linien lassen sich ausziehen bis hin zu dem in Siebenbürgen auch historisch so bedeutsamen Toleranzgedanken, der angesichts der Implikationen des Transformationsprozesses heute wieder gesteigerte Aufmerksamkeit erfährt. Allerdings reicht es nun nicht mehr aus, es bei historischen Betrachtungen bewenden zu lassen. Transformation unter den Bedingungen der Multioptionsgesellschaft impliziert Individualisierung. Und *dies* fordert die Umsicht und Aufmerksamkeit des Seelsorgers heraus.

Fragen wir, wo Individualisierungsprozesse sichtbar werden, so ist an erster Stelle an die massive Auswanderungsbewegung der Siebenbürger Sachsen zu denken, die allerdings erst nach dem Sturz der nationalkommunistischen Diktatur unter Nicolae Ceauşescu möglich geworden ist. Zwar muß man hier ein hochkomplexes Netz von Begründungszusammenhängen und Motivationen in Rechnung stellen, die teilweise bis in die Zeit der Regierungen Maria Theresias und Josefs II. zurückreichen, und darf auch nicht die bei den Sachsen noch besonders stark ausgeprägten Familienkohäsionskräfte außer acht lassen, doch – abgesehen von Zwangsmaßnahmen in

13 Eine entsprechende Studie von Stefan M. Cosoroabă befindet sich gegenwärtig auf dem Wege zu ihrer Drucklegung.

der Zeit der nationalkommunistischen Herrschaft – war das Gehen oder Bleiben letztendlich doch in die Entscheidung des einzelnen gestellt. Jeder mußte – in der Regel – den Schritt selber und selbstverantwortet tun. Auch wir kommen an den oft genannten Zahlen, wonach im Landesschnitt etwa 90 % der sächsischen Bevölkerung seit 1989 aus Rumänien ausgewandert sind, nicht vorbei. Und auch für diejenigen, die geblieben sind, ergab sich die Notwendigkeit einer Güterabwägung unter Berücksichtigung des Möglichen und Machbaren.

In einer Rede anlässlich der Gedenkfeier „850 Jahre Siebenbürger Sachsen“ in der Paulskirche in Frankfurt am Main hat Christoph Klein einmal eine Reihe von Gründen für das Bleiben aufgezählt und damit auch einige „Merkmale“ derjenigen, die geblieben sind und auf die sich unsere kirchliche Arbeit jetzt beziehen muß, genannt:

„Wir haben die in Siebenbürgen Lebenden zu vertreten und zu begleiten. Es sind solche, die nicht auswandern wollen, weil sie Bindungen haben: menschlicher Art, beruflicher Art, heimatbedingter Art, oder weil sie Aufgaben wahrnehmen als Seelsorger, Familienerhalter, Ärzte, Kulturschaffende und in der Wirtschaft Tätige; und es sind solche, die nicht auswandern können, weil sie alt, krank, schwach, mittellos sind, oder hier in Deutschland niemanden haben, der sie aufnimmt, der ihnen dabei behilflich ist, eine neue Existenz aufzubauen. Es gibt Menschen, die sich von Gott in die siebenbürgische Heimat gestellt wissen und aus Glaubensgründen hergewiesen sehen, dazu gehören auch Jugendliche, Menschen, die sich in unseren Städten – weniger in den Dörfern – trotz allem wohl fühlen, deren Herz in Siebenbürgen schlägt, die hier sterben wollen, weil sie hier gelebt haben, die bleiben wollen, weil sie hier ihre Toten haben, oder die vorläufig nicht weggehen möchten, vielleicht auch das Wagnis des christlichen Vertrauens suchen, das das Leben in Siebenbürgen beinhalten kann und das man mitunter einer gesicherten, gutgehenden Existenz vorzieht, in der man jedoch keine Rolle spielt, in der man höchstens geduldet, aber nicht geliebt, in der man angenommen, aber nicht einbezogen ist.“¹⁴

Gewiß wäre es völlig verfehlt, den in dieser Auflistung genannten Gründen und Motivationen für das Bleiben einen voluntativen Individualismus zu unterstellen. Aber schon allein die Tatsache, daß solche Gründe und Motivationen genannt werden, zeigt, wie sehr überkommene Traditionen und Ordnungen ihre Selbstverständlichkeit verloren haben. Das bedeutet nicht, daß damit eine Anknüpfung an diese Traditionen und Ordnungen prinzipiell nicht mehr möglich sei. Die Träume der im Lande verbliebenen jungen

14 Christoph Klein, Wir geben uns nicht auf. Rede anlässlich der Gedenkfeier „850 Jahre Siebenbürger Sachsen“ in der Paulskirche in Frankfurt am Main (1991), in: ders., Ausschau nach Zukunft (wie Anm. 3), S. 251.

Generation von Siebenbürger Sachsen und Sächsischen etwa knüpfen durchaus an das Gewesene an.¹⁵ Aber das ist nicht mehr der Blick zurück, die Trauer über das, was vergangen, verloren ist, sondern es ist der Blick auf die neuen Aufgaben und Chancen einer evangelischen Kirche A. B. in Rumänien. Natürlich ragt das Gewesene auch in Gestalt von ganz massiven Problemagglomerationen in die Gegenwart hinein; für Alte, Kranke und Schwache beispielsweise greifen die etwa in den einstigen Nachbarschaften wirksamen sozialen Schutzmechanismen nicht mehr, und auch familiärer Halt kann in vielen Fällen nicht (mehr) vorausgesetzt werden. Deshalb braucht es neue Formen wirksamer Hilfe; Kirche und Gemeinden sind hier in ganz neuer Weise gefragt. Dabei muß aber in den Blick kommen bzw. im Blick bleiben, daß sich diese Aufgaben nirgends anders als im Kontext der mit den verschiedenen oben erwähnten Bindestrich-Gesellschaften gemeinten Wirklichkeiten stellen; sowohl das Gehen als auch das Bleiben ebenso wie die damit intendierten Zielvorstellungen stehen unter dem Vorzeichen des Wertewandels, von Erlebnis-, Multioptions- und vor allem Risikogesellschaft. Dies impliziert, daß es nicht ausreicht, die Probleme allein aus einer siebenbürgisch-sächsischen Binnenperspektive im Sinne früher selbstverständlicher Grenzziehungen zu betrachten; das Gespräch, sowohl mit anderen Minderheiten wie vor allem den siebenbürgischen Ungarn als auch mit der Gesamtgesellschaft und ihrer rumänischen Mehrheitsbevölkerung sowie eine aktive Beteiligung an der Lösung ihrer Probleme, sind fundamentale Voraussetzungen für ein Gelingen des Transformationsprozesses auch in Rumänien. Allein schon die Thematik der Auswanderung weist bei genauerer Betrachtung über die erwähnte Binnenperspektive deutlich hinaus.¹⁶ Zugleich kann eine Analyse der etwa von Andrei Roth aufgelisteten Motivationszusammenhänge, die für die Auswanderung geltend gemacht wurden, das Augenmerk noch einmal auf die eben auch in Rumänien längst in Gel-

15 Vgl. Ortrun Rhein, Unsere Kirche auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, in: LKI, X. Jg., Nr. 23, 15. Dezember 1999, S. 9f, wo die Autorin mehrfach auf die Architektur des „Dr. Carl Wolff“-Altenheimes, dessen Leiterin sie ist, Bezug nimmt, das die Gestalt einer „modernen Kirchenburg“ hat, und deren herausragendes Kennzeichen eine Kombination der Vertrautheit des Bekannten und Gewohnten (Kirchenburg) „mit mehr Öffnung“ darstellt. Am Schluß ihres Vortrages formuliert die Autorin pointiert ihren Traum: „... eine moderne Kirchenburg, die offen ist, so daß neue Impulse hinein- und hinausgetragen werden. Ich möchte das gerne auf die Landeskirche anwenden können.“

16 Vgl. Andrei Roth, Gehen oder Bleiben? Dilemmata der Emigration aus Rumänien, in: Armin Nassehi (Hg.), Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Georg Weber zum 65. Geburtstag, Köln/Weimar/Wien 1997, S. 427–448.

tung befindliche Dynamik der Multioptionsgesellschaft fokussieren, an welcher letztendlich die nationalkommunistische Herrschaft gescheitert ist. Roth geht mit seiner Argumentation vor allem auf drei Problembereiche ein, von denen nur der vierte minderheitenspezifische Konfliktlagen und Problemkonstellationen im Blick hat.

Zuerst spricht er den Bereich der politisch-ideologischen Motivation an: „Konflikte mit dem gewaltherrschaftlichen System oder einfach die Unmöglichkeit, sich damit zu identifizieren, die Absurdität der als sozialistisch bezeichneten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Einrichtungen, die Schutzlosigkeit des Individuums, das Fehlen der Bewegungsfreiheit, das Eingesperrtsein in das ‚Lager‘ und noch vieles mehr hat viele Menschen dazu bewogen, dem Regime – wegen Aussichtslosigkeit auf eine Änderung – den Rücken zu kehren.“¹⁷

An zweiter Stelle erwähnt Roth die wirtschaftliche Motivation der Auswanderung und verweist auf den „fatalen Rückstand des gesamten sozialistischen Blocks im wirtschaftlichen Wettkampf mit dem Westen, die immer stärkeren alltäglichen Zeichen des wirtschaftlichen Zusammenbruchs, die allgemeine Mißwirtschaft“, welche „verständlicherweise nicht nur die allgemeine Verzweiflung der Bevölkerung, sondern auch deren Bereitschaft und Wunsch zur Massenauswanderung gesteigert hat.“¹⁸

Schließlich verweist Roth drittens auf „den in den siebziger Jahren sich herausbildenden und in den Achtzigern extremen *gesellschaftlichen Immobilismus*“, der sich in Rumänien insbesondere auch in den Reihen der Minderheiten ausgewirkt hat: „Das Ceauşescu-Regime fror die soziale Mobilität ganz ein und sperrte systematisch alle Möglichkeiten der beruflich-gesellschaftlichen Weiterentwicklung.“¹⁹

Zwar deuten alle drei genannten Motivationsbereiche bei genauerer Betrachtung auf die Zeit der nationalkommunistischen Herrschaft zurück, doch implizieren sie ohne Ausnahme bereits Wertvorstellungen, die für die Multioptionsgesellschaft kennzeichnend sind: Reisefreiheit, wirtschaftliche Prosperität, soziale Aufstiegschancen.²⁰ Wichtig ist dabei auch Roths Hinweis

17 Andrei Roth, a. a. O., S. 443. Roth beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit der Emigration von Rumänen, Ungarn, Deutschen, Juden und „anderen“ (u. a. Russen, Ukrainer, Roma, Türken, Tataren ...) aus Rumänien.

18 Andrei Roth, ebd.

19 Andrei Roth, a. a. O., S. 444f.

20 Bemerkenswerterweise warnt Roth in seiner Analyse der Auswanderungsmotive der ethnischen Minderheiten davor, das Ziel, die ethnische Identität zu bewahren, als *einzigen* wirkungsvollen Faktor zu betrachten. Der Hinweis auf die auswanderungswilligen Rumänen scheint mir in diesem Zusammenhang überzeugend zu sein.

auf die Bedeutung der Ausreiseziele (Zielländer der Emigration) und die mit diesen in der Vorstellung der Emigranten verbundenen Werte.

Wendet man nun den Blick noch einmal nach Rumänien selbst, so ist nun allerdings auch hier schon längst die offene Gesellschaft und mit ihr die Multioptionsgesellschaft als Leitziel der Politik formuliert, so daß eigentlich nur noch die Methoden zu diskutieren sind, wie man zu diesem Ziel gelangen kann. Sicher ist zwischen Leitzielformulierungen und tatsächlicher Politik noch einmal sorgfältig zu unterscheiden, und in den Medien wird immer wieder auch auf „gravierende Verzögerungen im Transformationsprozess“ hingewiesen,²¹ aber prinzipiell ist das Differenzminderungs- und Teilhabeprogramm der Multioptionsgesellschaft auch in Rumänien durchaus schon längst in Geltung.²²

Die hier vorgelegte Untersuchung versucht, in den Blick zu nehmen, was das für die Seelsorge heißt. Ich beziehe mich dabei auf die Seelsorge in der Landeskirche, die Seelsorge auf der Ebene der Bezirksgemeinden und vor allem auf der Ebene der einzelnen Gemeinden, wobei ich vorzugsweise von meinem bisherigen Erfahrungsbereich ausgehen möchte. Das impliziert eine Beschränkung auf bestimmte Seelsorgebereiche, z. B. Seniorenarbeit, Seelsorge an arbeitslosen Frauen u. ä. Von zentraler Bedeutung ist für mich in diesem Zusammenhang die Frage, inwieweit es uns gelingt, für die uns anvertrauten Menschen und mit denjenigen, die mit uns diesen Weg gehen wollen, Heimat zu schaffen, Heimat aufzubauen. Denn genau hier scheint mir der entscheidende Begriff zu liegen, der ein Kriterium sein kann für die Qualität unserer seelsorgerlichen Arbeit und an dem deshalb auch, in maßgeblicher Weise, die Zukunft unserer, der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, hängt. Ich zitiere in diesem Sinne noch einmal Christoph Klein, der seinen Vortrag über „Die Suche nach einer neuen Identität“ mit den folgenden bemerkenswerten Sätzen beschließt:

„Wenn Gott will, daß eine neue, wenn auch völlig andere Generation von evangelischen Christen deutscher Herkunft und evangelisch-sächsischer Prägung heranwächst, darf man für unsere Kirche auch in der Zukunft hoffen. Es wird eine Kirche mit einer neuen Identität sein, mit Christen, die anders orientiert sind, als wir es einmal waren. Diese werden nicht mehr auf den Koffer schielen

21 Vgl. z. B. den Artikel: Gravierende Verzögerungen im Transformationsprozess. ADZ-Umfrage zum zehnten Jahrestag der politischen Wende in Rumänien, in: ADZ (Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien), 7. Jg., Nr. 1766, 22. Dezember 1999, S. 3.

22 Vgl. auch die Bemühungen um die Einbindung Rumäniens in die euro-(atlantischen) Strukturen der NATO und der EU, die an dieser Stelle mit im Blick sein müssen. Dazu: Andrei Marga, *Filosofia Unificării Europene*, Cluj 1995.

und ebenso nicht mehr danach fragen, ob diejenigen, die aus der Siebenbürgisch-sächsischen Kirche ausgewandert sind, die Heimat mitnehmen konnten oder nicht. Sie werden auch Geschichten erzählen, aber wohl sehr andersartige als die, die uns jetzt aufwühlen. Aber vielleicht werden sie uns doch Fragen stellen und dann vieles verstehen lernen, aber auch manches nicht begreifen. Das Entscheidende aber wird sein, daß zwischen ihnen und uns – vielleicht über Zeiten und Generationen hinweg – Einverständnis, Versöhnung erzielt worden ist, weil wir alle unter dem einen Gott und Herrn uns im gemeinsamen Vaterhaus angenommen und aufgehoben wissen und eine gemeinsame geistliche Heimat haben.“²³

Die hier zitierten Sätze sind auch deshalb von Bedeutung, weil sie unmißverständlich die Frage nach dem großen gemeinsamen Erzählzusammenhang der vorangegangenen Generationen von Siebenbürger Sachsen mit jener, nach den Worten des Bischofs jetzt heranwachsenden, „völlig anderen Generation von evangelischen Christen deutscher Herkunft und evangelisch-sächsischer Prägung“ stellen, und diese Frage mit dem Hinweis auf die gemeinsame geistliche Beheimatung im Glauben verbinden. Dabei kann es allerdings nicht nur um einen ausgegrenzten geistlichen oder religiösen Bezirk gehen, insofern der christliche Glaube in jedem Fall in seiner Weltbezogenheit ernst genommen werden soll.²⁴

II. Seelsorge auf landeskirchlicher Ebene

Ich beginne mit einigen Anmerkungen zur Seelsorge auf landeskirchlicher Ebene, weil ich es vermeiden möchte, mit meinen Beobachtungen und Überlegungen im bloß Zufälligen stecken zu bleiben, und weil zum anderen wesentliche Reflexionsprozesse zu den in poimenischer Hinsicht relevanten

23 Christoph Klein, Die Suche nach einer neuen Identität. Kirchliche Begleitung bei unsicher werdender Identität – Umgang der Evangelischen Kirchen in Deutschland mit der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien und den Spätaussiedlern in Deutschland, in: Die Heimat passt in keinen Koffer: Zugänge. Forum des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen e. V., Heft 24, Dezember 1998, S. 25.

24 Vgl. dazu die berühmte Formulierung aus Bonhoeffers Brief vom 6. September 1935 an den Rat der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union bezüglich der Einrichtung eines Bruderhauses im Predigerseminar Finkenwalde: „Nicht klösterliche Abgeschlossenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel.“ Abgedruckt in: Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, hg. v. Eberhard Bethge, Bd. 2, München 1959, S. 146.

Themen sich gerade auf dieser Ebene vollzogen haben. Zugleich fällt ins Gewicht, daß eine Reihe von Institutionen, die nach 1989 gegründet werden konnten und für bestimmte Fragen in der Seelsorge geradezu zuständig sind, wie etwa das Diakonische Werk oder die Evangelische Akademie Siebenbürgen, organisatorisch mit der Landeskirche in Verbindung stehen.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Kirchentage, die seit 1990 regelmäßig in Rumänien stattfinden und für das Gemeinschaftsbewußtsein der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien von unüberschätzbbarer Bedeutung sind. Ergänzt werden diese Treffen auf landeskirchlicher Ebene durch zahlreiche lokale Begegnungen und übergemeindliche Feste, die ihrerseits ebenfalls identitätsstärkend wirken. Es sei an dieser Stelle auch auf die „Sachsentreffen“ hingewiesen, die nun schon traditionell im September in Birlhalm stattfinden, und für das Gemeinschaftsbewußtsein von ähnlicher Bedeutung sind. Wir können an dieser Stelle auch auf neue Bräuche hinweisen, die sich in verschiedenen Gemeinden etwa im Anschluß an den sonntäglichen Gottesdienst herausgebildet haben. In Heltau ist es z. B. üblich geworden, im Sommer nach dem Gottesdienst noch zum sogenannten Burgkaffee zusammenzubleiben, um hier noch das eine oder andere Wort zu wechseln, was sich auch im Hinblick auf eventuell anwesende auswärtige Gäste als sinnvoll erwiesen hat. In Hermannstadt wiederum scheint es sich jetzt einzubürgern, besonders in der kalten Jahreszeit, nach dem Gottesdienst noch einen warmen Tee zu reichen, was nach mündlichen Berichten auch gerne angenommen wird. Wichtig ist die auf diese Weise flüssig gehaltene Kommunikation, so daß sich die Angebote auf Landesebene mit denen der einzelnen Kirchengemeinden bzw. Betreuungsgebiete in sinnvoller Weise ergänzen. Spätestens an dieser Stelle muß jedoch auch ein Hinweis auf die Arbeit der Bezirksgemeinden und Bezirkskonsistorien folgen, wo u. a. wichtige diakonische Aktivitäten koordiniert werden, aber auch regelmäßige und mithin institutionalisierte Pfarrertreffen ihren Ort haben. Diese Begegnungen hauptamtlicher Seelsorger und Seelsorgerinnen selbst scheinen mir eine wichtige seelsorgerliche, respektive paränetische Funktion zu haben und durch den nur in größeren Abständen organisatorisch zu bewältigenden Pfarrertag nicht zu ersetzen zu sein.

1. „Heimat“ – Aspekte im Verhältnis zu den Ausgewanderten

Wesentlich ist an dieser Stelle allerdings noch ein weiteres, auch in seelsorgerlicher Hinsicht wichtiges Thema: die Beziehung der Kirchengemeinden zu den Ausgewanderten. Zwar haben nicht alle ausgewanderten Sachsen

nach ihrer Auswanderung die Beziehungen nach Siebenbürgen und Rumänien aufrecht erhalten, doch für viele ist Siebenbürgen zumindest die alte Heimat geblieben, und wenn auch das nicht, so gibt es für andere auf Grund persönlicher oder anderer Verpflichtungen oder Bindungen noch immer Anlaß, regelmäßig herzukommen. Es kann sich dabei um weiter in Siebenbürgen lebende Anverwandtschaft handeln, die aus den verschiedensten Gründen nicht ausgewandert ist, aber auch um im Lande verbliebenes Eigentum, wie z. B. Häuser oder Grund. Manche nutzen ihre Kenntnis des Landes und der Landessprache auch, um hier mit mehr oder weniger Erfolg ein Unternehmen oder eine Firma zu betreiben. Deutlich ins Gewicht fallen schließlich auch solche Bindungen, die sich daraus ergeben, daß Anverwandte hier begraben sind. Insgesamt haben wir es mit einem breiten Spektrum von Motivationen für sporadische oder auch regelmäßige Besuche von ausgewanderten Sachsen in Siebenbürgen zu tun. Natürlich ergibt sich daraus auch ein gewisses Konfliktpotential, weil die Gemeinden hier sich weiterentwickeln können und Wege gehen, die den Stand der Dinge aus der Zeit vor der Auswanderung hinter sich gelassen haben.

Andererseits muß der Schwerpunkt unserer Arbeit bei denjenigen liegen, die hier in Rumänien bzw. in Siebenbürgen leben; vor allem für sie muß es uns ein Anliegen sein, das kirchliche Leben, unsere Angebote und Aktivitäten so zu gestalten, daß sie sich in der Evangelischen Kirche heimisch fühlen und Heimat finden können, wobei es sehr wohl auch darauf ankommt, die verheißene himmlische Heimat mit im Blick zu behalten.

2. Theologische Reflexion

Auf dieses Anliegen beziehen sich auch die verschiedenen Konzepte, die auf landeskirchlicher Ebene für die Zukunft unserer Kirche entwickelt worden sind und die Christoph Klein einmal unter der Überschrift „Brüchige Fundamente – tragender Grund“ als Wort des Bischofs über die Lage und Zukunft unserer Kirche vor einer Landeskirchenversammlung entfaltet hat.²⁵

Alle diese Konzepte haben ihren Ursprung und ihre Basis zunächst in jener Situation, die man mit dem Stichwort vom „Zusammenbruch des Al-

25 Christoph Klein, *Brüchige Fundamente – tragender Grund*. Wort des Bischofs über die Lage und Zukunft unserer Kirche vor der 57. Landeskirchenversammlung am 23. April 1993 in Hermannstadt, in: ders., *Ausschau nach Zukunft* (wie Anm. 3), S. 80–91, besonders S. 83–85.

ten“ kurz zusammenfassen könnte und die zugleich und vorausschauend sorgfältige theologische Reflexion verlangte.²⁶

Christoph Klein hat unter diesem Gesichtspunkt dem – auch damals wohl unbestreitbaren – Zusammenbruch des Alten, bereits in der Predigt zu seiner Einführung als Bischof, das *Trostamt der Kirche* gegenübergestellt, das sich u. a. in das Aufsichts- und Leitungsamt des Bischofs, das bischöfliche Lehr- und Verkündigungsamt und nicht zuletzt *das Amt des Lobens und Dankens* entfaltet.²⁷

Damit steht dieses Trostamt der Kirche gegen die Resignation, die als Reaktion auf die einschneidenden Erfahrungen des Verlustes so vieler überkommener Traditionen und Ordnungen und noch mehr der in ihnen und mit ihnen lebenden Menschen immerhin auch denkbar und für viele schließlich auch zu einem Auswanderungsmotiv geworden ist.²⁸ Begründet ist es – das Trostamt der Kirche –, wie Christoph Klein immer wieder betont, in der Unterscheidung von zwei Ebenen der Wirklichkeit,²⁹ nämlich der Unterscheidung einerseits zwischen der „irdisch-menschlichen und geschichtlich-politischen Wirklichkeit, die gekennzeichnet ist von Werden und Vergehen, von Leben und Tod, aber auch von Schuld und Tragik,“ in die „nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte, sowie die ganze Existenz des Menschen hineingenommen“ ist, so daß auch „die Geschichte eines Volkes ihrem Ende entgegen“ gehen kann, und jener anderen Ebene der Wirklichkeit andererseits, von der schon die Bibel Zeugnis gibt: dem „göttlichen, ewigen, überirdischen Bereich,“ der „jenseits unserer Endlichkeit und Vergänglichkeit und auch jenseits von Schuld und Tragik“ liegt.

Im Fortgang ruft der Autor seine Hörer dazu auf, sich die skizzierte Unterscheidung jener beiden Ebenen oder Dimensionen der Wirklichkeit zu eigen zu machen, die er schon bei seinem biblischen Zeugen (Deuterocesaja) angetroffen hat. Und dies wiederum hat – im Licht des Christusereignisses – zur Folge, daß „wir uns, die wir so betont von der ‚Kirche der Ordnung‘ her kommen, als eine ‚Kirche der Liebe‘ neu entdecken, die als kleine Jünger-gemeinde nichts anderes sein will als ‚Kirche Jesu Christi‘, wenn sie als

26 Vgl. ebda., S. 81f.

27 Ders., Tröstet, tröstet mein Volk! Predigt bei der Einführung in das Bischofsamt in der Stadtpfarrkirche zu Hermannstadt über Jesaja 40,1–11 (1990), in: ders., Ausschau nach Zukunft (wie Anm. 3), S. 311–315, besonders S. 312f.

28 Auf die starken Familienkohäsionskräfte bei den Siebenbürger Sachsen haben wir schon oben S. 157 hingewiesen.

29 Die folgenden Zitate bei Christoph Klein, Ausschau nach Zukunft (wie Anm. 3), S. 313f.

Volkskirche mit ihren althergebrachten Lebensformen, denen wir gewiß zurecht nachtrauern, das Volk nicht mehr tragen kann.“³⁰

Und im Fazit führt der Bischof aus:

„*Wo die Institution mit ihren tragenden und schützenden Ordnungen für das Volk zerbricht, tritt an ihre Stelle das Hirtenamt und der seelsorgerliche Dienst der Kirche für die Person des Einzelnen.* So entsteht die neue Gemeinde, der es durch das Wirken des Heiligen Geistes geschenkt wird, nicht nur Trost zu erfahren, sondern Freude zu bringen, Gott zu loben und die ‚Herrlichkeit des Herrn‘ aufleuchten zu sehen, die offenbart wird. Es ist dieses Wunder, durch das – wenn Gott uns seinen Heiligen Geist schenkt – aus der kleinen Herde eine neue Gestalt der Kirche wachsen kann. Eine Kirche, der nicht nur der Trost beschieden ist, der nicht nur der Weg durch die Wüste gewiesen wird, in der nicht nur das Evangelium verkündigt und der seelsorgerliche und diakonische Dienst getan wird, sondern *in der Menschen zum Sinn und Ziel ihres Lebens kommen und darum loben können, weil sie vom guten Hirten Jesus Christus heimgeführt werden in das Vaterhaus, wo Leben und Freude in der Fülle ist.*“³¹

3. Zwischenergebnis

Es muß auffallen, daß bereits in dem eben zitierten Fazit der Antrittspredigt *der seelsorgerliche Dienst für die Person des einzelnen* als wesentliche Aufgabe der Kirche formuliert worden ist. Zwar wird diese Zuwendung zum einzelnen zunächst vor allem vor dem Hintergrund des „Zusammenbruchs der Institution mit ihren tragenden und schützenden Ordnungen“ zur Sprache gebracht und als Aufgabe thematisiert, doch muß hier klar im Blick sein, wie sehr eben auch der Massenexodus der Siebenbürger Sachsen ein Element des Transformationsprozesses der ost- und südosteuropäischen Gesellschaften unter dem Vorzeichen des Wertewandels und der Etablierung der Multioptionsgesellschaft darstellt, deren omnipräsentes Merkmal die *Individualisierung* der Gesellschaft ist.³²

30 A. a. O., S. 315. Zum Begriff „Kirche der Ordnung“ vgl. auch den Aufsatz: Christoph Klein, Kirche zwischen Ordnung und personaler Verantwortung, in: Christoph Klein/Hermann Pitters (Hg.), Ordnung und Verantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Bischof D. Albert Klein, Sibiu-Hermannstadt 1996, S. 253–264.

31 Ebd. Hervorhebungen vom Verfasser der vorliegenden Arbeit.

32 Geradezu in schwindelerregender Weise beschreiben Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim aus soziologischer Perspektive Individualisierungsprozesse und Wechsel bei den Rollenzuschreibungen in der Beziehung von Mann und Frau. Vgl. Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt am Main 1990.

Andererseits muß man sich auch an dieser Stelle vor vorschnellen Verallgemeinerungen hüten. Im Jahr 1990 war zum einen noch keineswegs abzusehen, wie und wohin sich die Dinge in Rumänien bzw. Siebenbürgen und in der Evangelischen Kirche A. B. entwickeln würden, so daß es zunächst wirklich darum gehen mußte, sich um die Menschen zu kümmern, die – aus welchen Gründen auch immer – hier bleiben würden, und das waren, auch in Relation zu den großen Zahlen der Ausreisenden bzw. Ausreisewilligen, einzelne.³³ *Die Entscheidung zu gehen ebenso wie die Entscheidung zu bleiben* war – aus der Perspektive der kirchlichen Verantwortungsträger – dem Gewissen des einzelnen anheim gestellt. Zugleich aber stand fest: „Die Kirche wandert nicht aus,“ wie es Albert Klein formuliert hatte.³⁴ Damit ergibt sich nun nochmals die Frage nach den Konzepten, die auf der Grundlage theologischer Reflexion für die kirchliche Arbeit in Rumänien nach 1989 entwickelt worden sind. Denn die Zuwendung zum einzelnen, wie sie in der zitierten Antrittspredigt als Aufgabe formuliert worden ist, kann unter sehr verschiedenen Vorzeichen geschehen.

4. Konzepte kirchlicher Arbeit

Ich greife zur Darstellung dieser verschiedenen Konzepte nochmals auf den – bereits erwähnten – Beitrag von Christoph Klein unter der Überschrift „Brüchige Fundamente – tragender Grund“ zurück.³⁵

Der Bischof entfaltet dort insgesamt sechs verschiedene Konzepte, die freilich auch in vielfältigen Varianten und Kombinationen erscheinen:

1. „*Festhalten und nicht aufgeben.*“ Es handele sich bei diesem Konzept, so der Autor, um den „Versuch, das angeschlagene Boot über Wasser zu hal-

33 Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß selbstverständlich auch die vielen Ausreisewilligen in der Zeit des Massenexodus, so weit das irgend möglich war, seelsorgerlich begleitet werden sollten und auch begleitet wurden, ganz abgesehen von den zeitraubenden Matrikelbestätigungen („Ahnenpässe“), die für die Ausreise benötigt wurden.

34 Christoph Klein beschreibt die Haltung seines Vorgängers im Bischofsamt, Albert Klein, indem er auf zwei Kernsätze verweist, die diese Haltung besonders nachdrücklich charakterisieren: 1. „*Die Kirche gibt keine Parolen aus*“; „*jeder einzelne soll seine Entscheidung vor Gott im Fragen nach seinem Willen treffen*“. 2. „*Die Kirche wandert nicht aus*“. Vgl. Christoph Klein, Die Suche nach einer neuen Identität, in: Die Heimat passt in keinen Koffer (wie Anm. 23), S. 14.

35 Christoph Klein, Brüchige Fundamente – tragender Grund (wie Anm. 25), besonders S. 83–85.

ten, indem man mit den noch verbliebenen Bordmitteln die Lecks verstopft, um die Fahrt im alten Kurs, wenn auch mit bescheidenerer Besatzung, fortzusetzen. Es ist der Versuch der Restauration der Volkskirche, die – nachdem sie das Volk verliert und vieles bewährte Althergebrachte zusammenbrechen sieht – neue Angebote macht und ihre Existenz damit rechtfertigt. Diakonie, Öffentlichkeitsarbeit, Kultur, Musik, Bildungsprogramme u. a. sind dadurch motiviert.³⁶ Im Rückblick kann man zu diesem Konzept bemerken, daß es nicht so überholt ist, wie das auf den ersten Blick hin den Anschein haben mag. Wichtig ist, daß die jeweiligen Arbeitsformen sich für den Augenblick als sinnvoll erweisen und darüber hinaus Aussicht auf Bestand haben. Vieles muß in diesem Zusammenhang auch erst in der Praxis erprobt werden, entsprechend jenem berühmten paulinischen Leitsatz: „Prüfet alles, das Gute aber behaltet“ (I Thess 5,21). Man könnte in diesem Zusammenhang auch noch einmal auf Andrei Marga hinweisen, der in seiner „Philosophie der Einigung Europas“ die Bedeutung von Traditionen und deren „Neuformulierung durch adäquate Strategien“ unterstreicht:

„Es ziemt sich, daß wir es sehr klar aussprechen: es gibt keine Zukunft in Europa, die frei ist von Unruhen und Konflikten, ohne daß Europa wieder versöhnt, integriert und zu einer Einheit verbunden wurde. Aber für dieses Europa kann es keine solide Basis geben, solange nicht nüchtern die Kraft der Traditionen in Betracht gezogen ist und ihre Neuformulierung durch angemessene Strategien begonnen wurde.“³⁷

Allerdings muß dabei klar sein, daß Traditionen in der Multioptionsgesellschaft letztendlich den Rang von Optionen haben. Die Selbstverständlichkeit des Althergebrachten kann nicht mehr vorausgesetzt werden. Von daher gewinnen auch die anderen, noch vorzustellenden Konzepte kirchlicher Arbeit ihr Gewicht.

2. Zunächst muß allerdings von einem „Gegenkonzept“ zu dem erstgenannten des „Festhaltens“ gesprochen werden: *das Konzept des „geordneten Rückzuges.“* „Man sieht das Ende klar vor Augen und verzichtet darauf, dieses aufhalten zu wollen. Der Christ muß freigeben, loslassen, das Ende akzeptieren lernen. Was zu tun bleibt, ist ein würdiger Abgang. Das heißt in erster Reihe: das Ende nicht willkürlich über sich ergehen lassen, sondern – dem Ordnungsdenken von einst verpflichtet – auch dieses Ende, die Auflösung, zu organisieren, damit dem Verfall, dem Chaos, dem kopflosen Unter-

36 Christoph Klein, a. a. O., S. 83.

37 Andrei Marga, *Filosofia Unificării Europene* (wie Anm. 22), S. 229.

gang zuvorgekommen werde. Diese Aufgabe ist zeitlich begrenzt, denn mit ‚Zukunft‘ wird nicht gerechnet.“³⁸

Dieses Konzept ist zwar als Privatauffassung nachvollziehbar und verständlich, muß aber einerseits gesamtkirchlich gesehen mit dem Auftrag der Kirche kollidieren, insofern die Annahme einer *vollständigen* Auswanderung eine gewisse Unwahrscheinlichkeit besitzt und der Komplexität des Lebens kaum angemessen sein dürfte.³⁹ Andererseits kollidiert das Konzept des geordneten Rückzuges auch mit dem Programm der Multioptionsgesellschaft, das beinhaltet, eben alle Optionen auszuloten und zu realisieren, *zumal dann, wenn sie sich als sinnvoll erweisen*. Auch unter diesem Gesichtspunkt legt es sich nahe, nun auch die anderen Konzepte zu besprechen.

3. Das Konzept „*Harte Wirklichkeit und geglaubte Wahrheit*“ geht vom unaufhaltsamen Schwund der volkskirchlichen Struktur aus und beinhaltet

38 Christoph Klein, *Brüchige Fundamente – tragender Grund* (wie Anm. 25), S. 84.

39 Wer will hier sinnvoll Grenzen setzen? Am sinnvollsten ist es doch, davon auszugehen, daß die Ev. Kirche A. B. in Rumänien in einigen Städten und Landgemeinden ihre Existenz fortsetzen wird, wenn auch in gewandelter Gestalt. Immer wieder trifft man auch auf Prognosen wie die folgende: „Die siebenbürgisch-sächsische Kirche wird voraussichtlich eine städtische Kirche sein, zu der kleine Dorfgemeinden gehören, die von ihnen (scil. den städtischen Gemeinden; Hinweis d. Vf.) aus betreut werden. Sie wird eine siebenbürgisch-sächsische Kirche bleiben (1992!; Hinweis d. Vf.), wenn auch in völlig veränderter Gestalt.“ Christoph Klein, a. a. O., S. 74. Vgl. darüber hinaus die bemerkenswerten Sätze beim selben Autor: „Das Gesicht unserer Kirche wird in der nächsten Zeit durch die starke Auswanderung der Jahre 1978–1989 und den massiven Exodus nach 1989 sehr anders aussehen als in den zurückliegenden Jahren und besonders dem letzten Jahrhundert, als wir die ‚Volkskirche der Siebenbürger Sachsen‘ waren. Doch die Kirche Jesu Christi evangelisch-lutherischer Konfession und deutscher Tradition in Rumänien bleibt, auch wenn sie immer mehr zweisprachig sein wird und eines Tages vielleicht auch das Rumänische in Sprache und Mentalität überwiegt. Wer zu ihr gehört und in ihr bleiben will, muss vom Vertrauen leben, daß Gott, der Herr der Geschichte und unseres Lebens, seine Kirche auf Erden – und auch unsere evangelisch-lutherische Kirche in Rumänien – gewiß seinen rechten Weg führen wird. Darum müssen wir uns weder im trauernden Rückblick auf die Vergangenheit noch in einem ungewissen Fragen nach der Zukunft verzehren, sondern dürfen die trotz allem von soviel Segen und Güte erfüllte Gegenwart aus seiner Hand nehmen. Denn hier gibt es die Erfahrung sinnvollen Lebens und geistlicher Aufbrüche mitten im Zerbrecen der alten vergehenden Strukturen der ehemaligen Volkskirche der Siebenbürger Sachsen. Dies darf dankbar und zuversichtlich machen im Sinne des Apostelwortes: ‚als die Sterbenden und siehe, wir leben; als die Armen, die doch viele reich machen; als die, die nichts haben, und doch alles haben‘ (II Korinther 6,9–10).“ Christoph Klein, a. a. O., S. 39.

keinen Versuch, das Alte zu retten. Christoph Klein beschreibt dieses Konzept folgendermaßen:

„... man weiß etwas davon, daß die harte Realität, die eine gegebene Wirklichkeit ist, eine ‚gegläubte Wahrheit‘ nicht ausschließt. Die gegläubte – auch theologische Wahrheit genannt – ist mehr als die mathematische Wahrheit, das also, was wir vor Augen sehen und was uns Statistiken und irdische Gegebenheiten suggerieren. Es ist die Wirklichkeit mit den Augen Gottes betrachtet, die für uns einen Zuwachs an Wirklichkeit aus einer ‚ganz anderen‘ Sphäre bedeutet und damit jeglicher Wahrheit eine neue Dimension der Hoffnung verleiht. Diese Hoffnung hat darin ihren Grund, daß das, was wir die ‚harte Wirklichkeit‘ nennen, nur das Vorletzte ist, das auf das Letzte hin verwandelt werden kann ... Darum darf man als Christ in einer solchen Situation nicht vom Ende schlechthin sprechen. Vielmehr sollte man vom Ende einer bestimmten Phase unserer Geschichte sprechen, von dem Aufhören einer bisherigen Gestalt unserer Kirche. Auf diese Weise verbauen wir uns nicht die Sicht für das Neue, Unerwartete, auf uns von Gott Zukommende und den Weg für die notwendigen Schritte, dieses für uns vorzubereiten. Es ist ‚Hoffnung gegen den Augenschein‘. Diese Hoffnung hält dann auch immer wieder Ausschau nach Zeichen ihrer Bestätigung und sieht sie als ‚Vorgabe‘ der großen Verheißungen Gottes.“⁴⁰

Es ist deutlich, daß sich dieses Konzept mit der von Christoph Klein in seiner Antrittspredigt entwickelten Auffassung stark berührt. Vielleicht wäre es aber sinnvoll, auch das zuerst genannte Konzept des „Festhaltens und nicht Aufgebens“ stärker in die eben entfaltete Perspektive einzubinden. Denn auch den vom Autor dort im Zusammenhang mit dem Begriff der „Volkskirche“ durchaus zu Recht genannten Aspekten wie etwa Diakonie, Öffentlichkeitsarbeit, Kultur, Musik, Bildungsprogramme usw. eignet teilweise eine Dynamik, die sie über die Grenzen des Überkommenen weit hinausführt.⁴¹

40 Christoph Klein, a. a. O., S. 84.

41 An dieser Stelle ist ein Vergleich mit den Aufgaben interessant, vor die sich die Rumänische Orthodoxe Kirche gestellt sieht. Vgl. Ioan Vasile Leb, Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, in: Hans-Dieter Döpmann (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa, München 1997, S. 179–200, besonders S. 193ff. Der Aufsatz ist in ausführlicherer Fassung noch einmal abgedruckt bei: Ioan Vasile Leb, Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Cluj-Napoca 1998, S. 73–123, besonders S. 112ff. Der Dialog mit Kultur, Wissenschaft und Gesamtgesellschaft, der ganze Bereich religiöser Erziehung, die Präsenz der Kirche in den Medien usw. sind Aufgaben, die sich nach meiner Wahrnehmung nach 1989 in ganz neuer Weise stellen und über das Konzept „Festhalten und nicht aufgeben“ deutlich hinausgehen.

4. Integraler Bestandteil dieser „*Öffnung nach vorn*“ ist allerdings auch das Konzept der *Trauerarbeit*, das für die Generation derjenigen, die das Gewesene noch als lebendig erlebt haben, weitgehend eine wichtige Durchgangsstufe war bzw. noch ist. Allerdings muß es dabei wirklich um *Trauerarbeit* gehen, es reicht nicht aus, den Blick einer großen, teilweise verklärten Vergangenheit zuzuwenden, um dann festzustellen, daß heute alles ganz anders ist. Für Christoph Klein hat in diesem Zusammenhang ein Wort von Dietrich Bonhoeffer eine Schlüsselfunktion, das dieser im Rückblick auf die zehn Jahre seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten an der Wende zum Jahr 1943 im Sinne einer persönlichen Rechenschaftslegung niedergeschrieben hat: „Vieles, Unermeßliches haben wir verloren, aber die Zeit war nicht verloren.“⁴² Der Bischof erläutert diesen Gedanken in seiner Anwendung auf die siebenbürgisch-rumänischen Verhältnisse nach 1989 mit folgenden, gerade in poimenischer Hinsicht relevanten Sätzen: „Die Zeit ist nicht verloren, weil sie auch unsere Gegenwart in neuer Weise qualifiziert. Sterben und Ende trägt immer den Keim des neuen Lebens und eines unerwarteten Anfanges in sich, so wahr unser Glaube in der Botschaft von der Auferstehung wurzelt. Trauerarbeit bedeutet, Tod und Ende nicht zu verdrängen oder zu überspielen, sondern sich damit auseinander zu setzen und ungewöhnliche Erfahrungen mit dem neuen Anfang zu machen. Abschied, loslassen, freigeben, Annahme des Vergehenden erweist sich als Voraussetzung für die Schau des Neuen und die Fähigkeit, es anzunehmen und zu verwirklichen.“⁴³

Damit ist nun ein ganzes Programm formuliert, das auf seine Weise Gültigkeit hat, ebenso für die vielen ausgewanderten Sachsen wie für diejenigen, die im Lande verblieben sind. Denn man kann in diesem Zusammenhang geradezu von einer Notwendigkeit von (oder Nötigung zu) „abschiedlicher Existenz“ sprechen und an den mannigfach auf uns gekommenen Abschied denken, der das Leben und die Formen der kirchlichen Arbeit bei den Siebenbürger Sachsen wie den Evangelischen in Rumänien überhaupt so stark verändert hat.⁴⁴ Erwähnt werden muß hier an erster Stelle der

42 Grundlegend für das Konzept der Trauerarbeit war zunächst der Vortrag beim Pfarrertag in Hermannstadt (1992): Christoph Klein, a. a. O., S. 170. Auf das Bonhoeffer-Zitat nimmt der Autor immer wieder Bezug. Vgl. ders., a. a. O., S. 84.98.329. Bonhoeffers Gedanken selbst finden sich in: Dietrich Bonhoeffer, Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. Eberhard Bethge, München ¹⁴1990, S. 9.

43 Christoph Klein, a. a. O., S. 84f.

44 Ders., Abschiedliche Existenz in der Kirche als theologische Dimension. Von der Volkskirche der Siebenbürger Sachsen zur Minderheitskirche in Rumänien, in: Armin Nassehi (Hg.), Nation, Ethnie, Minderheit (wie Anm. 16), S. 465–474.

Abschied von den Menschen, die von uns gegangen sind, dann der Abschied von der bisherigen Gestalt unserer Kirche und ihrer Gemeinden, und damit verbunden der Abschied von der einstigen Reichhaltigkeit und Vielfalt unseres *kirchlichen und geistlichen Lebens*. Christoph Klein spricht hier⁴⁵ vom „*Dahinschwinden der geschlossenen Gemeinden*“⁴⁶ und dem damit verbundenen Verlust der „Fülle der gottesdienstlichen Formen ...“ und der „Vielfalt des geistlichen Geschehens, die trotz der Einbußen im 19. Jahrhundert durch die ‚Gottesdienstreformen‘ einen erstaunlichen Reichtum aufwiesen.“⁴⁷ Zu ihnen gehören die sogenannten „para-liturgischen“ Ordnungen innerhalb und außerhalb des Gotteshauses wie die Versöhnung unter den Nachbarn und Jugendlichen, die Einbeziehung geistlicher und quasi-liturgischer Elemente in das Alltagsleben, die Gemeindefeste und Bräuche, die häufig gleichzeitig diakonische Tätigkeiten in der Gemeinde als „Früchte der Liebe auf dem Baum des Glaubens“ waren.

Aus diesen Sätzen spricht sowohl die Trauer um das Gewesene, als auch in ihrer nüchternen Beschreibung des Verlustes das implizite Wissen darum, daß der Massenexodus der Sachsen die Dynamik der Multioptionsgesellschaft entgegen der einstigen siebenbürgisch-sächsischen Gesellschaft zur Sprache bringt. Denn, mit Blick auf die Gemeindegewirklichkeit einerseits und mit Blick auf die Biographie des einzelnen Menschen andererseits, ist es der Verlust der Geschlossenheit, der letztendlich den Unterschied zum Einst ausmacht. Es ist vom Dahinschwinden der geschlossenen Gemeinden die Rede, ebenso wie die Lebensläufe der einzelnen ihre noch in der nationalkommunistischen Ära teilweise gegebene traditionale Determiniertheit verloren haben.

Man kann dies allerdings auch auf eine andere Seite der Multioptionsgesellschaft beziehen, die gewissermaßen die Kehrseite oder den Schatten der neuen Optionen ausmacht, die unaufhaltsam am Horizont aufscheinen und nach Realisierung drängen: Dort steht nämlich die Verheißung oder das Gespenst der Entobligationierung, das die Menschen über die Bildschirme in Machbarkeiten ausgreifen oder sich verlieren läßt.⁴⁸

45 A. a. O., S. 467.

46 Hervorhebung vom Autor der vorliegenden Arbeit.

47 Christoph Klein, Die Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens innerhalb der evangelischen Kirche in Rumänien auf dem Hintergrund seiner Geschichte im 19. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), *Bewahrung und Erneuerung*. Festschrift für Bischof D. Albert Klein, Beihefte der „Kirchlichen Blätter“, Heft 2, o. O. 1980, S. 183–198.

48 Vgl. Peter Gross (wie Anm. 6), S. 71–106.

Das allerdings ist ein Kennzeichen der Gesellschaft, genauerhin der (ungezügelter) Multioptionsgesellschaft, nicht sowohl in unbedingter Notwendigkeit auch der Kirche. Denn, wenn es ein Kriterium gibt, das die Kirche zur Kirche macht, dann war es, ist es, und wird es immer sein – theologisch gesprochen – die Orientierung und Ausrichtung an Jesus Christus, dem Mensch gewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, und der frohen Botschaft, die sich mit diesem Namen verbindet. Dies ist Mitte und Kriterium jeder kirchlichen Arbeit, die diesen Namen verdient.⁴⁹ Zwar gilt, daß die Kirche durchaus nicht an besondere Gebäude oder Denkmäler oder Orte gebunden ist, sondern vielmehr „mit leichtem Gepäck reisen müsse,“ wie Angelo Roncalli, der spätere Konzilspapst Johannes XXIII. noch als Apostolischer Vikar in Konstantinopel angesichts der Ruinen einer großen Vergangenheit und der religiösen Situation in der Türkei nach dem Sieg der Jungtürken unter Mustafa Kemal Pascha (1923–1938) formulierte.⁵⁰ Aber diese Anpassungsfähigkeit, die Fähigkeit, sich den jeweiligen Verhältnissen zu akkomodieren, darf nicht auf Kosten der Substanz der frohen Botschaft gehen, die der Kirche weiterzugeben aufgetragen ist. Wir sollten uns daher abgewöhnen, das große kulturelle Erbe auch unserer kleinen Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen bzw. in Rumänien (nur) als eine Last zu empfinden,⁵¹ sondern vielmehr angewöhnen, den Blick vor allem anderen auf den Auftrag zu lenken, den wir als Evangelische Kirche heute und hier haben. „Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum Herrn, denn wenn’s ihr wohl geht, so geht’s euch auch wohl,“ hatte einst Jeremia in seinem Brief an die Weggeführten in Babylon formuliert und dann in Anknüpfung und Überbietung hinzugefügt: „Wenn ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr“ (Jer 29,7.13).

49 Grundlegend ist hier CA 7: „Item docent quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. *Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas; sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium* etc.“ (Hervorhebung durch d. Vf.). Dies schließt freilich nach lutherischem Verständnis in der Perspektive des kirchlichen Handelns sehr wohl einen taktvollen Umgang mit den genannten „menschlichen Traditionen oder Riten und den von Menschen eingesetzten Zeremonien“ ein.

50 Peter Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich 1986, S. 201f.

51 Vgl. Kilian Dörr jun., Unsere Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend (wie Anm. 11), S. 5.

Die „Suche nach der Stadt Bestem“ in Verbindung mit dem von Jeremia geforderten aufrichtigen Gebet impliziert nun allerdings in Akkomodation an die siebenbürgisch-rumänischen Verhältnisse, die die Wirkungs- und Entfaltungsmöglichkeiten unserer Kirche wesentlich mitbestimmen und prägen, beides: die Trauerarbeit, solange das Bewußtsein um den Verlust noch lebendig ist, ebenso wie die Mitarbeit auf dem Wege zu den „besseren Optionen,“ die am Horizont des Transformationsprozesses auftauchen.

Im Unterschied zu der rastlosen Hast der ungezügelten Multioptionsgesellschaft aber ist der Kirche der Jahrtausendateme des Gebets gegeben, der uns zu jener Gelassenheit zurückführen kann, die überhaupt erst eine sinnvolle Arbeit mit den Menschen ermöglicht, die uns noch immer als Wesen aus Fleisch und Blut begegnen, die als solche vergänglich und doch zugleich als Geistwesen auch noch immer des Denkens fähig sind.

In der Tat ergeben sich so auch für die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien eine ganze Reihe neuer Aufgaben, die ihre Existenz als Dienst an den „eigenen“ Gläubigen, aber auch in ihrem ökumenischen Umfeld und der sie umgebenden Gesellschaft als sinnvoll erweisen, wobei sie durchaus auf ihre besonderen Gaben zurückgreifen kann. So wird sie über ihre Grenzen hinaus „Kirche auch für andere,“ wie es sich etwa im Religionsunterricht in den deutschsprachigen Schulen, an dem vor allem auch orthodoxe Kinder teilnehmen, in der übergreifenden Rolle ihrer diakonischen Einrichtungen und Tätigkeiten, durch die Glaubensgut und Kirchlichkeit vermittelt wird, ihren demokratischen Rechtsstrukturen und nicht zuletzt auch in kulturellen Traditionen⁵² (Orgel-, Kirchenmusik, Kirchentage, Evangelische Akademie, ev. Jugendarbeit u. a.) zeigt.

5. Von daher ergibt sich dringend die Notwendigkeit einer Ergänzung und Weiterführung des „Konzepts der Trauerarbeit“ durch den Blick nach vorn. Christoph Klein formuliert an dieser Stelle unter Hinweis auf das Gesamtwerk Dietrich von Oppens sein Konzept „*Leben aus der Krise*“, indem er auf die Fruchtbarkeit von Grenzsituationen verweist und diese vor allem als „geistliche Herausforderungen“ zu verstehen auffordert.⁵³ Genau betrachtet

52 Zu denken ist hier auch an die westliche („abendländische“) Prägung dieser Kultur und ihren deutschsprachigen Hintergrund.

53 Um ihren Ernst zu unterstreichen, fügt er dann eine Reihe kritischer Fragen hinzu, nämlich: „ob die siebenbürgisch-sächsische Kirche in der jetzigen großen Krise ihrer Geschichte so viel geistliche Substanz hat, daß sie nun, wo alte Strukturen zusammenbrechen, sich auf das Eigentliche und Wesentliche rückbesinnt, was Kirche Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes ausmacht ... Gibt es soviel geistliche Kraft,

läßt sich damit auch das Konzept des „Lebens aus der Krise“ im Horizont der Dynamik der Multioptionsgesellschaft verstehen, insofern diese bisherige Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten *kritisch* in Frage stellt. Allerdings erfordert dieses Konzept sowohl auf der Ebene landeskirchlicher Entscheidungen als auch auf der Ebene der Seelsorge an Einzelpersonen und allen hier in Betracht kommenden Zwischenstufen Sorgfalt und seelsorgerliche Kompetenz, da Generalisierungen in diesem Bereich sehr problembehaftet sein können, wenn man an die grundsätzlich durchaus auch gegebene Möglichkeit des Scheiterns in Krisensituationen denkt. Gleichwohl sollte der Akzent in der Seelsorge vielmehr immer auf der solidarischen Begleitung und Mithilfe bei der Ausschau nach neuen, sinnvollen Möglichkeiten und der Wiederherstellung eines Gleichgewichtes liegen.

6. Schließlich bleibt noch das Konzept der „*Ökumenischen Neuorientierung*“ zu besprechen, das heute zu den wichtigsten Aufgaben unserer Kirche gehört, und das nach Christoph Klein „für Außenstehende fast selbstverständlich ist und mit dem die siebenbürgisch-sächsische Kirche sich seit jeher so schwer tut: sich zu öffnen und der Sprach-, Kultur- und Traditionswelt des rumänischen Umfeldes Raum zu geben“. Die Kirche müsse aus dem Ghetto ihrer deutschsprachigen Kultur herauskommen. Der Fortbestand der Kirche sei dann gesichert, wenn sie zwar in der Kontinuität ihrer lutherischen Konfession bleibt, aber sich bereithält für ein „missionarisches“ Eingehen auf die rumänisch sprechenden Menschen, die sie suchen, die von ihr angezogen werden und bereit sind, in ihr evangelische Frömmigkeit und Kirchlichkeit zu leben. Das Konzept hat nicht „Proselytenmacherei“ im Auge; es geht in den meisten Fällen auch nicht um Erweiterung der Zahl der „Kirchenmitglieder“. Gemeint ist der Dienst an Menschen, die als Randsiedler oder durch die persönliche Biographie (Mischehe) in das Umfeld unserer Kirche geraten sind, wie überhaupt um das gesellschaftliche Umfeld. Man ist von dem Wunsch beseelt, unsere Situation als kleiner werdende Kirche als Chance wahrzunehmen, „Salz der Erde zu werden“.⁵⁴

lebendigen Gottesglauben, christliche Liebe in ihr, um damit in dieser ganz anderen Kirche zu leben, zu dienen und dabei offen zu sein für eine Zukunft aus Gottes Hand, die sinnvolles Erfülltwerden schenken kann, auch wenn die bergenden Ordnungen und das reiche kirchliche Gemeinschaftsleben, das einst getragen hat, nicht mehr vorhanden sind?“ Vgl. Christoph Klein, *Brüchige Fundamente – tragender Grund* (wie Anm. 25), S. 85.

54 Christoph Klein, *Ausschau nach Zukunft* (wie Anm. 3), S. 85.

In diesem Zusammenhang ist zugleich das Gespräch und die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen in Rumänien zu erwähnen, das etwa im Blick auf die seit einigen Jahren laufenden Dialoge zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (ROK), an welchem neben der Reformierten Ungarischen Kirche auch die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien von Anfang an beteiligt ist, im Kontext des lutherisch-orthodoxen Gesamtdialogs als einer der fruchtbarsten und weitreichendsten eingeschätzt worden ist.⁵⁵ Zwar muß man auch die Grenzen der Ausstrahlung bzw. des Bekanntheitsgrades solcher Lehrgespräche nüchtern ins Auge fassen, doch sollte andererseits nicht vergessen werden, wie wichtig es ist, was der eine über den anderen sagt, auch im Bereich des praktischen Handelns. Darüber hinaus verdient der Umstand Aufmerksamkeit, daß auch die anderen Kirchen in Rumänien der gleichen Dynamik gesellschaftlicher Entwicklungen begegnen wie die Evangelische Kirche. Die Gespräche zwischen EKD und ROK haben sich daher etwa im Rahmen der offiziellen Begegnung, die vom 3. bis 8. Oktober 1998 auf Einladung der ROK in Bukarest stattfand, auf das Dialogthema: „*Dienen und Versöhnen. Europäische Integration als Herausforderung an unsere Kirchen*“ konzentriert.⁵⁶ Die Herausforderungen und Chancen der Multioptionsgesellschaft haben damit auch in die interkonfessionelle Diskussion Eingang gefunden. Die Feststellung, daß unsere Kirche in diesem Zusammenhang eine Brückenfunktion inne hat, ist bei den Dialogpartnern auf Zustimmung gestoßen⁵⁷ und weist auf weitere Aufgabenfelder auf dem Wege in die Zukunft hin, die auch im Bereich der Seelsorge in den einzelnen Kirchengemeinden vor Ort Berücksichtigung finden sollten.⁵⁸

55 Risto Saarinen, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue. 1959–1994, Göttingen 1997, S. 154: „In sum, one can say that the German dialogue with the Romanian church has the most successful of all conversations between the EKD and the Orthodoxy.“

56 Vgl. KOMMUNIQUE der 8. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar VIII), S. 2.

57 KOMMUNIQUE, S. 6. Die entscheidenden Formulierungen bei: Hermann Pitters, Die evangelische Kirche A.B. in Rumänien vor der gegenwärtigen Herausforderung durch die säkularisierte Gesellschaft. Kurzreferat beim 8. Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Bukarest, 3.–8. Oktober 1998, in: LKI, IX. Jg., Nr. 24, 31. Dezember 1998, S. 3–6, besonders den Abschnitt g) Brückenschlag zwischen Ost und West, S. 6.

58 Christoph Klein, Abschiedliche Existenz (wie Anm. 44), S. 475 f.

III. Seelsorge auf der Ebene der Kirchengemeinde

Aufgabe des folgenden Teils dieser Untersuchung wird es sein, die dargestellten Konzepte kirchlicher Arbeit auf die Seelsorge auf der Ebene der Kirchengemeinden zu beziehen, wobei ich mich vor allem auf Erfahrungen aus meinem bisherigen Aufgabenbereich beschränken möchte. Dies impliziert eine Gliederung in drei Teile: 1. Kinder- und Jugendarbeit, 2. Seelsorge an arbeitslosen Frauen, 3. Seniorenarbeit. Selbstverständlich ließen sich noch eine Reihe anderer Arbeitsfelder anführen, etwa die seelsorgerlichen Begegnungen im Zusammenhang mit normativen und nichtnormativen Krisen, oder im Zusammenhang mit den verschiedenen Kasualien. Doch geht es mir ja vor allem um die Wechselbeziehung des Transformationsprozesses der rumänischen Gesellschaft mit den Aufgaben in der Seelsorge, so daß sich die drei genannten Seelsorgebereiche im Sinne einer exemplarischen Diskussion *dieser Problematik* durchaus nahe legen.

1. Seelsorge an Kindern und Jugendlichen

Mit Kindern und Jugendlichen sind faktisch jene Generationen angesprochen, deren persönlicher Erfahrungsbereich und Erlebnishorizont sehr weitgehend ausschließlich von der Zeit nach 1989 und dem mit diesem Datum anhebenden Transformationsprozeß auch der rumänischen Gesellschaft geprägt ist.⁵⁹ Schon die heute Zehnjährigen unter ihnen haben die nationalkommunistische Ära in keiner Weise mehr aus eigener Anschauung kennen lernen können. Zwar hat noch die Elterngeneration ihre Prägungen in dieser Zeit erworben, doch ist für die Kinder selbst eine Kenntnis der früheren Zustände und Verhältnisse nur mehr als eine durch die Eltern oder andere vermittelte möglich. Im Kontext des Massenexodus greift dieser Bruch in der Werte- und Traditionsvermittlung auch in die gerade für Kinder und Jugendliche wesentliche Frage nach einer sinnvollen Identitätsfindung ein. Die große Zahl von konfessionellen oder ethnischen Mischehen und die damit verbundenen Definitionsfragen sind dafür besonders signifikant. Wenn unsere Kirche für alle diese Menschen Heimat sein oder doch zumindest Heimat anbieten will, so bedarf es an dieser Stelle deshalb sehr klarer Antworten auf die Frage, was Evangelisch-Sein im siebenbürgisch-rumänischen

⁵⁹ Es geht mir an dieser Stelle nicht um die in diesen Zusammenhängen immer mitzubedenkende Vorgeschichte der Transformation.

Raum bedeutet. In den vorstehenden Kapiteln dieser Arbeit sind einige solcher Antworten angedeutet worden. Mir scheint es darüber hinaus wesentlich zu sein, diese Antworten im Horizont der Spannung von Tradition und Erneuerung zu suchen. Im Bereich der Konzepte kirchlicher Arbeit sind gerade deshalb mit Blick auch auf die Dynamik der Multioptionsgesellschaft die entscheidenden Stichworte „Anknüpfung“ und „Ergänzung“. Für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen ist es darum von sehr großem Gewicht, ihnen schrittweise den sie umgebenden geschichtlich-kulturellen Raum in seiner Bedeutung zu erschließen.

Kinder und Jugendliche stehen in mehreren Zusammenhängen im Kontaktbereich der evangelischen Kirche. Wenn wir exemplarisch die Verhältnisse in Heltau betrachten, so erkennen wir, daß dies einmal der schulische Zusammenhang ist, der durch den Religionsunterricht gegeben ist, welcher weitaus mehr nichtevangelische (vor allem orthodoxe, aber auch einige freikirchliche) als evangelische Kinder erfaßt, dann die Angebote der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit, und nicht zuletzt der Bereich der Einzelseelsorge, in den durchaus auch Kinder und Jugendliche einbezogen sein können.

Im Religionsunterricht muß Seelsorge in drei Dimensionen zum Tragen kommen: einmal geht es um die grundsätzliche seelsorgerliche Dimension dieses Unterrichts, insofern von dem in Religion Unterrichtenden schlicht die Übernahme auch seelsorgerlicher Verantwortung erwartet wird. Haben sich beispielsweise außergewöhnliche Ereignisse zugetragen, wie etwa ein Unfalltod einer Klassenkollegin oder gar ein Suizid, so wird vor allem auch vom Religionslehrer bzw. der Religionslehrerin ein Eingehen auf diese spezifische Situation erwartet. Auch weniger weit ausgreifende Ereignisse und Situationen können seelsorgerliches Handeln notwendig oder sinnvoll machen. Dies ist schon allein durch den Grundsatz zu begründen, daß die Situation des einzelnen Schülers wie der ganzen Klasse im Unterrichtsgeschehen wie in der Planung und Vorbereitung des Unterrichts in grundsätzlicher Weise zu berücksichtigen sind. Dies berührt sich natürlich mit den Funktionen eines jeden Lehrenden, insofern hier auch die teilweise widersprüchlichen Aufgaben der Förderung eines jeden Heranwachsenden und der Förderung besonders Begabter sichtbar werden.

Seelsorgerliche Begleitung ist für derartige Prozesse auf jeden Fall sinnvoll, was auch Vorsicht gegenüber vorschnellen Generalisierungen umfaßt. Ist die Lehrkraft neben und/oder vor ihrer schulischen Tätigkeit auch Pfarrer oder Pfarrerin, ergeben sich aufgrund seiner bzw. ihrer besonderen sozial-kommunikativen Position weitere Möglichkeiten der Förderung einzelner Heranwachsender, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte. Ande-

rerseits greift die religionspädagogische Verantwortung deutlich über eine Optimierung von Realisierungschancen der Lebensentwürfe von Heranwachsenden hinaus, insofern der Religionsunterricht eben auch der Ort ist, wo etwa das Schuldigwerden und seine belastenden Folgen, oder der Tod und das Sterben, ja nicht zuletzt auch die Möglichkeit des Scheiterns menschlicher Lebensentwürfe in Korrelation zum Lehrplan thematisiert werden. Hiermit ist eine seelsorgerliche Dimension des Religionsunterrichts angesprochen, die vor allem auch in den thematisch-problemorientierten Unterrichtsansätzen zum Zuge kommt.

Diese Herangehensweise wird schließlich ergänzt durch den sogenannten therapeutischen oder sozialisationsbegleitenden Ansatz des Religionsunterrichts, der noch dezidierter mit der Lebensgeschichte des *einzelnen* Schülers beginnt. Die hier zum Ausdruck kommende seelsorgerliche Verantwortung des Lehrenden sieht sich allerdings mit dem Problem konfrontiert, daß Religionslehrer bzw. Religionslehrerinnen in derselben Klasse in der Regel gegenwärtig nur eine Stunde pro Woche zu unterrichten haben, und oftmals aus diesem Grund an den Schulen insgesamt im sonstigen Lehrkörper nicht in ausreichendem Maß integriert sind. Andererseits ist ein großer Teil der Schüler, die am evangelischen Religionsunterricht teilnehmen, auch nicht evangelisch, so daß der Verweisungszusammenhang zur jeweiligen evangelischen Ortsgemeinde eine ganz andere Qualität haben muß als im Falle einer Teilnahme nur evangelischer Kinder. Die Lernorte Schule und Gemeinde sind hier deutlich zu unterscheiden. Andererseits ist zumindest in Siebenbürgen das Bewußtsein einer traditionellen Verbundenheit von Schule und Kirche so stark, daß der Auf- und Ausbau einer effektiven Zusammenarbeit zwischen beiden Institutionen eine echte Chance unserer Kirche darstellt, die auch in ihrer poimenischen Relevanz erfaßt werden sollte.⁶⁰ Allerdings steht die Reflexion dieses Themas, obwohl bereits zehn Jahre seit den Veränderungen des Jahres 1989 in Rumänien vergangen sind, noch ganz am Anfang.

Auch im Blick auf die Kinder- und Jugendarbeit in den Gemeinden selbst wird deren seelsorgerliche Dimension alsbald deutlich. Ausgangspunkt aller Überlegungen auch in diesem Bereich sollten die Kinder und Jugendlichen selbst sein. Insofern gewinnt auch die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit die Funktion, diese in der Weise in ihrer Entwicklung zu fördern, daß sie das Evangelium als befreiendes und damit orientierendes Angebot erfahren. Damit soll ihnen geholfen werden, die Welt zu verstehen,

⁶⁰ Etwa durch Einrichtung eines oder mehrerer Schulpfarrämter.

Lebenssituationen zu bestehen und mit der Gemeinde zu leben. Für Kinder steht dabei zunächst der Erwerb von „Ich-Kompetenz“ im Vordergrund, bei Jugendlichen geht es eher um sinnvolle Förderung bei der Findung der eigenen Identität.

Dies geschieht einmal durch kontinuierliche Angebote, etwa im Bereich der Chorarbeit, wo auch mit Blick auf die Möglichkeit regelmäßiger Mitwirkung an den Gottesdiensten, vor allem im Zusammenhang mit den höheren Festtagen, etwas „geleistet“ werden muß, andererseits dürfen die gemeinschaftsbildenden Potentiale einer guten Chorarbeit nicht übersehen werden.

Dann geht es um die spezifisch gemeindebezogenen Lehr- und Lernprozesse, die in unserer Kirche mit dem Vorkonfirmanden- und dem Konfirmandenunterricht beginnen und in den verschiedenen Arbeitsformen der Jugendarbeit ihre Fortsetzung finden. Hier sind sowohl traditionellere Formen wie die Jugendstunde wie auch Formen der offenen Jugendarbeit zu erwähnen, die sich erst in neuerer Zeit durchzusetzen beginnen, z. B. die „Teestube“ in der Stadtpfarrgemeinde von Hermannstadt.

Daneben gewinnen auch punktuelle oder nur einmal jährlich wiederkehrende Angebote wie etwa Kinderbibelwochen an Bedeutung, in deren Vorbereitung, Organisation und Durchführung sehr gut auch Jugendliche einbezogen werden können. Immer wieder geht es dabei darum, sowohl die Kinder als auch die Jugendlichen in ihrer Entwicklung ernst zu nehmen, sie mit den Schätzen der kirchlichen Tradition vertraut zu machen, gemeinsam mit ihnen den geschichtlich-kulturellen Raum ihrer Umgebung und ihres Lebensfeldes zu erschließen. Dies entspricht im übrigen sehr genau den Zielsetzungen, die wir an früherer Stelle dieser Untersuchung für die kirchliche Arbeit formuliert haben: Entscheidend ist die Frage, inwieweit es uns gelingen wird, für die uns anvertrauten Menschen und mit denjenigen, die mit uns diesen Weg gehen wollen, Heimat zu schaffen, Heimat aufzubauen. Zum Heimatbegriff aber gehören exakt die beiden Komponenten, die wir oben als Leitziele für die Kinder- und Jugendarbeit genannt haben: Aufbau von „Ich-Kompetenz“ bei Kindern und Unterstützung bei der *Identitätsfindung* von Jugendlichen.

2. Seelsorge an arbeitslosen Frauen

Mit arbeitslosen Frauen ist eine weitere Gruppe angesprochen, die in ganz besonderer Weise vom Transformationsprozeß auch der rumänischen Gesellschaft betroffen ist. Etwas überspitzt könnte man vielleicht sogar sagen, daß ihre Situation zunächst auch eine Folge jenes Politikkonzeptes darstellt,

das Andrei Marga einmal mit dem Stichwort „Schocktherapie“ umschrieben hat, das zwar die „offene Gesellschaft“ als Ziel proklamiert, dem aber letztlich die Mittel nicht zur Verfügung stehen, dieses Ziel zu erreichen, weil diese „Schocktherapie“ „nicht in der Lage ist, jenen sozialen Zusammenhalt zu stiften, der nötig ist, um Menschen zu motivieren.“⁶¹ Andererseits hat eine derartige Generalisierung ihre klaren Grenzen. Zwar geht es Marga selbst *entschieden nicht* darum, allein „die da oben“ für Fehlentwicklungen zu bemühen, so sehr auch eine kritische Betrachtung der rumänischen Politik seit 1989 Gegenstand seiner Überlegungen ist. Andererseits sind Schuldzuweisungen in dieser Richtung noch immer sehr populär. Für unseren Zusammenhang aber haben die Gegebenheiten vor Ort ebenso wie die hinter jedem „Seelsorgefall“ sichtbar werdenden Züge einer individuellen Biographie ein zu großes eigenes Gewicht, als daß wir bei solchen Feststellungen oder Reflexionen zur Landespolitik stehen bleiben könnten. Auch hier empfiehlt es sich übrigens, die lokale Ebene und die Landesebene als komplementär zu betrachten. Allein wenn wir uns die Verhältnisse in Heltau vor Augen stellen, wird bereits deutlich, wie stark die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt etwa auch vom örtlichen Management bzw. Mißmanagement abhängig ist. Hinzukommen die so schwer erfassbaren mentalen Prägungen („Mentalität“), die sich auch immer wieder auf die konkrete Arbeit auswirken.

Bezogen auf die Frage nach theologisch reflektierten Konzepten für die Seelsorge – entsprechend unserem Thema geht es jetzt um die Seelsorge an arbeitslosen Frauen – zeigt sich in überraschender Weise erneut, ähnlich wie im Bereich der Seelsorge an Kindern und Jugendlichen, wie sehr man hier am Anfang steht, wenn man bei den Überlegungen den Transformationsprozeß der rumänischen Gesellschaft im ganzen und nicht nur seine Auswirkungen auf die Siebenbürger Sachsen und die Kohäsionskräfte ihrer Gemeinschaft in den Blick nehmen will. Am ehesten sind es hier die Konzepte des „Lebens aus der Krise“ und der „ökumenischen Neuorientierung“, die wir zum Ausgangspunkt wählen können.

„Leben aus der Krise“ deshalb, weil Arbeitslosigkeit, auch mit Hinblick auf die komplizierte Einkommenssituation in solchen Fällen, zweifellos als Krise, als Bruch in der Biographie des einzelnen Menschen, verstanden werden muß. Zwar könnte man in diesem Zusammenhang auf die für Frauen oftmals prägende Doppelbelastung in Haushalt und Beruf hinweisen, doch

61 Andrei Marga, Grenzen und Dilemmata der Transformation, in: Armin Nassehi (Hg.), Nation, Ethnie, Minderheit (wie Anm. 16), S. 414ff.

stehen sowohl das – teilweise auch im bisherigen Berufsleben erworbene – Selbstverständnis der Frauen ebenso wie vor allem die wirtschaftliche Situation vieler Familien sehr deutlich gegen die mit einem solchen Hinweis möglicherweise intendierte Engführung und Verkürzung der Frauenrolle, die im übrigen im Kontext der nachindustriellen Multioptionsgesellschaft⁶² auch argumentativ nicht mehr zu halten ist.⁶³ Allerdings sind gerade in diesem Zusammenhang Pauschalisierungen und Generalisierungen zu vermeiden; die Multioptionsgesellschaft impliziert in ihrem jetzigen Stadium nicht mehr jene Grundsätzlichkeit des Gegeneinanders von Mann und Frau, die die Anfänge der feministischen Gleichstellungsbewegung gekennzeichnet hat.⁶⁴

Wichtig ist nun aber, bei der Entwicklung poimenischer Konzeptionen, wie oben schon betont, nüchtern die Verhältnisse vor Ort ins Auge zu fassen. Und deshalb muß ich an dieser Stelle sehr entschieden auch das Konzept „ökumenischer Neuorientierung“ aufgreifen und in den Zusammenhang der „Seelsorge an arbeitslosen Frauen“ einrücken. Denn das Problem der Arbeitslosigkeit betrifft selbstverständlich in der Regel nicht nur die sächsischen oder evangelischen Frauen eines Ortes, sondern ebenso die Angehörigen anderer Ethnien und Konfessionen. Zwar liegen mir im Augenblick keine konkreten Daten über die Verteilungsverhältnisse von Arbeitslosigkeit bei den einzelnen Ethnien und Konfessionen in Siebenbürgen bzw. Rumänien vor, doch impliziert bereits die Kenntnisnahme der Arbeitslosenquote im Verhältnis zur Einwohnerzahl eines Ortes, wie weit dabei in jedem Fall die Zahl der sich als Angehörige der evangelischen Kirche oder auch als Sachsen wissenden Einwohner überschritten ist. Wenn in Heltau beispielsweise, das etwa 15 000 bis 17 000 Einwohner hat, die Arbeitslosenquote annähernd bei 70 % liegt,⁶⁵ die Zahl der evangelischen Gemeindeglieder aber circa 360 bis 400 beträgt, so kann man sich ausrechnen, in welchem Maße eben gerade der nichtsächsische bzw. nichtevangelische Bevölkerungsteil von der Arbeitslosigkeit betroffen ist. Das hat logischerweise zur Folge, daß man, wenn man sich dem hier verhandelten Problem regionaler bzw. örtlicher Arbeitslosigkeit zuwenden will, die durch Mitgliedschaft bezeichneten Grenzen der evangelischen Kirchengemeinde gewissermaßen

62 Vgl. Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Siglinda Summerer und Gerda Kurz, Frankfurt a. Main/New York, Neuauflage 1996.

63 Ausführlich: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (wie Anm. 32).

64 Ulrich Beck, Risikogesellschaft (wie Anm. 7), S. 194ff.

65 Stefan M. Cosoroabă, Der Selbsthilfekreis arbeitsloser Frauen Heltau, in: LKI, X. Jg., Nr. 12, 30. Juni 1999, S. 7.

zwangsweise überschreiten muß. Verkompliziert wird dieses Problem noch dadurch, daß die Zuordnung von evangelisch und sächsisch in jener Eineindeutigkeit, wie sie traditionell einmal gegeben war, längst nicht mehr greift – bedingt etwa durch die hohe Zahl von Mischehen. Bezogen auf Heltau stellt sich dies so dar, daß von den ca. 210 mit der Evangelischen Gemeinde verbundenen Hausständen fast die Hälfte als Mischehenhaushalt zu beschreiben ist, während nur etwa zehn Familien eine „traditionell sächsische“ Prägung aufweisen.⁶⁶ Insofern ist das Konzept „ökumenischer Neuorientierung“, wie es von Christoph Klein beschrieben worden ist, in keiner Weise als Wunschenken zu bezeichnen, sondern eine der prägendsten Herausforderungen für unsere Kirche in unserer Zeit. Gewiß birgt diese Herausforderung auch latenten und offenen Konfliktstoff, aber es wäre fatal, wollte man vor ihr die Augen verschließen. Denn auch hier gilt der schon früher einmal zitierte Auftrag, der Stadt Bestes zu suchen und für sie zum Herrn zu beten, wie es Jeremia in seinem Brief an die Exulanten in Babylon formuliert hatte.

Seelsorge in diesem Sinn wird sich, ohne dabei den Respekt und die Wertschätzung für die siebenbürgisch-sächsische Tradition in irgendeiner Weise herabzumindern, mit ganzer Aufmerksamkeit dem Problem der Arbeitslosigkeit stellen. Im Blick auf die sozialen Verhältnisse umfaßt dies sowohl diakonische Hilfeleistungen in akuten Notfällen, die man wahrnehmen, erfassen und artikulieren muß, als auch *und vor allem* ein konzeptionelles Herangehen, das den Gefahren von Anspruchsdenken entgegenwirkt.

Eine wesentliche Möglichkeit, beides zu kombinieren, besteht in der Initiierung von Selbsthilfegruppen für arbeitslose Frauen, wie dies in Heltau auf den Weg gebracht wurde.⁶⁷ Im Sinne einer exemplarischen Projektbeschreibung seien dazu einige Daten genannt:

Im Winter 1998/1999 wurde unter der Schirmherrschaft der evangelischen Kirchengemeinde von Heltau eine Selbsthilfegruppe für von Arbeitslosigkeit betroffene Frauen gegründet. Aufgrund der oben skizzierten Überlegungen war sie von Anfang an ökumenisch offen, so daß orthodoxe, evangelische, römisch-katholische und freikirchliche Frauen dabei waren. Seit

66 Als Kriterium könnte man hier eventuell „sächsische Herkunft“ beider Eltern geltend machen. Allerdings ist dabei immer das Selbstbild der Betroffenen, auch im Kontext ihrer Wahrnehmung durch andere, ausschlaggebend. Vgl. dazu: Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt am Main/New York 1988.

67 Vgl. Beatrice Ungar, *Frauen helfen sich selbst. Heltauerinnen kämpfen gegen Arbeitslosigkeit und Resignation an*, in: *Hermannstädter Zeitung*, Nr. 1613, 19. Februar 1999, S. 4.

ihrer Gründung wurden von ihr bislang rund 160 Frauen erfaßt. Ihr Alter liegt zwischen 18 und 48 Jahren, ihre Ausbildung ist meist auf Volksschule begrenzt. Zur Leitung des „Selbsthilfekreises Arbeitsloser Frauen Heltau“ wurde auf der Basis von Spendenmitteln unter institutioneller Vermittlung durch das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche A.B. Magdalena Schneider berufen, die selbst im Herbst 1998 aus dem „Covtex“-Werk, einer ehemals großen Heltauer Teppichfabrik, entlassen worden war und seither die gesamte Arbeit geleitet und sich auch sonst ökumenisch betätigt hat.

Die Zielsetzung der Frauen ist einfach: Sie wollen Arbeit. Zugleich ist aber deutlich, daß der Kreis nicht nur eine Arbeitsvermittlung sein kann. Vielmehr müssen verschiedene Ziele im Blick sein.⁶⁸

1. Seelsorgerliche Begleitung der Frauen: Zu Hause müssen sie stark sein. Im Kreis können sie sich gegenseitig ihr Leid klagen. Hier geht es also um gegenseitige Ermutigung angesichts der schweren sozialen Lage. Gebet und Bibel gehören dazu.
2. Informationsfluß über den Arbeitsmarkt: Vom Arbeitsamt Hermannstadt werden wöchentlich die neuesten Informationen über freie Arbeitsstellen und Fortbildungskurse gebracht. Aber auch Falschinformationen (Briefkastenfirmen, die im Ausland Arbeitsplätze verheißen) wird gegengesteuert. (Eine Firma wurde überführt und durch Öffentlichmachung Hunderten von Arbeitslosen Geld gespart.)
3. Bewußtseinsbildung: 40 Jahre kommunistische Arbeitnehmermentalität haben den Frauen eine völlig passive Haltung aufgeprägt. Eigenverantwortlichkeit, Solidarität, Kooperation und Planung müssen schrittweise eingeprägt werden. Es geht dabei letztlich um Lernprozesse, die notwendigerweise mit dem Übergang von einer statischen kommunistischen Gesellschaft in eine dynamische, demokratische verbunden sind.
4. Arbeitsprojekte: Einmal geht es hierbei um Vermittlung von sozial sinnvoller ehrenamtlicher Arbeit, um für die Gesellschaft etwas Nützliches zu tun und damit zugleich das Selbstbewußtsein zu stärken. Zum anderen geht es um kleinere oder größere Arbeiten zwecks Einkommensverbesserung.

68 Die Zielformulierungen und ihre Begründungen stützen sich auf die Ausführungen bei: Stefan M. Cosoroabă, Der Selbsthilfekreis arbeitsloser Frauen Heltau (wie Anm. 65), S. 7.

5. Arbeitsvermittlung: Auch wenn es hier besonderer Sorgfalt bedarf, *keine* falschen Hoffnungen zu wecken, geschieht, wenn es möglich ist, begrenzt auch dieses (bisher 16 Arbeitsplätze).
6. Diakonische Krisenhilfe: Wenn Frauen oder deren Kinder in ausweglosen Situationen sind, wird geholfen. Besonders geht es dabei um Kinder von solchen Familien mit arbeitslosen Müttern, etwa in der Weise, den Kindern die Teilnahme an der Schule zu erleichtern, damit sie nicht zu Schulabbrechern werden.
7. Öffentlichkeitsarbeit: Die schwere Situation der Stadt und der Frauen soll bekannt werden. Die Verantwortlichen müssen in Pflicht genommen werden.

Insgesamt liegt der Schwerpunkt dabei darauf, Hilfeleistung nicht durch materielle Hilfsgüter, sondern durch Entwicklung zu geben. Fragt man nun nach der Realisierung dieser Ziele, so lassen sich eine Reihe von z. T. sehr öffentlichkeitswirksamen Aktivitäten aufzählen,⁶⁹ wobei sich zunehmend die Frage nach der Gründung einer Firma stellt, um so den Gegebenheiten und Erfordernissen des Marktes besser gerecht werden zu können. Alle zwei Wochen trifft sich die Gruppe zu einem Plenum in einem Raum der evangelischen Kirche. Hier werden die anfallenden Probleme besprochen, die einzelne Frauen haben, gruppenspezifische Lernspiele organisiert, die Bibel gelesen und gebetet, Informationen über freie Arbeitsstellen und Fortbildungskurse vermittelt, Pläne geschmiedet. Die Treffen sind auch die Basis dafür, Arbeitsgruppen zu bilden, die versuchen, etwas herzustellen und zu verkaufen oder eine Dienstleistung anzubieten, oder auch ein öffentliches Projekt zu betreiben. Es wird jeweils ein Gast dazugeladen, der einen gewissen Teil des Treffens übernimmt. Die Beteiligung liegt zwischen 15 und 60 Frauen. Allerdings zeigen sich eine Reihe von Schwierigkeiten, die nach der Optik unserer Untersuchung auch im Kontext des Transformationsprozesses der rumänischen Gesellschaft stehen. Als besonders schwierig erweist sich der Mentalitätswandel. Solange das Arbeitslosengeld gezahlt wurde (und die Abfindung noch reichte), waren die Frauen sehr anspruchsvoll. Sie träumten eher von Arbeit in Deutschland als konkret etwas anzupacken. Die Initiativlosigkeit vieler Frauen konnte in einem Jahr nicht gewandelt werden. Sie waren lange Zeit nicht gewohnt, Verantwortung zu tragen und tun sich auch jetzt schwer damit. Aber auch der Gemeinschaftssinn ist nur im

69 Vgl. zu den Einzelheiten: Beatrice Ungar (wie Anm. 67), S. 4; Stefan M. Cosoroabă (wie Anm. 65), S. 7.

Ansatz entwickelt worden. Wenn es um jedwede Verteilung geht, gibt es Krach; Unzufriedenheiten konnten nicht ausgemerzt werden. Ja, es kam sogar vereinzelt zu Diebstahl von gemeinsamen Materialien und Produkten. Zudem verliert man oft die Frauen, die sich eingearbeitet haben, dann aber Anstellung fanden und die Gruppe verließen. Das bringt eine Fluktuation mit sich, die belastet. Der Kreis muß neue Frauen integrieren. Auch die Distanz der Verantwortungsträger ist eine Last. Durch jahrzehntelanges Staatsmonopol und Jahrhunderte lange Prägungen sind Eigeninitiativen, zumal von Frauen, nicht gerne gesehen. Schließlich treten auch logistische Schwierigkeiten auf. Zwar gibt es vielversprechende Anfänge, etwa im Bereich der Herstellung von bäuerlichen Teppichen. Dazu hat der Kreis zwei alte Holzwebstühle angekauft. Auf diesen wurden bis jetzt Flickenteppiche und Wollteppiche mit traditionellen Mustern gewebt, die vorwiegend an ausländische Touristen verkauft werden, die in Heltau die Burg besichtigen. Da aber nur zwei Frauen gleichzeitig arbeiten können, müssen weitere Webstühle angeschafft und muß ein Raum angemietet werden. Vorläufig aber müssen die Tätigkeiten der Frauen verstreut in den Wohnungen ablaufen. Eine zentrale Arbeits- und Lagerstätte ist nicht vorhanden. So wird die rechtliche Frage immer aktueller. Ein konstanter Absatz ist nur dann zu erreichen, wenn man als Firma auftritt. So werden die Frauen voraussichtlich nicht darum herumkommen, auch diesen Schritt zu tun.

Als Fazit kann man sagen, daß dieser Kreis für die Frauen, die mit dabei sind, ein Zeichen der Hoffnung ist. Für die Kirche ist es Öffentlichkeitsarbeit, die zeigt, daß ihre Existenz auch in dieser Beziehung für die Menschen des Ortes relevant ist. Es ist ein Beispiel, wie die Kirchen ihrem Auftrag entsprechen können, wie er von Viorel Ioniță einmal formuliert worden war: „Die Kirchen sollten keinen Augenblick lang den Menschen mit seinen konkreten Problemen aus dem Blick verlieren.“⁷⁰ Zugleich bleibt der Blick nicht beim einzelnen stehen, sondern behandelt die Arbeitslosigkeit als ein strukturelles Problem der Gesellschaft, mit dem man sich auseinander zu setzen lernen muß und das nicht unhinterfragt im Raum stehen bleiben darf. Der Blick sucht die sinnvollen Optionen.

70 Viorel Ioniță auf einer Tagung zum Thema „Mișcarea ecumenică în secolul XX. Rolul teologiei în concepția și viața ecumenică din România“ in Iași (27.–30. April 1998) (Vortragsmanuskript).

3. Seelsorge an Senioren und Seniorinnen

Fragt man nach der Spezifik der Seelsorge an alten Menschen, so sind einerseits die psychischen und leiblichen Veränderungen, die mit dem Altern generell verbunden sind, andererseits auch die Besonderheiten einer jeden Biographie im Zusammenhang ihrer mannigfachen örtlichen und regionalen Bedingtheiten und Prägungen und den damit verbundenen Formen und Graden des Zusammenlebens zu berücksichtigen. Auch Verknüpfungen zwischen dem Prozeß des Alterns und dieser spezifischen biographischen Situation des einzelnen einschließlich seiner sozialen Stellung in der Lebenswelt müssen selbstverständlich in Rechnung gestellt werden. Nun kann es im Folgenden allerdings nicht darum gehen, alle Aspekte der Seelsorge in der Gerontologie zu untersuchen. Vielmehr geht es uns wiederum um die Frage nach den Auswirkungen des Transformationsprozesses der rumänischen Gesellschaft in dem Teilgebiet der Seelsorge an Senioren und Seniorinnen.

Bezogen auf das Arbeitsgebiet der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien werden solche Auswirkungen wiederum besonders deutlich in den Folgen des Massenexodus der Siebenbürger Sachsen nach 1989, die auch in der vorliegenden Untersuchung schon ausführlich beschrieben worden sind. Allerdings bedarf in diesem Zusammenhang gerade auch die Tatsache Berücksichtigung, daß die Entscheidung für das Bleiben oder Gehen zumindest bei einem Teil der älteren Generation genauso bewußt getroffen worden ist bzw. getroffen wird, wie bei Angehörigen jüngerer Alterskohorten auch. Damit eng verbunden ist die andere Tatsache, daß der Massenexodus *bei genauerer Nachfrage* keineswegs die Totalität der Lebenswelt der Verbliebenen erfaßt (hat). Die durch den Exodus bedingte Trennung von Freunden, Bekannten und Familienangehörigen bezeichnet somit einen zwar wichtigen und sehr ernst zu nehmenden, aber keineswegs den einzigen Aspekt dieser Lebenswirklichkeit.

Vielmehr ist die ältere Generation zum einen auf die Gesamtheit ihrer individuell und persönlich oder auch kollektiv erworbenen Lebenserfahrung (Altersweisheit), dann aber vor allem auch als Träger der Werte und Normen der siebenbürgisch-sächsischen Kulturwelt anzusprechen. Innerhalb dieser Kulturwelt hat es im Rahmen der traditionellen Gemeinschafts- und Gesellungsformen ein beachtliches Potential an Möglichkeiten gegeben, sowohl diesen Erfahrungsschatz zur Geltung zu bringen als auch die erwähnten Werte und Normen den nachfolgenden Generationen einzuprägen. Z. B. ist in diesem Zusammenhang an die zahlreichen (ehrenamtlichen) Funktionen und Ämter in der für die Siebenbürger Sachsen einst charakteristischen

Institution der Nachbarschaften hinzuweisen. In Heltau etwa war bis in den Anfang der neunziger Jahre die Nachbarschaft der Kloosgasse noch in Funktion.⁷¹

Thematisierung und Anknüpfung an diesen im europäischen Maßstab einmaligen Erfahrungsbereich im Zusammenhang der Seniorenarbeit erweist sich als durchaus sinnvolle Option. So habe ich noch 1998 ein Seniorentreffen zum Thema „Nachbarschaften in Heltau“ organisiert und dabei die Senioren und Seniorinnen mit ihren Erfahrungen selbst zu Wort kommen lassen. Dabei ging es allerdings nicht so sehr darum, den Verlust des Gewesenen zu beklagen, als vielmehr diese Altersgruppe, die ja auch sonst stark in Erinnerungen lebt, mit ihrem Erfahrungshintergrund ernst zu nehmen. Ähnlich ist es mit der Thematik der Deportation der Rumäniendeutschen in die Sowjetunion zur „Wiederaufbauarbeit“, die im Januar 1945 durchgeführt wurde und vor allem die Männer im Alter von 17 bis 45 sowie die Frauen im Alter von 18 bis 30 Jahren erfaßt hat. Dieses Thema ist zum einen als Lebenserfahrung präsent, andererseits gibt es dazu inzwischen auch eine breite z. T. veröffentlichte literarische Verarbeitung, die von wissenschaftlicher Analyse und Dokumentation⁷² über Tagebuchaufzeichnungen⁷³ bis hin zu umfassenden epischen Darbietungen reicht,⁷⁴ die auf ihre Weise auf die Ereignisse vor 50 Jahren Bezug nehmen. Gerade in persönlichen Aufzeichnungen und schriftstellerischen Verarbeitungen kommen die Erfahrungen der älteren Generation, die im Hinblick auf die Deportation weitgehend als Erlebnisgeneration anzusprechen ist, so stark zur Geltung, daß es sich nahe legt, in der Seniorenarbeit darauf unmittelbar zurückzugreifen. Ich selbst habe an den zitierten Roman von Erwin Wittstock angeknüpft, dessen Handlung zu großen Anteilen durch die damaligen Verhältnisse in Heltau und Hermannstadt inspiriert ist; die Handlungsträger des Romans haben teilweise ihre Vorbilder in wirklichen Personen jener Zeit, die einzelnen Senioren bzw. Seniorinnen in Heltau durchaus noch bekannt waren. Auf

71 Der auch hier zu Tage tretende Funktionswandel der Nachbarschaften sollte dabei nicht übersehen werden. In den letzten Jahren ihres Bestehens gewann auch die Kloosgässer Nachbarschaft stärker den Charakter eines nachbarschaftlichen Freizeitangebots. Die Mitgliedschaft konnte nicht mehr ohne weiteres erzwungen werden und wurde freiwillig.

72 Vgl. etwa: Hannelore Baier (Hg.), „Tief in Russland bei Stalino“. Erinnerungen und Dokumente zur Deportation in die Sowjetunion 1945, Bukarest 2000.

73 Hermann Rehner, Wir waren Sklaven. Tagebuch eines nach Rußland Verschleppten, Bukarest 1993.

74 Erwin Wittstock, Januar 1945 oder Die höhere Pflicht, Bukarest 1998.

diese Weise kommt es zu einer Verbindung von literarischer Kultur und der Lebenswirklichkeit der älteren Generation, die freilich der Ergänzung auch durch andere Formen der Seniorenarbeit bedarf. Über die Wahrnehmung und Würdigung generationentypischer Merkmale in den Biographien der einzelnen Senioren⁷⁵ hinaus legt sich die Berücksichtigung kirchenjahreszeitlicher Rhythmen nahe, in denen die meisten Angehörigen der angesprochenen Alterskohorte durchaus beheimatet sind. Ebenso wichtig ist es, die „normalen“ Lebensvollzüge mit im Blick zu behalten und so auch die spezifischen Gaben der älteren Generation zum Zuge zu bringen. Beispielsweise ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß erfahrungsgemäß nicht wenige Senioren auf der Grundlage ihres Langzeitgedächtnisses zu erstaunlichen Gedächtnis- und auch Rezitationsleistungen in der Lage sind. Der hier zu Tage tretende Schatz an Erfahrungswissen erschließt zudem einen weiteren Aufgabenbereich in der Seniorenarbeit, nämlich die Vermittlung zwischen den Generationen, die unter den Bedingungen, die der Massenexodus der Siebenbürger Sachsen mit sich gebracht hat, neue und kreative Wege gehen muß. Familiengottesdienste erfassen dabei nur einen kleinen, wenn auch wesentlichen Bruchteil dieser Aufgabe; die Vermittlung zwischen den Generationen muß, wenn sie denn intendiert ist, viel früher einsetzen. Altersspezifische Entwicklungsaufgaben von Kindern und Jugendlichen können dabei durchaus als Chance begriffen werden, so daß sich Kinder-, Jugend- und Seniorenarbeit auch in dieser Hinsicht sinnvoll ergänzen können.

Insgesamt zeigt sich an dieser Stelle eine auch gesamtgesellschaftlich relevante Gestaltungsaufgabe, für welche die Kirche und mithin auch die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien einen wichtigen Beitrag leisten kann und muß, nämlich das Gespräch zwischen der jüngeren und der älteren Generation flüssig zu halten bzw. dort, wo es schon abgebrochen ist, wieder in Gang zu bringen. An dieser Stelle und darüber hinaus wird es wesentlich sein, dem besonders für die ältere Generation massiven Problem der Vereinigung gegenzusteuern.

75 Es geht hierbei sowohl um typische Merkmale der Gesamtbiographien als auch alterstypische Erscheinungen, welche die Lebenswelt der Seniorinnen und Senioren in besonderer Weise prägen.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Die Arbeit hat einerseits versucht, die für die Seelsorge relevanten Faktoren des Transformationsprozesses der rumänischen Gesellschaft in den Blick zu nehmen, wie z. B. das Problem der Individualisierung, das sich in besonderer Weise auch als *Voraussetzung und Folgeerscheinung* des Massenexodus der Siebenbürger Sachsen darstellt, andererseits nimmt die Beschreibung der wesentlichen Handlungsentwürfe kirchlicher Arbeit auch auf Landesebene, die sich auf den Transformationsprozeß beziehen, breiten Raum in unserer Untersuchung ein. Damit sollte vermieden werden, bei der Frage nach dem poimenisch relevanten Handeln auf lokaler bzw. Kirchengemeindeebene im bloß Zufälligen stecken zu bleiben. In der Tat haben sich die essentiellen, auf Landesebene formulierten Konzepte kirchlichen Handelns auch vor Ort als belangvoll erwiesen, wobei unterschiedliche Situationen in den einzelnen Gemeinden verschiedene Akzentuierungen durchaus als sinnvoll erscheinen lassen. Wenn es auch teilweise möglich und sinnvoll sein mag, am Überkommenen „festzuhalten“ und in diesem Sinn „nicht aufzugeben“, so wird weit häufiger das Konzept des „Lebens aus der Krise“ und die damit verbundene Gegenüberstellung von „harter Wirklichkeit und geglaubter Wahrheit“ die entscheidende Orientierung für das Handeln bieten. „Ökumenische Neuorientierung“ erweist sich in diesem Zusammenhang geradezu als Gebot der Stunde, wenn sich denn das kirchliche Handeln auf die mit dem Transformationsprozeß verbundenen Realitäten in Kirche und Gesellschaft und nicht zuletzt auch auf die im Lande verbliebenen Siebenbürger Sachsen selbst einstellen soll. Als eine Art Leitbegriff auch der seelsorgerlichen Arbeit hat sich dabei die Frage nach Heimat und Beheimatung der Menschen im Begegnungsraum unserer Kirche herausgeschält, im Sinne eines über romantische Gefühlsinnigkeit weit hinausragenden Begriffs, insofern dabei eben die Möglichkeit, in Rumänien bzw. Siebenbürgen zu leben und zu arbeiten als sinnvolle Option erfaßt sein muß. Dies stellt sich selbstverständlich im Hinblick auf die verschiedenen Generationen verschieden dar: Kinder und Jugendliche befinden sich in der Regel auf dem Wege durch die verschiedenen Ausbildungseinrichtungen, seelsorgerliche Kompetenz ist hier vor allem als begleitendes und anregendes Handeln gefragt, das in Korrelation zur Entwicklung der Kinder und Jugendlichen schrittweise den Blick für die sich bietenden Möglichkeiten und Lebensperspektiven öffnen hilft. Auch insofern ist an dieser Stelle Kooperation sowohl mit den Elternhäusern als auch den verschiedenen Bildungseinrichtungen unabdingbar, wenn denn die Kirche ihrer eigenen Bildungsverantwortung im Bereich der Kinder- und Jugendarbeit angemessen entsprechen will. Der evangeli-

sche Religionsunterricht, an welchem vor allem auch nichtevangelische Kinder teilnehmen, macht dabei deutlich, daß diese Verantwortung weit über den Innenbezirk (der über Mitgliedschaft definierten Grenzen) der Ortsgemeinden unserer Kirche hinausreicht.

Im Bereich der Erwachsenenarbeit haben wir u. a. das Beispiel der Seelsorge an arbeitslosen Frauen herausgegriffen, weil vor allem auch diese Gruppe von den mit dem Transformationsprozeß verbundenen Veränderungen betroffen ist. Dabei standen die Erfahrungen der Selbsthilfegruppe arbeitsloser Frauen aus Heltau im Vordergrund, weil sich hier in besonders exemplarischer Weise Probleme und Chancen der Seelsorgearbeit in diesem Gebiet haben zeigen lassen. Gerade auch an dieser Stelle wurde deutlich, wie sehr sich strukturelle und individuelle Problemlagen durchdringen und gegenseitig bedingen und von daher sowohl die Frage nach grundlegenden Konzepten als auch ein reflektiertes Vorgehen auch in der Seelsorge herausfordern. Insofern Arbeitslosigkeit jeweils ein lokales bzw. regionales Problem darstellt, das nicht oder zumindest nicht in erster Linie durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession bedingt ist, muß Seelsorge an arbeitslosen Frauen notwendigerweise deutlich weiter gefaßt sein als der durch Gemeindegliedschaft erfaßte Ausschnitt der jeweiligen Ortsbevölkerung. Damit zeigt sich auch in diesem Bereich der Seelsorgearbeit die Relevanz ökumenischer Neuorientierung.

Spätestens der Blick auf den dritten von uns eigens behandelten Seelsorgebereich, nämlich Seelsorge an Senioren und Seniorinnen, belegt hinreichend, daß das Konzept ökumenischer Neuorientierung nicht bedeuten kann, etwa spezifisch siebenbürgisch-sächsische Traditionen in ihrem Wert herabzusetzen, nicht mehr zu respektieren o. ä. Andererseits ist aufgrund des Massenexodus eine unreflektierte Fortsetzung dieser Traditionen vielfach allein faktisch nicht mehr möglich. Der Übergang der Gesellschaft von einer geschlossenen zu einer offenen (Multioptions-)Gesellschaft hat auch die Gruppe der sich als Siebenbürger Sachsen wissenden Bürger Rumäniens erfaßt, so daß ihre Entscheidung für das Bleiben als eine in vielen Fällen bewußt getroffene angesprochen werden kann. Von daher ergibt sich zugleich auch ein Potential, die verschiedenen Generationen im Licht des Evangeliums ins Gespräch miteinander zu bringen und die gesamtgesellschaftlich als relevant einzustufende Aufgabe, dieses Gespräch flüssig zu halten.

Jacques
Fischer

Evangelisation in Paris¹

Es muß uns zuerst klar sein, daß der Grund für unsere Existenz als Innere Mission die Arbeit für und mit jenen Menschen ist, die nicht einer Kirche angehören, die nicht Christen sind. Unsere Arbeit findet statt in einem Bereich außerhalb der Kirche. Wir werden von den Fragen der Welt bewegt, und von dorthin setzen wir mit unserer Arbeit an. Über diesen Ansatz unserer Arbeit läßt sich nichts statistisch sagen. Wir können nicht genau abmessen oder Maßstäbe dafür angeben, welche spirituelle Bedeutung, welche spirituelle Auswirkung die Arbeit unserer Rundfunkmission hat. So ist es auch bei der kirchlichen Pressearbeit: Wir können nie genau sagen, welche Wirkungen diese Arbeit hat. Noch nie haben wir uns so deutlich machen können, was das Wort des Apostels sagt und bedeutet: „So ist nun weder der pflanzte noch der begießt etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt“ (I Kor 3,7).

Die Schwierigkeiten, die wir haben, geben uns deutliche Signale, mehr Hinweise als alles, was wir bisher als Erfolg verbucht haben. Das, was wir manchmal als Erfolg verbuchen, als Erfolg unserer Arbeit ansehen, kann oft als ein gefährlicher Kompromiß angesehen werden; demgegenüber sind die Probleme, die wir haben, ein Zeichen für die Wahrheit: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“ (Ps 126,5).

Eine andere Erfahrung lautet: wir haben immer versucht, innerhalb unserer Kirche nach neuen Wegen zu suchen. Dann haben wir auch entdeckt, daß wir uns von außerhalb her anregen lassen müssen, nicht nur über neue Techniken, neue Methoden, sondern über ein neues Verhalten und eine neue Einstellung. Wir stehen mit unserer Arbeit ganz im kirchlichen Bereich, sehen aber und verstehen, daß einige in der Kirche Angst haben, sich aus

¹ Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg am 7. November 2000; Übersetzung: Ingeborg Hagen.

ihrem Ghetto hinauszuwagen, und das bringt unsere Arbeit in der Inneren Mission manchmal in eine gewisse Isolierung. Wir verstehen die Angst und die Sorgen einiger, aber wir wollen nicht in der Situation eines Ghettos bleiben.

Schließlich gibt es die Grundwahrheit zu beachten, ohne die unsere Arbeit nicht auskommt, keinen Sinn hat: das ist die Gnade Gottes. Christus ist schon immer gegenwärtig. Er ist vor uns da, bevor wir etwas tun, irgendwo hingehen. Christus geht uns voraus in dieser Welt. Wir sollen einen Christus predigen, der schon da ist, der den Menschen von heute hilft, und ihnen schon lange Zeit geholfen hat; nur haben sie dies nicht immer bemerkt.

Die Evangelisation ist in erster Linie keine Eroberung, sondern die gegenseitige Teilnahme an einer Entdeckung: des in der Welt gegenwärtigen Christus. Evangelisieren heißt, bei den anderen den Teil des Evangeliums zu finden hoffen, der mir fehlt. Es ist Christus, der evangelisiert, und zwar der auferstandene Christus (Mt 28,18–20). Er erscheint den Jüngern und sagt zu ihnen: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Entscheidend ist die Begegnung mit dem lebendigen Christus: die christliche Gemeinde evangelisiert (ohne sie bleibt das persönliche Zeugnis „allein“, daher die Bedeutung des ökumenischen Zeugnisses der Kirche). Und es ist Gott in Christus, der bekehrt. Daraus folgt, daß einer nicht alles allein machen kann und daß fortan die Arbeit gemeinsam, in einem Team gesehen werden muß. Wenn wir diesen Teamgeist nicht aufbringen, werden wir rasch in eine Situation geraten, wo wir unsere geistigen und körperlichen Fähigkeiten total überfordern und uns selber zugrunde richten.

Es gibt verschiedene Antworten auf den Befehl: „Gehet hin und predigt das Evangelium“. ... Welches Evangelium? Das des gestorbenen und auferstandenen Christus. Es kommt im gepredigten *und* sichtbaren Wort zum Ausdruck: „Verbum audibile – verbum visibile“.

Die Römische Kirche legt den Akzent auf die *sichtbare* Kirche, insbesondere durch ihren Klerus: Bischöfe und Priester umzäunen den Raum und durchdringen die Welt, die ihr Eigentum wird. Die Sakramente machen die Kirche. Die Gnade berührt uns physisch: durch die Kirche, durch das Sakrament, durch den Priester. Letztlich ist die Kirche *das Sakrament Christi*. Die Inkarnation tritt stärker in den Vordergrund als das Mysterium.

Im Gegensatz dazu die reformierte Spiritualität: Dort ist die Kirche auf das Wort gegründet. Sie ist zunächst unsichtbar. Die Taufe steht an zweiter Stelle, sie vermittelt nicht das Heil. Wesentlich ist die Beziehung, die Gott mit dem Glaubenden *durch den heiligen Geist* herstellt. Das Sakrament steht nicht an erster Stelle; es macht nur das Werk des heiligen Geistes sichtbar. Was hier zählt, ist mehr die Transzendenz als die Inkarnation

Gottes. Aber man weiß nicht genau, wer evangelisiert. Im Extremfall stellt sich der reformierte Liberalismus die Frage: Muß man evangelisiert werden, da doch das Heil universell ist?

Bei den Evangelikalen steht die Erwachsenentaufe an erster Stelle. Was zählt, ist die Initiative des Menschen, seine Bekehrung, die neue Geburt. Die Kirche ist zweitrangig. Die Gnade ist teuer, sie ist anspruchsvoll. Das führt dazu, den Akzent auf die sichtbare Heiligung zu legen, die eine Theologie der Werke wird. Christen, die es nur dem Schein nach sind, werden abgelehnt. Man besteht auf den persönlichen und sozialen Werken. Das Heil hängt von der Art ab, wie der Mensch das Wort im Glauben empfängt. Es führt zu einem Bruch mit der Welt. Das wahre Sakrament ist die Wiedergeburt. Taufe und Eucharistie sind weder notwendig noch ausreichend.

Man wird nicht erstaunt sein, wenn ich den Lutheranern den ersten Rang einräume. Für Luther sind wir alle zusammen Priester für die Welt. Es gibt nur ein Priestertum, aber mehrere Ämter. Die Evangelisation wird so eine gemeinsam wahrgenommene Verantwortung. Wir sind alle aktive Zeugen. Hier sind die Sakramente – Taufe und Eucharistie – notwendig, und auch ist es die sichtbare Inkarnation Christi im Geschehen der Kirche. Wir haben nur Zugang zu Gott durch die Vermittlung der Menschheit Christi: von daher das Bestehen auf der Realpräsenz in der Eucharistie, die Gott herstellt, und nicht auf der alleinigen inneren „geistlichen“ Erleuchtung.

Ich will hier nicht über lutherische Identität sprechen, denn dies ist mehr ein internes kirchliches Problem. Es ist zwar ein fundamentales Problem – in meinem ganzen Leben als Lutheraner war ich an dieser Frage sehr interessiert –, aber es handelt sich um ein Problem, das nichts besagt, wenn man die konfessionellen Grenzen überspringt und auf andere stößt, eine Freundschaft erlebt, bei der Christus und nicht Martin Luther das Zentrum ist.

Es gibt einen Glaubensrealismus. Das Wort „Evangelisation“ existiert nicht in der Bibel, und das Wort „evangelisieren“ taucht nur sehr selten auf. Das Zeichen Gottes ist, daß „das Evangelium den Armen“ verkündigt wird, „den Gefangenen“ gepredigt wird, „daß sie frei sein sollen“, „den Blinden, daß sie sehen sollen“, „den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen ...“ „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Lk 4,18 und 7,22).

Die Evangelisation ist hier eine Tat. Sie entspricht der Diakonie. Als Jesus seine Jünger zum ersten Mal in die Mission entsendet, wird er von Mitleid bewegt (Mt 9,35ff). Die Evangelisation ist aufmerksam auf das menschliche Elend. Sie ist eine aktive Verkündigung des Evangeliums.

Wozu laden wir die ein, denen wir begegnen? Zur Freiheit Gottes. Zwei Klippen sind dabei zu vermeiden:

- Sperren wir sie nicht zu schnell in der Kirche ein! Diese ist zunächst ein Ereignis, erst danach eine Institution. Das Evangelium steht an erster Stelle. Kirche entsteht, wenn das Wort Menschen ergreift und eint. Nicht die Kirche bringt das Wort hervor, sondern das Wort bringt die Kirche hervor. Verwechseln wir nicht das Evangelium mit der Kirche, die erst dessen Folge ist. Die Kirche ist weder Besitzerin der Inkarnation noch der Offenbarung.
- Sperren wir sie nicht zu schnell in der Bibel ein! Diese ist nicht wörtlich genommen Wort Gottes. Verleihen wir dem Text keinen sakralen Charakter; er hat eine Geschichte, die entziffert werden muß. Lassen wir Gott reden, wie er will. Gott ist niemandes Gefangener, nicht einmal der Person Jesu.

Die Gemeinde wird in Frage gestellt. Wir bleiben überzeugt davon, daß sie eine wichtige Rolle zu spielen hat. In der Wüste der großen Stadt muß es Orte geben, die einfach sind, warm, offen, Zufluchtsorte, wo man keine Fragen stellt, sondern Leute empfängt und ihnen zuhört. Sind unsere Gemeinden solche Orte? Es ist nicht sicher. Anstatt offene Orte zu sein, von denen ein Licht ausstrahlt, sind sie oft abgekapselte Orte, ein in sich selbst gekrümmter Mikrokosmos.

Unser Ziel in den Gemeinden unserer Kirche ist es zwar, die Türe für neue Möglichkeiten des Zeugnisses zu öffnen. Doch kann die Gemeinde nicht nur der alleinige Ort sein, von dem das Evangelium ausstrahlt. Gemeinde ist zentrifugal angelegt. Heute muß man auseinanderstrebend wirken. Man muß neue Orte gemeinsamen Lebens finden. Für Gruppen, bestehend aus Studenten, Frauen oder Gastarbeitern, Kindern – alles provisorische Gruppen, oft an den Rand gedrängt – muß man einen neuen Status finden. Die Schwierigkeit solcher Gruppen besteht darin, daß sie provisorisch sind und von einer starken Fluktuation geprägt. Sie müssen als solche akzeptiert werden in ihrer Vorläufigkeit und auch mit ihren Träumen. Diese Gruppen brauchen einen Leiter, der sowohl in der Tradition verankert als auch bewegt ist von der „Verrücktheit“ des Glaubens, um zu erfinden, zu kanalisieren, zu entwickeln und um das Experiment zu stoppen, wenn es auslaufen soll. Wir haben solche Gruppen in unserer Inneren Mission.

Doch über einen langen Zeitraum bestand die Haupttätigkeit der Inneren Mission darin, neue Gemeinden zu gründen, offen für die Bevölkerungsgruppen, die in die neuen Stadtviertel der Hauptstadt zogen. (Die Innere Mission war am Anfang die Deutsche Mission in Paris, für deutsche Ausländer im 19. Jahrhundert). Das gilt auch heute noch, wo die Innere Mission kürzlich im Süden Frankreichs eine Kirchengemeinde (Sankt Gabriel in Marseille) begründete, die einer doppelten Berufung folgt: Sie legt mit einer

herkömmlichen Gemeindestruktur Zeugnis ab für die Franzosen und unter den Moslems im wesentlichen durch ihre Diakonie.

Unseres Erachtens müßten die Lutheraner auch in den großen Städten Frankreichs vertreten sein (wie es schon in Paris, Lyon, Nizza und Marseille der Fall ist), zum Beispiel in Toulouse, wo die Flugzeugindustrie zahlreiche Ausländer anzieht, insbesondere Deutsche (vgl. die Partnerschaft zwischen Bréguet und Dornier).

Die Christen stoßen unvermeidlich auf:

- den *Atheismus*. Selbst wenn heute der interreligiöse Dialog im Vordergrund steht, erleben wir die Konsequenzen der „Meister des Zweifels“: Marx, Freud, Nietzsche. Die Atheisten haben die Frage nach Gott gestellt: Camus, Malraux, Gide, Sartre. Letzterer sagte: „Der Glaube an Gott gehört zum Menschen, aber dieser Gott existiert nicht“. Den Christen wird vorgeworfen, angesichts der Ungerechtigkeit zu schweigen, ja, mit den Diktaturen gemeinsame Sache zu machen, sich um den Himmel zu kümmern und nicht um die menschliche Existenz (das ist es, was André Gide in „Irdische Nahrung“ [„Les nourritures terrestres“] geschrieben hat).

Da stehen wir im Zentrum einer ewigen Debatte, der des Humanismus: Was ist der Mensch? Die Atheisten meinen, der Glaube sei eine Entfremdung der Menschheit; die Gläubigen dagegen denken, man sei nur im Glauben vollkommen Mensch. Wir glauben jedoch, daß der Glaube ein Engagement zur Beteiligung an den Kämpfen auf dieser Erde ist.

- die *anderen Religionen*. Es stimmt nicht, wenn die Medien schreiben, daß wir seit einigen Jahren „eine Rückkehr des Religiösen“ erleben. Es handelt sich nicht um eine Rückkehr, sondern eine neue Zusammensetzung. Jeder fabriziert sich seine Religion „à la carte“, auf eine sehr individualistische Weise. Übrigens sind alle Religionen bei uns vertreten – vor unserer Tür. Wir kennen sie jedoch nicht gut. Wir haben viele Klischeevorstellungen. Als Christen haben wir außerdem ein bedrückendes Erbe (Inquisition, Antisemitismus usw.). Man muß die Unterschiede und selbst die Meinungsverschiedenheiten akzeptieren. Wir haben nicht das Monopol der Liebe, des Göttlichen usw. Die Wahrheit ist Christus, und wir haben ihn immer wieder zu empfangen. Das impliziert einen wahren Respekt für alle Kulte. Gott spricht, mit wem er will, und Er ist es, der bekehrt. Die Evangelisation gibt auch eine Antwort auf die Säkularisierung mit ihrem religiösen Pluralismus, Antiklerikalismus und Rationalismus, die die Religion in die Privatsphäre verbannt haben. Die Kirchen versuchen indessen immer noch, ihre Hegemonieposition zurückzuerobern, um erneut eine „christliche“ Gesellschaft zu schaffen. Die Evan-

gelisation ist dann eine Machtfrage, anstatt eine Bereitschaft zum Dienst zu sein. Die Christen ziehen sich in die „Festung Kirche“, in die Defensive zurück. Evangelisieren besteht dann darin, die Menschen aus der schlechten Welt herauszuholen, damit sie Zuflucht in der Kirche suchen. Man kann auch unter dem Deckmantel der Moderne Verkaufstrategien, Konkurrenzmethoden, von wirtschaftlicher Logik bestimmte Methoden benutzen. Das Evangelium wird so ein Produkt, das kollektiv (als moralischer, ethischer Maßstab) oder individuell (als psychologischer Komfort) nützlich wird. Die „übernatürlichen“ Faktoren der Botschaft werden aber dabei eliminiert.

Paris hat sich entwickelt in den letzten vierzig Jahren. Im Jahre 1964 gab es in Paris, innerhalb der Pariser „Mauern“, 2 800 000 Einwohner. Heute sind es noch rund 2 000 000. Es gibt eine jüdische Bevölkerung von etwa 400 000 Menschen. Wohl 500 000 Moslems arbeiten in Paris (und damit sind nur die Gastarbeiter, nicht aber die Familien gemeint). Diese Zahlen beschreiben ein Problem, besonders brennend in Frankreich, einem Land, das traditionellerweise ein Asylland ist. Es gibt wahrscheinlich eine Million Nicht-Christen. In zwanzig Jahren sind fünfzig Prozent der Getauften „verschwunden“.

Die ganze Woche hindurch nimmt Paris die Pendlerströme aus den Vororten auf. Das bedeutet eine Bewegung von 500 000 Bürgern jeden Tag. Im 8. Arrondissement, einem Viertel, in dem es Büros und Geschäfte gibt, steigt die Bevölkerungszahl von 95 000 nachts auf 400 000 am Tag. Die Kirche widmet fünfzig Prozent ihrer Zeit diesen Pendlern. Eine römisch-katholische Gemeinde lebt nur tagsüber. 4000 Leute gehen dort jeden Tag hinein. Wir haben ein Projekt, aber kein Geld dafür.

Papst Paul VI. erklärte einst, die Kultur müsse evangelisiert werden. Darauf reagieren insbesondere unser „Lutherisches Kulturzentrum“ und unsere Arbeit unter den Studenten (FRACAM, „Christliche Brüderlichkeit durch Empfang und Mission“, tut dies durch Begegnungen und Vorträge und eine wöchentliche Eucharistiefeier mit der amerikanischen Episkopalkirche in Paris, die einen französischsprachigen Zweig hat).

Wir haben auch eine umfangreiche Arbeit durch unsere Anwesenheit unter Ausländern, insbesondere Afrikanern, entwickelt. Eine äthiopische Gruppe kommt jeden Sonntag zusammen, eine afrikanische Gemeinde feiert jeden Sonntag ihren Gottesdienst mit afrikanischer Musik, ein afrikanisches Empfangszentrum im schwarzen Ghetto (in den nördlichen Stadtteilen von Paris) ist täglich geöffnet; außerdem existieren eine Bibelarbeitsgruppe afrikanischer Frauen und eine junger Kongolesen.

Außerdem haben sich drei wichtige Sektoren entwickelt:

- eine Arbeit zur Vorbeugung gegen AIDS in afrikanischen Kreisen,
- eine musikwissenschaftliche Arbeit mit dem Ziel, Afrikanern zu helfen, die Quellen ihrer religiösen Musikkultur neu zu erschließen,
- ein dreitägiges Seminar pro Quartal, das allen afrikanischen Konfessionen und Gemeinden zur theologischen Ausbildung ihrer Verantwortlichen offensteht.

Unsere Arbeit hat sich in letzter Zeit auf dem Gebiet der Kommunikation sehr entwickelt: Wir veranstalten jedes Jahr im Juli und August Ausstellungen im Kreuzgang der Kirche „Les Billettes“ im Stadtzentrum, die von ca. 12 000 Leuten besucht wird. In der Rundfunkarbeit sind wir für ein Drittel des Programms der „Fréquence protestante“ verantwortlich: kulturelle, biblische, theologische und musikalische Sendungen geben ein anerkanntes lutherisches Zeugnis neben den anderen.

Wahrscheinlich haben wir im Bereich der Diakonie, im Dienst an den Ärmsten, den Ausgeschlossenen, den Ausländern einen großen Bedarf. Aber unsere Ressourcen und unsere Kräfte sind zu begrenzt, als daß wir alles auf einmal bewältigen könnten.

Doch werden wir oft um Hilfe gebeten, weil unser geistlicher und theologischer Platz einzigartig ist: zwischen dem extremen römisch-katholischen Traditionalismus und dem extremen reformierten Radikalismus.

Gerade deshalb richten wir einen Appell an unsere europäischen lutherischen Schwestern und Brüder, damit sie das Zeugnis der lutherischen Kirche in einer der großen Hauptstädte dieses Kontinents unterstützen, in Paris.

1. Nachfrage in der orthodoxen Kirche

Das Leben in Christus beginnt nach orthodoxer Lehre mit der Taufe, es wendet dadurch seinen Anfang und muß sich im Laufe des Lebens vervollständigen. Folgt ein Mensch, dieses Leben in Christus zu gestalten und zu erfüllen. Dabei entsteht eine enge Bindung zwischen Christus und dem Gläubigen. Neben der Taufe ist die Eucharistie das Sakrament, das die Gläubigen mit Christus verbindet und ihnen Christus nahebringt (Gal 3,27). Eine solche Denkweise heißt auch, sich in seinem ganzen Leben an Christus anzuschließen, wie der Apostel Paulus zu den Thessalonichern von Korinthe schreibt: „So zieht man an, als die Auserwählten in Gottes, als die Heiligen und Geliebten, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut,

¹ 1981 Annahmen von einem Refrakt, das am 27. Januar 1981 auf der theologischen Synode der lutherischen Kirche in Paris beschlossen wurde.

Gisela-A.
Schröder

Die Heimsuchung der russischen Kirche als Nachfolge im Christusleiden

Rückblickend können wir feststellen, daß die Christen aller Konfessionen wohl in keiner Zeit so viele Märtyrer in allen Teilen der Welt, in Europa, Südamerika, Afrika, Asien, gehabt haben wie in dem vergangenen Jahrhundert. Unter diesen Christen aller Kirchen und Kirchengemeinschaften kamen jedoch die meisten Glaubenszeugen aus der russischen orthodoxen Christenheit, die besonders in den 20er und 30er sowie 60er und 70er Jahren unter Einsatz von Hab und Gut sowie Leib und Leben, in Gefängnis und Straflager oder auch am Heimatort durch plötzliche, willkürliche Hinrichtung um ihres Glaubens willen den Tod erlitten.¹

I. Nachfolge in der orthodoxen Kirche

Das Leben in Christus beginnt nach orthodoxer Lehre mit der Taufe, es nimmt dadurch seinen Anfang und muß sich im Laufe des Lebens vervollkommen. Es liegt am Menschen, dieses Leben in Christo zu gestalten und zu entfalten. Dabei entsteht eine enge Bindung zwischen Christus und dem Gläubigen. Schon der Taufhymnos der Ostkirche weist darauf hin: „Alle, die auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen“ (Gal 3,27). Eine solche Denkweise heißt auch, sich in seinem ganzen Leben an Christus auszurichten, wie der Apostel Paulus es den Gemeindegliedern von Kolosae empfahl: „So ziehet nun an, als die Auserwählten Gottes, als die Heiligen und Geliebten, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut,

1 Mit Anmerkungen versehenes Referat, das am 24. Januar 2001 auf den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten wurde.

Geduld“ (Kol 3,12). Das Leben eines Christen vollzieht sich also in der Nachfolge, der *imitatio Christi*. Wie Gregor von Nazianz es in einer Osterpredigt zum Ausdruck brachte: „Werden wir zu getreuen Abbildern des göttlichen Urbildes! Seien wir uns unserer Würde bewußt. Ehren wir unser Urbild dadurch, daß wir tiefer einzudringen versuchen in die Bedeutung des Mysteriums und in den Sinn des Christus-Todes. Werden wir christus-förmig, weil Christus einer von uns geworden ist! Werden wir gott-förmig um Christi willen, weil Christus um unseretwillen Mensch geworden ist.“ Im Protestantismus steht man einer solchen Nachfolge skeptisch gegenüber! Aber nach orthodoxer Lehre folgen wir Christen ja nicht einem besonders guten Menschen, sondern Christus, von dem die Konzile sagen, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Wobei die Orthodoxie mehr die göttliche Natur betont, wie Athanasios es zum Ausdruck brachte: „Gott wurde Mensch!“ Zur Nachfolge gehört aber auch das Zeugnis, das der Christ von seinem Glauben zu geben hat.

In der griechischen Sprache ist der „martyrs“ der „Zeuge“ eines Ereignisses auf dem Gebiet des Rechts, der Geschichte oder der Religion. In diesem Sinne werden die Apostel im Neuen Testament Zeugen des Lebens und der Auferstehung Christi genannt („Diesen Jesus hat Gott auferweckt, wofür wir alle Zeugen sind“, Apg 2,32; 3,15). Von dieser Sichtweise her ist der Begriff des „martyrs“ und der des Apostels in den allerersten Jahren des Christentums fast identisch.

Diese Bedeutung ändert sich nach der Steinigung des Stephanus. Der Zeuge – der *martyrs* – ist nun auch derjenige, der bereit war, für das Bekenntnis zu Christus den Tod zu erleiden. Dabei ist in der orthodoxen Theologie Christus selbst wichtig, der sein Zeugnis bis in den Tod durchgehalten hatte. Für die Christen ist Christus „der treue und wahrhaftige Zeuge“, wie ihn die Offenbarung nennt (3,14), der gehorsam war bis zum Tode am Kreuz (Phil 2,18). Der Apostel Johannes formuliert im Anschluß daran: „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß jener für uns sein Leben dahingeben hat“, um fortzufahren: „Auch wir sind verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben“ (I Joh 3,16). Hier finden wir also den Bezug zum Thema Stellvertretung und Nachfolge. Die Märtyrer zogen als Soldaten Christi in den Tod „und legten somit eine *martyria* (Zeugnis) ihres festen, unerschütterlichen Glaubens an Christus ab“². Das Zeugnis, das durch die Lebenshingabe, den Opfertod oder ein schweres Leiden um des Glaubens willen be-

2 Th. Nikolaou, *Das Mönchtum als Brücke zwischen Ost und West*, in: *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, hg. v. Th. Nikolaou, St. Ottilien 1995, S. 95.

siegelt wurde, stellte für die Orthodoxie die Höchstform der Christusbachfolge dar.

Geprägt wird die „Theologie des Martyriums“ in der Ostkirche durch die Väter der ersten Jahrhunderte, u. a. Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna. So bittet Ignatius die Römer, sich nicht für ihn zu verwenden: „Ich schreibe allen Kirchen und schärfe es allen ein, daß ich gerne für Gott sterbe.“ Im Wissen um Gottes Handeln im Gericht, der dann die Spreu vom Weizen trennen wird (Luk 3,17) und den Weizen in seine Scheune sammeln, ist er ganz sicher, daß er nicht dem Verderben anheimgegeben wird, sondern sagen kann: „Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen ..., daß ich durch diese Werkzeuge als Gottes Opfer erfunden werde.“³ (vgl. II Tim 4,6: Paulus – Denn ich werde nunmehr als Opfer hingegeben).

Und Polykarp betet vor seiner Hinrichtung: „Herr, allmächtiger Gott, du Vater deines geliebten und gelobten Sohnes Jesus Christus, durch den wir zur Kenntnis über dich gelangt sind, Gott der Engel, Kräfte, der ganzen Schöpfung und der ganzen Schar der Gerechten, die in deiner Gegenwart leben: Ich lobe dich, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde für würdig hieltest, in der Zahl der Märtyrer Anteil zu bekommen an dem Kelch deines Christus zur Auferstehung des ewigen Lebens von Seele und Leib in der Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes; unter diesen möchte ich heute aufgenommen werden als ein fettes und wohlgefälliges Opfer, wie du es vorbereitet, vorher angekündigt und auch jetzt erfüllt hast, du untrüglicher und wahrhaftiger Gott. Deswegen und für alles lobe ich Dich, preise ich Dich und verherrliche ich Dich durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, Deinen geliebten Sohn, durch den Dir mit ihm und dem Heiligen Geist sei Ehre jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.“⁴

Wie wichtig der Kirche das Martyrium als Zeugnis des Christen war, zeigen uns unmittelbar die Gottesdienste des Weihnachtsfestkreises (und auch die evangelische Kirche hat bis heute nichts daran geändert!). In der katholischen und evangelischen Kirche feiert man innerhalb der ersten vier Weihnachtstage zwei Märtyrerfeste. Am 26. Dezember, also sofort nach der Geburt Christi, wird der Steinigung des Stephanus gedacht. Das heißt: Das Bekenntnis – daß Gott in Jesus Christus Mensch wurde, das Bekenntnis zur Epiphanie Gottes, bringt Stephanus (und vielleicht uns als Nachfolger) den irdischen Tod. Für den Märtyrer ist der Tod jedoch nicht das Ende, er bringt

3 Die apostolischen Väter, hg. v. J. A. Fischer, Darmstadt 1956, S. 186.

4 Euseb, Kirchengeschichte IV, 15; BKV II, 180.

ihm zugleich eine neue Gottesbegegnung – „ich sehe den Himmel offen“. Zwei Tage später, am 28. Dezember, gedenkt die Kirche des Kindermordes zu Bethlehem – dieses Martyrium steht unter einem anderen Zeichen: Auch der total Unschuldige kann zum Märtyrer werden! Die orthodoxe Kirche hat zwar für den 26. Dezember das Gedenken an die Gottesmutter beibehalten, dafür wird am Tage danach, am 27., des Stephanus gedacht, am 28. des Herrenbruders Jakobus und der 20 000 Märtyrer von Nikomedien (heute Izmit; von hier ging die schwerste Christenverfolgung unter Diokletian um 303 aus, der viele Kleriker und Gläubige am Hof, in der Stadt sowie die Basilika zum Opfer fielen) sowie einzelner namentlich genannter Märtyrer aus dem Jahre 302. Am 29. Dezember erinnert die Orthodoxie an den Kindermord von Bethlehem (14 000).

Diese Theologie des Martyriums, die freie Annahme des gewaltsamen Todes um des Glaubens oder eines sittlichen Wertes willen, war in der orthodoxen Kirche stets lebendig. Im Gottesdienst hören die Gläubigen an jedem Sonntag: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles wider euch, so sie daran lügen. Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel wohl belohnt werden“ (Mt 5,11.12). Die Erinnerung an die Märtyrer der alten Kirche und hauptsächlich an die, die die griechische Mutterkirche und die anderen vom Islam eroberten orthodoxen Kirchen zu beklagen hatten, war durch die Vitenlesungen und die Ikonen im Gottesdienst stets gegenwärtig. Das gilt in ganz besonderer Weise für die ersten Märtyrer, die die russische Kirche selbst heilig gesprochen hat. Es waren dies die beiden Brüder, die Gewaltdulder, Boris und Gleb. Sie genossen stets eine große Verehrung im Volk. Und das Volk bat diese ja auch im Gottesdienst um ihre Fürbitte. Die russische Kirche lebte also seit der Einführung des Christentums mit den Märtyrern. Obwohl sie selbst seit der Taufe der Rus' keine Märtyrer im Sinne der alten Christenheit gehabt hat, war der Gedanke an das Martyrium unter den Gläubigen lebendig.

II. Kirche und Staat nach der Abdankung des Zaren

Äußerlich gesehen, erlebte die Russische Orthodoxe Kirche zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts eine glänzende Zeit. Sie war im Russischen Reich die privilegierte Kirche. Ihr unterstanden 200 000 Kleriker (zusammen mit den Mönchen; d. V.) und 31 000 Gemeinden. Sie besaß 75 000 Kirchen und Kapellen, 1100 Klöster, 37 000 Grundschulen, 57 Seminare,

4 Akademien, Tausende von Kinderheimen, Altenheimen und Krankenhäusern.⁵ Im Inneren aber war sie sehr reformbedürftig. Es gab jedoch im Klerus genügend Bischöfe und Priester, die dies erkannt hatten und zu umfassenden Reformen bereit waren. Nach der Revolution von 1905 hatte die russische Kirche sofort versucht, unter zaristischen Bedingungen Reformen zu verwirklichen. Diese kamen jedoch nicht zum Tragen, weil die Kirche nicht aus der staatlichen Bindung freigegeben wurde. Metropolit Antonij (Vadkovskij), der die entscheidenden Reformversuche geleitet hatte, starb 1912. Danach nahm die Rasputin-Gruppe über den Zaren einen immer stärkeren Einfluß auf die Kirche, so daß an eine Erneuerung gar nicht mehr zu denken war. Erst der Sturz dieses Regimes im Februar 1917 gab den Weg zur Umgestaltung frei. Schon im Juni desselben Jahres kamen in Moskau 1268 reformfreudige Priester und Laien zusammen, die Vorarbeiten für das kommende Landeskonzil leisteten und ein Programm für die künftige Kirchenverfassung ausarbeiteten. Während im ganzen Land eine mögliche Trennung von Kirche und Staat diskutiert wurde,⁶ träumten die orthodoxen Vertreter in Moskau weiterhin von einer Vormachtstellung der orthodoxen Kirche: „Die orthodoxe Kirche nimmt im russischen Staat unter allen religiösen Glaubensgemeinschaften die erste, meistbegünstigte Stellung ein, die ihr als der größten nationalen Glaubensgemeinschaft zukommt auf Grund ihrer außerordentlichen historischen und kulturellen Bedeutung wie auch auf Grund der Tatsache, daß die Mehrheit des Volkes sich zu ihr bekennt. In Übereinstimmung mit den Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Freiheit der religiösen Bekenntnisse, die von der neuen Staatsgewalt in Rußland garantiert werden, genießt die russische Kirche eine solche Freiheit im höchsten Maße.“⁷

Am 15. August 1917 wurde das Landeskonzil in Moskau eröffnet. Vier Jahre vorher hatte man gerade den 1600. Jahrestag der Konstitution von Mailand (bekannt als Mailänder Edikt, Konstantin 313) gefeiert, die das Ende der Christenverfolgung in der alten Kirche gebracht hatte, und darum war es schwer vorstellbar, daß über die russische Kirche eine solche Verfol-

5 Angaben nach: Jonathan Dehli, *Šturm poslednej kreposti: Bol'shevistskaja ataka na cerkov' v 1922 godu* (Der Sturm der letzten Festung: Die bolschewistische Attacke auf die Kirche 1922), in: *Učenyje zapiski*, vypusk 6, Moskau 2000, S. 75.

6 Wim Rood, Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989, Münster 1993, S. 33.

7 S. Golubcov, *Moskovskoe duhovenstvo v preddverii i načale gonenij 1917–1922* (Der Moskauer Klerus an der Schwelle und am Beginn der Verfolgung 1917–1922), Moskau 1999, S. 25.

gung hereinbrechen würde, wie man sie bisher in der Welt noch nicht erlebt hatte. Im Gegenteil, wie ihre Forderungen zeigten, träumte die orthodoxe Kirche in Rußland durchaus von einer Vormachtstellung gegenüber den anderen Konfessionen im Reich.

Obwohl die Delegierten des Landeskonzils immer wieder betonten, daß das Konzil unpolitisch sei, widmete es sich nicht nur kirchlichen Fragen. Schon bei der Eröffnungsansprache unterstrich Metropolit Tichon, der spätere Patriarch, daß das „gläubige Moskau vom Konzil die Mitwirkung beim Aufbau des staatlichen Lebens erwarte“⁸, und Protopresbyter Ljubimov erklärte, daß auch die Beseitigung politischer Verwirrung Aufgabe der Kirche sei.⁹ Das Konzil erließ sofort Aufrufe an Armee und Flotte: Die Soldaten sollten sich des russischen Namens würdig erweisen und sich in christlicher Liebe für das Vaterland opfern.¹⁰ Damit verkannte das Konzil in grober Weise die wirkliche Volksmeinung. Die einfachen russischen Menschen und Bauern wollten unbedingt Frieden! Die Russen besaßen im Ersten Weltkrieg wenig schwere Rüstung und mußten faktisch an der Stelle, an der die Deutschen sich auf „Stahl und Sprengstoff verließen“, Menschenmaterial einsetzen. Allein im ersten Kriegsjahr beliefen sich die Verluste auf fast vier Millionen Mann.¹¹ So war es verständlich, daß die Bolschewiki, die sofort Friedensverhandlungen mit den Deutschen begannen, beim einfachen Volk Sympathie fanden. Die Kirche aber mit ihren Treuevorstellungen gegenüber der Heimat und den Verbündeten stand eher im Lager der Adelsgesellschaft und der Bürgerlichen. Da die Bereitschaft zum Frieden vom Konzil als satanisches Werk gebrandmarkt wird, mußten beide Parteien unweigerlich zusammenstoßen.

Für den 14. September, Kreuzeserhöhung, bringt das Konzil noch einmal einen Aufruf an das ganze orthodoxe russische Volk heraus, in dem es heißt, daß „die Heimat stirbt ... wegen des Unglaubens, wegen der Gotteslästerungen und der Vergehen am Heiligen“. Und auch hier wieder die Aufforderung, die Jungen und Kräftigen sollen ihr Leben opfern.¹² Das Datum zum Fest Kreuzeserhöhung ist mit Bedacht gewählt. An diesem Tag wird dem orthodoxen Volk im Gottesdienst das siegreiche Kreuz Christi,

8 Dejanija sv. Sobora pravoslavnoj rossijskoj cerkvi 1917–18gg (Die Akten des hl. Konzils der Orthodoxen Russischen Kirche 1917–1918, künftig: Dejanija), Bd. 1, 2, Moskau 1994, S. 33.

9 Ebda., S. 28.

10 Ebda., S. 98f.

11 Edmond Talyer, Der Untergang der Dynastien, München/Wien/Basel 1963, S. 282f.

12 Dejanija, Bd. 1, 2, S. 102f.

der Grund seines Glaubens, auf dem auch das bisherige Staatsgebilde basierte, vor Augen geführt, und die Gläubigen werden ermahnt, daran festzuhalten. Seit Čajkovskij in seinem Musikstück „1812“ das Troparion dieses Tages: „Rette, Herr, Dein Volk und segne Dein Erbe. Gib den orthodoxen Christen Sieg über die Feinde. Und bewahre Dein Volk durch Dein Kreuz“¹³ für den Freiheitskampf gegen Napoleon verwendete, ist damit der Bezug eindeutig festgelegt. 1812 verteidigte man das Vaterland nicht nur gegen Napoleon, sondern man nahm gleichzeitig im politischen Sinne eindeutig gegen die „gottlosen“ Ideen der Französischen Revolution Stellung. Nicht umsonst trat der orthodoxe Zar als Hüter des orthodoxen Christentums nach dem Wiener Kongreß der „Heiligen Allianz“ bei.

Untersucht man die Berichte des Landeskonzils auf das Verhältnis von Kirche und Staat, so muß man zur Überraschung feststellen, daß die Kirche sich schon unter der Provisorischen Regierung und besonders durch den Oberprokurator L'vov verfolgt fühlte.¹⁴ Der Kerenskij-Regierung gegenüber bleibt das Konzil immer mißtrauisch, weil es sich mit ihr in der Frage der Kirchgemeindeschulen und des Religionsunterrichtes nicht einigen konnte. Dabei hatte die Provisorische Regierung dem Konzil eine Millionen Rubel zur Verfügung gestellt.

Nach der zweiten Revolution im Oktober 1917 hatten nun die Bolschewiki, für die die Religion Opium des Volkes war, die Macht übernommen; mit diesen mußte also die Kirche rechnen. Schon im März 1917 hatte Bonč Bruevič, der Berater der Bolschewiki in Religionsfragen, einen Aufsatz über die Trennung von Kirche und Staat veröffentlicht, in dem die ersten Dekrete, die die Bolschewiki später publizierten, im Kern schon erläutert werden.¹⁵ Die Tendenzen der kommunistischen Kirchenpolitik waren der Kirche in ihren Grundzügen schon bekannt, und man wußte um die Dinge, die sich während der Französischen Revolution abgespielt hatten.

In den folgenden Konzilssitzungen nach der Revolution taten die Delegierten zunächst einmal so, als ob nichts geschehen wäre. Man war der Meinung, die Bolschewiki werden sich nicht lange halten. Mit dieser Haltung stand die russische Orthodoxie ja auch nicht allein, im übrigen Europa

13 Damals war der Text noch nicht korrigiert worden und lautete: „Rette, Herr, Dein Volk und segne Dein Erbe, gib unserem Rechtgläubigen Herrscher N.N. Sieg über die Feinde und bewahre durch Dein Kreuz Dein Volk.“

14 Dejanija, Bd. 9, Si. 118, 29. 3./11. 4. 1918, Nr. 22, S. 8.

15 Bonč Bruevič V. D., Izbrannye sočinenija, t. 1, O religii. Religioznom sektanstve i cerkvi (Ausgewählte Werke, Bd. 1, Über die Religion, Religiöses Sektentum und die Kirche), Moskau 1959, S. 244f.

und sogar im Vatikan dachte man ebenso. Man hoffte auf die Konstituante, die Gesetzgebende Versammlung in Rußland, deren Wahlen unmittelbar nach der Machtergreifung der Bolschewiki bevorstanden und die auch abgehalten wurden. Niemand konnte ahnen, daß Lenin die Versammlung schon am zweiten Tag auseinanderjagen würde. In Verkennung der Sachlage und trotz einiger warnender Stimmen verabschiedete das Konzil am 2. Dezember 1917 seine Beschlüsse über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche,¹⁶ und zwar nicht in veränderter oder der Situation angepaßter Form, sondern in der oben zitierten Fassung, in der sie im Juli vom Vorkonziliaren Rat festgelegt worden waren. Vielleicht stand die Hoffnung dahinter, die Bolschewiki würden die privilegierte Stellung der Kirche nicht antasten und auch weiterhin alle Wünsche erfüllen. So war es ja auch erst einmal dem Metropoliten Platon gelungen, in Verhandlungen mit dem bolschewistischen Stadtkommandanten die Erlaubnis zum Trauergottesdienst für die christlichen Opfer der Revolutionskämpfe und die Benutzung der Kreml-Kathedralen zur Inthronisation des Patriarchen zu erreichen.¹⁷ Trotz dieses Entgegenkommens wurden die Bolschewiki wiederum vom Konzil angegriffen, weil sie ihre eigenen Opfer, natürlich nach Revolutionsritual, an der Kremllmauer bestatteten. Dies empfand das Konzil als Schändung der Kreml-Heiligtümer.

In einem weiteren Sendschreiben verurteilten die Konzilsdelegierten die Bolschewiki sofort, als sie in Friedensverhandlungen mit den Deutschen eintraten. Im Schreiben bezeichnete sich das Konzil als eine ordentlich gewählte Vertretung von über hundert Millionen orthodoxer Russen, während die neue Regierung eine „Gruppe von Leuten“ genannt wird, „die mit Waffengewalt die Macht an sich gerissen haben“ und daher nicht legitimiert seien, Friedensverhandlungen zu führen.¹⁸ Eine solche Erklärung war sicher nicht dazu angetan, ein friedliches Miteinander zu fördern.

Zunächst hatten die Bolschewiki kurz nach der Machtübernahme andere Sorgen, so daß sie die orthodoxe Kirche vorerst nicht stärker bedrängten. Obwohl die orthodoxe Kirche das nicht so sah.

Die ersten Dekrete, die das neue Regime herausgab, am 4. Dezember 1917 das Dekret über die „Nationalisierung“ des Landbesitzes und am 11. Dezember 1917 das Dekret über die Übergabe der Kirchenschulen und auch

16 DSOP (Sv. Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi; Sobranie Opredelenij i Postanovlenij, Das hl. Konzil der Orth.-Russ. Kirche, Sammlung der Verordnungen und Verfügungen), vypusk II, Moskau 1994, S. 6–8.

17 Dejanija, Bd. 3, Si. 40, S. 253.

18 Ebda., Bd. IV, Si. 44 (Fr. 17./30. Nov. 1917), S. 138–139.

der theologischen Ausbildungsstätten an das Kommissariat für Volksbildung, beeinträchtigten zwar die Kirche, nahmen ihr aber noch nicht grundsätzlich allen Besitz und betrafen ja auch nicht die orthodoxe Kirche allein. Es war aber vorauszusehen, daß es bei diesen Maßnahmen nicht bleiben würde, denn am 5. Dezember 1917 hatte die Zeitung „Ranee Utro“ schon einen Entwurf des Dekretes der Trennung von Staat und Kirche veröffentlicht.

Am 18. Dezember 1917 wurde das Dekret über die bürgerliche Ehe erlassen. Dieses Gesetz gab ungläubigen Paaren die Möglichkeit, ohne Mitwirkung der Kirche eine Ehe zu schließen, was für die anderen europäischen Staaten schon lange eine Selbstverständlichkeit war. Die kirchliche Eheschließung wurde zwar vom Staat nicht verboten, aber nicht anerkannt, das empfand die orthodoxe Kirche als Zumutung. Es kam aber auch zu solchen kuriosen Fällen: Da noch kein ziviles Personenstandswesen aufgebaut war, die Bürger aber heiraten wollten, zwangen einzelne Stadt- oder Dorfsowjets die Priester, ungläubige Paare zu trauen! Die Spannungen zwischen Staat und Kirche wurden immer tiefgreifender, um sich im neuen Jahr mit aller Kraft zu entladen.

III. Die beginnende Verfolgung der orthodoxen Kirche

In der Konzilspause, besonders im Januar 1918, war es zu Zusammenstößen zwischen Regierung und Kirche im Hinblick auf die Enteignung kircheneigener Druckereien und zu Verhandlungen um die Übergabe der Alexander Newskij-Lavra an das Kommissariat für staatliche Fürsorge in Petrograd (Petersburg) gekommen. Da die Mönche beschlossen hatten, das Kloster nicht zu übergeben, sollte es mit Hilfe von 17 Rotarmisten am 19. Januar beschlagnahmt werden. Das Eingreifen der Volksmenge verhinderte die Enteignung, aber Erzpriester Skipetrov verlor bei der Schießerei sein Leben. Skipetrov war nicht der erste Priester, der erschossen wurde, schon im Oktober und Dezember wurden Priester von Soldaten bzw. von aufgebrachten Bauern ermordet. Zum Tode von Erzpriester Kočurov z. B. schrieb das Konzil, um nur ein Beispiel zu nennen:

„Und nun hat die blutige Schar der russischen Märtyrer einen geheiligten und geweihten Namen dazubekommen. Niedergestreckt durch sechs Kugeln von Verrätern starb am 31. Oktober [1917; d. V.] von Mörderhand der demütige Diener des Wortes Christi, Vater Erzpriester Ioann Aleksandrovič Kočurov. Der Vorsteher der Katharinen-Kathedrale aus Carskoe Selo, an der der Verewigte Dienst

tat, beschrieb die Umstände seines tapferen Endes: „Am 28. Oktober begann die Kanonade bei Carskoe Selo, die sich allmählich verstärkte und am Morgen des 30. Oktober besonders unerträglich war. An diesem Tag begann wie gewöhnlich in unserer Kathedrale die Göttliche Liturgie, die der jetzt verewigte Vater Ioann zelebrierte. Aus Gesprächen nach der Liturgie erfuhr ich von ihm, daß die Beter den Wunsch geäußert hatten, [heute] als Gemeinde zusammen zu beten. Diese Bitte wurde unter Tränen auch mir vorgetragen. Um 3.30 Uhr läuteten wir mit der großen Glocke zum Gebet. Eine Menge Volks kam zur Kathedrale, wo auf der Soleja die Ikonen zur Prozession aufgestellt waren. Um diese Prozession hatten unsere Gemeindeangehörigen einmütig gebeten. Den Fürbittgottesdienst hielten wir nach der Ordnung zur Rettung der Russischen Staates und zur Eingrenzung von Zwietracht und Unordnung. Aus der Kathedrale zogen wir mit Gesang durch die Hauptstraßen der Stadt. Alles verlief gut. Gegen 6 Uhr kehrten wir in die Kathedrale zurück und feierten wie gewöhnlich die Nachtwache, wobei alle mit Freude bemerkten, daß die Kanonade aufgehört hatte. Am 31. Oktober wurden drei Priester der Kathedrale wegen des Gebetsgottesdienstes am Vorabend verhaftet, wobei einer von ihnen – Vater Ioann – vor den Augen seines Sohnes, eines Gymnasiasten, der hilflos zu seinem Vater gelaufen war, erschossen wurde.“¹⁹

Im Zusammenhang mit den Ereignissen um die Lavra fand am 21. Januar eine Prozession in Petrograd statt, an der sich etwa eine halbe Million Gläubige beteiligten und die den Machthabern zeigen sollte, daß die Gläubigen geschlossen hinter der Kirche stehen. Noch in der Nacht wurde ein Sendschreiben des Patriarchen Tichon vom 19. Januar nach Petrograd gebracht, um dort vor der Volksmenge verlesen zu werden. Es war, wie Prof. Beljaev in seinem Tagebuch erklärt, wegen der Requisition der Klöster durch die Bolschewiken verfaßt worden.¹⁹ In ihm werden die Bolschewiki mit dem Anathema belegt:

„Eine schwere Zeit macht die Heilige Orthodoxe Kirche Christi heute in russischen Landen durch ... Täglich erreichen uns Nachrichten über grauerregende und bestialische Ermordungen völlig unschuldiger ... Besinnt euch, Wahnsinnige, haltet ein mit dem Blutbad ... Durch die uns von Gott verliehene Gewalt verbieten wir euch den Zutritt zu den Sakramenten Christi, sprechen wir das Anathema über euch aus, wenn ihr überhaupt noch christliche Namen tragt und wenigstens der Geburt nach zur Orthodoxen Kirche gehört.

Euch alle aber, die ihr treue Kinder der Orthodoxen Kirche Christi seid, beschwören wir, mit solchen Ausgeburten des Menschengeschlechtes in keinerlei Gemeinschaft zu treten: ‚Tut von euch selbst hinweg, wer da böse ist‘ (I Kor 5,13).

¹⁹ Iz „dnevnika“ professora A. D. Beljaeva (Aus dem „Tagebuch“ Prof. Beljaevs, künftige: Tagebuch), in: Bogoslovskij Sbornik, vypusk VI, Moskau 2000, S. 95.

Auch die Heilige Kirche Christi wird grausamster Verfolgung ausgesetzt: Die gnadenbringenden Sakramente ... werden öffentlich als unnötig und überflüssig erklärt ... die vom gläubigen Volk verehrten heiligen Klöster (wie die Alexander Nevskij-Lavra und Počaevev Lavra) werden von den gottlosen Herrschern der Finsternis dieses Äons in Besitz genommen und zu angeblichem Volkseigentum erklärt; die Schulen, die mit Mitteln der Orthodoxen Kirche unterhalten wurden und der Ausbildung der Hirten der Kirche und Lehrer des Glaubens dienten, werden für überflüssig erklärt und entweder zu Lehrstätten des Unglaubens oder gar direkt zu Pflanzstätten der Sittenlosigkeit gemacht. Wenn es aber notwendig wird, für die Sache Christi zu leiden, rufen wir euch, geliebte Kinder der Kirche ... auf, diese Leiden gemeinsam mit uns auf euch zu nehmen.²⁰

Die Menge war begeistert. Mit Ostergesängen: „Gott steht auf und seine Feinde zerstieben“ (Ps 68,2) und dem Ostertroparion „Christus ist auferstanden von den Toten“ zog man durch die Straßen von Petrograd. Ein Beobachter schreibt, dieser Tag sei wie Ostern gewesen!

Die Enzyklika sollte in allen Gemeinden verlesen werden. In Moskau predigte der bekannte, rechtsstehende, der monarchistischen Partei zugehörige Missionar Vostorgov in der Basilius-Kathedrale auf dem Roten Platz. Der Patriarch ruft zum Kampf gegen die Mächte des Bösen auf, erklärte Vater Johannes: „Unter diesen Umständen – alle in die Kirche. Alle zu den Gebetsversammlungen – auf die Straße und Plätze ... durch unsere entschlossene Kraft und mit allen Mitteln, die dem christlichen Gewissen erlaubt sind, können wir und sind wir verpflichtet, den heiligen Kampf für Glauben und Kirche zu kämpfen, für die mit Füßen getretenen Schätze unserer Seele ... Laßt sie alsdann unsere toten Leiber aufschichten. Laßt sie uns erschießen, laßt sie Kinder und Frauen erschießen. Gehen wir mit Kreuzen, Ikonen, unbewaffnet, mit Gebeten und Hymnen – laßt Kain und Judas uns töten! Die Zeit des Martyriums ist gekommen! ... Und dann, wenn sie unsere Standhaftigkeit sehen, unsere Überzeugung und die offene Ablehnung ihrer Handlungen ... dann zeigt ihnen das, daß sie lügen, wenn sie erklären, im Namen des Volkes zu handeln.“²¹

Vater Johannes war schon nach der Februarrevolution seines Amtes als Propst der Basilius-Kathedrale und seines Amtes als Synodalmissionar enthoben worden. Seine Predigten reizten die Bolschewiken sehr. Als er zu seinem Namenstag in Sergiev Posad weilte, um dort im Kloster zu beten,

20 P. Hauptmann/G. Stricker, Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte, 860–1980, Göttingen 1988, S. 646–648.

21 A. I. Vvedenskij, Cerkov' Patriarcha Tichona (Die Kirche des Patriarchen Tichon), Moskau 1923, S. 45–47.

hatte ihn der örtliche Rat der Arbeiter- und Bauerndeputierten wissen lassen, daß er keine „politischen“ Predigten halten solle, weil die „Kirche berufen sei, nur das Evangelium zu predigen“²². Am 31. Mai wurde er zusammen mit anderen Geistlichen verhaftet. Man sagte ihm nach, illegal ein Gemeindehaus verkauft zu haben. Patriarch Tichon und andere Würdenträger setzten sich in Bittgesuchen für seine Freilassung ein. Im September 1918 wurde er erschossen.

Die Antwort der Bolschewiki auf die Enzyklika des Patriarchen war die Herausgabe des Dekretes über die Trennung von Staat und Kirche und der Schule von der Kirche am 23. Januar 1918, das neben der Trennung von Kirche, Schule und Staat das gesamte Vermögen aller kirchlichen Organisationen zum Volkseigentum erklärte.

Zwei Tag später wurde in Kiev einer der rangältesten Hierarchen, Metropolit Vladimir (Bogojavlenskij), ermordet. Die Kirche sieht sich von diesem Zeitpunkt an als verfolgt bestätigt.

Natürlich empfand die orthodoxe Kirche ihre Lage jetzt als äußerst bedrückend, weil sie vorher nur Privilegien gekannt hatte. Die Katholiken sahen die Situation anders. So schreibt z. B. Wim Rood: „Der Bolschewismus konnte bei der Kirchenverfolgung auf erprobte Muster zurückgreifen. Die Unterdrückung nicht-orthodoxer Kirchen hatte bereits unter den Zaren eine lange Tradition. Wäre Lenin unmittelbar Nachfolger des letzten der Romanows geworden, so hätte man bezüglich der katholischen Kirche nur einen graduellen Unterschied festgestellt. Weil aber nach der Abdankung des Zaren die Provisorische Regierung etwa ein halbes Jahr lang eine auffallend liberale Kirchenpolitik betrieben hatte, wurde die Oktoberrevolution besonders hart empfunden und dieser Schlag ausschließlich den Rotgardisten zugeschrieben.“²³

Nun beginnt auch das Konzil Maßnahmen zu beraten, wie man den kirchenfeindlichen Aktionen entgegenreten kann. Am 25. Januar 1918 wird ein Beschluß angenommen, der besagt, daß „das vom Rat der Volkskommissare herausgegebene Dekret unter dem Schein eines Gesetzes über die Gewissensfreiheit einen böswärtigen Anschlag auf die gesamte Lebensstruktur der Orthodoxen Kirche und einen Akt offener Verfolgung gegen sie darstellt. Jede Mitwirkung bei der Herausgabe dieser kirchenfeindlichen Verordnung wie auch bei Versuchen zu ihrer Durchführung ist unvereinbar

22 Aus einem Brief Vostorgovs an Patriarch Tichon vom 1./14. Febr. 1918, in: Bogoslovskij Sbornik, S. 281.

23 W. Rood (wie Anm. 6), S. 34.

mit der Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche und zieht kirchliche Strafen bis zu Exkommunikation nach sich...“²⁴.

Davon abgesehen, beschließt das Konzil als Gegenaktionen sehr demokratische Maßnahmen. Andere Vorschläge hätte man in einem demokratischen Land auch nicht einbringen können. Man schlägt vor:

a. Gemeinde-, Propstei- und Bistumsversammlungen einzuberufen.

Auf diesen Versammlungen sollen Protestschreiben verfaßt und Unterschriften gesammelt werden. Im Staatsarchiv in Moskau dokumentieren sehr umfangreiche Listen aus fast allen Bistümern mit Unterschriften, daß die Gläubigen für ihre Gemeinden einstanden. Oft ist auch das Alter angegeben. Es liegt zwischen 16 und 75 Jahren, wobei überwiegend jüngere zwischen 28 und 35 Jahren unterschrieben haben.

b. Man beschließt Prozessionen

Ab Ende Januar 1918 finden in fast allen Bistümern Prozessionen statt, organisiert zur Verteidigung des Glaubens und des kirchlichen Eigentums. Diese Prozessionen sollten zeigen, daß das gläubige Volk geschlossen hinter der Kirchenleitung steht. Vorbild waren die Prozessionen in Petrograd am 21. und in Moskau am 28. Januar, an der sich ebenfalls eine halbe Million gläubiger Menschen beteiligte. Diese Prozessionen waren so machtvoll, daß sie danach von den Bolschewiki entschieden bekämpft wurden. Andere Städte wie Charkov, Tula, Vitebsk, Vladimir, Niznyj Novgorod, Odessa, Saratov, Pensa, Rybinsk usw. folgten.

Von Orel berichtet Bischof Serafim (Ostroumov): Die Prozession fand am 2. Februar statt, alle Kirchenbesucher nahmen teil. Der Sowjet wollte die Prozession verhindern, der Bischof sollte sie absagen. Er geht nicht darauf ein. Alles verläuft gut. Man singt Ostertroparien. 10 000 Exemplare der Patriarchen-Botschaft werden verteilt. In Soligáč kommt es zum Handgemenge, der kommunistische Kommissar, der zur Menge sprechen wollte, wird buchstäblich zerrissen. In Omsk kam es ebenfalls zum Handgemenge mit den Kommunisten, darauf wird Bischof Silvestr verhaftet.

In Tobolsk fand die Prozession erst sehr spät statt, am 15. April, Palmarum. Die Prozession wurde von berittenen Garden begleitet, es kam aber zu keinem Zwischenfall. Danach wurde jedoch der Bischof verhaftet. Man

²⁴ P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 650.

warf ihm vor, daß er ein Schwarzhundertschafter²⁵ sei und zu Pogromen anstifte. Nachdem Bischof Germogen noch einmal freigekommen war, wurde er in der Nacht zum 16. Juni 1918 in der Tura ertränkt.

Ähnlich war die Lage in Perm. Bischof Andronik war von seiner Ausbildung her Missionar und sehr eifrig in seiner Amtsführung. Schon zur Zarenzeit versuchte er, sich der Entchristlichung der Bevölkerung entgegenzustellen. Gegen ihn ging man gleich nach der Februarrevolution vor! Denn das Gouvernement Perm scheint schon zu Beginn der Revolution sehr kommunistisch orientiert gewesen sein, bereits im Februar 1918 wurden Nonnen in einem Frauenkloster und in einer Niederlassung auf bestialische Weise erschlagen. Obwohl in der Abwesenheit des Bischofs die Priester verhaftet worden waren und bei der Entlassung unterschreiben mußten, keine Prozessionen zu organisieren, fand am 9. Mai eine Prozession statt. Am 14. Juni wurde Bischof Andronik verhaftet und beschuldigt, er habe 1. alle exkommuniziert, die versuchten, sich kirchliches Eigentum anzueignen, 2. die Orthodoxen zur Verteidigung der Kirchen und Klöster aufgerufen, 3. gegen die Haussuchung am 30. April protestiert, 4. am 26. Mai eine konterrevolutionäre Predigt gehalten.

Am 20. Juni wurde er lebendig bis zu den Schultern eingegraben, und dann wurde ihm in den Kopf geschossen.

Sein Vikarbischof Feofan (Il'minskij) wurde am 11. Dezember 1918 ertränkt, und außerdem wurde dort Erzbischof Vasilij (Bogojavlenskij), der im Auftrage des Landeskonzils den Mord an Bischof Andronik untersuchen sollte, auf der Rückreise mit seinen Begleitern von einer Abteilung der Roten Armee niedergemacht.²⁶ Man nimmt an, daß dies absichtlich geschehen sei.

Im Herbst 1918 wurden in Perm und Umgebung 105 Priester, Mönche und Nonnen ermordet.²⁷ Auf dem Jubiläums-Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche, auf dem vorerst über 1000 Märtyrer kanonisiert wurden, führt das Bistum Perm für 1918 die meisten Märtyrer (47) an, während die anderen Bistümer die meisten Märtyrer in den 30er Jahren (besonders 1937) haben.

25 Die Schwarzhundertschaften waren die Pogromabteilungen der rechten Parteien. Der bekannteste Bund war der „Bund des russischen Volkes“, 1905 in St. Petersburg gegründet.

26 G. Schulz, Liste der Opfer der Orthodoxen Kirche in Rußland für die Jahre 1918/19 im Hauptarchiv der GPU, in: Kirche im Osten (künftig: KiO), Bd. 39, 1996, S. 203.

27 Mönchspriester Damaskin (Orlovskij), Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Rossijskoj Pravoslavnoj Cerkvi xx stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim (Märtyrer, Bekenner und Asketen der Frömmigkeit der Russ. Orth. Kirche im 20. Jahrh. Biographien und Materialien), Bd. 2, Tver' 1996, S. 100–121.

c. Bildung von Vereinen und Bruderschaften

Bünde und Bruderschaften haben in der Orthodoxie eine lange Tradition. Ihre Aufgaben umfaßten Errichtung und Unterhaltung von Schulen und Druckereien, missionarische Arbeit, karitative Betätigung, Bau und Unterhalt von Kirchen. Im 17. Jahrhundert spielten diese Laienorganisationen eine bedeutende Rolle in der von Polen regierten Ukraine zum Erhalt des orthodoxen Glaubens. „Diese Gemeinschaften wuchsen und festigten sich, bisweilen ohne Bischöfe, ohne priesterlichen Beistand, doch erwiesen sie sich als fest im Glauben ... und sie haben Rußland schon damals nicht wenige Märtyrer und Bekenner geschenkt.“²⁸ Auf diese Erfahrungen griff man nach der Oktoberrevolution zurück, weil man hoffte, durch die Aktivitäten der Laien die Orthodoxie zu festigen und der Gottlosigkeit, in diesem Falle der staatlichen Politik, d. h. der Umsetzung des Trennungsdokretes, zu widerstehen. Da die Bruderschaften sich gerade auf solchen Gebieten einsetzten (Bildung, Schulen, Druckereien, Bau von Kirchen), die durch das Dekret bedroht waren.

Die Bruderschaften waren den Regierenden als aktives Laienelement ein Dorn im Auge, so wurden sie von Anfang an bekämpft. Trotzdem war der Geist dieser Bruderschaften von der vorrevolutionären Lebensart geprägt. „Sie veranstalteten Prozessionen, in der Hoffnung, dadurch der Kirche das Eigentum bewahren zu können, anstatt neue Formen christlichen Zusammenlebens zu suchen. Sie beteten nach den überlieferten Regeln und wachten eifrig über die Einhaltung der alten Bräuche ... Sie trösteten sich oft mit der Illusion, daß die Sowjetmacht bald wieder verschwinden werde. Solche Stimmungen verraten, daß man die Jahre vor der Revolution geistig verschlafen hatte, denn damals waren die drohenden Vorzeichen der kommenden Katastrophe unübersehbar ...“²⁹

Allein in den vier Monaten von Februar bis Mai 1918 sollen in den Kämpfen zwischen Regierung und Bruderschaften 687 Personen umgekommen sein.³⁰ Man rechnet für 1918 mit 2000 Laien, die um des Glaubens willen den Tod erlitten.

28 Nikolai Schemetow, Nicht vom Winde verweht. Orthodoxe Bruderschaften im Rußland der nachrevolutionären Tyrannei, in: Stimme der Orthodoxie (künftig: StdO), 7/1990, S. 26.

29 Ebda., S. 23.

30 G. Schulz (wie Anm. 26), S. 204.

d. Organisation von ökumenischen Versammlungen

Es gab mehrfach solche Versuche, die anderen Konfessionen zur Verteidigung des Glaubens mit einzubeziehen. Bekannt ist die Versammlung vom 16./29. Juli 1918 in der Isidor-Frauenschule in Petrograd. Das Edinoverie, d. h., die mit der orthodoxen Kirche unierten Altgläubigen, die Römisch-Katholische Kirche, Anglikaner, Evangelisch-lutherische, Reformierte, Moslems und Juden nahmen daran teil. Man ist sich einig in der Bedrohung. Da aber die einzelnen Konfessionen unterschiedlich bedrückt werden, nach der kommunistischen Kirchenpolitik vorerst auch die Orthodoxen am meisten zu leiden hatten, kommt es nicht zu gemeinsamen Aktionen. Im März 1918 hatte jedoch das Evangelische Generalkonsistorium dem Patriarchen schon eine Botschaft gesandt, in der es heißt: „In den Tagen so schwerer Heimsuchung sind sich die unterzeichneten Anhänger der protestantischen Konfessionen mehr als zu anderer Zeit der Einheit (edinstvo) der ganzen Kirche Christi und der Vergeblichkeit aller Anschläge der Staatsmacht gegen sie bewußt. Sie verspüren das herzliche Bedürfnis, der Orthodoxen Kirche in Rußland in der Person Eurer Heiligkeit die Gefühle tiefer Entrüstung über die Gewalt, die ihr angetan wurde, auszudrücken und gleichzeitig die gewisse Hoffnung, daß sie bald von der Verfolgung, die sie heimgesucht hat, befreit wird...“³¹

IV. Bericht im Konzil

Am 29. März/11. April ist die 118. Konzilssitzung der Verfolgung der Kirche gewidmet. Dabei stellt der Berichterstatter, Erzpriester Lachostskij, eine bestimmte Reihenfolge fest, in der sich die Verfolgung vollzog. Zuerst beschränkte sich die Verfolgung auf die Verfolgung von Einzelpersonen, aber die Kirche selbst und ihr Vermögen wurden nicht angetastet, abgesehen von blasphemischen Broschüren und Artikeln.

Aus der Durchsicht der Fakten ergibt sich später folgender Verlauf: Zuerst werden die Informationsmöglichkeiten beschnitten und der Kirche die Druckereien fortgenommen, dann beginnt der Angriff auf die Klöster, es

31 G. Schulz, Briefwechsel zwischen dem Ev. Generalkonsistorium Petrograd und dem Patriarchen Tichon von Moskau und ganz Rußland (März–Mai 1918), in: KiO, Bd. 39, 1996, S. 196.

folgt die Enteignung des Klosterbesitzes, der Gelder, Gebäude, Höfe und Ländereien, der Bischofshäuser, manchmal des gesamten Vermögens und des gesamten Inventars wie in Simbirsk und Tver. Dann übernimmt man die Schulen, die Kerzenfabriken, Konsistorien. Gleichzeitig werden Personen verhaftet, deren Schuld oft darin besteht, daß sie sich zum Zeitpunkt der Verhaftung in der Dienststelle befanden. Zum Schluß kommt es zu Morden: Metropolit Vladimir, die Erzpriester Kočurov, Skipetrov, Priester Volockij und Erzpriester Dernov mit seinen drei Söhnen. Diese Übergriffe geschehen durch Soldaten, Rotgardisten, Matrosen und leider auch Bauern, den Bewohnern der Ortschaften in der Nachbarschaft von Klöstern.

„Es ist klar, daß die Kirchenverfolgung aus dem Wesen des Sozialismus dieser Art, wie sie die Regierenden vertreten, hervorgeht. ... Und unser orthodoxes, gläubiges Volk, der Gottesträger, von dem wir sagen, daß es diesen Sozialismus nicht annimmt und nicht annehmen kann, wie konnte sich dieses Volk plötzlich vielerorts inmitten der hitzigsten Verfolger befinden?! Glauben wir, haben wir das Recht, auch heute noch, nach allem, was geschehen ist, zu glauben und zu behaupten, daß unser orthodoxes Volk an Gott glaubt...?“

Ja wir glauben an das Volk ... Unser Volk hat seine Heiligtümer vielerorts wie die Alexander-Nevskij-Lavra verteidigt und verteidigt sie noch, wobei es sich den bis an die Zähne bewaffneten Räubern ohne alle Waffen mit bloßen Händen entgegenstellt. Es erleidet Blutopfer und zeigt sich bereit, sich auch weiterhin zu opfern.“³²

Auf diesen Vortrag hin beschließt das Konzil:

1. „Für die um des orthodoxen Glaubens und der Kirche willen Verfolgten und für die Bekenner und Märtyrer, die ihr Leben lassen mußten, sind in den Kirchen besondere Fürbitten während des Gottesdienstes darzubringen.

3. Jährlich soll am 25. Januar oder am darauffolgenden Sonntag (abends) in ganz Rußland aller Bekenner und Märtyrer im Gebet gedacht werden, die in dieser grausamen Verfolgungszeit entschlafen sind.

4. Am Montag der zweiten Woche nach Ostern sind in allen Gemeinden, in denen es Bekenner und Märtyrer gab, Prozessionen zu ihren Gräbern durchzuführen, wo Fürbitten und Gedenkansprachen gehalten werden sollen.

9. Die Oberste Kirchenleitung ist zu beauftragen, über alle Fälle von Kirchenverfolgung und Gewaltanwendung gegen Bekenner des orthodoxen Glaubens Nachrichten zu sammeln und die orthodoxe Bevölkerung schriftlich und mündlich davon in Kenntnis zu setzen.“

In der letzten, 170., Konzilssitzung³³ verliert der Sekretär des Konzils, Vasilij Šejn, eine Liste der ersten 121 Glaubensmartyrer, davon sind 97 Namen bekannt, 24 Namen sind nicht bekannt; 118 Gläubige befanden sich im Gefängnis. Die inhaftierten Gläubigen wurden nicht allein gelassen. Gemeindeglieder, Bischöfe oder gar der Patriarch bemühten sich in Bittschriften um ihre Freilassung. Dabei ist der gesamte Umfang der Hilfeleistungen für die Gefangenen noch nicht erforscht. Erst jetzt wurden Dokumente des „Politischen Roten Kreuzes“ zugänglich, das sich seit 1880 für politische Gefangene einsetzte. Nach 1917 lag die Leitung bei Gorkis erster Frau, Ekaterina Peškova. Ehrenvorsitzende war die berühmte Vera Figner.³⁴ Unter den Akten des „Politischen Roten Kreuzes“ befanden sich von 50 000 Repressierten unterschiedlicher Kategorie für die Jahre 1919 bis 1934 700 Kleriker, darunter auch die Verhörprotokolle von Erzbischof Luka (Vojno-Jaceneckij, 1877–1946), dem berühmten Chirurgen, der im März 1923 nach dem Tode seiner Frau geheim zum Bischof geweiht worden war. Im Sommer 1923 wurde er verhaftet und für drei Jahre nach Sibirien geschickt. 1930 wurde er für drei Jahre nach Archangelsk verbannt, 1937 bis 1941 war er im Gefängnis. Der Spionage bezichtigt, unterschrieb er die Anklage jedoch nicht. 1941 wurde er ins Gebiet von Krasnojarsk verbannt. 1942 arbeitete er dort als Bischof und im Hospital. 1946 bekam er für seine Forschungen auf dem Gebiet der Chirurgie den Stalinpreis I. Klasse. Das Geld spendete er in einen Kinderfonds zur Hilfe für Kriegswaisen.³⁵

Unter den Ermordeten von 1918 sind u. a. fünf Hierarchen, zwei Archimandriten, acht Erzpriester, 20 Äbte, acht Mönchspriester, zwei Mönchsdiakone, sieben Laien usw. Von den Konzilsmitgliedern werden 16 den Märtyrertod erleiden. (Ein Vergleich: Während des Nationalsozialismus verloren 23 Evangelische ihr Leben, von den Katholiken 330.)

33 A. Kraveckij/G. Schulz, Sv. Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918gg. Obzor Dejanija, tret'ja sessija (Das hl. Konzil der Orthodoxen Russischen Kirche 1917–1918, Überblick über die Sitzungen), Moskau 2000, S. 373ff.

34 Vera Figner (1852–1942) kam aus dem Adel, studierte in der Schweiz Medizin und wurde dort mit den russischen Revolutionären bekannt. Sie gehörte dem Exekutivkomitee der Partei „Narodnaja Volja“ an und plante mit anderen die Ermordung Zar Alexanders II. 1883 wurde sie zum Tode verurteilt, die Strafe in lebenslange Haft ungewandelt, davon saß sie 20 Jahre in der Schlüsselburg ab. Von 1906 bis 1915 lebte sie im Ausland. Nach der Oktoberrevolution nahm sie nicht mehr am aktiven politischen Leben teil, sondern betätigte sich schriftstellerisch.

35 Novye materialy o presledovanyh za veru v Sovetckoj Rossii (po materialam archiva Politčeskogo Krasnogo Kresta) [Neues Material über um des Glaubens willen in Sowjetrußland Repressierte (nach dem Material des Archivs des Politischen Roten Kreuzes)], in: cerkovno-istoričeskij vestnik, Nr. 2–3, 1999, S. 157.

V. Die Ermordung des Zaren und von Mitgliedern der Zarenfamilie

Auf die Ermordung des Zaren, seiner Frau und seiner Kinder möchte ich nur sehr kurz eingehen, und auch nur, weil der Zar auf der Bischofssynode im August 2000 heiliggesprochen wurde. Die Ermordung erfolgte am 17. Juli 1918 unmittelbar zu Beginn der 3. Sitzungsperiode des Konzils. Am 19. Juli, auf der 130. Sitzung, gedenkt das Konzil in einem Trauergottesdienst des ehemaligen Herrschers. In der Ansprache des Patriarchen in der Kasaner Kathedrale fällt kein Wort darüber, daß der Zar ein Märtyrer des Glaubens sei. Es wird nur gesagt, daß „das gerechte Urteil über ihn der Geschichte obliegt“ und daß die Kirche auf den Mord hin, einfach, weil es ein Mord war, ihren Protest erklären müsse, „möge man uns dafür Konterrevolutionäre nennen, ins Gefängnis werfen oder erschießen!“³⁶ Den oben schon genannten und im Januar ermordeten Metropoliten Vladimir nannte der Patriarch dagegen in seiner Ansprache sogleich einen Märtyrer, „dessen Märtyrertod nicht nur ein Opfer für seine ... Sünden war, ... sondern auch ein wohlriechendes Opfer zur Reinigung der Sünden von Mütterchen Rußland. ... An ihm hat sich das Wort des Apostels Paulus erfüllt: Denn euch ist die Gnade gegeben um Christi willen beides zu tun: daß ihr nicht allein an ihn glaubet, sondern auch für ihn zu leiden“³⁷ (Phil 1,29). Eine solche Erklärung gibt der Patriarch vom Zaren nicht!

Die jetzige Heiligsprechung des Zaren ist selbst in der Russischen Orthodoxen Kirche nicht unumstritten. Berichten zufolge ist die Bevölkerung geteilt, etwa 50 % sind dafür und 50 % strikt dagegen. Man muß die Kanonisierung zu den politischen Akten der Kirche rechnen. 1996 noch hatte die Kommission für die Kanonisation von Heiligen festgestellt: „Bei einer Bilanz staatlichen und kirchlichen Wirkens des letzten russischen Kaisers hat die Kommission keine hinreichenden Gründe für seine Kanonisierung gefunden“ (Unterlagen zur Kanonisierung der Zarenfamilie, 1996, S. 5).³⁸ Dagegen verwundert die Botschaft des Patriarchen Aleksij II. zum 80. Jahrestag seiner Ermordung, die von einer Kollektivschuld des russischen Volkes am Mord des Zaren spricht: „Der von den Bürgern Rußlands mit Gleichgültigkeit hingenommene Zarenmord ist von unserem Volk nicht gesühnt worden. Wir rufen die gesamte Bevölkerung zur Reue auf.“³⁹ Vor einem solchen Hintergrund war es zur Heiligsprechung nicht mehr weit. Allerdings wurde

36 Dejanija, Bd. 9, Si. 132 (9./22. Juli), 1918, S. 182–184.

37 Dejanija, Bd. 9, Si. 85, 15./28. 2. 1918, S. 54.

38 Heiligsprechung der Zarenfamilie Pro und Contra, in: StdO, 4/1999, S. 15–22.

39 StdO, 3/1998, S. 2.

der Zar nicht auf Grund seines heiligmäßigen Lebens kanonisiert, sondern nur unter dem Titel „Gewalterdulder“, eine Form der Kanonisation, die die russische Kirche schon zu Beginn ihrer Existenz mit den Fürstenbrüdern Boris und Gleb praktiziert hatte. Dabei ging es einfach um die Verherrlichung der Gewaltlosigkeit, die die beiden Brüder praktizierten, indem sie ihrem nach Macht strebendem Bruder Svjatopolk nicht entgegentraten, sondern sich einfach abschlachten ließen († 1015, 1039 kanonisiert). Wobei man eingestehen muß, daß das Leben der Fürsten Boris und Gleb, soweit wir das heute beurteilen können, untadelig war, was man vom Zaren nicht sagen kann. Zudem hatte Boris alle Möglichkeiten der Selbstverteidigung und hätte vielleicht sogar mit einem Sieg rechnen können, was auf Nikolaj II. wahrscheinlich schon vor seiner Abdankung nicht zutraf.

Dabei gilt zu beachten, daß auf der Bischofssynode die Kanonisation der Zarenfamilie nicht in dem Sinne im Mittelpunkt stand, wie man dies durch die Diskussion vermutet. Sie wurden innerhalb einer großen Gruppe von 1154 Heiligen kanonisiert, davon sind 1090 Neomärtyrer.

Ganz anders dagegen das Leben und die Heiligsprechung eines anderen Mitglieds der Zarenfamilie, der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein, in Rußland Elizaveta Feodorovna genannt. Sie war die Schwester der letzten Zarin:⁴⁰ Als Elisabeth 1884 nach Rußland heiratete, stand der Zarenhof noch in seiner vollen Pracht. Trotzdem verbrachte sie ihre Zeit nicht nur

40 Zu ihrer Vita vgl. G.-A. Schröder, Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein. Eine Enkelin der Königin Victoria im russischen Heiligenkalender, in: KiO, Bd. 38, 1995, S. 32–55, und: Dies., Die tätige Liebe ist das beste Zeugnis eines Christen. Der Beitrag der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein zur karitativen Arbeit in Rußland, in: KiO, Bd. 42/43, 1999/2000, S. 114–132. Hadassa Ben-Itto wirft in ihrem Buch „Die Protokolle der Weisen von Zion“ (Berlin 1998) der Großfürstin vor, daß sie „wie andere Vertreter ihrer Klasse [...] keinerlei Bedenken gegen den Mord an Juden durch Pogrome“ hatte (S. 43) und außerdem Sergij Nilus, den Herausgeber der Protokolle, gefördert habe. Elizaveta hat in ihren Briefen und Schriften nie zu politischen Themen Stellung bezogen. Nur ein einziges Mal schreibt sie zur Versetzung ihres Mannes 1891 nach Moskau an ihren Vater in Deutschland: „Die altgläubigen Russen, die Kaufleute und Juden spielen eine sehr große Rolle ... jetzt muß alles mit Liebe, Strenge, Gesetzmäßigkeit, Toleranz in Ordnung gebracht werden“. Das heißt, die Juden mußten sich in die ihnen 1835 zugeordneten Westgebiete des Russischen Reiches zurückziehen. Dabei ging es mit Härte und Strenge zu, es ist jedoch die Frage, ob die Großfürstin davon wußte. Tatsache ist auch, daß die Großfürstin S. Nilus kannte. Wie weit sie ihn förderte oder die Heirat mit der Oserova inszenierte, ist nicht genau zu ermitteln. Es gab viele russische Würdenträger, die als pogromfreudig bezeichnet wurden, aber wie Antonij Chrapovickij beim Pogrom von 1903 in ihren Predigten das Gegenteil bewiesen. Vgl. dazu: P. Hauptmann, Russische

mit den berühmten Bällen und Vergütungen am Hofe, gleich nach der Hochzeit engagierte sie sich für soziale Belange. Erwähnt seien hier nur die Gründung der Elisabethanischen wohltätigen Gesellschaft für Moskau und Umgebung, das Elisabethanische Frauengymnasium beim Erziehungshaus für Kriegswaisen, die Gründung eines Gefängnis Komitees, die Hilfe während der Hungerjahre und bei den Choleraepidemien, die Hilfe im Überschwemmungsjahr 1908, die Hilfe für Verwundete in den Kriegen 1904/05 und 1914/1917 und als besondere Leistung die Gründung des Martha-Marien-Stiftes mit einer Schwesternschaft in Moskau ab 1905, nach dem Tode ihres Mannes. Im Stift lebten 1917 97 Schwestern. Die Einrichtung erhielt den Namen Martha-Marien-Stift nach den beiden Schwestern im Evangelium, die als Symbolfiguren den Konflikt zwischen Kontemplation (geistlichen Dienst) und tätiger Liebe darstellen, um darauf zu verweisen, daß beide Dinge zusammengehören – Maria nicht ohne Martha existieren kann und umgekehrt. (Zum Stift gehörten: ein Krankenhaus mit 22 Betten, ein Ambulatorium, eine Apotheke, ein Heim für 18 Vollwaisen, eine Sonntagschule, eine Bibliothek zur Volksbildung, Mittagstisch für Arme [300 Essen täglich], Detskaja lepta [Scherflein für die Kinder], Billigquartiere für Arbeiterinnen in Fabriken. Im Jahr erhielt das Heim etwa 12 000 Bittschriften. Man bat um Aufnahme zur Behandlung, um Hilfe bei der Arbeitssuche, um Aufsicht für die Kinder, um die Versorgung bettlägeriger Kranker, um Studienmöglichkeit im Ausland und um Geld). „Glück“, so erklärte Elizaveta einmal dem Sprößling der reichsten Familie in Rußland, Felix Jusupov, „besteht nicht darin, in Palästen zu wohnen, sich mit Luxus zu umgeben und seine Millionen zu zählen. Alle diese Lebensgüter können dir genommen werden; das Glück aber, das weder Menschen noch Ereignisse dir nehmen können, besteht in dem unerschütterlichen Glauben an den Allmächtigen und darin, daß man sich selbst vergessen muß und an andere denken. Bemühe dich, Menschen glücklich zu machen, dann wirst du glücklich.“⁴¹

Elizaveta Feodorovna war im Gegensatz zu ihrer Schwester, der Zarin, unter den Russen beliebt, sie verehrten sie schon zu Lebzeiten wie eine Heilige, wie mir ihr Patenkind, der Berliner Arzt W. Lindenberg, eigentlich Fürst Čeliščev, versicherte. Die Bolschewiki wagten auch nicht, sofort ihr Heim anzutasten, sie versorgten es sogar noch mit Lebensmitteln. Bis 1925

Christenheit und Ostjudentum, in: Kirche und Synagoge, Bd. 2, hg. v. K. H. Rengsdorf, S. v. Kortzfleisch, München 1988, und: M. Hagemeister, Wer war Sergij Nilus? In: Ostkirchliche Studien, Würzburg 1991, S. 49–63; eine sehr ausgewogene Darstellung!

41 KiO, Bd. 38, S. 48.

existierte das Stift. Die Oberin Elizaveta Feodorovna wurde jedoch schon nach dem Osterfest 1918 verhaftet und zusammen mit anderen Mitgliedern der Zarenfamilie in den Ural gebracht. In der Nacht zum 18. Juli 1918 wurden sie in den Schacht einer alten Mine geworfen. Ihr Bruder Ernst Ludwig hatte dazu in seinen Erinnerungen geschrieben: „So lebte sie und starb wie unsere heilige Elisabeth [von Thüringen, Ahnherrin des hess. Hauses 1207–1231; d. V.], nur war sie als Mensch viel größer und hat zuletzt viel Schweres durchgemacht.“⁴² 1992 wurde sie von der russischen orthodoxen Kirche zur Schar der Heiligen hinzugezählt.

Ihr Stift und ihre Schwesternschaft erleben heute in Moskau eine Wiedergeburt.

VI. Eine neue Etappe im Kampf mit der Kirche

1. Die Öffnung der Reliquienschreine

Auf der Ikone, die zur Heiligsprechung der Neomärtyrer gemalt wurde, werden an den Seitenrändern Szenen dargestellt, die auf spezielle Ereignisse, Schicksale und Todesarten der Märtyrer hinweisen. Am linken Rand sieht der Betrachter ein Kloster, in dem man unschwer die Sergius-Dreifaltigkeits-Lavra (Sergiev Posad, das in sowjetischer Zeit Sagorsk hieß) erkennt, vor der Mönche von einem Soldaten mit der Peitsche geschlagen werden, während andere einen Reliquienschrein davontragen. Am 25. August 1920 gab das Kommissariat für Justiz ein Zirkular heraus „über die Öffnung und völlige Liquidation der Reliquien“. Faktisch begann der Kampf gegen die Heiligen schon ein Jahr früher. Bevor die Reliquien aus den Kirchen entfernt wurden, versuchten die Bolschewiki erst einmal, die Kirche als Trägerin der Volksmassen zu entlarven. Es ging darum, den Gläubigen zu zeigen, daß die Gebeine der Heiligen nicht „von Verwesung unberührt und heil“ seien, sondern daß Kirche sie belogen habe und die Kleriker die Reliquien „zur niedrigsten Ausbeutung der Menschheit gebraucht haben“⁴³.

In Sergiev Posad erschienen die Kommunisten in der Karwoche (11. April) 1919. Nur einige Mönche und der Abt durften bei der Öffnung zugegen

42 Die Aufzeichnungen des letzten Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein, *Erinnertes*, mit einem biograph. Essay von Golo Mann, hg. v. E. G. Franz, Darmstadt 1983, S. 66.

43 A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, München 1994, S. 329.

sein. Das auf dem Platz versammelte Volk wurde nicht zugelassen, denn es war oft zu Auseinandersetzungen gekommen, weil es für die Gläubigen nicht faßbar war, daß Ungläubige den Altarraum betraten und die Reliquien berührten. Auf Weisung Lenins wurden Filmaufnahmen gemacht, die dann in den Kinos gezeigt wurden. Im Juli wurde der Film über den Hl. Sergius durch einen ehemaligen Priester, M. V. Galkin, der nun mit der Abteilung für Justiz zusammenarbeitete, in Sergiev Posad gezeigt. Einen Monat zuvor hatte er schon einen Vortrag zu dem Thema im überfüllten Theater gehalten unter der Überschrift „Wie sie lügen“!⁴⁴

2. Die Konfiskation der Kirchenschätze

Im Jahre 1921 wurde Rußland von einer Hungersnot heimgesucht. Patriarch Tichon rief die Gemeinden zu Geldspenden auf. Gegründet wurde ein gesamt-russisches Kirchenkomitee zur Unterstützung der Hungernden. Im August desselben Jahres wandte sich der Patriarch mit Bitte um Hilfe an die orthodoxen Patriarchen, an den Papst, an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von York und alle Orthodoxen in der ganzen Welt.⁴⁵ Der Patriarch erlaubte auch die Herausgabe von nichtgeweihten Gegenständen aus den Kirchen. Nachdem schon überall gesammelt worden war, erklärte die Sowjetregierung die kirchliche Hilfe für überflüssig und verlangte, die bereits gesammelten Mittel der Regierungskommission zu übergeben, weil die Spendenaktion natürlich das Ansehen der Kirche in den Augen der Bevölkerung hob. Doch dann wollte man sich staatlicherseits nicht mehr mit Spenden zufriedengeben und rief zur Konfiskation der Kirchenschätze auf, d. h. die Gemeinden sollten nun auch geweihte Gegenstände herausgeben, Kelche, Patenen, wertvolle Ikonen. Daraufhin weigerten sich einige Gemeinden, weil dies für sie unvorstellbar war und ein Sakrileg darstellte. In Šuja kam es zum Zusammenstoß mit der Staatsgewalt und zum bewaffneten Eingreifen von Rotarmisten. Am 15. März gab es fünf Tote und 15 Verwundete.

Von den Sowjets wurde die Konfiskation immer als Maßnahme gegen die Hungersnot dargestellt. Die wahren Gründe für die Konfiskation erfahren wir von Lenin in einem streng geheimen Brief vom 19. März 1922 an das Politbüro. Also vier Tage nach dem Zusammenstoß in Šuja. Die Sowjets wollten 1922 an der Weltwirtschaftskonferenz in Genua teilnehmen und benötigten dazu entsprechende Geldreserven. Die Kirchenschätze sollten

44 „Tagebuch“ (wie Anm. 19), S. 144 und S. 148.

45 Mönchspriester Damaskin (wie Anm. 27), Bd. 2, S. 38.

nicht den Hungernden zugute kommen, sondern dem Staat eine Goldreserve einbringen. Lenin schrieb:

„Für uns ist gerade der jetzige Zeitpunkt [...] der einzige, wo wir mit 99-prozentiger Erfolgchance unserem Feind aufs Haupt schlagen und unsere Positionen auf viele Jahrzehnte hinaus sichern können. Gerade und nur jetzt, da es in den Hungergebieten zu Menschenfresserei kommt und die Leichen zu Hunderten, wenn nicht zu Tausenden auf den Straßen herumliegen, können (und daher müssen) wir die Konfiszierung der kirchlichen Wertgegenstände auf härteste und schonungsloseste Weise durchführen [...].

Damit können wir uns einen Fonds von einigen Hundert Goldrubeln schaffen ... ohne den eine wirkungsvolle Verteidigung unserer Position in Genua überhaupt nicht denkbar ist ... Je größer die Zahl von Vertretern der reaktionären Bourgeoisie und Geistlichkeit ist, die wir aus diesem Anlaß erschießen können, desto besser.“⁴⁶

Im Anschluß an die Ereignisse vom 15. März wurde 25 Bürgern von Šuja der Prozeß gemacht. Am 25. April 1922 wurden sie zu unterschiedlichen Haftstrafen und die Priester Svetozarov und Roždestvenskij sowie ein Laie, Jazykov, zum Tode verurteilt. Das Gnadengesuch wurde abgelehnt, weil Lenin, Trockij, Molotov und Stalin dagegen waren.

Am 28. März 1922 wurde im Zusammenhang mit der Konfiskation der Kirchenschätze in der Izvestija eine Liste von Volksfeinden veröffentlicht, an deren Spitze Patriarch Tichon stand. Am 13. April fand der erste Prozeß in Moskau statt, elf Personen wurden zum Tode verurteilt, an fünf Personen das Urteil vollstreckt. Am 6. Mai erhielt Patriarch Tichon Hausarrest.

Am 29. Mai wurde ebenfalls im Zusammenhang mit der Konfiskation der Kirchenschätze Metropolit Veniamin in Petrograd mit 86 weiteren Personen verhaftet, nachdem die Zeitungen in Petrograd sich zuvor genugtuend über die Aktion geäußert hatten. Zehn Personen wurden zum Tode durch Erschießen verurteilt, das Urteil aber nur an vier Personen vollstreckt: Metropolit Veniamin, Prof. Novickij, Archimandrit Sergij (Šejn), I. M. Kovčarov. 22 Angeklagte wurden freigesprochen, die anderen erhielten Haftstrafen. Im Gericht sagte Metropolit Veniamin vor der Urteilsverkündung: „Ich weiß nicht, zu welcher Strafe sie mich verurteilen werden – Leben oder Tod – was sie auch verkünden werden – ich erhebe andachtsvoll meine Augen, bekreuzige mich (worauf er sich bekreuzigte) und sage: Ehre (Dank) sei Dir Herr, Gott, für alles ...“⁴⁷

46 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 675f.

47 K kanonizacii novomučenikov rossijskich (Zur Kanonisation neuer russischer Märtyrer), Moskau, 1991, S. 105.

Mönchspriester Damaskin, einer der besten Kenner dieser Periode, rechnet von 1917 bis 1921, dem Beginn der Konfiskation der Kirchenschätze, mit 20–30 Opfern unter den Bischöfen und 3000–4000 Kirchenleuten, auch Laien.

Bis Ende 1922, so vermutet man, wurden 2601 Priester auf Gerichtsbeschluß erschossen, 1962 Mönche, 1447 Nonnen und Novizinnen.⁴⁸

Ein Wort zu den Zahlen: Da die genauen Zahlen der Umgekommenen und Repressierten trotz der Archive nicht bekannt sind, multiplizieren einige Forscher die gefundenen Zahlen mit zehn, andere mit hundert. Auf diese Weise kommen Zahlen zustande, die meiner Meinung nach nicht gerechtfertigt sind. Damit soll in keiner Weise der Einsatz und das Leiden der orthodoxen Gläubigen geschmälert werden.

VII. Patriarch Tichon

Die Sowjets wußten natürlich, daß der vom Landeskonzil im Oktober 1917 gewählte Patriarch für die orthodoxen Christen eine besondere Identifikationsfigur war. Im April 1918 schon beginnt eine Verfolgung des Patriarchen Tichon, im Juni wird er zum Verhör bestellt, im September versucht man, ihn in die Lockhardt-Spionage-Affäre einzubeziehen. Zum Jahrestag der Oktoberrevolution 13./26. Oktober 1918 gibt er ein scharfes Sendschreiben an den Rat der Volkskommissare heraus. „... Ein ganzes Jahr schon haltet ihr die Staatsgewalt in Händen und bereitet euch darauf vor, den Jahrestag der Oktoberrevolution zu feiern. Aber das in Strömen vergossene Blut unserer Brüder, die auf euer Geheiß hin erbarmungslos getötet worden sind, schreit zum Himmel und nötigt uns, ein scharfes Wort der Wahrheit an euch zu richten ... Ihr mordet eure eigenen Anhänger, Menschen, die eurer Überzeugung nahestehen. Auch völlig unschuldige Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen werden nur auf vage Beschuldigung hin, sie hätten an einer undefinierbaren Konterrevolution teilgenommen, hingerichtet.“⁴⁹ Daraufhin bekam der Patriarch vom 4. November 1918 bis 6. Januar 1919 Hausarrest, der dann wieder aufgehoben worden war. Noch einmal wurde er am 23. Dezember 1919 bis 6. Januar 1920 unter Hausarrest gestellt.

48 StdO, Okt./Nov. 1992, S. 6.

49 Patriarch Tichon, Die Stimme der Kirche in den nachrevolutionären Wirren, in: StdO 11/1990, S. 19.

Im Zusammenhang mit der Konfiszierung der Kirchenschätze wurde er am 19. Mai 1922 erneut verhaftet. Man wollte ihm den Prozeß machen und ihn zum Tode verurteilen. 1923 verzichtete man auf einen Prozeß. Zuvor, am 10. April 1923, hatte Außenminister Čičerin an Stalin geschrieben, man solle möglichst schnell auf das Todesurteil gegen Tichon verzichten, weil es in Amerika, mit dem man wieder Beziehungen aufbauen wollte, schon genug Ärger wegen der Hinrichtung von Budkiewicz gebe.⁵⁰ Die Freilassung wurde in der Kommission zur Durchführung der Trennung der Kirche vom Staat beim ZK der RKP, die sich selbst Antireligiöse Kommission nennt, am 12. Juni 1923 verhandelt.⁵¹ Unter der Bedingung, eine Reueerklärung abzugeben, sollte der Patriarch freigelassen werden. Wobei genau festgelegt wurde, was in der Erklärung stehen sollte. „2. Mitteilung an Tichon, daß die gegen ihn verhängte Maßnahme der Untersuchungshaft abgeändert werden kann, wenn er: a) eine persönliche Erklärung abgibt, daß er die gegen die Sowjetmacht und die werktätigen Arbeiter- und Bauernmassen begangenen Verbrechen bereut, und seine jetzige loyale Haltung zur Sowjetmacht zum Ausdruck bringt; b) daß er es für gerecht hält, für diese Verbrechen vor Gericht gebracht zu werden; ... e) [er muß] seine ablehnende Einstellung gegenüber den Intrigen des Papstes, des Bischofs von Canterbury und des Patriarchen Meletios von Konstantinopel erklären.“⁵² Diese Reueerklärung gab Patriarch Tichon am 16. Juni ab. Allerdings weigerte er sich, den Papst, die Anglikaner und den Patriarchen zu verurteilen. Die Erklärung wurde trotzdem vom Staat angenommen.

Im April 1925 stirbt der Patriarch. Es darf kein neuer Patriarch gewählt werden. Die zur Nachfolge bestimmten Patriarchatsverweser werden z. T. verhaftet und verbannt, bis es Metropolit Sergij (Stragorodskij) doch gelingt, die Nachfolge als Verweser des Patriarchenstuhles anzutreten.

50 Vgl. Istočnik, Dokumenty russkoj istorii (Quellen, Dokumente der russischen Geschichte), 1995/3 (16), Primenit' k Popam vysšuju meru nakazanija (Bei den Popen ist das höchste Strafmaß anzuwenden), S. 122. Der röm.-kath. Generalvikar Budkiewicz war zusammen mit Bischof Cieplak und 15 anderen Priestern verhaftet worden, weil er Widerstand bei der Beschlagnahme von kirchlichem Eigentum geleistet hatte. Nur an Budkiewicz wurde das Todesurteil vollstreckt.

51 Protokoll Nr. 24 der Sitzung der Kommission zur Durchführung der Trennung der Kirche vom Staat beim ZK der RKP am 12. Juni 1923. Streng geheim. Vgl.: Die Protokolle der Antireligiösen Kommission beim CK der VKP (b) 1922–1929. Ein Quellenband zum Verhältnis von Kirche und Staat, hg. v. L. Steindorff u. M. Heeke (liegt in Kürze vor).

52 Ebda., Protokoll 24.

VII. Die Verfolgung in den 30er Jahren

1927 hatte Metropolit Sergij (Stragorodskij) mit seiner Loyalitätserklärung die Legalisierung der Kirche erreicht und den Gläubigen damit eine Atempause verschafft. Wir müssen beweisen, hatte er geschrieben,

„daß nicht nur solche Menschen, die gleichgültig zur Orthodoxie stehen oder sie verraten haben, ergebene und sich loyal zur Sowjetregierung verhaltende Staatsbürger der Sowjetunion sein können, sondern auch die eifrigsten Anhänger der Orthodoxie, denen diese mit all ihren Dogmen und Überlieferungen mit ihrer gesamten kanonischen und gottesdienstlichen Struktur so teuer ist wie die Wahrheit und das Leben. Wir wollen Rechtgläubige sein und uns zugleich dessen bewußt bleiben, daß die Sowjetunion unsere bürgerliche Heimat ist, deren Freuden und Erfolge unsere Freuden und Erfolge und deren Mißerfolge unsere Mißerfolge sind.“⁵³

Es brauchte also ein Jahrzehnt blutiger Verluste und Enttäuschungen, bis sich unter den Orthodoxen endlich der notwendige Wandel vollzog. Nachdem es dem Metropoliten Sergij gelungen war, durch seine Loyalitätserklärung der Kirche eine kurze Atempause zu verschaffen, konnten sich die Gemeinden etwas stabilisieren. Die Bruderschaften kämpften nun nicht mehr um Druckereien und kirchlichen Besitz. Die sich jetzt bildenden Bruderschaften entwickelten neue Formen des kirchlichen Lebens, sie versammelten sich zu Gesprächen, fanden Stärkung durch das in Privathäusern gefeierte Abendmahl oder, wenn kein Priester vorhanden war, durch die Agapen. „Ihre Mitglieder gingen furchtlos in die Welt hinein, verkündeten das Wort Gottes und zeigten der Welt, wie man im persönlichen Wandel und in der Familie heiligmäßig leben kann. Unter der Last übermenschlicher Mühen, halbverhungert, wie ihre Zeitgenossen in engen Gemeinschaftswohnungen hausend oder ins Gefängnis oder in die Verbannung gebracht, verrohten sie doch nicht und fluchten nicht ihrem Geschick – das erstaunte die Menschen ringsum und zog sie an. Die meisten Leiter der Bruderschaften waren im Lager oder wurden erschossen.“⁵⁴ Viele Schüler setzten ihr Werk fort und wurden zu einem guten Samen des Christentums, nach einem Wort aus der Christenverfolgung vor Konstantin.

Doch schon 1929 setzte wiederum eine verstärkte Verfolgung ein. Im Juni 1929 hielt der „Bund kämpfender Gottloser“ seinen 2. Kongreß in Moskau ab. Ein besonderes Merkmal war, daß der Kampf gegen das Kulaken-

53 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 727f. Deklaration des Metropoliten Sergij (29. 7. 1927).

54 Ebda., S. 32.

tum⁵⁵ 1929 und besonders 1930 bei der Errichtung der Kollektivwirtschaften mit einem erneuten Kampf gegen die Kirche begann und mit „dem Herunterholen der Glocken“ vom Kirchturm als äußeres Zeichen für den Sieg über Gott gekoppelt war. Einen anschaulichen Bericht lesen wir in Tendrjakovs „Anschlag auf Visionen“. Über die Lebensbeichte des Divisionskommandeurs Ivan Golenkov berichtet er:

„Als er sich wieder erholt hatte, sagte er dumpf, wie zu sich selbst: Niemand hat mich gezwungen, im Dorf Stroszilowo die Kirche zu liquidieren, meine Idee war das. Die Umstände erforderten das durchaus nicht. Wir gründeten damals eine Genossenschaft zwecks gemeinsamer Bearbeitung des Bodens, wir wollten den Menschen die Augen öffnen für ein besseres Leben, wollten ihr Vertrauen gewinnen. Wozu denke ich heute, mußte ich einen Konflikt heraufbeschwören, ich hätte statt dessen mit dem Popen reden sollen. Der Pope ist alt und gebrechlich, aber nicht dumm, er hätte mich unterstützt [...] Aber nein, von dem verhaßten Gott wollte ich keine Hilfe annehmen! Lieber ihn ausrotten, damit er mir nicht in die Quere kam. Ich fuhr zu meinem Vorgesetzten, schlug mit der Faust auf den Tisch, forderte – ausrotten muß man Gott, und zwar unverzüglich! Ich kriegte die Genehmigung, Gott seines Amtes zu entheben, die Kirche zu schließen und die Glocken abzunehmen! Mit Stricken – [...] hau ruck! – holten wir die Glocken runter. Die große krachte zu Boden – eiskalt lief es uns über den Rücken. Weinen, heulen, stöhnen, die Frauen waren wie von Sinnen [...]“⁵⁶

Zu diesem Zeitpunkt wurden etwa monatlich bis zu 50 Kirchen im Lande geschlossen. 1931 wurde die Erlöserkirche in Moskau gesprengt. Die Mosaiken hatten man vorher herausgenommen und, nach nun kommunistischen Motiven zusammengesetzt, in U-Bahnhöfen verbaut (z. B. in der Station Komsomolskaja). Die U-Bahnhöfe wurden bewußt als Kathedralen des arbeitenden Volkes bezeichnet.

In dieser Zeit wollte man die christliche Zeitrechnung abschaffen, man schlug als Beginn das Jahr 1890 vor, weil damals die Arbeiter zum erstenmal den 1. Mai gefeiert hatten. Und das Jahr sollte auch mit dem 1. Mai beginnen. Andere wollten die Zeitrechnung mit der Oktoberrevolution beginnen lassen. Der Sonnabend (Subbota – von Sabbat) und der Sonntag (russ. Voskresen'e – Auferstehung) sollten umbenannt und ein „Tag der Gottlosigkeit“ und die gleitende Arbeitswoche eingeführt werden. (1940 kehrte man zur Siebentageweche zurück.) 1932 nahm der Bund einen Fünfjahrplan an. Nun wurden auch die theologischen Schulen der Erneuerer

55 Unter Kulaken verstand man Großbauern. Die Entkulakisierung erstreckte sich aber auch auf den bäuerlichen Mittelstand und vernichtete das bäuerliche Gefüge und die Grundlage der Landwirtschaft.

56 W. Tendrjakov, Anschlag auf Visionen, Berlin 1989, S. 34.

geschlossen, das war eine Gruppe von orthodoxen Pfarrern und Gläubigen, die sich von Beginn an loyal zu den Sowjets gestellt hatte, den Pfarrern wurden die Lebensmittelkarten entzogen, die Pfarrerskinder durften keine Schule besuchen. Viele Pfarrehepaare lebten deshalb getrennt, um den Kindern den Schulbesuch zu ermöglichen. Es kam zu Massenschließungen von Kirchen, Verbot des Schreibens religiöser Werke und des Herstellens von Kultgegenständen. Im dritten Jahr sollten alle noch verbliebenen Kultdiener ausgewiesen werden, im vierten Jahr sollten alle Kultgebäude geschlossen werden. Seit 1934 kam es verstärkt zu Verhaftungen und Verbannung von Geistlichen und Laien und besonders 1937 zu Massenerschießungen. 1937 und 1938 waren Jahre besonders starker Repression. 1937 wurden 136 900 Kleriker verhaftet und 85 300 erschossen, 1938 wurden 28 300 verhaftet und 21 500 hingerichtet, darunter waren die Metropoliten Petr (Poljanskij), Patriarchatsverweser, Konstantin (Djakov) von Kiev, Serafim (Čičagov) von Leningrad, Serafim (Aleksandrov) von Tver, Evgenij (Sernov) von Gorki, Erzbischof Faddej; Prof. Erzpriester Glagolev starb 1932 beim Verhör.

Einen guten Einblick in die Zeit um 1937 geben die Bände von Mönchspriester Damaskin. In den Verhören wird Geistlichen wie Laien meist vorgeworfen, Feinde der Sowjetunion zu sein oder Agitation gegen den Staat betrieben zu haben oder erklärt zu haben, daß es bald Krieg mit den Deutschen geben wird. Bei den Verhören erklären die Priester sich stets für unschuldig, und sie werden stets zum Erschießen verurteilt. Die gläubigen Frauen erklären dagegen ganz offen, daß sie der Sowjetunion feindlich gegenüberstehen. Sie werden meistens nur zu Lagerhaft verurteilt. Trotz dieser grausamen Ausrottung gaben in der Volkszählung 1937 immerhin zwei Drittel der Dorfbevölkerung und ein Drittel der Stadtbevölkerung noch an, religiös zu sein – etwa 50 Millionen Sowjetbürger.

Stellvertretend für diese Zeit möchte ich zwei Viten herausstellen: Priester Pavel Florenskij ist ein Beispiel dafür, daß man auch als loyaler Bürger des Staates hingerichtet wurde, sofern die Weltanschauung nicht mit der der Regierenden übereinstimmte. Erzpriester Sebrjanskij, ebenfalls kanonisiert, soll als Beispiel für einen repressierten Priester stehen.

Pavel Florenskij (1882–1937)⁵⁷ war einer der herausragendsten Denker seiner Zeit – er wird oft der russische Leonardo genannt, denn er war nicht nur Theologe und Philosoph, sondern Mathematiker, Physiker, Chemiker, Ge-

57 Zur Vita vgl. Abt Andronik (Trubatschow), Er setzte den Logos gegen das Chaos, Zur Einleitung des Kanonisationsprozesses von Priester Pavel Florenskij, in: StDo, 10/1990, S. 36–47.

schichtwissenschaftler, Philologe und Kunstgeschichtler. Seit etwa zehn Jahren werden seine Werke auch ins Deutsche übersetzt. In der Zeit davor war nur seine Dissertation „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ im deutschen Sprachraum bekannt. Florenskijs Vorfahren waren Geistliche. Sein Großvater hatte jedoch schon mit dieser Tradition gebrochen. Sein Vater war stellvertretender Direktor einer Verkehrsbehörde, seine Mutter Armenierin. Im Elternhause wurde er nicht religiös unterwiesen. Florenskij schreibt darüber: „Ohne Religion erzogen, betrachtete ich sie als etwas vollkommen Fremdes, und der Religionsunterricht im Gymnasium erregte bei mir nur Spott und Aufsässigkeit.“ ... Die diesem Unterricht und dem obligaten Kirchengang gewidmeten Stunden empfand er „als unwiederbringlich verloren“. Mit 17 Jahren (1899) erlebt er seine Bekehrung. Er studiert Mathematik und später Theologie, wird 1911 zum Priester geweiht. Er zelebriert in einer kleinen Gemeinde in Sergiev Posad und arbeitet als Professor. Als 1919 die Geistliche Akademie in Moskau offiziell geschlossen worden war, unterrichtete er auf Bitten von Bischof Fedor weiter. Auch später, als seine Gemeindekirche geschlossen war und er in säkularen Institutionen arbeitete, beurteilte er weiterhin Kandidatenarbeiten und half als Geistlicher in anderen Kirchen der Stadt. Die Oktoberrevolution kam für Vater Pavel nicht unerwartet, er hatte schon vorher viel über die tiefe geistliche Krise der Gesellschaft geschrieben, und er war überzeugt davon, daß die Krise zum Zusammenbruch der alten Grundordnung führen mußte. „So konnte ihn auch der Wandel in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, der sich nach der Revolution vollzog, nicht erschüttern. Er blieb innerlich frei von einem Staat, von dem er weder vor noch nach der Revolution etwas erhofft hatte.“⁵⁸ 1922 hatte wegen seiner Arbeit „Imaginäre Größen in der Geometrie“ schon eine ideologische Hetze gegen ihn begonnen. 1924 nahm er eine Stelle in der Hauptverwaltung für Elektrifizierungswesen beim Obersten Volkswirtschaftsrat der Russischen Föderativen Sowjetrepublik an. Seine Tätigkeit brachte es mit sich, daß er mit vielen Vertretern des Staates, der Partei und des öffentlichen Lebens bekannt war, seine Freunde waren diese aber nicht. Er legte auch, solange es möglich war, die Soutane nicht ab. Allein seine Loyalität zur Regierung und seine Mitarbeit fanden in manchen christlichen Kreisen wenig Verständnis. Am Vorabend seiner ersten Verbannung 1927 schrieb er: „Obwohl ich aus persönlichem Mitgefühl nicht umhin kann, diejenigen zu bedauern, die wegen ihrer religiösen Überzeugung ein schweres Los getroffen hat, so denke ich doch, daß es vom histori-

schen Standpunkt aus für die Religion vorteilhaft, ja sogar notwendig ist, diese schwierige Epoche zu durchschreiten, und ich zweifle nicht, daß ihr dies nur zur Stärkung und Reinigung dienen wird.“⁵⁹

In dem sich ausbildenden stalinistischen System wurde auch er 1928 wegen seiner Überzeugungen nach Nižnij Novgorod (später in Gorki umbenannt) verbannt. Es war auch hier wieder Gorkis erste Frau, Ekaterina Peškova, die durch ihren mutigen Einsatz erreichte, daß Florenskij nach drei Monaten aus der Verbannung zurückkehren konnte. 1933 wird er erneut verhaftet und zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt wegen konterrevolutionärer Agitation und Propaganda. 1934 verbrachte er in der Forschungsstation Skovorodino im ewigen Eis, dort trug er Forschungsergebnisse zum Bauen auf Dauerfrostboden zusammen. In einem Brief hatte er schon am 23. November 1933 geschrieben: „Vor mir zeichnen sich große Aufgaben für die Wirtschaft dieser Gegend ab. Nach entsprechendem Studium wird man auch den ewigen Frostboden usw. nutzen können. Ich hoffe, daß künftig meine Spezialkenntnisse eine Anwendung finden werden, die dem Staate nützt.“⁶⁰ Hier konnte ihn seine Frau noch einmal besuchen. Zugleich hatte die Tschechoslowakische Regierung angeboten, über seine Freilassung mit der Sowjetunion zu verhandeln. Er lehnte ab. Im selben Jahr wurde er nach Solovkij geschickt. Er arbeitet in der Jod- und Agar-Agar-Gewinnung und machte mehr als zehn patentierte Entdeckungen. Zur Jodgewinnung schreibt er am 30./31. Januar 1935: „Ich sitze im Labor, weil heute zum erstenmal ein Versuch angelaufen ist mit dem von mir konstruierten Apparat zur Ausfällung und Filtrierung von Jod ... Bisher wurde die Ausscheidung manuell betrieben, das war für die Arbeiter schwierig und vor allem sehr gefährlich, weil Bromdämpfe, Stickoxid, Säure- und Joddämpfe auftreten ... Die gefährdete Gesundheit der Arbeiter und der Verlust an Jod taten mir leid, deshalb habe ich mich mit der Sache abgegeben. Ich denke, jetzt läuft es.“⁶¹ Noch heute arbeitet man dort mit Apparaturen, die Florenskij selbst gebaut hatte. Im Mai 1937 wurde das Lager in ein Zuchthaus zur besonderen Verwendung umgestaltet. In einem Brief am 4. Juni an seine Frau schreibt er: „Es ist jetzt sechs Uhr morgens, und ein tobender Wind jagt den Schnee in Wehen vor sich her. In den ausgestorbenen Räumen stoßen die zerschlagenen Oberlichter gegen die Rahmen, jedesmal wenn der Wind wieder einfällt. Ängstliches Möwengeschrei dringt an mein Ohr, mit meinem ganzen Wesen

59 Ebd.

60 Priester Pawel Florenskij, Briefe aus der Haft (1933–1937), in: StdO, Nr. 1/1993, S. 29.

61 Briefe aus der Haft II, in: StdO, Nr. 2/1994, S. 32.

empfinde ich die Nichtigkeit des Menschen, seiner Werke, seiner Bemühungen.“ Am 25. November 1937 wurde Florenskij ein zweites Mal von der Sondertrioika des NKWD abgeurteilt und am 8. Dezember im Leningrader Gebiet erschossen. (Um die Tat zu verschleiern, war lange der 15. Dezember 1943 als Todestag angegeben worden.)

Erzpriester Mitrofan Sebrjanskij wurde 1870 in Orel geboren. 1904/05 nahm er am russisch-japanischen Krieg teil und wurde danach Beichtvater der Großfürstin Elizaveta Feodorovna und ihrer Schwwesterschaft. 1920 nimmt er zusammen mit seiner Frau das Mönchtum an. 1923 wird er wegen der Verlesung der Patriarchenbotschaft zur Konfiskation der Kirchenschätze verhaftet, 1925 aus der Haft entlassen. Er darf zelebrieren, aber keine Gemeindarbeit leisten, und kehrt in das Martha-Marien-Stift zurück. 1925 werden Krankenhaus und Stift geschlossen, in die Wohnungen ziehen weltliche Personen. Da man seine Wohnung haben möchte, wird er der antisowjetischen Propaganda beschuldigt. Seine Frau erreicht aber seine Freilassung. Weil viele Schwestern nach der Auflösung des Stiftes nach Tver gegangen sind, zieht er ebenfalls dorthin. 1927 darf er dort wieder zelebrieren. Viele geistliche Kinder aus allen Teilen Rußlands besuchen ihn. Im Zusammenhang mit der Kolchosierung beschuldigt man ihn, daß das Dorf wegen seiner Predigt nicht in den Kolchos wolle. 1930 wird er zu fünf Jahren Verbannung in den hohen Norden verurteilt. 1933 darf er zurückkehren. Im Krieg verläuft bei Tver die zweite Front. Es gibt viele Kämpfe, es fällt aber keine Bombe auf die Kirche, inmitten der Kämpfe sieht man Vater Mitrofan oft furchtlos das Abendmahl austeilen. 1948 ist er gestorben. Er wurde als Bekenner kanonisiert.

Für 1939 gibt die Statistik über die Existenz der Kirche ganz unterschiedliche Zahlen, im großen und ganzen hatten die Kommunisten es geschafft, die Struktur der orthodoxen Kirche zu zerschlagen. Cypin⁶² behauptet, es hätte noch 100 Gemeindekirchen gegeben, Bryner⁶³ gibt die Zahl mit 500 an. Schemetow schreibt dazu:

„Es ist eine bittere Lehre für uns: Die Uneinigkeit, die geistige Trägheit und die Selbstzufriedenheit unserer Vorfahren haben es dahin gebracht, daß jene verheißungsvolle Zeit, die uns für das Moskauer Landeskonzil 1917/18 geschenkt

62 Vl. Cypin, *Russkaja Cerkov' 1925–1938* (Die Russische Kirche 1925–1938), Moskau 1999, S. 364. Ders., *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1990* (Die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche 1917–1990), Moskau, S. 105–107.

63 E. Bryner, *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig 1999, S. 51.

worden ist, überwiegend mit nichtigen Streitereien vertan wurde. Die brennenden Probleme der Gemeindestruktur, der Gemeinschaftsbildung und des Gottesdienstes blieben ungelöst. Die Vergeltung blieb nicht lange aus. Der erste Schlag wurde von der ‚Lebendigen Kirche‘ geführt, dann spalteten sich die Orthodoxen selbst. Die Zersplitterung hat sie auf viele Jahre geschwächt. Mit der physischen Vernichtung der besten Bischöfe, Priester und Laien durch die Atheisten ist dieser Prozeß an einen Endpunkt gekommen. Als der Vaterländische Krieg ausbrach, war die Kirche ausgelaugt.“⁶⁴

Der Krieg mit den Deutschen führt in den besetzten Gebieten zu einer Wiedergeburt der Orthodoxen Kirche, obwohl die Deutschen wegen ihrer Abneigung dem Christentum gegenüber keineswegs die Kirche fördern.⁶⁵ Zu Beginn des Krieges hatte der Patriarchatsverweser Sergij jedoch eindeutig in einem Sendschreiben am 22. Juni 1941 Stellung bezogen: „Nicht zum ersten Mal muß sich das russische Volk einer solchen Prüfung unterziehen. Mit Gottes Hilfe wird es diesmal die faschistische Feindesmacht zunichte machen ... Geben wir also unser Leben hin, gemeinsam mit unserer Herde ... Die Kirche segnet alle Rechtgläubigen zur Verteidigung der heiligen Grenzen unseres Vaterlandes.“⁶⁶ Und in einer Predigt am 26. Juni 1941: „Wer da glaubt, daß der Feind unsere Heiligtümer und unseren Glauben nicht antasten werde, der irrt sich gründlich. Beobachtungen über das Leben des deutschen Volkes besagen etwas ganz anderes.“ (Er zitiert dann Ludendorff, daß das Christentum nicht zu einem Eroberervolk passe und man zu heidnischen Gottheiten zurückkehren solle.)⁶⁷ Man war also genau über die Situation in Deutschland und die feindliche Einstellung der Nazis zum Christentum unterrichtet.

1943 kommt es zu einer Änderung in der Kirchenpolitik. Im September kommt ein Treffen zwischen dem Patriarchatsverweser Sergij, Metropolit Aleksij (Simanskij) von Leningrad und Metropolit Nikolaj (Jaruševič) von Kiev mit Stalin zustande. Darüber berichtet der bekannte Dissident Levitin-Krasnov:

„Man reichte einander die Hände und setzte sich. Das Gespräch begann Molotow, in dem er mitteilte, die Regierung der UdSSR und Genosse Stalin persönlich wollten die Bedürfnisse der Kirche kennenlernen. Die beiden Metropoliten Alexij und Nikolaj schwiegen verwirrt. Überraschend begann Sergij zu

64 N. Schemetow (wie Anm. 28), S. 34.

65 Dazu M. Škarovskij, Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939–1945), Göttingen, im Druck.

66 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 750f.

67 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 751.

sprechen ... im sachlichen Ton eines Mannes, der es gewohnt war, mit den höchstgestellten Leuten über ernste Dinge zu sprechen. (Als Stalin Seminarist war, war Metropolit Sergij bereits Rektor der Petersburger Geistlichen Akademie und im Range eines Bischofs.)

Der Metropolit wies auf die Notwendigkeit einer weiteren Öffnung von Kirchen hin, deren Anzahl in keiner Weise die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigt ... Schließlich sprach er über die Notwendigkeit einer großzügigen Eröffnung von geistlichen Lehranstalten, weil der Kirche Kader von Geistlichen fehlen. Hier unterbrach Stalin plötzlich das Schweigen: ‚Warum fehlen denn Ihnen die Kader? Wo sind sie geblieben?‘ fragte er, nahm seine Pfeife aus dem Mund und fixierte seine Gesprächspartner mit den Augen.

Alexij und Nikolaj wurden verlegen unter diesem gezielten Blick der grünen Augen. Allen war bekannt, daß die ‚Kader‘ in den Lagern vernichtet worden waren. Metropolit Sergij ließ sich nicht in Verlegenheit bringen. Der Greis hielt den grünen Augen stand und antwortete: ‚Die Kader fehlen uns aus vielerlei Gründen. Einer von ihnen ist: Wir bilden einen Geistlichen aus, und er wird Marschall der Sowjetunion.‘ Ein zufriedenes Lächeln kräuselte die Lippen des Diktators. Er sagte: ‚Ja, ja, so ist es. Ich bin ein Seminarist. Ich habe damals von Ihnen gehört.‘ Danach begann er, Erinnerungen an seine Seminarjahre aufzufrischen ...“⁶⁸

Die Kirche erhält danach die Gelegenheit, eine Bischofssynode einzuberufen (19 Bischöfe konnten nur noch zusammenkommen) und Metropolit Sergij zum Patriarchen zu wählen. Kirchen wurden geöffnet, Priester kehrten aus den Lagern zurück, eine Monatsschrift konnte erscheinen. Acht Priesterseminare und zwei Akademien entstehen. Am 15. Mai 1944 stirbt Patriarch Sergij. Metropolit Aleksij wird sein Nachfolger. Bis zu Stalins Tod (1953) erlebt die Orthodoxe Kirche eine verhältnismäßig ruhige Zeit des Wiederaufbaus.

Ich möchte hier noch auf eine Märtyrerin wenigstens kurz hinweisen, obwohl sie nicht von den Sowjets umgebracht wurde. Es ist Mutter Maria, mit weltlichem Namen Elizaveta Kuzmina-Karavaeva-Skobtsova.⁶⁹ Eine bekannte Dichterin und die erste Frau, die in Petersburg theologische Vorlesungen hören durfte, Sozialrevolutionärin, Bürgermeisterin nach der Revolution in Anapa und später orthodoxe Nonne in Paris. Dort baute sie eine bedeutende Sozialarbeit unter den Emigranten auf, die „Orthodoxe Aktion“. Sie wurde mit ihrem Sohn wegen ihres Einsatzes für die Juden von den Nazis verhaftet

68 A. Levitin-Krasnov, Die Glut Deiner Hände. Memoiren eines russischen Christen, Luzern/Stuttgart 1980, S. 152f.

69 Zu ihrer Vita: G.-A. Schröder, Nichts anderes als Christus besitzen, in: KiO, Bd. 39, 1996, S. 101–128.

und ins KZ gebracht, wo sie in Ravensbrück Karsamstag 1945 in der Gaskammer starb. Die französischen orthodoxen Gläubigen sind seit Jahren um ihre Heiligsprechung bemüht.

VII. Die Cruščevsche Verfolgung

Am 6. März 1953 starb Stalin. Cruščev wurde, nach einem politischen Zwischenspiel, sein Nachfolger. Er wurde im Westen schon bald wegen seiner Entstalinisierung geschätzt. Man sprach unter ihm von der sogenannten Tauwetterperiode, dabei nahm niemand im Westen wahr, daß es für die Kirche eine Zeit „des eisigen Frostes“, eine Verfolgungszeit war. Da Cruščev für die Zeit um 1980 den Kommunismus eingeführt haben wollte, mußte der Kampf mit Kirche und Religion abgeschlossen sein. Er wollte den letzten orthodoxen Priester im Fernsehen zeigen. So wurde schon 1954 beschlossen, die wissenschaftlich-atheistische Propaganda zu verbessern. Besonders die Volksbildung war hier gefragt und die Öffentlichkeitsarbeit: Vorlesungen, Vorträge, Gespräche, Presse, Rundfunk, Kino und Theater standen ganz im Zeichen der atheistischen Propaganda. Cypin schreibt rückwirkend: „Erstmals wieder seit der Epoche des ‚Bundes kämpfender Gottloser‘ füllten sich die Zeitung und Zeitschriften mit antireligiösen Aufsätzen und Verunglimpfungen. In die antireligiöse Propaganda wurden Renegaten einbezogen.“⁷⁰ Duluman, Darmanskij, Spaskij und Čertkov wurden sogar vom Patriarchat exkommuniziert. In wenigen Jahren reduzierten sich die Gemeinden durch Kirchenschließungen von 20 000 auf 7000, von den etwa 70 Klöster konnten 15 bestehen bleiben.

Patriarch Aleksij I. war so mutig, am 16. Februar 1960 auf einer Abrüstungskonferenz auf die Verfolgung hinzuweisen. Er sagte:

„Ich muß sagen, daß wir Christen uns besonders darüber freuen, daß der Vorschlag über die allgemeine und totale Abrüstung den an alle Völker der Erde gerichteten Appell enthält, ‚die Schwerter zu Pflugscharen und die Spieße zu Sichel umzuschmieden‘. Diese unsere christliche Überzeugung zum Ausdruck bringenden Worte gehören dem alten Propheten Jesaja, den wir Christen den alttestamentlichen Evangelisten nennen, weil er die Geburt des Heilandes lange vor diesem Ereignis vorausgesagt hatte. Die Idee des allgemeinen Friedens, die angesichts der Anhäufung allergefährlichster Rüstungsmittel wohl als die für die Menschheit in unserer Zeit wichtigste Idee zu gelten hat, geht mit ihrem Ur-

70 VI. Cypin, *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1990* (wie Anm. 62), S. 115.

sprung somit auf die Bibel – jene Sammlung heiliger Bücher der Christlichen Kirche – zurück.

Freilich, trotz alldem hat die Kirche Christi, die das Wohl der Menschen zum Ziel hat, von seiten eben dieser Menschen Vorwurf und Mißbilligung zu erleiden, und dennoch erfüllt sie ihre Pflicht, indem sie die Menschen zum Frieden und zur Liebe aufruft. In solcher Lage der Kirche liegt überdies viel Tröstliches für ihre gläubigen Glieder, denn was bedeuten Anstrengungen der Menschenvernunft gegen das Christentum, spricht ja seine zweitausendjährige Geschichte für sich selbst und hat ja Christus Selbst alle feindlichen Anstürme gegen das Christentum vorausgesehen und die Unerschütterlichkeit der Kirche verheißen, indem er sagte, daß auch die Pforten der Hölle Seine Kirche nicht überwinden werden. Wir Christen wissen, wie wir für den Dienst an den Menschen zu leben haben, und unsere Liebe zu den Menschen vermag unter keinerlei Umständen geringer zu werden. Daher können alle Menschen guten Willens, ohne Unterschied ihres Glaubens und ihrer Überzeugungen, versichert sein, daß die Russische orthodoxe Kirche im Kampf für die allgemeine und totale Abrüstung ihr treuester Bundesgenosse ist gleichwie in allen patriotischen Taten unseres Landes.⁷¹

Diese Rede hatte Metropolit Nikolaj (Jaruševič) verfaßt. „Kaum hatte der Patriarch sie verlesen, erklang im Saal schüchterner Beifall von zwei, drei Händen. Unmittelbar danach erhoben sich die Vertreter der ‚Öffentlichkeit‘ und stürmten auf den Patriarchen ein ... Es kam zu einem regelrechten Skandal.“⁷² Daraufhin wurde von Regierungsseite Karpov, der Vorsitzende des Rates für Religionsangelegenheiten entlassen, und wenig später der Außenminister der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Nikolaj († 1961), der engste Vertraute des Patriarchen in den Jahren der Konsolidierung nach 1945. Im Juli 1960 erklärte Metropolit Nikolaj Bischof Vasilij (Krivošejn) gegenüber: „Man hat mich entlassen ... Es ging nicht von der Kirche aus. Zwischen mir und dem Patriarchen ist nichts vorgefallen ... Es ging von den Behörden aus. Sie wissen ja, daß sich die antireligiöse Propaganda sehr verstärkt hat. In meinen Predigten habe ich dazu Stellung genommen, nicht in denen, die im ‚Journal des Moskauer Patriarchats‘ erschienen sind, sondern die ich in den Kirchen gehalten habe. Das Volk hört meine Predigten und liebt sie. Und gerade das war unseren Behörden ein Dorn im Auge. Sie wollen Erzhirten, die schweigen und feierlich zelebrieren.“⁷³ Metropolit Nikolaj berichtete von Prozessen gegen Bischöfe unter dem Vorwand der

71 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 812–813.

72 Erzbischof Wassili Kriwoschein, Opfer Chrustschowscher Kirchenpolitik. Letzte Begegnungen mit Metropolit Nikolai (Jaruschewitsch) nach dessen erzwungenem Rücktritt von der Leitung des kirchlichen Außenamtes, in: StdO, Nr. 12/1990, S. 34.

73 Ebda., S. 33.

Steuerhinterziehung und Kirchenschließungen, die sich so vollziehen: „Gewöhnlich am Sonntag, wenn die Gläubigen nach dem Gottesdienst auseinandergehen, versammeln sich um die Kirche mehrere Hundert Menschen, Kommunisten und Komsomolzen, ein sogenanntes Aktiv mit entsprechenden Werkzeugen. Innerhalb weniger Stunden wird das Gotteshaus zerstört und verödet. Die liturgischen Geräte aber sowie Bücher und Gewänder werden auf Lastwagen verladen und mit unbestimmtem Ziel abtransportiert.“⁷⁴ Auf Beschwerden kommt nach Monaten die Antwort, daß keine illegalen Handlungen festzustellen sind.

Am 16. März 1961 war eine Instruktion erschienen, die ohne besondere Genehmigung der Bezirksbehörden Prozessionen verbot, die Abhaltung von Totenfeiern auf dem Friedhof, Gebete und Gottesdienst oder Sakramentspendungen in Privatwohnungen und Pilgerreisen.⁷⁵ 1961 mußte die Kirche auch ihr Gemeindestatut ändern. Der Pfarrer durfte nur noch Gottesdienste halten. Wie viele er halten durfte, bestimmte der oder die Kirchenälteste. Man versuchte die Stellen der Kirchenältesten mit regimetreuen Personen zu besetzen, um so von innen heraus die Kirche zu zerstören. Vorgesehen waren die Konfiszierung von Kirchengebäuden soweit sie von staatlichem Interesse waren. Schließlich begann im ganzen Land auf barbarische Weise eine Kirchenzerstörung. Man arbeitete nicht mehr mit Erschießungen und Morden, sondern mit Druck am Arbeitsplatz, Lager, Verbannung und Psychiatrie.

Nach der Absetzung Cruščevs wurde es wieder etwas leichter für die Kirche. Inzwischen hatten auch viele Intellektuelle die Kirche wiederentdeckt. Auch sie wurden verfolgt, ins Lager gesteckt oder ins Ausland abgeschoben, ihre Zeitschriften beschlagnahmt.

Dies ist nur ein kleiner Überblick über die Verfolgung der russischen Kirche. Viele Namen, Schicksale und Ereignisse konnten aus Zeitgründen nicht genannt werden!

Wie hat die Kirche in all diesen Jahren überleben können?

Die Kirche hat einmal überlebt durch die Gläubigen, die Ihrem Gott und Herrn treu blieben, die tapfer alle Nöte auf sich genommen haben und sich gegenseitig halfen, wie wir aus der Johannesbruderschaft wissen, die Arsenij Zadanovskij leitete. Angefangen hatte es mit Gebetsstunden junger Leute, dann wurden regelmäßige Gottesdienste in Privatwohnungen daraus.

74 Ebda., S. 36.

75 Synodalkommission für Heiligsprechung: Christenverfolgung im Rußland des 20. Jahrhunderts, in: StdO, Okt./Nov. 1992, S. 7.

„Die Liturgie war der einende Mittelpunkt, und oftmals, gerade in jenem Augenblick, da der Ruf ‚Christus ist mitten unter uns!‘ ertönte, trat der göttliche Dulder mit unhörbaren Schritten in den Raum, und dem Gebet wuchsen Flügel. Es schob die Wände auseinander, durchstieß die Decke und drang in die Höhe, hin zu jener Stadt, wo alle Tränen abgewischt sind und unversieglige Freude herrscht.“⁷⁶

„Wir haben geweint und geblutet und mußten uns verstecken“, so charakterisierte Metropolit Ireney zum Millennium 1988 die Zeit, „aber wir haben Ihn (Gott) im Herzen behalten.“⁷⁷

Zum anderen hat die Kirche überlebt durch den Gottesdienst, die Liturgie. Trotz aller Repression und Verfolgung! Der Kirche wurde alles genommen: Land, Häuser, Vermögen, Klöster, aber den Gottesdienst an sich tastete die atheistische Regierung eigenartiger Weise nicht an.

Im Referat zum Entwurf der neuen Verfassung der UdSSR 1936 war es Stalin selbst, der unter Punkt 12 sagte:

„Weiter folgt ein Verbesserungsvorschlag zu Art. 124 des Verfassungsentwurfes mit der Forderung, ihn dahingehend abzuändern, daß die Abhaltung religiöser Kulthandlungen verboten werde. [Das wäre natürlich ein Ende des Gottesdienstes für jede Konfession gewesen und hätte die Seelsorge nur noch unter viel schwierigeren Bedingungen im Untergrund erlaubt; d.V.] Ich meine, daß dieser Verbesserungsvorschlag abgelehnt werden sollte, da er dem Geist unserer Verfassung nicht entspricht.“⁷⁸

Die orthodoxe Kirche hat diese geringe Freiheit genutzt und durch den Gottesdienst versucht, die Gläubigen zu stärken und zu festigen. In den Predigten, manchmal wurden bis zu drei Predigten in der Liturgie gehalten, versuchte sie, ihnen Wissen zu vermitteln, um der atheistischen Agitation widerstehen zu können. Alles in allem kann die russische Orthodoxie mit dem Apostel Paulus sagen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ..., ich habe den Glauben gehalten; hinfort ist mir bereitet die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird, nicht mir aber allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung lieb haben“ (II Tim 4,7–8).

76 N. Schemetow (wie Anm. 28), S. 32.

77 G.-A. Schröder, Lob Gottes auch unter Tränen, in: StdO, Nr. 1/1990, S. 28.

78 P. Hauptmann/G. Stricker (wie Anm. 20), S. 746. Der Artikel 124 der Verfassung der UdSSR von 1936 lautet: „Zum Zwecke der Gewährleistung der Gewissensfreiheit für die Bürger sind in der UdSSR die Kirche vom Staat und die Schule von der Kirche getrennt. Die Freiheit zur Ausübung religiöser Kulthandlungen und die Freiheit antireligiöser Propaganda werden allen Bürgern zuerkannt“, in: H.-D. Döpman, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1977, S. 251.

„Die Geschichte Rumäniens ist eine
Geschichte nicht gelöster Widersprüche.“
(Catherine Durandin)¹

*Ein Rätsel und ein Wunder der Geschichte:
das rumänische Volk*
(Gheorghe Brătianu)²

Edda
Binder-Iijima

Grundzüge einer Geschichte Rumäniens

1. Herkunft, Ethnogenese und Sprache

Diese Fragen gehören zu einem Gesamtkomplex, bei dem oft weniger die historische Behandlung im Vordergrund steht, sondern ihre politische Verwertung, die wiederum zu einem Teil der Geschichte geworden ist, besonders was das Verhältnis von Ungarn und Rumänen angeht.

Den historischen Ausgangspunkt bildet die Eroberung Dakiens durch den römischen Kaiser Trajan im Jahre 107 n. Chr. und die Bildung einer römischen Provinz Dakien auf einem Gebiet nördlich und südlich der Karpaten, die somit administrativ, sozial, wirtschaftlich und kulturell ins römische Weltreich eingegliedert wurde. Doch bereits im Jahre 270 wurde die Provinz militärisch aufgegeben und die römische Grenze wegen einer besseren Verteidigung an die Donaulinie zurückgenommen. In den folgenden Jahrhunderten, in denen verschiedene indogermanische Stämme und asiatische Reitervölker das Gebiet durchquerten, fehlen fast alle Nachrichten über den Verbleib der Bevölkerung. Von den durchziehenden Völkern lassen sich nur die Slawen (seit dem 6. Jahrhundert), dann die Ungarn (seit

1 Catherine Durandin, *Histoire des Roumains*, 1995, S. 17.

2 Gheorghe Brătianu, *Ein Rätsel und ein Wunder der Geschichte: das rumänische Volk*, Bukarest 1942. Übernommen wurde der Titel von einer Kapitelüberschrift des französischen Historikers Ferdinand Lot in seinem Buch über die Völkerwanderung: *Les Invasions barbares*, Paris 1937.

dem 9. Jahrhundert) dauerhaft in diesem Raum nieder. Die Ungarn beginnen dann auch mit der allmählichen Eroberung Siebenbürgens.

In den Jahrhunderten vom Abzug der Römer bis ins 9. Jahrhundert vollzogen sich die Ethnogenese der Rumänen und die Herausbildung einer ostromanischen Sprache, zu denen das Rumänische oder auch Dakorumänische in Abgrenzung von anderen Hauptdialekten (Aromunische, Meglenorumänische und Istrorumänische) gehört. Strittig ist die Frage, ob sich diese nördlich oder südlich der Donau vollzogen hat. Die sogenannte Migrations-*theorie* (R. Roesler) vertritt die Ansicht, die vielfach von ungarischen Historikern übernommen wurde, dass die Rumänen vom Süden der Donau her, wo die Romanisierung länger und intensiver gewesen war, in das heutige bewohnte Gebiet einwanderten, während die *Kontinuitätstheorie* von einem Verbleib der romanisierten Bevölkerung nördlich der Donau und auch in Siebenbürgen ausgeht.

Von den gefundenen Fakten her ist die Frage nicht eindeutig zu beantworten, doch gehen die meisten Historiker und Linguisten davon aus, dass die Donau keine Sprachgrenze bildete, sondern dass es immer vielfältige Kontakte gab, so dass im Zusammenwirken von Kontinuität und Migration die Antwort auf die Ethnogenese zu finden ist. Bei den Rumänen handelt es sich demnach um die Nachfahren einer ostromanischen Bevölkerung im ehemaligen römischen Reich, die sich in den Wirren der Völkerwanderungszeit und der slawischen Landnahme behaupten und eine auf dem Latein basierende Sprache bewahren konnten, in die slawische und andere balkanische Sprachelemente mit aufgenommen wurden.

Die Affinität des Rumänischen mit dem Lateinischen oder Italienischen und damit die vermutete Abstammung von den Römern wurde schon früh von auswärtigen Reisenden und den rumänischen Chronisten festgestellt. Ein berühmt gewordener Satz eines moldauischen Chronisten (Ureche) lautet denn auch: „De la Rim ne tragem“ („Von Rom leiten wir uns ab“). Zum Politikum wurde diese Frage, als sie Anfang des 18. Jahrhunderts mit dem Kampf der Rumänen in Siebenbürgen für ihre politische und soziale Gleichstellung mit den übrigen „nationes“ (Ungarn, Deutsche und Szekler) verbunden wurde. Die wichtigste Voraussetzung für diese Entwicklung bildete die Union eines Teils der rumänischen Orthodoxie mit der römischen Kirche (1701), die den Zugang zu Bildung und Auslandsstudium ermöglichte. Dadurch entstand eine rumänische Intelligenz in Siebenbürgen, die zum Vorkämpfer für ein rumänisches Nationalbewusstsein wurde. Mit der Berufung auf die lateinische Abstammung und den lateinischen Charakter des Rumänischen vertrat sie nicht nur die Kontinuität, sondern begründete auch den rumänischen Primat auf Siebenbürgen, um daraus die Legitimität für ihre

Forderungen nach Gleichberechtigung zu beziehen. Diese wurden in einer berühmten Bittschrift von 1791, der „Supplex Libellus Valachorum“ formuliert, in der es hieß: „Nicht hinzugekommen, sondern alt, viel älter als alle anderen ist die walachische Nation in Siebenbürgen“.

Dieser durch die „Siebenbürgische Schule“ (Școala ardeleană) eingeleitete Nationsfindungsprozess hatte große Auswirkungen auch auf die benachbarten Fürstentümer Moldau und Walachei, da viele der siebenbürgischen Gelehrten als Lehrer dort tätig waren und die Generation der rumänischen Nationsgründer prägten und beeinflussten.

Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts wurden die Positionen der Kontinuitäts- und der Migrationstheorie immer mehr zu ideologisch-nationalistischen Instrumenten in den politischen Auseinandersetzungen zwischen Rumänien und Ungarn um die historisch vermeintlich älteren Rechte auf Siebenbürgen. Sowohl für die rumänische Irredenta vor dem 1. Weltkrieg wie für den ungarischen Revisionismus danach dienten sie dazu, die jeweiligen Ansprüche auf Siebenbürgen zu untermauern. Noch 1986 löste die Veröffentlichung einer dreibändigen ungarischen Geschichte über Siebenbürgen, die die Migrationstheorie vertrat, heftige Gegenreaktionen auf rumänischer Seite aus. Das Thema ist immer noch stark emotional besetzt, weil sich damit auch Identitätsfragen verbinden, die gerade in Umbruchzeiten wie den jetzigen virulent sind. Sie werden vermutlich erst dann aus den Arsenalen politischer Agitation aller nationalistischer Gruppen verschwinden, wenn die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen diese Frage obsolet machen.

2. Geopolitische Voraussetzungen

Die rumänische Geschichte ist bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Geschichte der beiden Fürstentümer Walachei (südlich der Karpaten bis zur Donau) und Moldau (östlich der Karpaten bis zum Dnestr, später bis zum Pruth) und von Siebenbürgen als Teil von Ungarn bzw. Österreich-Ungarn. Ein gemeinsames Kennzeichen aller drei Hauptregionen des heutigen Rumäniens (Walachei, Moldau, Siebenbürgen mit dem Banat) ist ihre Lage als Durchgangs- und Grenzgebiet wie auch als Einflussosphäre von Herrschaftsansprüchen benachbarter Großmächte. So waren die im 14. Jahrhundert entstandenen Fürstentümer Walachei und Moldau immer in Gefahr, ihre Eigenständigkeit zu verlieren. Das ließ sie Abwehrstrategien und -techniken entwickeln, wozu der militärische Kampf, diplomatische Mittel, die Anerkennung verschiedener Oberherrschaften oder

eine Schaukelpolitik unter Ausnutzung günstiger internationaler Umstände gehörten. Diese Lage hatte auch zur Folge, dass diese Länder in ihrer Geschichte eine Pufferzone bildeten oder eine Barrierefunktion übernahmen. Sie wurden zu Austragungsorten von Kriegen und ebenso zur Verhandlungsmasse bei Friedensschlüssen zwischen den Großmächten.

Im Unterschied zu den beiden Fürstentümern Walachei und Moldau gehörte Siebenbürgen seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert zur ungarischen Krone und blieb mit Unterbrechungen ein Teil Ungarns oder des Habsburger Gesamtreiches bis 1918. Der Karpatenbogen bildete somit nicht nur eine politische, sondern auch eine kulturelle Grenze, die aber zahlreiche Verbindungen und gegenseitige Beeinflussungen zuließ. Siebenbürgen besaß bis 1867 zudem eine autonome Sonderstellung mit einer eigenen Landesorganisation, was ebenfalls durch die Grenzlage und die dadurch resultierenden Verteidigungsaufgaben bedingt war. In der Zeit als autonomes Fürstentum unter osmanischer Oberherrschaft von 1526 bis 1689 betrieb es eine ähnlich gelagerte Außenpolitik wie die beiden übrigen Fürstentümer mit teilweise denselben Mitteln.

Schon am Anfang der Geschichte der beiden Fürstentümer Walachei und Moldau im 14. Jahrhundert stand die erfolgreiche Ablösung von ungarischer Oberherrschaft. Den Fürsten Basarab I. in der Walachei und Bogdan in der Moldau gelang es, sich gegen die ungarischen Herrschaftsansprüche südlich und östlich der Karpaten durchzusetzen und eigene Fürstentümer zu etablieren. Die Konsolidierungsphase war jedoch nur sehr kurz, denn die nächste Gefahr für die Selbständigkeit stand schon vor der Tür in Gestalt der Osmanen, die Ende des 14. Jahrhunderts bereits die Balkanhalbinsel erobert hatten. Trotz einiger wichtiger militärischer Siege auf rumänischer Seite war die militärische Übermacht der Osmanen zu groß, so dass die Fürsten die osmanische Oberhoheit seit dem 15. Jahrhundert akzeptierten und Tributzahlungen sowie andere Hilfsdienste leisteten. Diese Abhängigkeit von der Pforte, wie die osmanische Herrschaft auch genannt wurde, bildete eine Konstante des außenpolitischen Status der Fürstentümer bis zur völligen Unabhängigkeit im Jahre 1877, doch im Gegensatz zu den mittelalterlichen Reichen der Serben, Bulgaren und auch von Byzanz wurden die rumänischen Fürstentümer keine türkischen Provinzen, sondern konnten ihre eigene staatliche Organisation behalten. Neben dieser Oberhoheit, die mehr oder weniger drückende Formen annehmen konnte, konkurrierten immer auch andere Machteinflüsse von Nachbarreichen wie Ungarn, Polen-Litauen, später Russland und Österreich in und um die Fürstentümer.

Während des 15. und 16. Jahrhunderts kam es immer wieder zu militärischen Konflikten zwischen den Fürstentümern und den Osmanen, wenn

starke Fürsten mit Hilfe anderer Bündnispartner versuchten, die osmanische Herrschaft abzuschütteln. Die bedeutendste Persönlichkeit war der Fürst der Moldau, Stefan der Große (1457–1504), der nach dem Fall von Konstantinopel (1453) den Kampf gegen die Osmanen weiterführte und vom Papst mit dem Titel „Athleta Christi“ geehrt wurde. Er kämpfte jedoch nicht nur gegen die Türken, sondern auch gegen Polen, Tataren und den Fürsten der Walachei, Vlad Țepeș (= der Pfähler, auch Fürst Dracula genannt), der es ebenfalls mit den Türken in der berüchtigten Pfählmanner aufnahm. Diese schillernde Gestalt wurde die berühmteste Figur des rumänischen Mittelalters mit all den bekannten literarischen und filmischen Bearbeitungen. Aus Siebenbürgen kam ein berühmter Heerführer wie Iancu von Hunedoara, der die Türken 1456 vor Belgrad besiegte und ihren Vormarsch für einige Zeit aufhalten konnte. Dennoch ging das Königreich Ungarn 1525 in der Schlacht von Mohacs unter. Ein schmaler Teil im Westen und Norden verblieb bei Habsburg, die Donautiefebene wurde zu türkischer Provinz, während Siebenbürgen den Status eines autonomen Fürstentums erhielt.

Ein letzter großer Sieg gegen die Türken gelang dem walachischen Fürsten Michael dem Tapferen im August 1595. Für kurze Zeit konnte er in den Jahren 1600/01 die Herrschaft über die Walachei, die Moldau und Siebenbürgen in seiner Hand vereinen, doch diese „Vereinigung“ zerfiel sofort nach seiner Ermordung. Michael wurde für die Führer der späteren Nationalbewegung zum Wegbereiter der Union und übte in diesem Sinne eine große Wirkungskraft im Kampf für die Vereinigung aller Rumänen in einem Staat aus, obwohl ihm selbst jeder nationale Beweggrund völlig fremd gewesen war.

Mit der allmählichen Zurückdrängung der Osmanen aus Mittel- und Osteuropa durch das Habsburger Reich und Russland gerieten die beiden Fürstentümer immer mehr zu deren Interessen- und Einflussgebieten. Die österreichischen und russischen Siege veranlassten wiederum die rumänischen Fürsten, mit Hilfe dieser Mächte sich von der Osmanischen Herrschaft zu befreien, allerdings ohne Erfolg. Im Gegenteil, aufgrund ihrer großen territorialen Verluste nach dem Frieden von Karlowitz 1688/89, als die ehemaligen ungarischen Gebiete mit Siebenbürgen wieder an Habsburg fielen und aufgrund der Unzuverlässigkeit der rumänischen Fürsten, installierte die osmanische Zentralmacht eine direkte Kontrolle über die Fürstentümer durch die Ernennung von reichen Griechen aus dem griechischen Stadtviertel in Konstantinopel, dem Phanar, zu rumänischen Fürsten. Während dieser sog. Phanariotenzeit, die von Beginn des 18. Jahrhunderts bis 1821 dauerte, gerieten die Fürstentümer immer mehr zum Schlachtfeld der zahlreichen Kriege zwischen Russland, Österreich und dem Osmanischen Reich und zum Kom-

pensionsobjekt bei Niederlagen der Pforte. So gelangte Österreich 1775 in den Besitz der Bukowina, 1812 wurde der östliche Teil der Moldau zwischen Pruth und Dnestr an Russland abgetreten, Oltenien, der westliche Teil der Walachei, stand von 1718–1739 unter österreichischer Verwaltung.

Der ganze Komplex der kriegerischen und diplomatischen Auseinandersetzungen zwischen den europäischen Großmächten, vor allem zwischen Österreich und Russland und dem sich im Niedergang befindlichen Osmanischen Reich, wird mit dem Begriff der „Orientalischen Frage“ bezeichnet. In diesem Kontext gerieten die beiden rumänischen Fürstentümer aufgrund ihrer strategisch wichtigen Lage immer in Gefahr, ähnlich wie Polen zwischen Russland und Österreich aufgeteilt zu werden.

Der russische Einfluss in den beiden rumänischen Fürstentümern wurde aufgrund siegreicher Kriege Russlands während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierend und erst nach dem von Russland verlorenen Krimkrieg durch den Pariser Vertrag 1856 beendet. Dieser Vertrag bedeutete in vielerlei Hinsicht eine Zäsur. Zum einen machte er den Weg frei für die staatliche Einigung durch die Wahl eines einzigen Fürsten für beide Fürstentümer, Alexandru Ioan Cuza im Jahre 1859. Zum andern wurde der neue Staat Rumänien, wenn auch noch immer formal ein Bestandteil des Osmanischen Reiches, unter die Kollektivgarantie der europäischen Mächte gestellt. Damit wurde Rumänien aus der Vormundschaft des orientalischo-orthodoxen Kultur- und Politikraums, wie ihn die Türkei und Russland repräsentierten, entlassen und zum mittel- und westeuropäischen Vertragsraum hin orientiert, eine Entwicklung, die mit der inneren Modernisierung parallel ging. Die Kollektivgarantie erlaubte dem Land einen außenpolitischen Spielraum unter Ausnutzung von konkurrierenden Großmachtinteressen, den es seit Beginn der Phanariotenzeit nicht mehr besessen hatte. Rumänien wurde wieder zu einem handelnden Subjekt in der europäischen Politik, nachdem es Jahrhunderte nur als Objekt von Großmachtinteressen figuriert hatte. Den Abschluss und Höhepunkt dieser Entwicklung bildete die Erlangung der vollständigen Unabhängigkeit nach einem siegreichen Krieg an der Seite Russlands gegen die Türkei im Jahre 1877 unter dem Nachfolger Cuzas, den deutschen Prinzen Karl von Hohenzollern-Sigmaringen, der 1866 als Carol I. den rumänischen Thron bestiegen hatte.

Der rumänische Wunsch nach einer europäischen Garantiezusage für die Neutralität wie im Falle Belgien blieb indessen aufgrund seiner zentralen strategischen Lage zwischen Russland und Österreich-Ungarn unerfüllt, so dass das Problem der außenpolitischen Sicherung angesichts von Großmacht rivalitäten mit der Unabhängigkeit nicht gelöst wurde. Zu einer bitteren Erfahrung wurde der Berliner Kongress von 1878, der Russland trotz der

rumänischen Militärhilfe im Krieg drei bessarabische Distrikte zusprach, im Gegenzug erhielt das Land aber die Donaumündung und die Dobrudscha. Als Reaktion darauf schloss sich Rumänien dem Dreibundsystem Deutschland, Österreich-Ungarn und Italien an und betrachtete sich von nun an als Barriere gegen Russland und den Panlawismus. Es weigerte sich 1914 aber, in den Krieg an der Seite der Mittelmächte einzutreten, vor allem wegen der Siebenbürgenfrage. Der Kriegseintritt 1916 auf Seiten der Ententemächte brachte zwei Jahre später den gewünschten Erfolg, als nach der Niederlage der Mittelmächte der Weg frei wurde für die Vereinigung des Königreichs mit Siebenbürgen, der Bukowina, Bessarabien und der Süddobrudscha, die durch die Pariser Vorortverträge (Trianon, Neuilly) 1919/1920 international anerkannt wurde.

Rumänien erreichte damit seine größte Ausdehnung, die es jemals in der Geschichte hatte. Dieses brachte nicht nur ungeheure innenpolitische Probleme mit sich, sondern auch außenpolitisch war dieser Besitzstand immer gefährdet. So bestand die wichtigste Aufgabe darin, diesen gegen die Revisionsmächte Ungarn und Bulgarien, aber auch gegen die Sowjetunion zu sichern. Das versuchte Rumänien durch die Gründung eines Allianz- und Bündnissystems mit Nachbarstaaten wie der Tschechoslowakei, Jugoslawien, Griechenland, der Türkei und mit Frankreich als Schutzmacht des Vertragssystems der „Kleinen Entente“. Rumänien bildete nun einen wichtigen Teil des „cordon sanitaire“, der von Frankreich gegen die Sowjetunion mit Hilfe der osteuropäischen Staaten errichtet wurde.

Doch dieses Bündnissystem zerbrach an dem Expansionsstreben Hitler-Deutschlands, der Schwäche der Westmächte und der Aufteilung von Osteuropa zwischen den Diktatoren Hitler und Stalin im August 1939. Wieder musste man die Erfahrung machen, dass bei der Einigung von Großmächten das Land zum Kompensationsobjekt geriet: Viele Erwerbungen von 1919 gingen 1940 verloren: die Nordbukowina und Bessarabien mussten an die Sowjetunion abgetreten werden, Nordsiebenbürgen an Ungarn, die Süddobrudscha an Bulgarien. Der Kriegseintritt an der Seite Deutschlands gegen die Sowjetunion brachte vorübergehend die an die Sowjetunion abgetretenen Gebiete wieder unter rumänische Kontrolle, doch die sich abzeichnende Niederlage Deutschlands ließ Rumänien am 23. August 1944 die Fronten wechseln. Damit sicherte man sich wieder ganz Siebenbürgen, verlor aber endgültig Bessarabien und die Nordbukowina an die Sowjetunion. Wieder war es ein Pariser Frieden, von 1947, der die Grenzen Rumäniens neu festlegte, die bis jetzt Bestand haben.

Einbezogen in den sowjetischen Machtbereich verlor Rumänien seinen außenpolitischen Spielraum, den es bis kurz vor dem 2. Weltkrieg gehabt

hatte, und damit auch seine Barrierefunktion gegen Russland und die Sowjetunion. Auch wenn es dem späteren Partei- und Staatsführer Ceaușescu gelang, sich außenpolitisch zu profilieren mit einem eigenen unabhängigen Kurs, der sich zeitweise dem Westen öffnete und für Blockfreiheit eintrat, so stellte er das Warschauer Paktsystem nie ernsthaft in Frage. Schließlich war es die Sowjetmacht, die letzten Endes das Überleben seines eigenen diktatorischen Systems garantierte.

Mit dem Zusammenbruch des sowjetischen Machtsystems und dem darauffolgenden Sturz von Ceaușescu (Dezember 1989) erlangte Rumänien neben der innenpolitischen auch die außenpolitische Freiheit zurück. Zum ersten Mal in seiner Geschichte gibt es für das Land weder eine außenpolitische Bedrohung, noch eine Dominierung durch eine Großmacht. Ähnlich wie 1856 vollzieht sich wieder eine Umorientierung nach Westen, der durch EU und Nato ein Sicherheitssystem innerhalb eines geeinten Europas anbietet, in dem die Gefahr einer außenpolitischen Destabilisierung aufgrund der strategischen Lage Rumäniens oder Ansprüche anderer Länder keine Rolle mehr spielt. Mit den Grundlagenverträgen mit Ungarn und der Ukraine sind auch von Rumänien wichtige Voraussetzungen für diesen Integrationsprozess geschaffen wurden, während das Verhältnis zur ehemaligen Sowjetrepublik, dem jetzt unabhängigen Staat Moldova, wo eine rumänischsprachige Mehrheit lebt, noch nicht ganz geklärt ist und wo vor allem die Beziehungen zu Russland noch eine wichtige Rolle spielen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass seit Entstehung der Fürstentümer diese immer unter der Bedrohung eines Verlustes der Autonomie standen und mit fremden Druck leben mussten. Je nach Lage und Stärke versuchte man, sich diesem militärisch oder diplomatisch zu widersetzen, sich anzupassen, oftmals mußte man sich ihm auch beugen. Daraus resultierte generell ein Misstrauen gegenüber fremden Mächten – so witterte man überall Verrat (Stichworte: Jalta und Malta) – und fühlte sich als Opfer von Großmachtinteressen, obwohl man sich ihrer auch bediente. Diese politischen Verhaltensmuster, die mit einer Kunst des Lavierens einhergingen, hatten zweifellos einen großen Anteil daran, dass sich die Fürstentümer ihre Selbständigkeit erhalten konnten, verlieren jetzt aber angesichts des Wegfalls der äußeren Bedrohung ihre Relevanz. Außerdem wurde seit der Unabhängigkeit die äußere Bedrohung immer auch als Diversionmittel, also als Ablenkungsmanöver von inneren Schwierigkeiten bzw. als Instrument der Herrschaftssicherung eingesetzt, zuletzt noch von Ceaușescu, und auch der von 1990–1996 und jetzt wieder regierende Präsident Ion Iliescu war und ist nicht frei davon. Doch nicht Zweideutigkeiten und das Offenhalten möglicher Optionen liegen jetzt im außenpolitischen Interesse des Landes, son-

dern die eindeutige Orientierung an den Normen und den Rahmenbedingungen der EU, die Einbindung in die europäische Integration sowie Mitarbeit an der Stabilität in der Balkanregion.

3. Staatliche Organisation und innere Entwicklung

Die staatliche und soziale Organisation der beiden Fürstentümer Walachei und Moldau blieb seit ihrer Entstehung im 14. Jahrhundert in ihren äußeren Formen relativ konstant, unterlag aber in ihrer strukturellen Machtverteilung und inhaltlichen Ausformung vielen Änderungen.

An der Spitze stand der Fürst, zunächst Woiwode (Heerführer) oder Hospodar, später „domn“ (= dominus), genannt, der von einer Versammlung gewählt wurde, die sich aus Mitgliedern der Oberschicht, den sogenannten Bojaren, zusammensetzte. Es handelte sich um Wahlfürstentümer, in denen sich die Erbfolge einer Dynastie trotz einiger Versuche nie durchsetzen konnte. Als die Türken die Oberherrschaft über die Fürstentümer gewannen, mussten die Fürsten von ihnen bestätigt werden. Die Bojaren entstammten ursprünglich einer dörflichen Führungsschicht mit juristischen und militärischen Aufgaben und übernahmen Hof- und Staatsämter, die dann im 17. Jahrhundert neben dem Grundbesitz zum wichtigsten Kennzeichen für das Bojarentum wurden. Als Modell der staatlichen und kirchlichen Organisation übernahm man mit Beginn der Staatsgründung die byzantinischen Formen. Der Fürst besaß demnach absolute Verfügungsgewalt über Land und Leute und vereinigte in seiner Hand staatliche wie kirchliche Macht.

Die Christianisierung hatte im Zuge der Verbreitung der christlichen Lehre im gesamten römischen Reich schon früh – allgemein geht man vom 4. Jahrhundert aus – auch die Dakoromanen erfasst, ausgehend von den an und südlich der Donau, an der Schwarzmeerküste und der Dobrukscha bestehenden Bistümer. Viele der religiösen Grundbegriffe des Rumänischen sind lateinischen Ursprungs wie: Dumnezeu (Gott), rugăciune (Gebet), păcat (Sünde) etc. Die Christianisierung war ein langer Prozess, der dann durch den im 9. Jahrhundert erfolgten Übertritt der Bulgaren zum Christentum und deren Vermittlung der kirchenslawischen Liturgie sowie durch das Erstarken des byzantinischen Reiches im 10. Jahrhundert eine Intensivierung und die Übernahme der slawisch-byzantinischen Formen und Spiritualität brachte. Das Kirchenslawische wurde zur Kanzlei- und Kirchensprache ähnlich dem Latein im Westen. Noch bis 1860 wurde das Rumänische mit

kyrillischen Buchstaben geschrieben. Die missionarischen Bemühungen der römisch-katholischen Kirche mit ihren wenigen katholischen Bistümern auf dem Gebiet der beiden Fürstentümer hatten auf lange Sicht keinen Erfolg bei den Rumänen, die bei der Ostkirche und dem Konstantinopeler Patriarchat verblieben. Parallel zu der beginnenden Herausbildung der beiden rumänischen Fürstentümer und zur Konsolidierung der Fürstenherrschaft kam es auch zu einer kirchlichen Organisation durch die Gründung der walachischen Metropole 1359 und der moldauischen 1401, während im ungarischen Siebenbürgen der Katholizismus vorherrschte, die dortigen Rumänen aber orthodox blieben.

Die soziale und wirtschaftliche Grundlage bildeten die Dorfgemeinschaften und Bauern mit kollektivem Besitz- und Verfügungsrechten, die mit der Zeit aber immer mehr in Abhängigkeit von Bojaren und Klöstern gerieten und den finanziellen Hauptteil der vielen Abgaben aufbringen mussten. Bis ins 19. Jahrhundert hinein waren jedoch nicht der Ackerbau, sondern Vieh- und Weidewirtschaft vorherrschend, was sich erst mit der Industrialisierung in Westeuropa und mit dem daraus resultierenden Bedarf an Getreide grundlegend änderte.

Die osmanische Herrschaft, die sich unter Beibehaltung der rumänischen Institutionen im 16. Jahrhundert immer mehr festigte, hatte weitreichende Folgen für die Fürstentümer. Sie entzog den Fürsten allmählich ihre finanzielle Basis durch die Unterbrechung der alten Handelsrouten nach Westeuropa, der Steigerung der Tributlasten und der Errichtung eines Außenhandelsmonopols zur Versorgung der Hauptstadt Istanbul. Parallel mit der Schwächung der Fürsten vollzog sich die wirtschaftliche und politische Stärkung der Bojaren, die ihre Besitz- und Steuerrechte über die Bauern weiter ausbauen und sie in ihre Abhängigkeit bringen konnte. Diese sanken oft in Leibeigenschaft oder versuchten, sich durch Flucht dem Abgabendruck zu entziehen. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert durchziehen die Kämpfe um die politische Vorherrschaft zwischen dem Fürsten und den Bojaren die Geschichte beider Fürstentümer. Die Bojaren waren ihrerseits in verschiedene Familienclans und -gruppen unterteilt, die sich sowohl untereinander heftig befehdeten wie auch gegen missliebige Fürsten kämpften und dabei immer wieder die Türken zur Hilfe riefen. Die Türken, aber auch Polen, Habsburger und selbst der jeweilige rumänische Nachbarfürst bedienten sich der Bojaren, um Einfluss auf die Thronbesetzung zu nehmen. Verrat, Mord und Intrigen und Intervention von außen gehörten zum politischen Alltag.

Der Fürstenthron wurde so zum Spielball konkurrierender innenpolitischer Gruppen und außenpolitischer Mächte. Ende des 17. Jahrhunderts versuchten einige bedeutende Fürsten wie Cantacuzino und Brâncoveanu in der

Walachei und Cantemir in der Moldau mit Hilfe von Österreich und Russland die Gründung einer Dynastie zu erreichen, was ein Ende der permanenten Throninstabilität bedeutet hätte. Die Türkei war aber trotz ihrer Niederlagen noch immer mächtig genug, diese Entwicklung zu verhindern. Sie intervenierte jetzt direkt und ernannte von nun an reiche Griechen aus dem Phanar, genannt Phanarioten, zu Fürsten, die zu Agenten der osmanischen Macht wurden und die finanziellen Bedürfnisse des Osmanischen Reiches als Ersatz für die an Habsburg verlorengegangenen Gebiete zu befriedigen hatten. Der Thron wurde zu einem Versteigerungsobjekt an den Meistbietenden mit der Folge, dass die Kosten durch die finanzielle Ausbeutung der Fürstentümer wieder hereingebracht werden mussten. Trotz einiger Reformen von aufgeklärten Phanarioten und einer Renaissance der byzantinischen Kultur an den Höfen von Bukarest und Iași markierte die Phanariotenherrschaft einen Tiefpunkt der politischen Entwicklung. Es wurde zu einer Periode der finanziellen Ausbeutung der Bauern, der politischen und fiskalischen Korruption, des Ämterkaufs, der schnellen Bereicherung, die generell als verhängnisvoll für die rumänische Geschichte bewertet wird. Hinzu kam ein sich zuspitzender rumänischer-griechischer Gegensatz, da viele rumänische Bojaren zwar ihre wirtschaftliche und soziale Vorrangstellung behielten, die politische aber an Griechen abtreten mussten, die im Gefolge der Phanarioten in die Fürstentümer kamen und wichtige Ämter besetzten. Ein berühmtes Gedicht des rumänischen Großbojaren Ienache Văcărescu, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebte, lautet auch:

„Urmașilor mei Văcărești,
Las voua moștenire
Creșterea limbii românești
Și a patriei cinstire.“

„Meinen Nachkommen der Văcărescus
Euch lasse ich als Vermächtnis
Das Wachsen der rumänischen Sprache
Und die Ehre des Vaterlands.“

Die Phanariotenherrschaft fand mit dem Aufstand gegen die Osmanen in Griechenland von 1821, an dem auch die griechischen Phanarioten maßgeblich beteiligt waren, ein Ende. Das Jahr 1821 läutete die Epoche des allmählichen Rückzugs des osmanischen Herrschaft aus den Fürstentümern ein: zuerst wurden wieder einheimische Bojaren zu Fürsten ernannt, dann folgte 1829 im Frieden von Adrianopel die Aufhebung des türkischen Außenhandelsmonopols, was die rumänischen Märkte für den Weltmarkt öffnete. Die Stelle der Türken nahmen nun die Russen ein, die zum ersten Mal in der rumänischen Geschichte mit einer Verfassung, den sog. Organischen Reglements, die Grundlagen für die Gewaltenteilung, eine staatliche Administration und Gerichtswesen legten, aber auch maßgeblichen Einfluss auf die

rumänische Politik gewannen. Nutznießer dieser Regelungen waren in erster Linie die Großbojaren. Gegen diese und gegen Russland regte sich der Widerstand der Führer der rumänischen Nationalbewegung, die unter dem Einfluss der Ideen des Nationalismus und Liberalismus die Vereinigung der beiden Fürstentümer, eine konstitutionelle Regierung und eine liberale Wirtschaftsordnung anstrebten. Sie entstammten meistens dem mittleren und kleineren Bojarentum und hatten alle im Ausland, vor allem in Paris studiert. 1848 brachten sie die Revolution mit den Forderungen nach Freiheit, Einheit und Gleichheit in die Walachei. Sie wurde zwar von russischen und türkischen Truppen niedergeschlagen, prägte sich aber tief in das historische Gedächtnis ein und trug maßgeblich zu der Entwicklung und Verbreitung eines Nationalbewusstseins bei. Die Generation der Revolutionäre, die zu den Gründervätern des rumänischen Staates wurden, wird denn auch bis heute mit dem Begriff der *Pasoptiști*, d. h. der „48er“, gekennzeichnet.

Doch erst die Niederlage der Russen 1856 im Krimkrieg schuf die Voraussetzungen für die Errichtung eines einheitlichen rumänischen Staats und die wirtschaftliche Modernisierung. 1858 gaben die Garantiemächte Frankreich, England, Preußen, Russland und Italien den Rumänen eine neue Verfassung nach den in Europa geltenden Normen mit Fürst, Parlament, Gerichtswesen. Die politische Einigung gelang gegen den Willen der Großmächte durch die Wahl eines Fürsten für beide Fürstentümer im Januar 1859, Alexander Ioan Cuza. Er führte ein umfangreiches Modernisierungsprogramm nach französischem Vorbild durch, das alle Bereiche des staatlichen Lebens betraf. Die Verwaltung wurde zentralisiert mit Bukarest als Hauptstadt, zahlreiche neue Institutionen und Rechtsvorschriften geschaffen. Seine wichtigste Reform betraf die Aufhebung der Leibeigenschaft, die die Bauern in die persönliche Freiheit entließ, sie aber in der Konsequenz dennoch in der sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeit der Bojaren beließ, da sie über zu wenig Land verfügten und gezwungen waren, Land zu erdrückenden Bedingungen dazuzupachten, um überleben zu können. Die Bauernfrage, die wegen der Umstellung der Wirtschaft auf die Bedürfnisse des Weltmarkts in Gestalt massiven Anbaus von Getreide erwuchs, bildete von nun an bis ins 20. Jahrhundert hinein das drängendste soziale Problem, das sich in einem blutigen Bauernaufstand 1907 entlud. Erst die Kommunisten lösten es auf radikale Weise und gegen den Widerstand der Bauern durch die Enteignung und Kollektivierung, die 1962 abgeschlossen wurde.

Cuza konnte aber keine politische Stabilität bringen, da er einen Großteil der Oberschicht durch seine Reformen und seinen Lebensstil von sich entfremdete. Auch die Vereinigung der beiden Fürstentümer verlief nicht ohne Probleme, was die rumänische Geschichtsschreibung gewöhnlich ver-

schweigt. Die Integrationsschwierigkeiten der Einheit wurden hauptsächlich mit der Diskriminierung der Juden kompensiert, was sich im negativen Sinn konstitutiv für das rumänische Nationalbewusstsein auswirken sollte. 1866 musste Cuza abdanken, er gilt aber bis heute als Begründer der rumänischen Einheit und als Bauernbefreier. Ein ausländischer Fürst, der deutsche Prinz Karl von Hohenzollern-Sigmaringen bestieg als Carol I. den rumänischen Thron. Eine liberale Verfassung nach belgischem Vorbild legte die Grundlagen für eine konstitutionelle Erbmonarchie und für die Entfaltung einer regen politischen Öffentlichkeit in den Städten. Mit Carol I. endete die Instabilität des Throns, die die rumänische Geschichte seit ihren Anfängen begleitet und immer wieder zu ausländischen Interventionen geführt hatte. Nach einigen Anfangsschwierigkeiten gelang es ihm, durch geregelte Regierungswechsel zwischen den sich allmählich herausbildenden Parteiformationen der Liberalen und Konservativen für eine Machtbalance im Innern zu sorgen und ausländische Einmischungen zu beenden. Mit der Erlangung der Unabhängigkeit 1877, dem Sieg an der Seite Russlands im türkisch-russischen Krieg 1877 und der Ausrufung des Königreichs 1881 erlangte Rumänien eine geachtete Stellung in Europa, die es außenpolitisch durch den Beitritt zum Dreibundsystem absicherte, der aber wegen der Benachteiligung der Rumänen in Siebenbürgen geheim blieb. Rumänien erlebte nun eine bis dahin kaum gekannte Ruheperiode, die für den wirtschaftlichen Ausbau genutzt wurde und zu einer kulturell-literarischen Blütezeit führte. Gegen Ende der Herrschaft Carols I. (1866–1914) zeigten sich aber immer stärker die Defizite einer nur teilweise erfolgreichen Modernisierung, vor allem im Agrar- und Bildungssektor. Beim Tod Carols I. im September 1914 stand der rumänische Staat zwar institutionell gefestigt da, aber mit einem großen Nachholbedarf an Reformen, um die tiefe Kluft zwischen einer reichen, zahlenmäßig geringen Oberschicht und der großen Masse der Bevölkerung zu überwinden.

Die Entwicklung Siebenbürgens verlief in anderen Bahnen und brachte andere historische Konstanten hervor. Hier hatte sich seit dem 13./14. Jahrhundert eine Ständegesellschaft ausgebildet, die auf der gleichberechtigten Anerkennung und politischen Partizipation der drei „Nationen“ beruhte. Es handelte sich um die ungarische Adelsnation mit dem Woiwoden an der Spitze, den Szeklern, einem ungarischen Stamm, der zur Grenzsicherung bestimmt war, und den Deutschen, den Siebenbürgen Sachsen, die seit dem 12. Jahrhundert zur Besiedlung und Verteidigung ins Land gerufen waren und bestimmte Privilegien der Selbstverwaltung erlangt hatten (Andreanum, 1224). Die „natio“ bedeutet im mittelalterlichen Sinn einen Personenver-

band mit bestimmten Rechten und mit einem Rechtscharakter, keine ethnische Gruppe mit einem nationalen Zugehörigkeitsgefühl. Auch wenn es durchaus eine ethnische Basis gab, stellte sie nicht das entscheidende Merkmal dar. Diese drei Stände schlossen sich 1438 zu einer „Union“ (fraterna unio trium nationem) zusammen, die nach Krisenzeiten, wie Bauernaufständen, immer wieder bestätigt wurde. Ausgeschlossen waren die orthodoxen Rumänen, obwohl es auch bei ihnen Ansätze zur Nationsbildung gegeben hatte. Ihre Oberschicht ging größtenteils in den ungarischen Adel auf, die übrigen sanken zu fronabhängigen Bauern ohne politische Rechte hinab. Ein wichtiger Grund für diese Entwicklung scheint in der Orthodoxie zu liegen, ebenso in der Siedlungsstreuung und in der Assimilierung ihrer Führungsschicht.

Damit war eine Grundkonstellation geschaffen, die sich als sehr erfolgreich erwies und verschiedene Herrschaftsformen bis ins 19. Jahrhundert überdauerte. Nach dem Untergang des ungarischen Königreichs 1526 wurde Siebenbürgen bis zur Rückeroberung durch die Habsburger 1688 ein autonomes Fürstentum (1570 Fürstentitel) unter osmanischer Oberherrschaft und konnte in dieser Zeit eine relativ unabhängige Außenpolitik unter Gabriel Bethlen und Georg I. Rakoczi verfolgen, so dass Siebenbürgen zum „freiheitlichen Zufluchtsort“ der ungarischen Nation geriet. Ein wichtiges Ereignis stellte im 16. Jahrhundert die Annahme der Reformation dar. In dieser Hinsicht kam es zu einer Wiederholung der Anerkennung einer diesmal religiösen Gleichberechtigung von Luthertum, Calvinismus, Unitarismus und Katholizismus, die 1571 auch offiziell von Stephan Bathory als die vier „rezipierten“ Religionen anerkannt wurden, während die Orthodoxie lediglich als „toleriert“ galt. Das Glaubensbekenntnis, dem auch eine ethnische Zuordnung zugrundelag, wurde damit allmählich zu einem Unterscheidungskriterium für ethnische Zugehörigkeit und zu einem Faktor der entstehenden Nationalbewegungen.

Nach der Rückeroberung durch Habsburg wurde Siebenbürgen in das Habsburger Reich eingegliedert, behielt seine Ständestruktur aber bei (1765 Großfürstentum), die sich auch gegen die aufklärerischen Reformen Josephs II. behauptete. Der Versuch von Habsburg, mit der griechisch-katholischen Kirchenunion die Rumänen zu stärken und ein Gegengewicht zu den reformierten Ungarn zu schaffen, hatte in dieser Hinsicht wenig Erfolg, trug aber entscheidend zu der Herausbildung eines rumänischen Nationalbewusstseins bei. Von nun an stand die Forderung nach politischer und rechtlichen Gleichstellung der Rumänen auf der Tagesordnung und entwickelte sich zu einer Dauerbelastung zwischen Rumänen und Ungarn, deren Verhältnis noch durch die teilweise grausamen Kämpfe der gescheiterten 1848er Revolution

zusätzlich verschlechtert wurde. Die Niederlage der Ungarn in der Revolution schien den Weg zur politischen Gleichberechtigung der Rumänen frei zu machen, als im Landtag von Hermannstadt 1863 die Rumänen als gleichberechtigt anerkannt wurden, ebenso die griechisch-katholische Kirche, die orthodoxe Kirche und die rumänische Sprache. Der österreichisch-ungarische Ausgleich von 1867 und die daraus resultierende staatliche Organisation der Doppelmonarchie machten diese Ansätze zunichte, da Siebenbürgen im ungarischen Teilstaat aufging und seine Autonomie endgültig verlor.

Unter ungarischer Herrschaft entwickelte sich die Nationalitätenfrage zu einem zentralen Problem, da es zwar individuelle Freiheitsrechte gab, aber keine Kollektivrechte für nationale Minderheiten. Der Streit entzündete sich an Sprach- und Unterrichtsgesetzen, die für eine sich verstärkende Magyarisierungspolitik standen. Der Widerstand der Rumänen, die in Siebenbürgen die Bevölkerungsmehrheit stellten, nahm zuerst durch die Verweigerung der politischen Mitarbeit am parlamentarischen Leben passive Formen an, die erst 1905 aufgegeben wurde. Die Siebenbürger Sachsen konnten dem Druck mit Hilfe ihrer Wirtschaftskraft, ihres gut ausgebauten Schulwesens und eines geschichtlichen Pragmatismus in politischen Fragen besser ausweichen, sie wurden zudem nicht wie die Rumänen als Bedrohung empfunden. Doch auch bei ihnen wuchs ein Nationalgefühl – seit 1872 gab es die Sachsentage – und eine Identifizierung mit Deutschland, ohne dass dies aber wie im Falle der Rumänen zu einer Irredenta-Bewegung führte. Der letzte Versuch, die Nationalitätenfrage durch eine föderative Umgestaltung der Doppelmonarchie und der Anerkennung von Selbstbestimmung der Ethnien zu lösen – durch Kaiser Karl I. im Oktober 1918 – kam zu spät und musste angesichts der Niederlage der Mittelmächte scheitern. Am 1. Dezember 1918 sprach sich eine große rumänische Nationalversammlung in Karlsburg/Weißenburg (Alba Iulia) unter Zusicherung von weitgehenden Minderheitenrechte für die mitwohnenden Völker für den Anschluss an Rumänien aus. Auf dieser Grundlage stimmten auch die Sachsen am 8. Januar 1919 für den Anschluss an Rumänien. Siebenbürgen wurde Teil Rumäniens.

4. Die Krisen des 20. Jahrhunderts

Zusätzlich zu den tiefgehenden politischen und wirtschaftlichen Krisen der Zwischenkriegszeit, die Rumänien wie die übrigen Ländern Europas erschütterten, stellte sich für das Land die enorme Aufgabe, die neuen Gebiete Siebenbürgen, Bukowina, Bessarabien und die Süddobrukscha mit ihren

höchst unterschiedlichen Wirtschafts- und Sozialstrukturen und den darin wohnenden Minderheiten in den neuen Staat zu integrieren. Gebiet und Bevölkerung hatten sich mehr als verdoppelt, von 6 Millionen 1899 auf 18 Millionen. Rumänien war auch kein Nationalstaat mehr, sondern ein Nationalitätenstaat mit einem Drittel Minderheiten (1,4 Mio. Ungarn, 745 000 Deutsche, 728 000 Juden, 582 000 Ukrainer, 409 000 Russen, 360 000 Bulgaren, 145 000 Türken).

Das alte Königreich brachte die eigenen Strukturdefizite mit, die neuen Provinzen die Frage nach dem Umgang mit den Nationalitäten, wobei sich dieses Problem vor allem auf das Verhältnis zu den Ungarn zuspitzte. Die Antwort auf diese doppelte Herausforderung bestand in der Übertragung des Zentralismus des alten Königreichs auf die neuen Provinzen, der Verweigerung von Minderheitenrechten aus Furcht vor einem Verlust des Nationalstaats und einer forcierten Rumänisierung von Wirtschaft und Politik, die die Liberalen unter Ionel Brătianu in den 20er Jahren, übrigens nicht nur auf Kosten der Minderheiten, sondern auch der Bauern betrieb, und die aber auch später Leitlinien der Politik blieben. Ebenso änderten sich die negativen Seiten der Bukarester Politikultur wie das Klientelwesen, Korruption, Wahlmanipulationen, Vetternwirtschaft etc. kaum und stießen auf Ressentiments in Siebenbürgen, wo man sich – übrigens auch seitens der dortigen Rumänen – dem Altreich überlegen fühlte. Ebenso wurde die Agrarfrage trotz einer weitgehenden Landreform immer noch nicht vollständig gelöst und benachteiligte zudem vor allem die Minderheiten mit ihrem Grundbesitz. Die Entfremdung der Minderheiten zeitigte als langfristige Folgen die Anlehnung der Deutschen an Nazi-Deutschland und die Ablehnung des rumänischen Staates durch die Ungarn.

Hinzu kamen eine wachsende politische Destabilisierung durch die Parteienfragmentierung, den Niedergang des Parlamentarismus, den willkürlichen Politikstil von König Carol II. (1930–1940) und den Aufstieg der faschistischen Bewegung der „Eisernen Garde“. Verstärkt durch die Wirtschaftskrise nach 1929 und die außenpolitische Unsicherheiten im Gefolge der Expansionspolitik Hitlers, führte die politische Krise 1938 zu der sog. Königsdiktatur Carols II., einer autoritären Regimephase, wo die politische Macht in den Händen des Königs konzentriert wurde. Nun gewannen die außenpolitischen Ereignisse immer stärker an Gewicht und bestimmten die Innenpolitik, da Rumänien unmittelbar durch Hitlers Entscheidungen betroffen wurde. Carol II. musste 1940 nach dem Verlust von Nordsiebenbürgen, das Hitler Ungarn zusprach, abdanken. Das Land geriet in die Interessensphäre Deutschlands und wurde ähnlich wie in der Türkenzeit als Rohstoffbasis, diesmal für die deutsche Kriegswirtschaft, benutzt.

Allerdings bleibt auch festzuhalten, dass es trotz des autoritären Königreiches und des ihm nachfolgenden Militärregimes des „Staatsführers“ Ion Antonescu zu keiner rumänischen Diktatur vergleichbar der deutschen kam. Die Versuche der faschistischen Eisernen Garde, die Macht zu erobern, scheiterten endgültig im Januar 1941. Bisherige Parteistrukturen blieben trotz des Verbots erhalten, und die gewöhnlich als negativ bewerteten Seiten der rumänischen Politiksitte eines „laissez faire“ mit dem Geflecht von persönlichen Beziehungen und Beeinflussungen wirkten sich in dieser Beziehung hemmend für ein totalitäres Regime aus. Gleichzeitig muss aber betont werden, dass die Juden einer zunehmenden rechtlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Diskriminierung ausgesetzt wurden und es immer wieder zu Progromen und Gräueltaten kam, vor allem bei der Wiederbesetzung der Bukowina und von Bessarabien durch die rumänische Armee nach Ausbruch des Krieges gegen die Sowjetunion 1941.

Wenn heute oft in nostalgischer Manier die Zwischenkriegszeit als Vorbild für das politische Leben beschworen wird, so ist vor einer Nachahmung nur zu warnen. Keines der großen Probleme wurde gelöst, allerdings gab es dafür auch keine Zeit und gegen Ende auch keinen außenpolitischen Spielraum mehr. Staat und Gesellschaft waren mit der Lösung von gleichzeitig auftretenden Problemen überfordert. Man übernahm die alten Muster des Zentralismus, fiel in einen übersteigerten Nationalismus, der sich aus einem Gemisch von Minderwertigkeitskomplex und Überlegenheitsgefühl speiste, und scheiterte. Das alte Rumänien mit seinen vielen ungelösten Problemen, aber auch mit seiner regen politischen und kulturellen Öffentlichkeit in den Städten, ging in der Katastrophe des 2. Weltkrieges und der danach von den Sowjets installierten kommunistischen Herrschaft unter.

Die kommunistische Zeit teilt der rumänische Philosoph und politische Analytiker Patapievici in zwei Perioden ein:

1. 1948 bis 1964, in der die humanen, sozialen, politischen und institutionellen Strukturen des klassischen Rumäniens zerstört wurden,
2. der Zeit nach 1964, in der ein sozialer Kontrakt zwischen dem Regime und der Gesellschaft etabliert wurde, der aus den psychologischen Bedingungen des Terrors hervorging.³

Patapievici weist damit auf Komponenten von Herrschaftsausübung und -techniken hin, die in der rumänischen Geschichte in dieser Extremhaftig-

3 H.-R. Patapievici, *Politice*, Bucureşti 1996, S. 103.

keit singular sind. Die Diktatur Ceaușescu, der seine Macht in Partei und Staat seit 1964 systematisch ausbaute, basierte in der Tat auf der Eliminierung der politischen Elite, sei es physisch oder durch das Exil, die in dieser ersten Phase unter dem Parteiführer Gheorghe Gheorghiu-Dej fast vollständig gelang. Diese in der rumänischen Geschichte eigentlich untypische systematische Grausamkeit – Vlad Țepeș kann hier nicht als Maßstab dienen, er wurde aber bezeichnenderweise unter Ceaușescu zu einem nationalen Freiheitshelden hochstilisiert – lag in der Situation begründet, dass eine marginale Partei wie die Kommunisten ihre Machtstellung, die sie ausschließlich einem immer gefürchteten und verhassten Feind – der Sowjetunion nämlich – verdankte, gegen den inneren passiven, bisweilen auch offenen Widerstand der ganzen Bevölkerung mit Gewalt und Terror durchsetzen musste, wobei Hunderttausende umkamen oder deportiert wurden. Diese Vernichtung jeglicher Opposition schuf die Voraussetzungen für Ceaușescu, dessen diktatorische Position mit nationalistisch-sakraler Überhöhung in der rumänischen Geschichte einmalig ist. Historisch gesehen, hatte es zu einer Zentralmacht, so absolutistisch sie sich auch äußern mochte, immer politische Gegenkräfte gegeben. Mit der Zerschlagung aller oppositionellen Organisationen konnte sich der Widerstand nur dichterisch und künstlerisch unter versteckten Formen äußern oder in eruptiven Demonstrationen gegen immer unzumutbarer werdenden wirtschaftlichen Bedingungen (Bergarbeiterproteste im Jiu-Tal 1977, Fabrikarbeiterdemonstrationen in Kronstadt 1987), die sofort unterdrückt wurden. Einen organisierten Widerstand gab es nicht bzw. konnte nur aus dem inneren Kreis der Macht kommen, wenn der äußere Druck wegfiel, wie es 1989 geschah.

Der „soziale Kontrakt“ zwischen der kommunistischen Macht und einer deformierten und uniformierten Bevölkerung wurde mit Hilfe einer übersteigerten nationalistischen Ideologie legitimiert, die sich bekannter Muster bediente, nämlich der Einmaligkeit des Rumänentums und einem sich von der Sowjetunion abgrenzenden außenpolitischen Kurs. Die Intensität dieser Propagierung stand im umgekehrten Verhältnis zu den sich rapide verschlechternden Lebensbedingungen, mitbedingt durch die Rückzahlung der elf Milliarden Dollar Auslandsschulden in den 80er Jahren, die ebenfalls mit der Unabhängigkeit gerechtfertigt wurden. Die eigene nationale Größe wurde zur Herrschaftssicherung und -legitimierung konstruiert, sie stieß aber auch, trotz aller Ablehnung von Ceaușescu, auf Zustimmung. Die rumänische Identität verblieb inmitten einer allgemein deprimierenden Lebenslage als einziges Kompensationsmittel. Diese Politik musste zwangsläufig zu Konfrontationen mit den Minderheiten, vor allem den Ungarn, führen und die alten Konfliktmuster wieder aufbrechen lassen.

Der Kommunismus hat eine Verwüstung auf allen Gebieten, mit einigen Ausnahmen im kulturellen Bereich, hinterlassen. Wie im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts steht Rumänien am Beginn einer Neukonstruktion seiner politischen und sozialen Strukturen, was angesichts der katastrophalen wirtschaftlichen und moralischen Hinterlassenschaft der Ceaușescu-Diktatur unter besonders schwierigen Ausgangsbedingungen geschehen muss. Wieder müssen mehrere Krisen gleichzeitig gelöst werden, womit die bisherigen Regierungen überfordert gewesen sind. Es wurden zwar demokratische Institutionen errichtet, doch gibt es noch kaum stabile politische Strukturen und klare Reformkonzepte. Bis jetzt hat nur eine relativ kleine Gruppe, die über das entsprechende Wissen und die finanziellen Möglichkeiten des alten Partei- und Sicherheitsapparats verfügt und aus diesem kommt, von dem Umbruch profitiert und für ihre Klientel gesorgt. Die wirtschaftliche, politische und militärische Ausrichtung nach Westeuropa ist zwar allgemeines Programm, die Umsetzung erfolgt allerdings sehr widersprüchlich und zögerlich. Dasselbe gilt auch für die Aufarbeitung der Vergangenheit und eine Entmythologisierung der eigenen nationalistischen Geschichtsschreibung insgesamt. So werden die Hintergründe der Revolution von 1989 im dunkeln gelassen, was mit einer Ambiguität und Zwiespältigkeit der Politik des Wendepäsidenten Ion Iliescu (1990–1992, 1992–1996, ab 2000) einhergegangen ist und noch einhergeht. Gerade Iliescu hat während seiner ersten Amtszeit entscheidend dazu beigetragen, dass viele Reformen nicht oder nur halbherzig durchgeführt und so die nötige politische Transparenz und Erneuerung verhindert wurden. In Krisenzeiten und einer allgemeinen Orientierungslosigkeit gewinnen zudem die alten Feindbilder entlang ethnisch-nationaler und religiöser Linien wieder an Aktualität – übrigens auf allen Seiten – und werden erneut im Sinne von Ablenkungsstrategien für die Herrschaftssicherung und für die nationale Identitätsfindung instrumentalisiert. Auch dem von 1996–2000 regierenden bürgerlich-konservativen Parteienbündnis der Demokratischen Konvention mit dem Präsidenten Emil Constantinescu gelang es nicht, die tiefgreifenden Probleme des Landes in den Griff zu bekommen, da er oft nur mit der Bewältigung von Regierungskrisen im eigenen Lager beschäftigt war. Die generelle Enttäuschung über die unverändert schlechte wirtschaftliche – mehr als ein Drittel der Bevölkerung lebt unter der Armutsgrenze –, soziale und politische Lage verhalf dem Altkommunisten Ion Iliescu bei den letzten Präsidentschafts- und Parlamentswahlen vom November/Dezember 2000 ein drittes Mal zur Macht und erbrachte zudem einen großen Zuwachs an Stimmen für die rechtsextremistische, nationalistische und xenophobe Partei „Groß-Rumänien“ des Demagogen Corneliu Vadim Tudor, die zweite Kraft hinter der

Partei Iliescus wurde. Auch dies sind nicht die besten Voraussetzungen für eine grundlegende Reformbereitschaft und eine politische und nationale Entpolarisierung. Es bleibt daher abzuwarten, inwieweit notwendige Reformen und die Erwartungen der Wähler auf eine schnelle und spürbare Verbesserung der Lebensverhältnisse zu vereinbaren sind.

Die geschichtliche Hypothek besteht jetzt vor allem in dem negativen kommunistischen Erbe, das einhergehend mit dem wirtschaftlichen Niedergang bereits vorhandene politisch-kulturelle Defizite wie Korruption, Klientelwesen, Opportunismus, Funktionsärmentalität und nationale Feindbilder trotz eines gegenteiligen Anspruchs weiter verstärkt hat. Andererseits musste sich Rumänien im Lauf seiner Geschichte immer wieder neuen Gegebenheiten anpassen, um seine Existenz zu bewahren. Vielleicht liegt in einer solchen Lern- und Anpassungsfähigkeit eine Chance für die Überwindung der jetzigen Transformationskrisen. In dieser Hinsicht könnte auch ein unvoreingenommener Blick auf die historischen Möglichkeiten, die genutzt oder vertan wurden, zu mehr Offenheit führen und ein kritisches öffentliches Bewusstsein stärken, das neben einer wirtschaftlichen Gesundung notwendig ist, um die alten-neuen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und ideologischen Dichotomien zu überwinden, die nach dem Zusammenbruch der kommunistisch-nationalistischen Diktatur freigesetzt wurden.

Einige Literaturhinweise

- Fischer, Holger, Eine kleine Geschichte Ungarns, Frankfurt 1999
- Gabanyi, Anneli Ute, Die unvollendete Revolution. Rumänien zwischen Diktatur und Demokratie, München/Zürich 1990
- Gabanyi, Anneli Ute, Systemwechsel in Rumänien. Von der Revolution zur Transformation, München 1998
- Gündisch, Konrad, Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen, München 1998
- Hösch, Edgar, Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, München 1993
- Huber, Manfred, Grundzüge der Geschichte Rumäniens, Darmstadt 1973
- Köpeczi, Béla (Hg.), Kurze Geschichte Siebenbürgens, Budapest 1990
- Märtin, Ralf-Peter, Dracula. Das Leben des Fürsten Vlad Tepes, Berlin 1996
- Oschlies, Wolf, Ceausescus Schatten schwindet. Politische Geschichte Rumäniens 1988–1998, Köln 1998
- Roth, Harald, Kleine Geschichte Siebenbürgens, Köln 1996
- Völkl, Ekkehard, Rumänien. Vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart, München 1995
- Zach, Krista (Hg.), Rumänien im Brennpunkt. Sprache und Politik, Identität und Ideologie im Wandel, München 1998

Gerd
Stricker

Volk und Nation – Konfession und Religion

// Historische und aktuelle Aspekte¹

Viele hochgesteckte Erwartungen diesseits und jenseits des einstigen Eisernen Vorhangs, die man nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hinsichtlich der geistigen und wirtschaftlichen Entwicklung der früheren sozialistischen Staaten gehegt hatte, sind nicht in Erfüllung gegangen. Die von der „neuen Armut“ Betroffenen geben für die Fehlentwicklungen oftmals – ob zu Recht oder zu Unrecht – dem Westen die Schuld: am Zusammenbruch der Wirtschaft, an der damit verbundenen Arbeitslosigkeit und Verelendung breiter Teile der Bevölkerung und nicht zuletzt am Herabsinken der einstmals so glorreichen Sowjetunion in eine Ansammlung bedeutungsloser Staaten, unter denen selbst das scheinbar so mächtige Rußland nur noch einen Papiertiger darstellt.

Eine beunruhigende Erscheinung kann aber auf keinen Fall dem Westen angelastet werden: das Entstehen nationalistischer, chauvinistischer, ja z. T. nationalfaschistischer Bewegungen im postkommunistischen Europa. Das bedrückendste Beispiel dafür stellen die Balkankriege dar, die schon fast zehn Jahre lang Städte und Landschaften – und vor allem die Seelen der Menschen zerstören. – Frisch sind noch die Wunden, die der Tschetschenienkrieg schlug und noch schlägt. An die Kriege um das armenische Berg-Karabach und um das georgische Abchasien können wir uns kaum noch erinnern; und die blutigen Auseinandersetzungen in den einstigen zentralasiatischen Sowjetrepubliken Tadschikistan, Usbekistan, Kirgistan, Aserbaidschan und Turkmenistan mit Blick auf das einst sowjetisch besetzte Afghanistan zu verstehen, waren wir in Mitteleuropa ohnehin völlig überfordert.

¹ Der folgende Text ist die erweiterte Fassung eines Referats, gehalten beim „Andreas-kreis“ im November 2000 bei Berlin.

Die grauenhaften Terrorschläge gegen das New Yorker World Trade Center und das Pentagon in Washington vom 11. September 2001 sowie der Krieg des Westens gegen Bin Laden und die Taliban haben die Region Afghanistan wieder in den Mittelpunkt der Schlagzeilen gerückt.

Für viele Menschen im Westen kamen die national motivierten Bruderkriege im früheren Ostblock völlig unerwartet und erschienen absurd: Ethnien, die bis 1990 scheinbar friedlich zusammengelebt haben, fielen plötzlich übereinander her und zerstörten alles, was sie zuvor gemeinsam geschaffen hatten. Dabei übersahen die westlichen Beobachter aber oftmals den gewaltigen Konfliktstoff, der hinter der scheinbar friedlichen Fassade verborgen lag: In dem von der Sowjetunion beherrschten Teil der Welt waren unter dem Vorwand ideologischer Scheinargumente oftmals die Rechte nationaler Minderheiten gewaltsam unterdrückt worden; das *russische* Volk beanspruchte seit Stalin eine Sonderrolle als führende Nation der Sowjetunion – mit der Begründung, Russen „haben den höchsten Blutzoll im Großen Vaterländischen Krieg gegen die Faschisten entrichtet“, oder als größtes Sowjetvolk seien sie in besonderer Weise „staatstragend“ – deshalb stünden ihnen gegenüber anderen Sowjetvölkern Privilegien zu.

Statistisch bedeutende, staatstragende Mehrheiten haben bekanntlich generell die Tendenz, weniger bedeutende Ethnien im Staat und nationale Minderheiten in ihren Rechten zu beschränken – z. B. taten dies die Serben im einstigen Jugoslawien gegenüber Kroaten, Slowenen, Mazedoniern und vor allem gegenüber Albanern und Roma; den Rumänen waren vor allem Ungarn und Deutsche sowie ebenfalls die Roma ein Dorn im Auge; im Nachkriegspolen hatten Weißrussen und Ukrainer unter Benachteiligungen und die Deutschen unter Diskriminierungen zu leiden; in der Tschechoslowakei fühlten sich die Slowaken von den Tschechen unterdrückt; und nachdem die Slowaken ihren eigenen Staat durchgesetzt haben, diskriminieren sie die ungarische Minderheit – und zwar ärger, als dies die Tschechen mit den Slowaken je getan haben. Der höchste Grad nationaler Mißachtung ist in Versuchen zu sehen, Minderheiten ihrer nationalen Identität zu berauben, wie dies z. B. den Rußlanddeutschen und den Ingermanländern in der Sowjetunion ergangen ist: Sie waren seit 1941 einer totalen Deportation und darauf dem Prozeß einer beinahe systematischen Russifizierung unterworfen.

Nach dem Kollaps der sozialistischen Regimes äußerten sich in verschiedenen postkommunistischen Mehr- und Vielvölkerstaaten die aufgestauten Frustrationen nationaler Minderheiten, denen die Mehrheitsvölker nicht nur ihre Bürgerrechte, sondern oftmals sogar ihre Sprache, Kultur und Geschichte zu nehmen im Begriffe standen, in wütenden Aufständen. Man hat angesichts der schrecklichen Bilder, die via Fernsehen z. B. aus dem ein-

stigen Jugoslawien in unsere Wohnstuben gelangten, schockiert gefragt, ob nicht wenigstens die Kirchen irgendwie befriedend auf die gegnerischen Parteien hätten einwirken können. In der Praxis war aber leider eher das Gegenteil der Fall: Im Balkankrieg haben Geistliche der Serbischen Orthodoxen Kirche – Bischöfe und Priester – eine Zeitlang den Konflikt geschürt. Die katholische Kirche in Kroatien verhielt sich zwar taktisch klüger, jedoch hat sie der verstorbene Präsident Franjo Tudjman zuweilen für seine gerissene nationalistische Politik eingespannt. Das kirchliche Leben etwa der Polen oder der Litauer oder der griechisch-katholischen Ukrainer zeigt, daß Nationalismus den romtreuen Kirchen dieser Völker ebenfalls nicht fremd ist. Schließlich wird den baltischen Lutheranern manchmal vorgeworfen, an der Diskriminierung der Russen in ihren Ländern mitzuwirken.

Patriotismus – Nationalismus – Chauvinismus

Wie fast jeder „-ismus“ hat auch der Nationalismus unterschiedliche Erscheinungsformen, abhängig davon, ob das Nationale sozusagen gemäßigt oder aber im Übermaß auftritt. Als maßvolle Varianten des Nationalismus könnte man Heimatliebe, Liebe zum eigenen Volkstum, vaterländisches Bewußtsein, auch die Verehrung für ein Herrscherhaus (Monarchismus) sowie bodenständigen Patriotismus betrachten. Negative Erscheinungsweisen wären demgegenüber nationaler Hochmut und Hybris, wobei das eigene Volk als moralisch, kulturell und intellektuell über alle anderen Völker gestellt wird. Den Überlegenheitswahn des eigenen Volkstums auf Kosten anderer Ethnien, die a priori als minderwertig angesehen werden, pflegen wir als Chauvinismus zu bezeichnen. Die nationalsozialistische Ideologie bot diese negativen Erscheinungsformen im Extrem. – Die Schwierigkeit im Problemfeld „Nationalismus“ besteht natürlich darin, daß die Übergänge vom Maßvollen zum Übermäßigen fließend – die Grenzen also nie klar zu ziehen sind.²

Überdies kann Nationalismus aus einer noch so moderaten Form leicht umschlagen, überborden und sich in Böses – im Extremfall in Chauvinismus verkehren. Man denke an fröhliche Fans einer Fußballmannschaft, die plötzlich zu Fanatikern werden und sich mit den Anhängern der Gegenmannschaft böse Schlägereien liefern.

2 Vgl. zu diesem Komplex ausführlicher Gerd Stricker, Nationalismus – Konfessionalismus: Wo bleibt die Ökumene? Zum nationalen und konfessionellen Selbstverständnis baltischer Lutheraner ..., in: Lutherische Kirche in der Welt 47/2000, S. 183–204.

Überträgt man die Problematik auf die kirchliche Ebene, dann ist dem Nationalismus mit all seinen Schattierungen das semantische Beziehungsgeflecht „Konfessionalismus, Ökumenismus bzw. Anti-Ökumenismus“ an die Seite zu stellen.³ Auch hier reicht die Palette von einem gesunden konfessionellen Bewußtsein, das im sicheren Ruhen auf den Grundlagen seines Bekenntnisses zu ökumenischer Offenheit in der Lage ist, bis hin zu einem engen Anti-Ökumenismus, der alles Nicht-Eigene aggressiv bekämpft – aus Unsicherheit, die auf völliger Unkenntnis der „eigenen“ konfessionellen Position beruht und diese durch fremde Faktoren (z. B. Nationalismus, politische Dogmen usw.) ersetzt. Wenn man heute z. B. russische orthodoxe Zeitungen liest, tritt einem mitunter ein erschreckender kirchlicher Fanatismus entgegen, der sich gegen nicht-orthodoxe Konfessionen und gegen nicht-orthodoxe Völker in und außerhalb der Grenzen Rußlands richtet. In diesem Zusammenhang sei an die (vor allem russische) orthodoxe Dauerpolemik gegen alles Katholische erinnert, die in erster Linie in der historischen Erbfeindschaft der Russen gegenüber den Polen ihre eigentlichen Wurzeln hat. Der vehemente Widerstand des Moskauer Patriarchen Alexij von Moskau und ganz Rußland gegen den Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Ukraine (23. bis 27. Juni 2001) hat seine Ursachen nicht zuletzt in diesem tiefsitzenden russischen Ressentiment gegen alles Polnische und gegen alles Katholische. – Im folgenden sollen – exemplarisch – einige Problemfelder aufgezeigt und kommentiert werden, die in beunruhigender Weise verdeutlichen, wie christliche Kirchen im ost- und ostmitteleuropäischen Raum zum Weiterleben nationaler Konflikte und Gegensätze beitragen.

Die Russische Orthodoxe Kirche

Staatskirchentum

Besonders anfällig für einen übersteigerten Nationalismus sind Kirchen, die unter den Bedingungen des Staatskirchentums leben oder früher darunter gelebt haben. Im kaiserlichen Rußland und in anderen Ländern mit orthodoxer Volkskirche war der Monarch verfassungsmäßig das „Haupt der Kirche“ und nahm – anders etwa als der König oder die Königin von England – ganz massiv Einfluß auf das innerkirchliche Leben der Kirche. Im russischen

3 Ausführlich dazu: Gerd Stricker, a. a. O.

Gesetzbuch von 1832 wurde die Position des Kaisers im Rahmen der Russischen Kirche expressis verbis als „Haupt der Kirche“ definiert.⁴ Das orthodoxe Staatskirchenmodell geht auf das byzantinische Prinzip der „Symphonia“ zurück – der ideellen Gleichsetzung von staatlicher und kirchlicher Macht – von Kaiser/Zar und Patriarch. Dieses Prinzip begründete die enge Symbiose von Staat und Kirche, in der beide Bereiche sich miteinander unauflöslich verflochten. In der Praxis hat das Symphonia-Modell aber selten funktioniert: Wirkliche Gleichberechtigung von Kaiser und Patriarch war die absolute Ausnahme, sowohl in Byzanz als auch in den slawischen orthodoxen Ländern (Rußland, Bulgarien, Serbien, Rumänien ...). Vielmehr hatten Patriarch und Kirche gegenüber Kaiser und Staat dienende Funktion. Der russische Minister für Volksbildung Graf Sergej Uwarow (1786–1855) hat vor 150 Jahren das russische Staatskirchentum in die klassisch gewordene Formel gekleidet: Die Grundprinzipien, auf denen der russische Staat ruhe, seien „Orthodoxie, Autokratie und Patriotismus“⁵. Damit ist die innige Verflechtung von Staat und Kirche unverblümt formuliert.

In kommunistischen Zeiten (jedenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg) waren die Verhältnisse ebenfalls klar geregelt: Den Kirchen wurde ein konzessionierter Nischenplatz in der Gesellschaft zugestanden, dessen Rahmenbedingungen bis ins einzelne die kommunistischen Parteien reglementierten und kontrollierten.⁶ Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus haben die einstigen Staatskirchen in Rußland, in Bulgarien, in Serbien – weniger in Rumänien – echte Probleme, sich in einer Demokratie (z. B. in Wahlkampfzeiten⁷) zu orientieren, da nunmehr der gott- oder parteigegebene Herrscher fehlt.

Dabei gibt es keinen Grund, abschätzig auf die Russische und andere orthodoxe Kirchen zu blicken. Das Staatskirchentum war bekanntlich auch in Mittel- und Westeuropa nicht unbekannt und beispielsweise für Preußen typisch. Wer erinnert sich nicht noch an die Worte „GOTT MIT UNS“ auf den Gürtelschloß deutscher Soldaten?

4 Peter Hauptmann/Gerd Stricker, *Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte 860–1980*. Göttingen 1988; der Gesetzestext auf S. 492–495.

5 Ebd., S. 502–505.

6 Zur Thematik „Orthodoxe Kirche im Sowjet-Kommunismus“ siehe: Gerd Stricker, *Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1993, S. 81–123.

7 Über die Rolle von Patriarch Alexij im Wahlkampf von Wladimir Putin siehe: Gerd Stricker, *Patriarch als Wahlhelfer? Die Wahlen in Rußland und das Moskauer Patriarchat*, in: *Glaube in der 2. Welt* (künftig: G2W) 5/2000, S. 11–17.

Für die ROK um die Jahrtausendwende sind viele Merkmale einer Staatskirche charakteristisch, obwohl sie das de jure gar nicht ist. Insbesondere überschreiten die Äußerungen mancher kirchenleitender Persönlichkeiten den Rahmen dessen, was mit größter Toleranz noch als „gemäßigt“ – also „patriotisch-vaterländisch“ – bezeichnet werden könnte. Eher tendieren vor allem viele kirchlichen Zeitungen zu nationalistischen, chauvinistischen, ja sogar antisemitischen Aussagen. Das hat in den jüngsten innerkirchlichen Entwicklungen seine Ursache. Bezeichneten sich vor 15 Jahren noch kaum mehr als 10 % der Russen als orthodox, so vollbrachte die politische Wende auch hier ein – zumindest dem äußeren Anschein nach – Wunder: Heute behauptet man im Moskauer Patriarchat gern, daß die ROK heute zwischen 60 und 100 Mio. Gläubige zähle. Zieht man einmal die Russen im Ausland ab (also auch in der Ukraine, Weißrußland oder Kasachstan), dann ergibt sich die verblüffende Tatsache, daß nach dieser Angabe etwa 75 % aller Russen in der Russischen Föderation orthodox sein müßten.

Anfang der 90er Jahre hatte es praktisch in allen postkommunistischen Ländern einen „religiösen Boom“ gegeben, der übrigens alle religiösen Gruppierungen ergriff. Die Warteschlangen an den Taufbecken orthodoxer Kirchen waren endlos. Die Taufe sollte den Schmutz der Sowjetzeit abwaschen und aus dem *homo sovieticus* einen ordentlichen orthodoxen Russen machen. Damals gab es Priester, die sich rühmten, jeden Tag einige Hundert Menschen getauft zu haben. Eine katechetische Vorbereitung war unter solchen Umständen natürlich nicht möglich. Verschiedene seriöse Meinungsforschungsinstitute haben herausgefunden, daß nur maximal 3 % derer, die sich orthodox nennen, im weitesten Sinne als praktizierende Christen zu bezeichnen sind und die wichtigsten Pflichten eines Orthodoxen erfüllen.⁸ Darüber hinaus gibt es einen erheblichen Prozentsatz von Russen, die sich zwar als „orthodox“ bezeichnen, die aber nicht einmal getauft sind. „Orthodox“ und „russisch“ bedeuten heute für viele dasselbe.

Wie konnte das in so wenigen Jahren geschehen? Der massenhafte Zustrom seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion war, wie erwähnt, von keiner Katechese begleitet. Der Zusammenbruch der Sowjetunion als Staats- und Wirtschaftseinheit war begleitet auch vom Zusammenbruch der Ideologie. Viele einstige *homines sovietici* überbrückten das ideologische Vakuum, indem sie sich der orthodoxen Kirche zuwandten. Ohne katechetische Einführung in die Orthodoxie erschien ihnen die Russische Kirche nicht anders

8 Andrej Danilow, Die Zeit des Enthusiasmus ist vorbei. Fragen zum heutigen Verständnis des Begriffes „orthodox“ in Rußland, in: G2W 5/1997, S. 14–19.

als eine nationale Einrichtung. Das Denken breiter nationaler Kreise – überwiegend rückwärtsgerichtet – knüpft an das Jahr 1917 an, als die russische Orthodoxie den geistlichen Mittelpunkt der nationalen Ideologie bildete. Da aber den meisten Neu-Orthodoxen die spirituelle Seite und das eigentliche Wesen der Orthodoxie nicht vermittelt worden waren, begreifen sie die Kirche nur von ihrer nationalen Rolle her.

Mit den Millionen Neu-Orthodoxen war der großrussische Chauvinismus, der von Volksverführern wie Viktor Shirinowski und seiner Partei sowie durch Tausende von nationalistischen Kleingruppen und sog. Wehrsportverbänden erfolgreich zur Ersatzideologie hochgehjubelt worden war, in die Kirche eingedrungen. – Darüber hinaus gab und gibt es in vielen Gemeinden ein spezielles Einfallstor für den hochgespannten Nationalismus: Sogenannte *Bruderschaften*, die ursprünglich diakonisch-karitative oder katechetische Zwecke verfolgten, wurden vielfach zu Stoßtrupps eines rotbraunen Nationalismus. Patriarch Alexij sah sich 1993 gezwungen, vielen Bruderschaften seinen Segen zu entziehen (heute würde er das vermutlich nicht mehr wagen). Es sei aber betont, daß es neben diesen einseitig auf Nationalismus getrimmten Bruderschaften auch solche gibt, die hervorragende Arbeit vor allem im karitativen und katechetischen Bereich leisten.⁹

Schlechte Ausbildung – Nationalismus und Anti-Ökumenismus

In Rußland hängt das Nationalismusproblem innerhalb der Kirche ganz wesentlich mit der fehlenden Bildung und Ausbildung der Geistlichkeit zusammen. Eine gute Ausbildung macht natürlich noch keinen guten Pfarrer. Aber eine schlechte Ausbildung der Geistlichen ist erst recht keine Voraussetzung für eine segensreiche Betreuung einer Gemeinde – gerade auch in einem so sensiblen Bereich wie dem Nationalismus. Und gerade an der Priesterausbildung hapert es in Rußland gewaltig. Priestermonche Ilarion (Alfejew), ein führender Funktionär und Diplomat im Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats, hat über die Ausbildung an den Priesterseminaren des Moskauer Patriarchats bewegt Klage geführt.¹⁰ Diese vermitteln fast ausschließlich Wissensstoff aus dem 18. und 19. Jahrhundert; das

9 Z. B. die Bruderschaft des Apostelgleichen Wladimir in Moskau oder die Bruderschaft der Hl. Kettenlöserin Anastasija in St. Petersburg.

10 Priestermonch Ilarion (Alfejew), Die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit. Probleme und Aufgaben der theologischen Bildung im Moskauer Patriarchat, in: G2W 1/2000, S. 11–16.

Fach Kirchengeschichte sei zu einer Disziplin degeneriert, wo lediglich Lehrenden der russischen Nationalgeschichte mit mächtigem patriotischem Pathos vorgetragen werden; weder die Vermittlung notwendigen Wissens noch die Vermittlung von Herzensbildung stünden im Vordergrund der Ausbildung, sondern Kadavergehorsam, Spitzel- und Denunziantentum, Kriecherei vor Vorgesetzten. Ilarion sprach vom Jahre 1999 – und nicht von Sowjetzeiten und/oder vom 19. Jahrhundert: Priester mit solcher Ausbildung sind nicht in der Lage, ihren Gemeindegliedern den Unterschied zwischen einem natürlichen vaterländischen Bewußtsein und krankhaftem Chauvinismus aufzuzeigen.

In St. Petersburg an der orthodoxen Geistlichen Akademie schwelt zur Zeit eine Auseinandersetzung, die sich genau in dem von Priestermonch Ilarion aufgezeigten Rahmen vollzieht: Viele Studierende sind gegen den Rektor der Akademie, Bischof Konstantin (Gorjanow, geb. 1951), aufgestanden mit der Begründung, die Akademie betreibe unter seiner Leitung nicht Wissensvermittlung und Charakterbildung, sondern erziehe die künftigen Priester mit Hilfe von systematischem Zwang und gewaltsamem Drill zu Kadavergehorsam, Anpassungsfähigkeit und Liebedienerei.¹¹

Der zum Chauvinismus pervertierte nationale Gedanke kommt in zahlreichen antisemitischen Pamphleten und Schriften zum Ausdruck, die im Sergi-Dreifaltigkeits-Kloster im früheren Sagorsk (heute wieder: Sergijew Possad) verbreitet werden. Als Patriarch Alexij am 13. November 1991 in New York eine bemerkenswerte Rede vor Rabbinern gehalten hatte, in der er die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Judentum gewürdigt und das Ziel eines brüderlichen Zusammenwirkens von Orthodoxie und Judentum formuliert hatte, wurde er in Offenen Briefen gleichsam als Vaterlandsverräter beschimpft.¹² Damals begann der bis dahin latente Antisemitismus sich in der orthodox-nationalistischen Kirchenpresse offen auszubreiten.

Gegen ökumenisch gesinnte Reformen

Es wird geschätzt, daß etwa 75–80 % der Glieder der ROK zum national-klerikalen Flügel der Kirche gehören. Lediglich ein knappes Viertel oder noch weniger der orthodoxen Gläubigen in Rußland halten sich zu Gruppie-

11 „Anaxios – Unwürdig!“ in: G2W 11/2000, S. 7f.

12 Der Text der Rede des Patriarchen und die scharfen Reaktionen von orthodoxen Russen siehe in: G2W 7–8/1993, S. 41–47.

rungen, die einen maßvollen Patriotismus vertreten und die die Einführung demokratischer Prinzipien in der Kirche sowie ganz vorsichtige Reformen (z. B. in der Frage der altkirchenslawischen Gottesdienstsprache) fordern. Wie die Kirche auf Glaubensgenossen reagiert, die die extrem(istisch)en Positionen unduldsamer russisch-orthodoxer Nationalisten und aggressiver Anti-Ökumeniker ablehnen (wie dies z. B. Priester Georgi Kotschetkow, Moskau,¹³ tut) – das kann man kaum noch als brüderlich bezeichnen: Suspendierung, Rede- und Berufsverbot. Fanatiker in der Kirche bedrohen Nonkonformisten, sogar mit Mord (erinnert sei hier an Erzpriester Alexander Men, der – jüdischstämmig und mit ökumenischen Ambitionen – am 9. September 1990 in einem Vorort von Moskau erschlagen und dessen Akte als „unaufgeklärt“ geschlossen wurde).

Wahlkampf Putins

Einen weiteren Beleg für das nationale Fahrwasser, in dem sich die offizielle Kirche in den letzten Jahren bewegt, lieferte die Wahlkampagne Wladimir Putins. Sein effektivster Wahlkämpfer war vermutlich Patriarch Alexij, der die markigen Reden Putins in kirchliche Sprache ummünzte und diese so dem Kirchenvolk nahebrachte. Putin hatte rein aus wahltaktischen Gründen den Tschetschenienkrieg als eine das Volk am stärksten einigende „nationale“ Maßnahme neu entfacht; die massenhaften Menschenrechtsverletzungen an der Zivilbevölkerung durch die russischen Truppen wurden als „antiterroristische Maßnahmen“ heruntergespielt. – Der Patriarch trug die „antiterroristische Kampagne“ Putins in die Kirche und nahm durch die wolkige Kirchensprache selbst den fragwürdigsten Schritten Putins ihre Schärfe; nicht zuletzt mit nationalen Argumenten machte der Patriarch die Manöver Putins für das Kirchenvolk akzeptierbar und nahm auch nachdenklichen Gliedern der Kirche die letzten Skrupel hinsichtlich des Tschetschenienkrieges.¹⁴

13 Gerd Stricker, Reformpriester wieder unter Druck. Georgi Kotschetkow abermals gemäßregelt, in: G2W 11/1997, S. 14–19; vgl. auch zu Priester Georgi Kotschetkow: G2W 3/1994, S. 27–29; G2W 2/2001, S. 13–18.

14 Gerd Stricker, Patriarch als Wahlhelfer? (wie Anm. 7).

Kanonisierung der Zarenfamilie

Die Bischofssynode des Moskauer Patriarchats hat am 20. August 2000 die 1918 von den Bolschewiki erschossene Zarenfamilie heiliggesprochen.¹⁵ Noch vor wenigen Jahren hätte niemand geglaubt, daß das Moskauer Patriarchat diesen Schritt vollziehen werde. Als die Orthodoxe Auslandskirche der russischen Emigration 1981 die Zarenfamilie kanonisierte, brandmarkte das Moskauer Patriarchat diesen Akt als reaktionär-chauvinistischen Fehltritt, als einen rein politischen Akt von Ewig-Gestrigen: Das Sowjetregime habe nie orthodoxe Gläubige zu Märtyrern gemacht; lediglich Konterrevolutionäre (also politische Reaktionäre und Anhänger des alten Regimes) seien liquidiert worden. Damals unterstellte das Moskauer Patriarchat der Auslandskirche im Zusammenhang mit der Kanonisierung der Zarenfamilie rein monarchistisch-nationalistische Motive.¹⁶ – Heute müssen sich die russischen Bischöfe fragen lassen, worin sich die Heiligsprechung der Zarenfamilie durch das Patriarchat im Jahre 2000 von derjenigen der Auslandskirche im Jahre 1981 unterscheidet.

Im Moskauer Patriarchat haben in den vergangenen fünf bis sieben Jahren die nationalistischen Kräfte gewaltig an Kraft gewonnen und dominieren nun die Kirche. Selbst die bisher härtesten Gegner haben im August 2000 der Kanonisierung der Zarenfamilie zugestimmt. Es ist doch sehr bemerkenswert, daß es der HI. Synod noch drei Jahre zuvor abgelehnt hatte, zur Beisetzung der Gebeine der ermordeten Mitglieder der Zarenfamilie in der Grablege der Romanows (der St. Petersburger Peter-und-Paul-Kirche) am 17. Juli 1998 Bischöfe zu entsenden und den Totengottesdienst zu zelebrieren. Im Zuge modernster Prüfungsverfahren hatten verschiedene Institutionen, auch des westlichen Auslandes, die Gebeine für echt befunden; doch lehnte das Patriarchat eine Anerkennung der Gebeine als echt ab, um auf diese Weise einem innerkirchlichen Konflikt auszuweichen.¹⁷ Vor diesem Hintergrund ist der dramatische Sinneswandel im Patriarchat, der sich in der nun doch erfolgten Heiligsprechung äußert und ein markantes nationales Signal abgibt, besonders eklatant. – Übrigens soll russischen Presseberichten zufolge Präsident Putin den Patriarchen in der Kanonisierungsfrage zu einem forcierten Vorgehen gedrängt haben. Das würde gut ins Bild pas-

15 Vgl. hierzu G.-A. Schröder in diesem Band, S. 201–238, hier S. 219ff.

16 Gerd Stricker, Die Kanonisierung der Neomärtyrer in der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche, in: Kirche im Osten 26/1983, S. 95–136.

17 Gerd Stricker, Beisetzung ohne Patriarchen. Gebeine der ermordeten Zarenfamilie vom Patriarchat nicht als echt anerkannt, in: G2W 9/1998, S. 13f.

sen: Da das Anknüpfen an das Jahr 1917, also an das zaristische Rußland, ein zentraler Bestandteil der Staatsideologie Putins ist, mußte gerade der letzte Zar mit einer besonderen nationalen Gloriole versehen werden¹⁸ – deshalb war die Kirche nachdrücklich aufgefordert, an dieser nationalen Ideologie mitzuwirken.

Moskauer Patriarchat und katholische Kirche

Russischer Patriotismus und russische orthodoxe Mentalität sind aus historischen Gründen engstens verknüpft mit einer allergisch anti-polnischen und – damit engstens verbunden – anti-katholischen Haltung. Die Moskowiter fühlten sich stets vom mächtigen Doppelreich Polen-Litauen bedroht, das Jahrhunderte lang Ostmitteleuropa beherrschte. Mehr noch: Den Moskowitern galt der Nachbar im Westen als Erbfeind schlechthin, denn bis ins 18. Jahrhundert hinein hielt Polen große Gebiete des einstigen Kiewer Reiches in seinen Grenzen, die Moskau als historisches „Vatererbe“ für sich beanspruchte. Auch waren polnische Versuche, sich russische Territorien anzueignen, jahrundertlang an der Tagesordnung – markantes Beispiel: die Besetzung Moskaus durch polnische Heere (1610–12). In jenen Jahren wurden in den Kremlkirchen katholische Messen gefeiert¹⁹ – der Gedanke daran erbittert „richtige“ Russen noch heute.

Zudem lösen katholisch-orthodoxe *Unionskirchen* – wie die Griechisch-katholische Kirche der Ukraine (von Brest 1595/96) – unter Orthodoxen erhebliche Aggressionen aus und bilden mächtige Hemmblöcke im ökumenischen Dialog. Orthodoxe empfinden Unionskirchen als Stachel in ihrem Fleisch, begreifen sie doch (nicht zu Unrecht) die Gründung solcher „Unionen“ als Versuch der Führung katholischer Völker, andersethnische orthodoxe Minderheiten konfessionell und national zu assimilieren. Jene orthodoxen Ukrainer und Weißrussen in Polen, die 1595/96 durch einen Federzug ihrer Bischöfe zu Gliedern der Kirche der Union von Brest geworden waren, sind keine Polen geworden, aber in vier Jahrhunderten haben sie sich der Orthodoxie entfremdet. Die Unionsproblematik wird gegenwärtig besonders von russischer orthodoxer Seite als eine große Belastung der katholisch-orthodoxen Beziehungen betrachtet. – Wenn das Moskauer Patriarchat

18 Gerd Stricker, Zar Nikolaus der Heilige. Einige Fragen zur Kanonisierung des letzten russischen Kaisers und seiner Familie, in: G2W 9/2000, S. 12–18.

19 Übrigens auch lutherische Gottesdienste – für die lutherischen Regimenter im polnischen Söldnerheer.

allergischer und nervöser auf Vorstöße des Papstes und schärfer auf katholische Nachbarschaft reagiert als andere orthodoxe Landeskirchen, dann sind dies letztlich Folgen jener historischer Traumata, die von der existentiellen Bedrohung des Moskowiterreiches durch den katholischen, insbesondere den polnischen Westen herrühren.

Katholische Kirche in Rußland

Auf polnischer Seite gibt es ähnliche Traumata. Nach der letzten der drei Teilungen Polens (1772, 1793, 1795), im Zuge welcher das Russische Reich, Österreich und Preußen das Land unter sich aufgeteilt hatten, gab es keinen polnischen Staat mehr; auf dem Wiener Kongreß (1815) hatte sich Rußland den Löwenanteil Polens (mehr als 70 % des einstigen Staatsgebietes) gesichert. Während der Zeit der Teilungen wurde die katholische Kirche in Polen zum einigenden Band der Nation – sie gewann eine hervorragende nationale Bedeutung. Die Stoßrichtung allen Bemühens – auch der katholischen Kirche – war es, die russische Fremdherrschaft abzuschütteln. Und da die katholische Kirche Mittelpunkt aller antirussischen Bestrebungen war (z. B. der Aufstände 1830 und 1863), hatte sie am meisten unter russischen Strafmaßnahmen zu leiden (Beschneidung ihrer Rechte, Verbot der Besetzung von Bischofsstühlen usw.). Der Haß auf alles Russische wurde zu einer Dominante des polnischen Katholizismus – und bildete so das Gegenstück zum antipolnisch/antikatholischen Grundzug der russischen Orthodoxie.

Nach dem Ersten Weltkrieg, da Polen als Staat wiedererstand, trat eine völlige Identifizierung der katholischen Kirche mit dem Staat ein. Staat und Kirche bildeten eine gemeinsame Front gegen nationale und konfessionelle Minderheiten im Lande: gegen evangelische Deutsche, unierte sowie orthodoxe Ukrainer und Weißrussen, gegen nichtchristliche Gruppen usw. Die nationalen Minderheiten machten immerhin mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung Polens aus. Ziel staatlich-kirchlicher Bemühungen war die Einengung alles dessen, was nicht katholisch und polnisch war. Andererseits hatte sich in kommunistischer Zeit die enge Verbindung von katholischer Kirche und Volkstum bewährt, indem dieses Miteinander zur effektivsten Gegenkraft gegen Sowjetisierung und Atheisierung wurde. Das Sowjetregime wurde in Polen (wie auch in den übrigen sozialistischen Staaten) vor allem als ein *russisches* Repressionsregime erlebt. Die nationale Position der katholischen Polen schließt, als spezielle Komponente, eine distanzierte

(im Grunde genommen: ablehnende) Haltung gegenüber allem Russischen – auch gegenüber der Russischen Orthodoxen Kirche – ein. Sie empfinden die Orthodoxie nach wie vor als Kern der russischen Staatsideologie, die in polnischen Augen weiterhin eine antikatholische und antipolnische Stoßrichtung hat.

Katholische Gemeinden in Rußland, die sich heute vor allem aus Nachkommen von Rußlandpolen und Rußlanddeutschen, in geringem Maße auch aus Nachkommen einst verbannter Litauer und Ukrainer zusammensetzen, leiden heute unter zwei Formen von Nationalismus. Einerseits übertragen (nicht nur) orthodoxe Russen die erwähnten antipolnischen Ressentiments auch auf Katholiken nichtpolnischer Nationalität. Andererseits hat das Moskauer Patriarchat vor etwa einem Jahrzehnt die einstige Sowjetunion zu ihrem „Kanonischen Territorium“ – und damit alle nicht-orthodoxen Gemeinden zu einem Ärgernis erklärt, ganz besonders die katholischen. Diese werden zudem diffamiert, das Ergebnis rücksichtsloser katholischer Proselytenmacherei zu sein: Es wird suggeriert, die Katholiken würden in großem Stil Russen aus orthodoxen Gemeinden abwerben. Bei genauerem Hinsehen stellt sich aber heraus, daß die Russische Kirche jeglichen Versuch, ethnische – sogar atheistische und religiös indifferente – Russen, Ukrainer und Weißrussen missionarisch anzusprechen, als Proselytenmacherei bezeichnet. Denn, so argumentiert man auf orthodoxer Seite, Glieder dieser drei Volksgruppen dürften nur von der Russischen Kirche missioniert werden, da deren Vorfahren einst orthodox waren. – Vor diesem Hintergrund ist man auf katholischer Seite auf vorsichtiges Auftreten bedacht (was nicht ausschließt, daß sich dennoch einige slowakische und polnische Priester missionarisch zu betätigen scheinen). Die meisten katholischen Priester auf dem „Kanonischen Territorium“ der Russischen Kirche haben große Hemmungen, Russen, Ukrainer und Weißrussen zu taufen. Sie wünschen keine zusätzlichen Spannungen zur orthodoxen Kirche, sondern ein harmonisches Verhältnis. Die Priester der russischen orthodoxen Seite hingegen sehen in der Regel in ihren katholischen Kollegen Gegner.

In *Weißrußland*, das bis zu seinen Teilungen Bestandteil Polens war, gehört der katholisch-orthodoxe bzw. polnisch-(weiß-)russische Grabenkrieg zum Alltag. Hier, nahe der polnischen Grenze, ist man besonders allergisch auf polnische Aktivitäten. Mit 1,3 Mio. beträgt der polnische Anteil an der Bevölkerung Weißrußlands etwa 15 %, wobei Polen zur polnischen Grenze hin massiert siedeln und vielfach die Bevölkerungsmehrheit bilden; der Anteil praktizierender Katholiken unter den Polen wird mit ca. 850 000 veranschlagt. Der Anteil der Bürger Weißrußlands mit polnischen Wurzeln oder

aber polnischer kultureller Prägung soll sogar 2,5 Mio. Menschen (über 25 %) betragen.²⁰ Jede neue katholische Gemeinde – und deren gibt es jetzt knapp 400 – bildet für weißrussische Nationalisten eine Provokation. Dabei weiß jeder, daß die meisten der neuen Gemeinden im Untergrund schon in Sowjetzeiten bestanden, die aber von den Sowjetorganen als katholische Gemeinden prinzipiell nicht registriert wurden. Vor diesem Hintergrund wird jeder katholische Priester, der aus Polen zur seelsorgerlichen Betreuung von Gemeinden nach Weißrußland kommt, zum Politikum.²¹ Beinahe um jedes Visum für polnische Priester müssen die katholischen Gemeinden in Weißrußland kämpfen; der Erzbischof von Minsk und Mogiljow, Kazimierz Kardinal Swiatek, muß gegenüber den Behörden sein ganzes Verhandlungsgeschick einsetzen, um von der Ausweisung bedrohte polnische Priester im Lande halten zu können – nicht immer mit Erfolg.

In *Sibirien und Kasachstan* stößt man manchmal auf katholische Gemeinden, wo man das Gefühl hat, auf eine polnische Insel geraten zu sein. Da findet sich der polnische Adler auf dem Briefkopf des Priesters, manchmal zieren sogar polnische Flaggen den Altar. Das provoziert die orthodoxen Russen natürlich. Monsignore Johannes Börsch (Köln), der 1992 bis 1994 als Generalvikar dem Bischof für Kasachstan, Jan Pawel Lenga, zur Seite gestanden hatte, zog sich vorzeitig nach Köln zurück, weil er der durch diesen Bischof forcierten national-polnischen Ausrichtung der Diözese, deren Glieder aus mehreren Völkern sich keineswegs mehrheitlich aus Polen zusammensetzen, nicht Vorschub leisten wollte.²² Alle in den Gemeinden vertretenen Nationalitäten würden weniger im katholischen Glauben betreut, sondern vielmehr werden sie in Asien in die „polnische Nationalkirche“ hineingezwungen, was beispielsweise die katholischen Rußlanddeutschen, die vor dem Massenexodus in vielen Gemeinden die Mehrheit gebildet hatten, verletzt.

20 Wolfgang Grycz, *Katholiken in Weißrußland. Noch polnisch oder schon weißrussisch?* In: G2W 11/1998, S. 22–26.

21 Ebd., S. 25: 1998 zählte man 374 Pfarreien (die meisten mit verschiedenen Filialgemeinden), die von 211 Priestern betreut wurden – von diesen waren 75 einheimische Priester, die übrigen 135 kamen aus Polen.

22 Johannes Börsch, *Katholische Diaspora in Zentralasien*, in: G2W 7–8/1995, S. 32–35.

Unierte und Katholiken in Galizien

Ein letztes Beispiel für unbrüderlichen Nationalismus im Rahmen der rom-treue Kirchen hat Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in der Ukraine (vom 23. bis 27. Juni 2001) zur Sprache gebracht. Den Hauptkonflikt – zwischen Moskau-orientierten Orthodoxen und Rom-orientierten griechisch-katholischen Unierten – hat er in der Ukraine, namentlich in Galizien, ständig thematisiert. Aber in Lemberg lag ihm eine spezielle Versöhnung am Herzen: zwischen den zumeist polnischen Katholiken und den griechisch-katholischen Ukrainern. Beide Volks- und Konfessionsgruppen stehen sich, den kummervollen Worten des Papstes zufolge, trotz ihrer gemeinsamen Orientierung auf Rom, seit Jahrhunderten feindselig gegenüber. Auch in diesem Fall sind tiefgreifende, jahrhundertelange Verletzungen die Ursache: In dem seit dem 14. Jahrhundert polnischen, seit 1772 habsburgischen und seit 1918 wieder polnischen Galizien hatten ukrainisches und polnisches Volkstum in einer spannungsvollen Symbiose gelebt: Die Polen beherrschten die Ukrainer und behandelten sie als minderberechtigte Unterschicht. Sie sahen in den Ukrainern ungebildete Knechte, denen man herablassend oder gar voll Verachtung begegnete. Das haben die Ukrainer nicht vergessen.

Und die Polen haben nicht vergessen, daß die Ukrainer während der deutschen Besetzung (1939/41 bis 1944) – jedenfalls wie die Polen behaupten – mit den deutschen Faschisten gemeinsame Sache gemacht und viele Polen an die Deutschen verraten haben. So ist es für die Polen besonders schmerzlich, daß seit dem Kriegsende 1944/45 die Polen in Galizien von den Ukrainern diskriminiert wurden, so daß – wer von ihnen nicht nach Polen gezogen ist – polnische Nationalität und Sprache verbergen und sich als Ukrainer ausgeben mußte. Erst seit einigen Jahren können sich die Polen in Galizien öffentlich als solche zu erkennen geben, ohne Demütigungen gewärtigen zu müssen. – In einer bewegenden Ansprache bat das Oberhaupt der Unierten, der Großerzbischof von Lemberg, Lubomir Kardinal Husar, die polnischen Mitchristen um Vergebung – wie auch die Ukrainer die historische Schuld der Polen vergeben wollen.²³

23 Gerd Stricker, In heikler Mission. Papst Johannes Paul II. in der Ukraine, in: G2W 9/2001, S. 12–17.

Evangelische Kirchen

Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland

Die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland“ war ursprünglich eine multinationale Kirche mit gleichstarken estnischen, lettischen und deutschen Anteilen (1914 zählte jede Volksgruppe etwa 1 Mio. Glieder). Finnen, Schweden und weitere nationale Gruppen bildeten kleine Farbtupfer.²⁴ Für das Zusammenleben in dieser multinationalen Kirche hatte sich von Anfang an eine klare Regelung ergeben: Die Amtssprache der Kirche bildete das Deutsche, die Theologische Fakultät in Dorpat (neugegründet 1802) war wie die ganze Universität deutschsprachig. Und die lutherische Kirchenleitung setzte sich vor dem Ersten Weltkrieg bis auf wenige Ausnahmen aus Deutschen (meist deutschen Balten) zusammen. Letten und Esten als landwirtschaftlich orientierte Unterschicht erfuhren auch in der Kirche durch ihre deutschen Herren Jahrhunderte lang eine eher patriarchalische Behandlung, die allerdings von jenen wohl nicht zu Unrecht als Knechtung und Geringschätzung empfunden wurde. Offenkundig hatten die deutsch-baltischen Geistlichen oft Mühe, ihre lettischen und estnischen Gemeindeglieder anders denn als Unmündige zu sehen. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erkämpften sich diese im Rahmen der lutherischen Kirche gewisse Rechte; so gelangten seit den 1890er Jahren lettische und estnische (und übrigens auch finnische) Pastoren in die Gemeinden.²⁵

Auch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland war eine Staatskirche – eine Staatskirche minderen Rechtes. Ihre Gründung wurde im Jahre 1832 von Kaiser Nikolaj I. dekretiert, nachdem die über ganz Rußland verstreuten evangelischen Kirchentümer nicht in der Lage waren, sich aus eigener Kraft zu organisieren. Entsprechend der Kirchenordnung (unterzeichnet von Zar Nikolaj I. persönlich) ernannte der Kaiser selbst die weltlichen Präsidenten (meist Juristen) und die geistlichen Vizepräsidenten (Theologen) des Generalkonsistoriums in St. Petersburg sowie der einzelnen Konsistorialbezirke (St. Petersburg, Moskau, Estland, Livland, Kurland und die Insel Ösel). Geistliches Oberhaupt der Gesamtkirche war der Vizepräsident des Generalkonsistoriums – der Generalsuperintendent, dem ab 1851 der Bischofstitel zuerkannt wurde. Die übrigen Konsistorialräte („Beisitzer“)

24 Theophil Meyer (Hg.), *Luthers Erbe in Rußland*, Moskau 1918, S. 92f.

25 Riho Saard, *Die Herausbildung der lutherischen Pfarrerschaft estnischer Nationalität und das Projekt einer freien Volkskirche in den Jahren 1870–1917* [Original in finnischer Sprache], Helsinki 2000; Rezension in G2W 11/2001, S. 27f.

mußten vom Kaiser zwar nicht ernannt, aber doch bestätigt werden. Die Gehälter der Präsidenten, der Generalsuperintendenten, Konsistorialräte sowie des gesamten Verwaltungsapparats – nebst Baulichkeiten – bezahlte die Staatskasse.²⁶

Der auf Rußland gerichtete Patriotismus der lutherischen Kirche trat in offiziellen Verlautbarungen zutage; gleichzeitig bemerkt man jedoch aus privaten Äußerungen und sogar in Kirchenzeitungen gelegentlich Anzeichen einer doppelten nationalen Identität – und zwar einen gewissen Loyalitätskonflikt zwischen russischem Zaren und deutschem Kaiser.²⁷ Der Geburtstag des Zaren und andere Staatsfeiertage waren auch für die Lutheraner Anlaß für patriotische Ergebenheitsadressen, wohingegen der Geburtstag des deutschen Kaisers eher heimlich gefeiert wurde.

Lutheraner und Orthodoxe:

Die baltische Konversionsbewegung 1845–1848

Das Verhältnis zwischen Orthodoxen und Evangelischen in Rußland kann man als ein Nebeneinander ohne konkrete Berührungspunkte bezeichnen. Man hatte sich nichts zu sagen. Es ist aufschlußreich zu sehen, wie abschätzig teilweise in der Presse der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland (z. B. im „St. Petersburger Evangelischen Sonntagsblatt“) über die orthodoxe Staatskirche gesprochen wird. Diese Haltung wurde an der lutherischen Fakultät der deutschen Universität zu Dorpat kultiviert und den angehenden Pastoren gleichsam eingepflanzt. Allerdings scheint die krasse Feststellung Adolf von Harnacks,²⁸ die Orthodoxie sei doch eigentlich Aberglaube, wohl einmalig gewesen zu sein.

Eine zusätzliche Verhärtung der lutherischen Haltung gegenüber der Orthodoxie war seit Mitte des 19. Jahrhunderts eingetreten. Unter den russischen Versuchen, die Spannungen zwischen der deutsch-baltischen Herrenschicht und der estnisch-lettischen Unterschicht zum Zwecke der Russifizierung der baltischen Provinzen Estland, Livland und Kurland zu nutzen und einen Keil zwischen beide Bevölkerungsgruppen zu treiben, war die sog. baltische Konversionsbewegung zwischen 1845 und 1848 die erfolgreichste. Die russische Regierung wünschte sehr, die deutsche Bevölkerung aus ihrer

26 Robert Stupperich (Hg.), Kirchenordnungen der Evang.-Luth. Kirche in Rußland, Ulm 1959.

27 Gerd Stricker (Hg.), Rußland (= Deutsche Geschichte im Osten Europas, Bd. 10), Berlin 1997; ausführlich über das Kirchenwesen der Rußlanddeutschen: S. 324–420.

28 Adolf von Harnack, Wesen des Christentums, Berlin 1900.

dominierenden Position in den baltischen Provinzen zu verdrängen – um sie durch die *russische* Herrschaft zu ersetzen, nicht aber, um Esten und Letten in ihren Emanzipationsbestrebungen zu unterstützen.

Mitte der 1840er Jahre waren plötzlich Gerüchte in Umlauf (russischerseits behauptete man natürlich, nichts damit zu tun zu haben), die besagten: Personen, die vom Luthertum zur Orthodoxie konvertierten, würde Land zugewiesen. Eine solche Zusage mußte bei Esten und Letten auf größtes Interesse stoßen, hatte doch die Befreiung der leibeigenen Letten und Esten (1805–1819) *ohne Landzuweisung*²⁹ zur totalen Verarmung vieler und zur Auswanderung Zehntausender nach Amerika geführt. Wie auf Kommando erschienen plötzlich Hunderte orthodoxer Priester mit Feld-Ikonostasen auf Pferdewagen in den baltischen Dörfern und betrieben eine rücksichtslose Proselytenmacherei. In diesen wenigen Jahren sind ca. 70 000–90 000 Esten und Letten orthodox geworden (etwa 80 % davon Letten). An der Schwelle zum 20. Jahrhundert hatte man von knapp 20 % orthodoxen Christen unter den bisher lutherischen Esten und Balten auszugehen. – 1883 kam es nochmals zu einer statistisch eher unbedeutenden Konversionsbewegung. – Die russische Regierung versäumte es nicht, in diesem traditionell lutherischen Landstrich orthodoxe Strukturen – mit Bischöfen in Riga und Reval und einem Priesterseminar in Riga – aufzubauen.

Noch problematischer wurde diese Konversionsbewegung, als die in Aussicht gestellte Landzuweisung gar nicht erfolgte. Die Neu-Orthodoxen fühlten sich dupiert und versuchten, in ihre angestammten lutherischen Gemeinden zurückzukehren. Damit wurden sie aber Gesetzesbrecher, da es den russischen Reichsgesetzen zufolge verboten war, die Staatskirche zu verlassen; wer dieses Gesetz verletzte, mußte mit Verbannung nach Sibirien rechnen: in die Gouvernements Tomsk, Tobolsk und Krasnojarsk (erst 1905 wurde dieses Verbot aufgehoben).

Die meisten der in ihren Hoffnungen getäuschten Neu-Orthodoxen suchten bald wieder den lutherischen Gottesdienst und empfingen, allerdings heimlich, von ihrem Pastor das hl. Abendmahl auf lutherische Weise. Dieser wiederum machte sich nun seinerseits eines Verbrechens schuldig, indem er als lutherischer Geistlicher Gliedern der orthodoxen Staatskirche ein hl. Sakrament spendete. Mit der Zeit wurde dieses „Staatsverbrechen“

29 In Estland, Livland und Kurland fand die Bauernbefreiung ca. 40 Jahre früher als im übrigen Rußland (1861) statt: 1805–1819. Schon sie litt unter dem gleichen Manko wie die russische Bauernbefreiung: Die freigestellten Bauern erhielten kein oder zu wenig Land, so daß sie sich keine eigene landwirtschaftliche Existenz aufbauen konnten.

ruchbar, woraufhin die russische Staatsanwaltschaft gegen die Pastoren Prozesse einleitete, die sich endlos hinzogen, ständig für böses Blut sorgten und das Klima zwischen Orthodoxen und Lutheranern – nicht nur in Estland, Livland und Kurland – noch stärker vergifteten.

1874 wurden die sog. „Pastorenprozesse“ auf ausdrücklichen Befehl von Kaiser Alexander II. eingestellt (in Estland hatten 93 Pastoren von insgesamt 105 unter Anklage gestanden). Als die russische Regierung 1885 nach dem Regierungsantritt von Alexander III. die systematische Russifizierung des Baltikums einleitete und keinen Widerstand gelten ließ, wurden auch die „Pastorenprozesse“ wieder aufgenommen und sogar neue angestrengt; damals standen im Gouvernement Estland von 120 Pastoren 101 unter Anklage.³⁰ Zeitweise waren also fast 85 % der baltischen Pastorenschaft in diese Prozesse verwickelt. Im Jahre 1894 wurden schließlich die meisten der insgesamt 199 hängigen „Pastorenprozesse“ niedergeschlagen. Erst das sog. „Toleranzedikt“ von Oktober 1905 gab zahlreichen zur Orthodoxie konvertierten Esten und Letten die Möglichkeit, unangefochten in die lutherische Kirche zurückzukehren.³¹

Als Symbol für ein künftiges ökumenisches Zusammenwirken von Orthodoxie und Luthertum, jedenfalls im Baltikum, gilt das gemeinsame Sterben des lutherischen Universitätspredigers Prof. D. Traugott Hahn und des orthodoxen Bischofs lettischer Provenienz Platon (Kulbusch) unter den Kugeln der Bolschewiki in Dorpat 1919 – nach einem gemeinsamen gebeteten Vaterunser.

Lutherum und Orthodoxie bei den Kolonisten

In den Siedlungsgebieten der deutschen Kolonisten an der Wolga, am Schwarzen Meer, in Wolhynien, im Kaukasus und auch in Sibirien stand man der Orthodoxie ebenfalls skeptisch bis ablehnend gegenüber. Die russischen und die ukrainischen Nachbarn wurden grundsätzlich von oben herab und abschätzig betrachtet. Der kulturelle und technische Vorsprung der Kolonisten gegenüber ihren slawischen Nachbarn war bis Mitte des 19. Jahrhunderts tatsächlich enorm. Charakteristisch für viele Deutsche, die als Kolonisten nach Osten und Südosten ausgewandert waren, war das Gefühl der Überlegenheit über die „Eingeborenen“; so heirateten Kolonisten im Russi-

30 Wilhelm Kahle, *Lutherische Kirche im baltischen Raum*, Erlangen 1985, S. 38.

31 Zur gesamten Frage der baltischen Konversionsbewegung siehe: Wilhelm Kahle, *Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Leiden/Köln 1959.

schen Reich grundsätzlich keine Russen oder Ukrainer. Dieser Hochmut hatte auch eine kirchliche Komponente: Der meist ungebildete, oft dem Alkohol verfallene russische Landpfarrer („Pope“³²) bestimmte das abwertende Urteil der deutschen Kolonisten über die Orthodoxie generell, das dem Vorurteil der in Dorpat ausgebildeten lutherischen Theologen entsprach. Anders ausgedrückt: Auch die lutherische Kirche trug dazu bei, den Graben zwischen orthodoxen Russen/Ukrainern und evangelischen Deutschen zu vertiefen. Am Rande nur sei darauf hingewiesen, daß die katholischen Rußlanddeutschen sich den orthodoxen Russen und ihren „Popen“ gegenüber nicht weniger abschätzig verhielten als die Lutheraner oder die Mennoniten.

Es ist zu unterscheiden zwischen den Wolgadeutschen und den übrigen Gruppen der deutschen Minderheit in Rußland. Die Wolgadeutschen lebten kompakt auf einem Territorium, das größer war als dasjenige des Bundeslandes Hessen. Zwar gab es inmitten des deutschen Wolgagebietes auch russische Dörfer, doch konnte man tagelang reiten, ohne auf ein solches oder auf einen Russen zu stoßen. Um 1900 lebten etwa 400 000 Wolgadeutsche dichtgedrängt auf ihrem Territorium. Kontakte mit Russen hatten sie eher sporadisch – entsprechend war ihre Haltung diesen gegenüber im allgemeinen distanziert. Noch vor 1941, also sogar in der Sowjetzeit, war das Russische unter den Wolgadeutschen streckenweise so wenig verbreitet, daß viele später klagten: „Hätten wir mehr Russisch gekonnt, wären uns die ersten Monate in der Deportation viel leichter gewesen. So jedoch konnten wir uns nicht einmal verständlich machen ...“

In den übrigen deutschen Siedlungsgebieten gab es eine so kompakte Ansiedlung wie an der Wolga nicht. Die Schwarzmeerdeutschen lebten in Amtsbezirken von 5–6 Dörfern, die inmitten russischer, ukrainischer, bulgarischer, griechischer und jüdischer Dorfgruppen gelegen waren. Die Dorfgruppen der Kaukasus-,³³ Bessarabien-, Wolhynien- und Sibiriendeutschen lagen inmitten russischer, ukrainischer, georgischer und andersnationaler Dörfer. Dort pflegten die Kolonisten ein von pragmatischer Zusammenarbeit geprägtes freundschaftliches Verhältnis zu ihren nicht-deutschen Nachbarn. Dort hatten die Kolonisten auch ein etwas weniger verkrampftes Verhältnis zur Orthodoxie.

32 „Priester“ heißt russ. „svjaščennik“; „Pope“ – russ. „pop“ – ist als Amtsbezeichnung genauso abzulehnen wie im Deutschen das pejorative oder spöttisch gemeinte Wort „Pfaffe“, was dem russischen „pop“ am ehesten entspricht.

33 Zu den Anfängen des Siedelns der Kaukasusdeutschen vgl. Andreas Groß, *Missionare und Kolonisten. Die Basler und die Hermannsburger Mission in Georgien am Beispiel der Kolonie Katharinenfeld 1818–1871*, Hamburg 1998.

Man muß konstatieren, daß weder die lutherische noch die orthodoxe Kirche in Rußland bewußt im Sinne von – um es mit modernen Begriffen zu bezeichnen – Ökumene und „Völkerverständigung“ gewirkt haben. Vielmehr stützten beide die bestehenden Vorurteile und vertieften sie. Man kann daraus den Geistlichen von damals kaum einen Vorwurf machen. Die Gegensätze erschienen doch zu groß; und die seit 1870 immer klarer hervortretende antideutsche Politik der russischen Regierung, die im Inneren seit den 1890er Jahren von Versuchen gekennzeichnet war, die deutsche Minderheit zu „russifizieren“, bot auch keine günstigen Voraussetzungen für ökumenische Bemühen von lutherischer Seite.

Das hat sich nun entscheidend geändert: Dem lutherischen Erzbischof D. Georg Kretschmar, Bischof der gesamten ELKRAS, ist es ein essentielles Anliegen, das gute Verhältnis zum Moskauer Patriarchat, das er als langjähriges Mitglied der „Arnoldshainer Gespräche“ (des Dialogs zwischen EKD und Moskauer Patriarchat) mit geprägt hat, weiter zu pflegen³⁴ und die Lage der ELKRAS auch dadurch zu stabilisieren. Die nationalistische Töne aus dem Moskauer Patriarchat erschweren allerdings seine Bemühungen.

Deutsche Kolonisten – russisch-ukrainische „Stundisten“

Mennonitische und lutherische Unternehmer hatten in ihren Fabriken mitunter Hunderte slawischer Arbeiter angestellt. Auch dingten wohlhabende Kolonisten in den deutschen Amtsbezirken Südrußlands ukrainische und russische Saisonarbeiter, die den Sommer über mit ihnen lebten und selbstverständlich mit ihren Wirten am Tische saßen – und mit ihnen an der „Stunde“ teilnahmen. In diesem Zusammenhang nahm in den 1860er Jahren die Bewegung der sog. „Stundisten“, russ. „štundisty“, ihren Anfang: Ukrainische Saisonarbeiter wollten in ihren heimischen Dörfern – wie in der „Stunde“ ihrer deutschen Arbeitgeber – in der Bibel lesen und Erbauungslieder singen. Das wurde ihnen von den orthodoxen Priestern verwehrt, die die Polizei beauftragten, jene Bauern zu verhören und zu bestrafen; manche wurden verhaftet. Irgendwann hatten die Gemaßregelten genug und sammelten sich in verschiedenen Dörfern der heutigen Südukraine zu Prozessionen: Mit ihren Hausikonen zogen sie vor die orthodoxe Kirche und legten am Kirchenportal feierlich ihre Ikonen nieder – zum Zeichen, daß sie sich von ihrer angestammten Kirche trennten. Ihre Bewegung ist dann im südrussi-

34 Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien – 1994–1999, St. Petersburg 2000, S. 51 f.

schen Freikirchentum (Evangeliumschristen) aufgegangen. Mit der Bezeichnung „Stundisten“ wurde sie von ihren orthodoxen Gegnern gebrandmarkt: Dieser eindeutig deutsche Name sollte sie in einer Zeit wachsenden Deutschenhasses als Gefolgsleute der Deutschen diffamieren.³⁵ 1894 erreichte die Flut von gesetzlichen Maßnahmen gegen die Stundisten ihren Höhepunkt, wonach zahlreiche Geldstrafen ausgesprochen und mehrere Tausend von ihnen verhaftet oder nach Sibirien verbannt wurden.³⁶ Allerdings wurden damals mit dem Schimpfwort „Stundisten“ alle bezeichnet, die die Staatskirche verlassen und sich einer der zahlreichen protestantischen Gruppierungen (Baptisten, Evangeliumschristen und eben Stundisten) angeschlossen hatten.

Deutsche Lutheraner in der Sowjetunion

Zwischen den Weltkriegen

Nach der Verselbständigung der baltischen Provinzen und dem daraus resultierenden Ausscheiden der dortigen Gemeinden bestand die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland seit 1918 noch aus 178 Kirchspielen, von denen jedes eine Vielzahl von Filialgemeinden umfaßte. Die deutschen Kirchspiele hatten mit 147 den größten Anteil (83 %); unter den estnischen, lettischen und finnisch-ingermanländischen hatten die Finnen mit 22 Kirchspielen den Hauptanteil. Sie waren alle im Nordwesten der Räterepublik, in der Nähe ihrer Mutterländer gelegen. Das Luthertum in der Sowjetunion war also im wesentlichen eine deutsche Angelegenheit. Um unter diesen Umständen nicht an den Rand gedrängt zu werden, erzwangen sich die finnischen, lettischen und estnischen Gemeindeverbände nach der Neukonstituierung der Kirche 1924 größere Rechte im Sinne von Eigenständigkeit. Allerdings hatte die deutsche Kirchenführung in den Erschütterungen der vergangenen Jahre (Erster Weltkrieg, die beiden russischen Revolutionen, Bürgerkrieg und Hungersnot) gelernt, die estnischen, lettischen und finnischen Glaubensbrüder ernster zu nehmen (obgleich diese es ihnen durch ihr zuweilen hochfahrendes nationales Gebaren nicht immer leicht machten). Die früheren Konsistorien wurden durch sog. „Oberkirchenräte“ abgelöst: die

35 Vgl. Hans-Christian Diedrich, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums, Erlangen 1985; ders., Siedler, Sekten und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums, Berlin (DDR) 1985.

36 Hauptmann/Stricker (wie Anm. 4), S. 571 ff.

zwei großen deutschen mit Sitz in Moskau und Leningrad (für die gesamte Sowjetunion); der ingermanländisch-finnische Oberkirchenrat (22 Gemeinden), der estnische (vier Gemeinden) und der lettische (fünf Gemeinden) Oberkirchenrat im Großraum Leningrad. Jedem Oberkirchenrat stand (solange die Bolschewiki dies zuließen) ein Bischof vor.

Die notvollen zwanzig Jahre zwischen Oktoberputsch 1918 und Schließung der letzten lutherischen Kirche in der Sowjetunion 1938 waren nicht dazu angetan, in der Evang.-Luth. Kirche in Rußland eine spezielle über-nationale und über-konfessionelle Versöhnungspolitik zu pflegen. Die Nöte waren so groß, die Bedrängung so existentiell, die Vielzahl der Aufgaben unter den Bedingungen des immer stärker werdenden Sowjeterrors fast unlösbar, so daß kaum Zeit blieb für nationale Eitelkeiten in der Kirche. Und doch gab es Probleme, die von einzelnen Seiten unterschiedlich bewertet wurden: Wenn etwa Bischof Theophil Meyer, der leitende Bischof in Moskau, auf einer akademischen Ausbildung der Pastoren (im Leningrader Predigerseminar 1925–1934) bestand, um so dem Abdriften pietistischer Gemeinden ins Freikirchen- oder gar ins Sektentum vorzubeugen, so folgten ihm die Finnen, Letten und Esten darin nicht, die sich bevorzugt mit Laienpredigern behelfen.³⁷

Unter dem Terror von Stalins „Großen Säuberungen“ 1936/38 ist schließlich alles kirchliche Leben in der Sowjetunion zusammengebrochen, selbst die Orthodoxe Kirche verfügte danach nur noch über wenige Einrichtungen, die Stalin zu Alibizwecken am Leben erhielt, um dem westlichen Vorwurf der Religionsverfolgung in der Sowjetunion zu begegnen.³⁸

Deportation und Zerstreuung

Hitlers Einmarsch in die Sowjetunion am 22. Juni 1941 hatte die Deportation der gesamten deutschen Volksgruppe aus dem europäischen Teil der Sowjetunion nach Sibirien, Kasachstan und Zentralasien ausgelöst (das Deportationsdekret³⁹ datiert vom 28. August 1941) – damit ihre Entrechtung zu

37 Wilhelm Kahle, Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974, S. 190–236.

38 Vgl. bei Hauptmann/Stricker (wie Anm. 4), S. 739–741, ein Interview des Stellvertretenden Patriarchatsverwesers, Metropolit Sergij (Stragorodskij), mit den „Izvestija“ am 15. Februar 1930, in dem dieser faktische Vorsteher der orthodoxen Kirche jegliche Religionsbedrückung durch den Staat in Abrede stellt und ein zufriedenstellendes Bild vom kirchlichen Leben zeichnet.

39 Die wesentlichen Passagen daraus in: G2W 10/2001, S. 10: „Deportation vor 60 Jahren“.

Bürgern zweiter Klasse, die als „Faschisten“, „Verräter“ und „Hitlerleute“ beschimpft wurden. Schon vor Kriegsbeginn, als 1937 die letzten Pastoren verhaftet und 1938 die letzten Kirchen geschlossen worden waren, wurden die oft geschmähten pietistischen Brüdergemeinden auch vielen „Kirchenchristen“ zur geistigen Heimat.

Bereits im Frühjahr 1939, also zwei Jahre vor dem Beginn des deutsch-sowjetischen Krieges (22. Juni 1941), waren in den deutschen Siedlungsgebieten („Deutsche Rayons“) außerhalb der Wolgarepublik alle deutschen Schulen geschlossen worden; die Deportation der gesamten Volksgruppe setzte dann auch dem deutschen Schulwesen an der Wolga ein Ende. Den als „Verrätern“ verfeimten Rußlanddeutschen, die Stalin durch die Deportation zum „fließenden Volkstum“ (= Minderheiten ohne konkretes Territorium) gemacht und zur alsbaldigen ethnischen Liquidierung (= Russifizierung) ausersehen hatte, stand natürlich auch kein deutsches Schulwesen mehr zu. Weder in den Jahren der Deportation (1941 bis 1955) noch in den Jahrzehnten danach (bis zum heutigen Tag) hat es in der Sowjetunion und im postkommunistischen Rußland eine einzige rußlanddeutsche Schule gegeben, wie sie vor 1939 in jedem deutschen Dorf bestanden hatte.

Nach zwei bis drei Generationen der Russifizierung sprechen nur noch die Alten Deutsch. In der Sowjetunion achteten sie eifersüchtig darauf, daß in der Gemeinde, namentlich in der Predigt, ausschließlich die Sprache des Reformators verwendet wurde. Die ältesten Brüder hatten nach dem Ende der Deportation (1955), als sich Gemeinden wieder heimlich sammeln und manchmal sogar registrieren lassen konnten, Versuche der Jüngeren, das Russische im Bethaus zu beheimaten, meistens energisch zurückgewiesen. Die Jugendlichen, denen das Geschehen in der Gemeinde wegen fehlender Deutschkenntnisse zunehmend unverständlich blieb, wurden kompromißlos verdrängt – sie fanden (sofern sie überhaupt gläubig blieben) in den deutsch- und russischsprachigen Mennonitengemeinden des „Allunionsrats der Evangeliumschristen-Baptisten“ eine geistliche Heimat. Wenn die lutherischen Gemeinden von den Baptisten oft „alte Gemeinden“ genannt wurden, dann deshalb, weil fast alle ihre Glieder alte Leute waren. Damit ist eine weitere hochproblematische Seite eines kirchlich gefärbten Nationalismus angesprochen: Die Jugend wurde aus diesen lutherischen Gemeinden hinausgedrängt, weil sie kein Deutsch mehr konnte.⁴⁰

40 Stricker, Rußland (wie Anm. 27), S. 397–407.

Nationale Frage in der ELKRAS

Die nationale Frage spielt in der heutigen ELKRAS (außer in der Ukraine) keine gewichtige Rolle. Dort bestehen die Gemeinden darauf, daß (in Abgrenzung zu national-ukrainischen Lutheranern) ihre der ELKRAS zugehörige Gliedkirche „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Ukraine“ heißt. Die in sich geschlossenen Brüdergemeinschaften, die auf die Sprache des Reformators fixiert waren und sich allem Russischen und allen Russen verschlossen hatten, bilden ein Auslaufmodell. Mit dem Massenexodus ist jene Form der deutsch-lutherischen Brüdergemeinde, in der das Luthertum in der Sowjetunion überlebt hatte, im Rückgang begriffen. In den neuen (hauptsächlich Stadt-)Gemeinden leben Gemeindeglieder deutscher und russischer Abstammung in geistlicher Gemeinschaft. Das hat sicher auch damit zu tun, daß heute in jeder lutherischen Gemeinde überwiegend russisch gesprochen wird. Und auch dies spielt sicher eine Rolle, daß die Gemeinden z. T. aus russischen Intellektuellen bestehen, die erst nach der politischen Wende zur Kirche gefunden und für sich ganz bewußt das Luthertum gewählt haben. Die meisten deutschstämmigen Glieder der neuen Stadtgemeinden sind ebenfalls erst seit 1990 aus dem nicht-religiösen Lager zur Kirche der Väter gestoßen – sie alle haben keine Beziehung zu den alten Brüdergemeinden. Deren nationale Ressentiments, die sich gegen die einstigen Verfolger richteten, sind ihnen fremd.

Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes

Seit Anfang der 90er Jahre gibt es die Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes, die den Finnisch-Ingermanländischen Oberkirchenrat aus der Zwischenkriegszeit fortführt und deren Gemeinden um St. Petersburg gruppiert sind. Die Kirche zählt heute um 40 Gemeinden, denen ein Bischof vorsteht (Sitz: die finnische Marienkirche in St. Petersburg). Die Kirche erhält zum Teil aus Finnland – und mehr noch von der Lutherischen Kirche Missouri-Synode – die notwendige Unterstützung. Das Schicksal der ingermanländischen Volksgruppe ist dem der Rußlanddeutschen ähnlich – Deportation, Russifizierung. Auch die Gottesdienstsprache ist heute weitgehend das Russische.⁴¹

41 Helmut Tschoerner, Die Evang.-Luth. Kirche Ingermanlands, in: Hans-Christian Diedrich/Gerd Stricker/Helmut Tschoerner, Das Gute behaltet, Erlangen 1996, S. 94–96.

Das Bemühen der Ingermanländer, sich von der „deutschen“ ELKRAS abzugrenzen und unabhängig zu bleiben, hatte die Eingliederung der ingermanländischen Gemeinden in die künftige ELKRAS verhindert. Die Zusammenarbeit zwischen beiden Kirchen litt von Anfang an unter einem gewissen „Minderwertigkeitskomplex“ der Ingermanländer, die vieles aus Prestigegründen ablehnten, was sinnvoll gewesen wäre. Die jetzige weitgehende Finanzierung der ingermanländischen Lutheraner durch die US-amerikanische Missouri-Synode führte zu einer weiteren Abkühlung des Verhältnisses beider Kirchen zueinander. Der ingermanländisch-finnische Nationalismus spielt dabei eine betrübliche Rolle.

Missouri-Synode auf dem Boden der GUS

Ein Problem ebenfalls mit einem gewissen nationalen Hintergrund stellen die Aktivitäten der Lutherischen Kirche Missouri-Synode auf dem Boden der GUS dar. Sie begründet ihre Missionsarbeit in Rußland mit folgendem Argument (so im Gespräch mit Pfarrer Lytkin; s. u.): Die ELKRAS sei eine deutsche Kirche; auf jeden Fall stehe sie in der lutherischen Tradition der Deutschen. Das Luthertum in Rußland dürfe aber keine deutsche Einrichtung sein – dort müsse eine nationale russische lutherische Kirche aufgebaut werden, weil sich angeblich nur dort potentielle russische Lutheraner zu Hause fühlen könnten. Eine deutsch orientierte Kirche wie die ELKRAS würde am Luthertum interessierte Russen eher zum Distanz-Wahren veranlassen.

Aber hinter dieser Argumentation verbirgt sich eine ganz andere und tiefergehenden Problematik: Alle Kirchen in der einstigen Sowjetunion und im einstigen Ostblock sind in ihrer Theologie und ihrer kirchlichen Praxis sehr konservativ. Das hängt einerseits zum Teil mit der sie umgebenden, ebenfalls hochkonservativen Orthodoxie zusammen, die ihre Umwelt bildet, andererseits mit der Tatsache, daß diese Kirchen 45, in der Sowjetunion sogar 70 Jahre von den theologischen Entwicklungen im Westen abgeschnitten waren. Für die lutherischen Kirchen Estlands, Lettlands und Litauens wird das Luthertum in Deutschland negativ charakterisiert als „liberales Luthertum“ – mit Frauenordination, ökumenischem Engagement, „Kulturprotestantismus“ – angeblich ohne wirklichen Glauben und Herzensfrömmigkeit. So stößt die Missouri-Synode mit ihrer Botschaft, das „wahre“ historische Luthertum zu verkünden, bei den drei baltischen Völkern – und auch bei den ihnen direkt benachbarten finnischen Ingermanländern sowie bei Rußlanddeutschen aus der brüdergemeinschaftlichen Tradition – auf offene Ohren.

Den ersten Eklat zwischen ELKRAS und Missouri-Synode gab es am 2. Dezember 2000, als sich die schon 1999 in die ELKRAS aufgenommenen lutherischen Gemeinden in Weißrußland als Gliedkirche der ELKRAS etablieren wollten. Erzbischof Georg Kretschmar konnte, als er für den feierlichen Akt nach Witebsk gereist war, nur noch konstatieren, daß die Missouri-Synode den von Erzbischof Kretschmar eingesetzten Bischöflichen Visitator, Leonid Cvik(i)⁴², sowie einen Teil der von der ELKRAS aufgebauten Gemeinden abgeworben hatte und mit diesen eine Missouri-gestützte „Weißrussische Evangelisch-Lutherische Kirche“ gründete. In diese Aktivitäten ist auch die der Missouri-Synode nahestehende „Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche“ (SELK) involviert.⁴³

Mit Befremden und Verärgerung konstatieren Pastoren der ELKRAS in allen Teilen Rußlands (ob in Sibirien, im Wolgagebiet oder anderswo), daß auf Initiative der Missouri-Synode von der *Ingermanländischen lutherischen Kirche* intensive Versuche gemacht werden, deutsche Gemeinden bzw. Gemeinden deutscher Prägung von der ELKRAS abzuwerben. Der extrem konservative Zuschnitt der Ingermanländer ist für rußlanddeutsche Lutheraner z. B. brüdergemeinschaftlicher Tradition, denen die ELKRAS zu liberal ist, durchaus attraktiv, und so bilden die Avancen der Ingermanländer – kombiniert mit erfreulichen finanziellen Perspektiven (Missouri-Synode) für manche ELKRAS-Gemeinde möglicherweise eine Versuchung oder gar eine Alternative.⁴⁴

In Sibirien steht eine weitere lutherische Kirchenorganisation vor ihrer Gründung, die sich bisher „*Westsibirische Christliche Mission*“ nennt. In Novosibirsk hatte sich Ende der 80er Jahre ein Russe, Vsevolod Lytkin, mit dem Luthertum beschäftigt, am theologischen Institut zu Tallinn sein Wis-

42 Leonid Cvik hat sich, offenkundig um im Westen Interesse zu wecken, bemüht, in den letzten Jahren „Cviki“ genannt – in lateinischen Lettern: „Zwicky“. Eine Familie Zwicky gehörte zu den schweizerischen Einwandern nach Bessarabien (ab 1823) – in das schweizerische Kolonistendorf Chabag/Schabo – siehe: Stricker, Rußland (wie Anm. 27), S. 342f. – Ganz bewußt verwendete Leonid Cvik diese Namensform.

43 Vgl. zu dem gesamten Komplex: Gerd Stricker, Fort Wayne mischt mit. Zur Konstituierung einer unabhängigen „Weißrussischen Evang.-Luth. Kirche“ unter Mitwirkung der Missouri-Synode, in: G2W 1/2001, S. 26f; G2W 1/2001, S. 2f: Briefwechsel *Propst Wilhelm Torgerson* (SELK) und Gerd Stricker; Briefwechsel *Erzbischof D. Georg Kretschmar*, St. Petersburg – *Bischof Diethardt Roth* (SELK), Hannover. In: G2W 4/2001, S. 10–13.

44 Vor diesem Hintergrund hat Bischof Dr. Diethardt Roth, Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in Deutschland – eine Schwesterkirche der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode –, bereits verschiedene Regionen Rußlands bereit.

sen vertieft und war dann 1992 von Erzbischof Jaan Kiivit ordiniert worden. In Akademgorodok bei Novosibirsk baute Lytkin eine Gemeinde auf, mit der Zeit kamen Filialen und weitere Gemeinden hinzu. Vsevolod Lytkin hat seine gemeindliche Arbeit mit großem Erfolg auf jüngere Menschen und auf nicht-russische Völker (z. B. Burjäten, Tschita) ausgerichtet. Am 2. September 2001 wurde ein neues Kirchenzentrum eingeweiht, das Gemeinderäume sowie Hörsäle für das seit über fünf Jahren in Akademgorodok wirkende theologische Seminar beherbergt. Die Weihezeremonie leitete Bischof Jonas Kalvanas jr., Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen, der eine möglichst große Nähe zur Missouri-Synode sucht.

Die „Westibirische Christliche Mission“, die aufgrund der Ordination Vsevolod Lytkins durch den Erzbischof von Estland offiziöse Bindungen zur Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche hat, wird finanziell offenkundig von der Missouri-Synode getragen, von der auch die meisten Dozenten des Theologischen Instituts kommen. Erzbischof Jaan Kiivit spricht sich für eine Verselbständigung der „Mission“ aus, die heute etwa 15 Gemeinden im Gebiet Jekaterinburg und Tschita hat, und schlägt die Gründung einer eigenständigen Kirchenorganisation vor, die in Konkurrenz zur Regionalkirche der ELKRAS, der „Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten“ treten und eine irreführend ähnliche Bezeichnung „Evangelisch-Lutherische Synode Ural, Sibirien und Ferner Osten“⁴⁵ führen soll, die natürlich auch einen Bischof haben müßte.

Ein Grund für den Aufbau einer neuen lutherischen Kirche in Sibirien – in Konkurrenz zu den schon 120 Jahre lang hier beheimateten lutherischen Gemeinden, die heute der ELKRAS angehören – ist die klare Ablehnung einer Kirche mit deutschem Profil: Eine solche benötige man in Rußland nicht. Auch hier ist das „deutsche Profil“ gleichbedeutend mit „liberal“, „nicht wirklich lutherisch“.

Baltische lutherische Kirchen

Als 1736 Graf Zinzendorf auch die russischen Gouvernements Estland, Lettland und Kurland, die unter der Führung des deutsch-baltischen Adels standen, bereist und damit die Bewegung der Brüdergemeinde auch im Baltikum

45 Irina Selezneva (Öffentlichkeitsreferentin der ELKRAS), Bericht über die Synode der Evang.-Luth. Kirche Ural, Sibirien und Fernost der ELKRAS“ vom 31. Oktober 2001.

ausgelöst hatte, erkannten Esten und Letten diese Form des Gemeindelebens als die ihnen gemäße und sammelten sich, als „Societäten“, „Versammlungen“ oder „Gebetsverein“ organisiert, in besonderen Bethäusern außerhalb der Kirche und wurden von Erweckungen geprägt.⁴⁶ Zwar versuchten deutsche kirchenleitende Gremien längere Zeit, mit Strafmaßnahmen gegen die estnischen und lettischen Gemeinschaften vorzugehen. Doch war ihnen auf Dauer kein Erfolg beschieden. Schließlich blieben die pietistischen Brüdergemeinden im Baltikum eine die estnischen und lettischen (und übrigens auch litauischen) Gemeinden prägende – und sie von der deutschen Kirche klar unterscheidende – Erscheinung. Die lutherische Orthodoxie ist mit der Entmachtung der deutschen Herrschaft (1918) aus den baltischen Kirchen geschwunden; der pietistische Grundzug wurde nach den Staatsgründungen von 1919 ein Charakteristikum der baltischen lutherischen Gemeinden – und ist bis heute bestimmend. Im 19. Jahrhundert waren die Herrnhuter-schen Brüder-, Gebetskreise und Evangelisationsvereine unter Esten und Letten zu Kristallisationspunkten des nationalen Selbstverständnisses und zu Trägern der nationalen Idee geworden.

Polen – Deutsche

Das Verhältnis zwischen Polen und Deutschen ist – anders als das zwischen Russen und Polen – erst durch Vorgänge der vergangenen 200 Jahre stark belastet. Geradezu tragisch zu nennen ist der Umstand, daß die gegenseitigen Vorbehalte so stark sind, daß nicht einmal die Zugehörigkeit beider Völker zu gemeinsamen Kirchen (römisch-katholisch und lutherisch) während zwei Jahrhunderten eine Versöhnung ermöglicht hat. Offiziellen Vergabungsdeklarationen und andere brüderliche Bekundungen nach dem Zweiten Weltkrieg sind vom Kirchenvolk beider Seiten bis in die jüngste Vergangenheit nicht wirklich angenommen worden.

Aus der Zwischenkriegszeit sind die Kirchenkämpfe der polnischen Lutheraner, geschart um Bischof Julius Bursche (1862–1942), mit den deutschen Lutheranern noch in Erinnerung. Auch das gemeinsame Bekenntnis hielt die polnischen Lutheraner nicht davon ab, die siebenfache Anzahl⁴⁷ der

46 Dazu Gustav Wagner, Der Evang.-Luth. Evangelisationsverein in Litauen, in: Kirche im Osten 21/22 – 1978/79, S. 108–125.

47 Unierte Evang. Kirche in Polen: 280 000 Deutsche; Evang. Augsburgische Kirche: 400 000 Deutsche und 100 000 Polen; Unierte Kirche (Polnisch-)Oberschlesiens:

deutschen Evangelischen (Lutheraner und Unierte) polonisieren zu wollen (so jedenfalls empfanden es die deutschen Glaubensgenossen). Diese ihrerseits standen den polnischen Lutheranern feindselig gegenüber, weil die sich als glühende polnische Nationalisten gebärdeten. Den polnischen Lutheranern wiederum erschienen die gnadenlosen deutschen (Rache-)Maßnahmen gegen sie im Zuge der deutschen Besetzung Polens seit 1939 unverzeihlich:⁴⁸ z. B. das als Märtyrertod gedeutete Sterben des umstrittenen Bischofs Bursche im Hospital des KZs Sachsenhausen (1942), die (angestrebte) Germanisierung der evangelischen Polen. Diese fatalen Entwicklungen sind Beispiele dafür, wie weit nationalistisches Denken gewissermaßen im gleichen kirchlichen Raum Fuß fassen und das kirchliche Klima vergiften kann.

Den gegen alles Deutsche aufgestauten Haß der Polen bekamen die nach der Übernahme der deutschen Ostgebiete in Polen verbliebenen Ostpreußen, Pommern und Schlesier zu spüren. Von den polnischen Katholiken oder Lutheranern wurden sie keineswegs als Glaubensbrüder angesehen, denen ein besonders tragisches Schicksal auferlegt worden war, sondern als Repräsentanten des ihnen verhaßten Deutschtums, die sie unter dem Pauschalvorwurf „Faschisten“ nach Gutdünken diskriminieren konnten. Lange Jahrzehnte wurden ihnen Gottesdienste in deutscher Sprache vorenthalten. Erst in den 80er Jahren kam es zu Lockerungen. Auf katholischer Seite steht vorbildhaft Erzbischof Alfons Nossol, Opole/Oppeln,⁴⁹ der in seiner Kirche jahrzehntelang um Zugeständnisse für die deutschsprachigen Katholiken in Polen gerungen hat.

Auf lutherischer Seite hat die Augsburgische Kirche Polens in gewissem Rahmen immer eine deutschsprachige Seelsorge geduldet; dies aber, so weiß man es zumindest aus Ostpreußen, nicht immer mit freudigem Herzen.⁵⁰ Die

30 000 Deutsche; Evang. Kirche AB und HB in Galizien: 33 000 Deutsche; Evang.-Luth. (Altluth.) Kirche in Westpolen: 3000 Deutsche. D. h. ca. 700 000 deutschsprachige Lutheraner und Unierte wurden von 100 000 polnischen Lutheranern mit staatlicher Unterstützung unter Polonisierungsdruck gesetzt.

- 48 Bernd Krebs, Nationale Identität und kirchliche Selbstbehauptung. Julius Bursche und die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen 1917–1939, Neukirchen-Vluyn 1993.
- 49 Bischof Alfons Nossol, Nationalismus als Herausforderung. Die Folgen des Umbruchs für die kirchliche Ökumene – Rede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Mainz am 27. November 1992, in: G2W 2/1993, S. 14–19. – Gerd Stricker, Der Stellenwert nationaler Minderheiten. Neubesinnung für Katholiken und Evangelische nach dem Umbruch in Polen, in: G2W 2/1993, S. 19–22.
- 50 Joachim Rogall/Gerd Stricker, Der Weg der lutherischen Masuren seit 1945. Über das Schicksal einer nationalen und religiösen Minderheit in Polen, in: G2W, 1/1996, S. 22–24.

kommunistische polnische Führung hatte ganz gezielt – und erfolgreich – einen flammenden Nationalismus kultiviert mit der Absicht, auf dieser Grundlage vor allem mit der katholischen Kirche eine gemeinsame Plattform zu finden und sie vielleicht sogar mit dem Kommunismus zu versöhnen. Dieser glühende polnische Nationalismus, den auch die nicht-katholischen Kirchen Polens im Sinne größtmöglicher Anpassung zu ihrer politischen Strategie gemacht hatten, erschwerte eine echte, von Herzen kommende Annäherung der Kirchen in Deutschland mit den Schwesterkirchen in Polen über Jahrzehnte sehr.

Erst seit dem Zusammenbruch des Kommunismus tritt der staatlich instrumentalisierte Nationalismus im kirchlichen Umfeld auch in Polen allmählich zurück, ein echter deutsch-polnischer Dialog der Christen beginnt sich – jedenfalls in Schlesien – zu entwickeln.⁵¹ Selbst bisherige Tabuthemen wie das der Vertreibung der deutschen Bevölkerung kann man in Schlesien mit katholischen und lutherischen Mitchristen diskutieren, ohne daß diese gleich zornig das Gespräch abbrechen. Außerhalb Schlesiens sei, so der einstige lutherische Landesbischof Jan Szarek, die Entwicklung längst noch nicht so positiv.

Deutsche und polnische Katholiken in Rußland

Auch in Rußland gab es im katholischen Umfeld – offen oder latent – fast immer eine national motivierte innerkirchliche Konfrontation zwischen Polen und Deutschen. Die Qualität der Koexistenz von Polen und Deutschen im Rahmen der römisch-katholischen Kirche Rußlands muß eher als ein nationales „Gegeneinander“ bezeichnet werden und bestand überwiegend aus einer Abfolge von Feindseligkeiten. Als etwa 20 Jahre nach der Einwanderung der deutschen Kolonisten nach Rußland die wenigen katholischen Priester, die ihnen an die Wolga (ab 1763) und später nach Südrußland (ab 1804) gefolgt waren, das Zeitliche gesegnet hatten, standen die katholischen Kolonisten ohne geistlichen Beistand da. Auf ihr Bitten hin schickte ihnen der Erzbischof von Mogiljow polnische Priester, die jedoch weder des Deutschen mächtig waren noch Anstalten machten, es zu lernen. Im Bericht eines Kolonisten (um 1850) heißt es: „Die Pfarrkinder hörten an Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes, das ihnen in mangelhafter [deut-

51 Gerd Stricker, „Von der Geschichte und dem Umgang mit ihr.“ Überlegungen angesichts einer Konferenz polnischer und deutscher Schlesier in Breslau, in: G2W, 7–8/2000, S. 25–30.

scher] Aussprache aus einem Predigtbuch verlesen wurde. ... Unabweisbare Folgen waren Unwissenheit in der Religion und Verrohung des Volkes und der Jugend. Das religiös-sittliche Leben sank nach und nach so tief, daß man für dessen Zukunft Besorgnis haben mußte.“⁵² – Der Niedergang der katholischen deutschen Dörfer, verursacht durch die Verachtung, die die polnischen Priester den deutschen Kolonisten entgegenbrachten, zog sich bis zur Schaffung einer deutschen Diözese in Rußland (1848) hin und war den katholischen Dörfern – im Vergleich mit mennonitischen und lutherischen Dörfern – bis in die 1920er Jahre anzusehen.

Die Polen als das in der katholischen Kirche Rußlands dominierende Volkstum hatten alle Möglichkeiten, ihre deutschen Amtsbrüder auszubooten und alle denkbaren Vorteile an sich zu ziehen. Das verbitterte die deutschen Priester maßlos.⁵³ So war es beispielsweise charakteristisch für die Lage, daß die polnische Kirchenleitung das im Rahmen des Konkordats von 1848 für die deutschen Kolonisten ins Leben gerufene Priesterseminar zu Saratow/Wolga schleunigst in ein polnisches Seminar umfunktionierte; deutsche Seminaristen wurden herausgedrängt. Erst nach 1863 trat eine Änderung im Sinne der Zweckbestimmung ein – aber keineswegs als Folge innerkirchlichen brüderlichen Aufeinanderzugehens, sondern erst nach einem Machtwort des Zaren: Infolge des Zweiten polnischen Aufstandes (1863), der das russische Staatsvolk ungeheuer gegen die Polen erbittert hatte, verfügte Kaiser Alexander II., das Priesterseminar von Saratow müsse endlich – wie das von vornherein vorgesehen war – „germanisiert werden“ (so seine Worte), was die Berufung deutscher Dozenten und die Aufnahme deutscher Kolonistensöhne ins Seminar zur Folge hatte.⁵⁴ „Deutsche und polnische Geistliche hatten ... ihren Verkehr fast nur auf das Notwendigste beschränkt. Die christliche und priesterliche Liebe konnte nicht jenen Grad erreichen, der auch die nationalen Gegensätze überbrückt. Von diesem Vorwurf können weder die deutschen noch die polnischen Geistlichen sich reinwaschen“, schrieb Bischof Keßler, der 1904 bis 1918 (nominell bis 1929) Bischof der rußlanddeutschen Diözese Tiraspol (Sitz: Saratow) gewesen ist.⁵⁵ – Heute ist in Rußland und überall in der einstigen Sowjetunion das Zusammenwirken katholischer und lutherischer Bischöfe und Pfarrer, das Miteinander

52 Nach einem Bericht, abgedruckt bei: Bischof Joseph Aloysius Keßler, *Geschichte der Diözese Tiraspol*, Dickinson/North Dakota (USA) 1930, S. 14.

53 Ebd., S. 204–207; Bischof X. von Zottmann, *Züge katholischen und deutschen Lebens aus Rußland*, München 1904, S. 72–85.

54 Keßler, a. a. O., S. 61–67.

55 Ebd., S. 206.

katholischer und lutherischer Gemeinden von guter Nachbarschaft bestimmt und – gegenüber dem russischen orthodoxen Nationalismus – vom Geist einer „Notgemeinschaft“ geprägt.

Nationalismus ist ein vielschichtiges Problem, dessen Komplexität hier in einer bunten Reihe von Beispielen nur angedeutet werden konnte. Nationalismus stellt bekanntlich auch in den Kirchen ein brisantes Problem dar und hat, wie erwähnt, einen fatalen anti-ökumenischen Effekt. Daß Lutheraner in diesem Katalog als „Nationalisten“ relativ selten auftauchen, liegt daran, daß sie in Ost- und Ostmitteleuropa (abgesehen vom Baltikum) als bedeutende oder gar Mehrheitskirche nicht auftreten. Lutheraner und Evangelische allgemein sind gegen den Nationalismus nicht weniger gefeit als andere Mitchristen.

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ – wenn Christen sich diese Worte ernsthaft zu Herzen nähmen (und zwar nicht nur in bezug auf Menschen, sondern auch in bezug auf andere Nationen und andere Konfessionen), dann hätten sie mit den Auswüchsen des Nationalismus im kirchlichen Rahmen und dem damit korrelierenden Anti-Ökumenismus keine Schwierigkeiten und könnten der säkularen Umwelt ein Beispiel geben. Aber stattdessen erleben wir die Vorgänge in Nordirland nur als ein extremes Beispiel kirchlicher Realität, wie wir sie (trotz Ökumenischem Rat der Kirchen, Konferenz Europäischer Kirchen, Lutherischem und Reformiertem Weltbund usw.) in weniger erschreckender Form in vielen Kirchen und Gemeinden erleben. Auf der interreligiösen Ebene ist das noch schwieriger. So hat beispielsweise der islamisch-christliche Dialog, der ohnedies meist mühsam war, nach dem 11. September 2001 vorerst nur geringe Chancen. – Kirchen bestehen aus Menschen, die meistens nicht fest genug glauben und denen deshalb zündende Ideologien oftmals verlockender sind als Nächstenliebe, Demut, Zurückhaltung und Hingabe. Das gilt ganz sicher auch für unsere lutherischen Kirchen.

Rainer
Stahl

Arbeitsbericht
Dezember 1999 bis
November 2001

// Vom zweiten bis ins vierte Jahr des Dienstes
für den Martin-Luther-Bund

Die theologische Tagung im Herbst 1999 in Gallneukirchen zur Beziehung von Kirche, Kultur und Nation hatte den Zusammenhang von Konfession und Nationalität als herausforderndes Thema aufgegeben. Genau dieses trat im Verlaufe der Arbeit immer wieder an die Oberfläche.

So wurde Anfang März 2000 beim Besuch in der Slowakischen Evangelischen A. B. Kirche in der Bundesrepublik Jugoslawien deutlich, daß es in den letzten Jahren gelungen ist, im eigenen nationalen Kreis über 4000 nichtkirchliche Slowaken hinzuzugewinnen. Der Gemeindealltag – so ein Pfarrer am Rande unseres Gespräches – ist aber davon geprägt, daß in vielen Gemeinden mehr Gemeindeglieder sterben und beerdigt werden müssen, als neue getauft werden können. Und über den eigenen nationalen Kreis kann die Kirche kaum hinauswirken. Höchstens eingeheiratete Serben öffnen sich als neue Familienmitglieder dem lutherischen Christsein und der lutherischen Kirche.

Als Entsprechung zu diesen Entwicklungen kann man verstehen, daß das ungarische Dekanat in dieser Kirche, das Anfang der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts aus einer selbständigen Kirche in sie aufgenommen worden war, sich wieder als die Evangelisch-Christliche Kirche konstituiert hat, die vorher bestanden hatte. Jetzt bietet sie sich als Heimat für ungarische und auch deutsche Lutheraner an. Seit Sommer 2001 liegt die staatliche Registrierung dieser Kirche vor; der Antrag darauf, daß der Lutherische Weltbund ihre nie aufgehobene Mitgliedschaft wieder in Kraft setzen möge, wurde schon 1999/2000 in Genf eingereicht.

Genau dieselbe Herausforderung klingt auf, wenn im Sommer 2001 zusammen mit den rumänischen Partnerkirchen die Notwendigkeit der Förde-

rung von Schülerinnen und Schülern in kirchlichen Internaten bewußt wird: Schüler der ungarischen lutherischen Kirche sind in kirchlichen Internaten aufgenommen, damit sie eine staatliche Schule mit ungarischen Klassen besuchen können. Genauso leben Schüler der siebenbürgisch-sächsischen Kirche in kirchlichen Internaten, wodurch ihnen der Besuch deutscher Klassen in staatlichen Schulen ermöglicht wird. In beiden Fällen geht es darum, daß sowohl in der eigenen nationalen Tradition gelernt und zugleich kirchliche Begleitung durch die eigene Kirche – durch die evangelische siebenbürgisch-sächsische und die ungarische lutherische – erfahren werden kann.

Ist das folgende Erlebnis Ergänzung zu diesen Beobachtungen oder Gegensatz zu ihnen? In einem Gottesdienstes in der „Schwarzen Kirche“ in Kronstadt/Brasov findet seit langer Zeit einmal wieder eine Taufe statt. Nach dem Predigtteil kommen die Eltern und Paten zusammen mit dem Täufling in die Kirche, der Ortspfarrer übernimmt die Leitung. Als er die Hauptgedanken der Taufpredigt in Rumänisch wiederholt und Teile der Taufliturgie in rumänischer Sprache spricht – denn die Eltern sind ein sächsisch-rumänisches Ehepaar –, fällt beim Blick in die Gemeinde die Mimik des Unwillens bei einer älteren Person auf. Daß das Heil jedem in der eigenen Sprache zu verkündigen ist und die Gemeinschaft desselben Heils wichtiger ist als die derselben Sprache, wird offensichtlich noch immer nicht von allen akzeptiert.

In solchen Erfahrungen wird Diaspora greifbar als spezifisch kirchlich-konfessionelle Prägung und als spezifisch nationale, auf alle Fälle als spezifisch sprachliche Prägung. Einsatz für Kirche in der Diaspora heißt, dieses beides in seiner oftmals engen Verbundenheit als wichtig zu erkennen und zu stärken. Es heißt zugleich – soweit das möglich ist –, den Partnern deutlich zu machen, daß für unseren Martin-Luther-Bund die kirchlich-konfessionelle Gemeinschaft immer die wichtigere als die nationale und die sprachliche ist. Beide Aufgaben sind nur zu meistern bei treuer Begleitung selbst dann, wenn die Partnerkirchen recht eigenständige Wege gehen. So heißt Diasporaarbeit des Martin-Luther-Bundes auf alle Fälle, Partnern das Erlebnis zu geben, daß sie nicht allein gelassen sind.

1. Weil bewußt mit diesen Erfahrungen der Auftakt markiert ist, soll am Anfang der Bericht über die Reisen in die Partnerkirchen stehen. Diese Reisen boten wiederum großartige und besondere Möglichkeiten der Begegnungen, der Verständigung und des Austauschs, wobei das Vertrauen zwischen dem Martin-Luther-Bund und seinen Partnerkirchen intensiv vertieft werden konnte.

I.1. In dem Zeitraum, den dieser Bericht überschaut, haben zwei Besuche in Rumänien stattgefunden – jeweils bei der Synodal-Presbyterialen Evangelisch-Lutherischen Kirche A. B. in Rumänien und bei der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, also bei der ungarischen lutherischen und bei der evangelischen siebenbürgisch-sächsischen (1.–8. Dezember 1999 und 5.–12. Juni 2001). War der erste der offizielle Antrittsbesuch, so ergab sich der zweite wegen der Mitwirkung bei „Evangelischen Tagen“ des Kreisdekansats Kronstadt/Brasov der ungarischen Kirche, brachte also die bestehenden guten Beziehungen zum Ausdruck.

Leider konnte im Vergleich zwischen diesen beiden Besuchen eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Stabilisierung in Rumänien nicht festgestellt werden. Im Gegenteil: die Inflation steigt, die Lebensbedingungen werden schwieriger, ganz direkte Lebenshilfe gewinnt eher an Bedeutung. Beide Kirchen versuchen – auch als Vertreterinnen ihrer jeweiligen nationalen Minderheiten –, neben der dominierenden Rumänischen Orthodoxen Kirche einen Platz in der Gesellschaft zu gewinnen. Dafür waren auch die „Evangelischen Tage“ ein Ausdruck, in denen zum Beispiel das Gespräch mit Politikern geführt wurde.

Einem Diasporawerk wie dem Martin-Luther-Bund kommt in einer solchen Situation die Aufgabe zu, traditionelle Hilfe und Unterstützung, wie zum Beispiel im Bereich der Literaturbeschaffung für die theologischen Ausbildungseinrichtungen, treu weiter zu führen. Außerdem hat es eine solche Problemregion gezielt in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken, weshalb durch die Bundesversammlung im Oktober 2001 für das Jahr 2002 eine Diasporagabe zugunsten der beiden lutherischen Kirchen in Rumänien beschlossen worden ist – und zwar (wie schon angedeutet) zur Förderung der Kinder- und Jugendarbeit und dabei konkret der Unterbringung und Ausbildung von Schülerinnen und Schülern in kircheneigenen Internaten, damit sie in eigensprachlichen Klassen lernen und zugleich kirchlich betreut werden können.

I.2. Vom 2. bis 6. März 2000 gelang ein Besuch in der Wojwodina bei der Slowakischen Evangelischen A. B. Kirche in der Bundesrepublik Jugoslawien. Die Treffen in verschiedenen Kirchengemeinden, die Gottesdienste am Sonntag in Kovacica und Aradac und der Besuch des Ökumenischen Hilfswerks in Novi Sad waren verbunden mit dem Erlebnis überwältigender Gastfreundschaft. Hervorgehoben sei die Teilnahme am Weltgebetsstag in Novi Sad, weil dieser Gottesdienst eine Bestätigung der eingangs benannten Beobachtungen darstellte: Er fand am 3. März 2000 um 17 Uhr in der griechisch-katholischen Kirche statt und wurde von der griechisch-katholischen, der römisch-katholischen, der lutherischen, der reformierten und der methodisti-

schen Konfession gestaltet. Leider fehlte die Serbische Orthodoxe Kirche. Das Beeindruckendste war, daß jede Konfession nicht nur zum Beispiel in der Liedtradition als eigenständig erkennbar wird, sondern vor allem in der Sprache: römisch-katholisch = kroatisch, lutherisch = slowakisch, reformiert = ungarisch, methodistisch = serbisch, griechisch-katholisch = ruthenisch.

An einem Tag stand auf Grund einer gezielter Bitte die Fahrt nach Bajsa in das Pfarrhaus von Pastorin Dolinszky (Pfarrerin der slowakischen Kirchengemeinde in Bajsa und Seniorin des Seniorats Backa der Evangelisch-Christlichen Kirche) und von Superintendenten Árpád Dolinszky (Superintendent der Evangelisch-Christlichen Kirche) auf dem Programm. In dem lebhaften und auch streitigen Gespräch wurden von seiten der Evangelisch-Christlichen Kirche prononciert die auf Grund eigener Anschauung bestehenden Rechtsansprüche aus der Zeit vor 1970 zum Ausdruck gebracht – nämlich die Selbständigkeit dieser Kirche und die Beobachtung, daß die langjährige Hilfe des Lutherischen Weltbundes nie in den Gemeinden angekommen sei. Später am Tage berichtete eine Pastorin, deren Mann von 1967 bis 1989 Pfarrer in Subotica gewesen war, daß aus Novi Sad regelmäßig Unterstützungen gekommen seien. Von seiten des Martin-Luther-Bundes konnte im Gespräch deutlich gemacht werden, daß auch den ungarischen Gemeinden aus dem Erlös der Diasporagabe 1999 geholfen werden soll.

Außerdem bleibt die Größe der ungarischsprechenden Kirche unklar: Nach eigenen Angaben umfaßt sie 10 000 Gemeindeglieder. Eine andere Gesprächspartnerin betonte aber, daß es nur in Subotica und Kikinda ungarische Gemeinden gebe, einzelne lutherische Ungarn dann noch in Sombor, Zrenjanin und Becej. Gibt es aber vielleicht eine Entwicklung hin zum Ungarischen? So soll in der Schule in Bajsa in ungarischer Sprache unterrichtet werden. So hielt bei unserer Ankunft Superintendent Dolinszky die Kinder- und Jugendstunde in ungarischer Sprache und standen Informationen an der Kirche in Ungarisch. Der nächste Besuch in der Region, der zu beiden Kirchen gehen muß, wird ernsthaft geplant.

1.3. Zusammen mit Frau Oberkirchenrätin Käte Mahn vom Deutschen Nationalkomitee des LWB, Pfarrer Rainer Kiefer von dessen Stuttgarter Stelle und Herrn Manfred Fischer aus dem Landeskirchenamt der Hannoverschen Landeskirche konnte vom 10. bis 13. März 2000 ein Besuch der Inspektion Paris der Evangelisch-Lutherischen Kirche Frankreichs durchgeführt werden. Dadurch wurden die Verbindungen gestärkt, die sich auch jetzt mit Bischöfin Marie-France Robert als stabil erweisen. Gegenüber Kirche und Innerer Mission konnte deutlich gemacht werden, daß die Organisation von Hilfsmitteln zugunsten der westlichen Diaspora nicht einfach ist und präzise und

aktuelle Informationen benötigt, mit deren Hilfe dann für die Nöte und Herausforderungen unserer lutherischen Schwestern und Brüder in säkularer und nichtglaubender Diaspora – die anderskonfessionellen Kirchen sind eigentlich nur Partnerinnen innerhalb der Diaspora vor Ort! – geworben werden kann.

1.4. Vom 22. bis 28. März 2000 war dann gemeinsam mit Frau Stange vom Sendschriften-Hilfswerk und Pfarrer Simon aus der bayerischen Landeskirche der Besuch in der polnischen Partnerkirche möglich. Weitere Besuche in Polen ergaben sich 2001 aus Anlaß der Amtseinführung des neuen Leitenden Bischofs Janusz Jagucki am 6. Januar in Warschau und nach der Eröffnungsveranstaltung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ in Görlitz am 4. März in Zgorzelec.

Vermittelte der Besuch im März 2000 einen guten Überblick über die wichtigen Aktivitäten vor allem in den südlichen Diözesen der Kirche, so zeigte das Gespräch am Abend des 4. März 2001 in der kleinen Wohnung der lutherischen Gemeinde in Zgorzelec, wie notwendig die Gastfreundschaft, das offene Gespräch miteinander und das gemeinsame Gebet für die kleinen Gemeinden sind. Gerade in der Treue zu solchen Gemeinden sieht der Martin-Luther-Bund sein besonderes Proprium.

1.5. Ziel einer Besuchsreise war die slowakische Gemeinde in Prag, die Evangelische Kirche A. B. in der Tschechischen Republik und die Lutherstiftung dort in den Tagen vom 15. bis 18. September 2000. Als entscheidendes Projekt aus eigener Anschauung wurde die Notwendigkeit der Renovierung des Hauses mitgebracht, das sich jetzt hälftig im Besitz der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei und der Gemeinde in Prag befindet und in dem Büro- und Gemeinderäume sowie eine Pfarrwohnung entstehen werden. Zugunsten der Partner in Prag konnte schon wesentliche Hilfe organisiert werden – wobei sich vor allem eine Sammelaktion im Schweizer Verein als sehr erfolgreich erwies.

1.6. Trotz früherer Reisen nach Bratislava/Preßburg und Michalovce konnte vom 26. Oktober bis 1. November 2000 mit dem Besuch der Synode der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei ein offizieller Antrittsbesuch in dieser Kirche durchgeführt werden. Diesmal waren Gemeindebesuche in der Mittelslowakei möglich. Die Teilnahme an der Synode ließ hautnah spezifische Herausforderungen miterleben, vor denen unsere Partnerkirche dort steht: Die Strukturierung und den weiteren Aufbau der Diakonie, den Ausbau und die Profilierung der Theologenausbildung an der Fakultät in Bratislava und auch Konflikte um Personen, die ein Ringen um ein richtiges

Verhältnis zu Entscheidungen und zu Verhaltensweisen vor 1989 bedeuten. Bei all diesen Fragen weiß die Kirche, daß sie im Martin-Luther-Bund einen verlässlichen Partner hat.

1.7. Mit einem auf eine schon länger zurückliegende Einladung antwortenden Besuch in der Londoner Gemeinde St. Anne and St. Agnes vom 30. März bis 2. April 2001 wurden die Beziehungen zu dieser Gemeinde, ihrer vielfältigen Arbeit und der Kirche, zu der sie gehört, tatsächlich geknüpft. Eindrücklich war die Wirklichkeit dieser Gemeinde in der City von London, deren Gemeindeglieder alle von weit her kommen. Sie umfaßt verschiedensprachliche Gemeinden, und im wesentlichen findet ihre Arbeit im Kirchengebäude statt, in dem das Gemeindebüro eingerichtet ist, Besprechungen und seelsorgerliche Beratungen, Proben und Chorarbeit durchgeführt werden und für das alles die Kirchentüren den gesamten Samstag und Sonntag – so wurde es bei dem Besuch erlebt – offen stehen, so daß alle hereinkommen können, die das wünschen. Damit leuchtete die Sinnhaftigkeit einer einladenden Kirchengemeinde in säkularer und pluralistischer Umwelt auf.

1.8. Sowohl als Antrittsbesuch des Generalsekretärs als auch als Reise des schleswig-holsteinischen, des hannoverschen und des Oldenburger Vereins des Martin-Luther-Bundes war die Besuchsreise in den drei lutherischen Kirchen im Baltikum geplant, die vom 14. bis 28. Mai 2001 durchgeführt werden konnte. Wichtigster Ertrag dieser Reise war ein neuer und eigenständiger Überblick über mögliche Projekte in der Region, die schon in Angriff genommen worden sind und auf die in der nächsten Zeit weiterhin zugegangen werden kann.

Die Beobachtung, daß der Einfluß der Lutherischen Kirche – Missouri Synode aus den USA immer stärker wird, führte mit dazu, daß die Theologische Tagung im Januar 2002 in Bad Segeberg dem Thema der lutherischen Ekklesiologie und der Kirchengemeinschaft gewidmet werden soll. Ein weiterer wichtiger Akzent war der Anspruch der Eigenständigkeit der Kirchen, der auf unterschiedlichen Ebenen wahrgenommen werden konnte. Auf theologischer Ebene verbindet er sich mit dem Versuch, eine Brücke zu schlagen von den Grundsätzen, auf Grund derer die Kirchen in der Sowjetzeit hatten überleben können, zu den Grundentscheidungen, die heute als wichtig angesehen und gefordert werden. Auf finanzieller Ebene zeigt er sich vor allem im Versuch von Kirchenkreisen und Institutionen der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, in Zukunft möglichst Unabhängigkeit zu gewinnen. Als wichtigste Lektion wurde notiert, daß diese Kirchen und ihre Gemeinden auch in Zukunft die treue Begleitung durch Partner wie uns brauchen.

2. Die Diasporagaben des Berichtszeitraums haben wichtige Themen in den Mittelpunkt gestellt und zu interessanten Ergebnissen geführt:

2.1. 1999 wurden die slowakischen und ungarischen lutherischen Christen in der Wojwodina in den Mittelpunkt gerückt. Die Herrichtung der Kirche in Šid, die Kinder- und Jugendarbeit und die Linderung konkreter Not waren den Spenderinnen und Spendern vorgelegt worden. Das wohl noch nie da gewesene Ergebnis in Höhe von mehr als DM 180 000,-, das natürlich auch deshalb erreicht wurde, weil die kriegerische Auseinandersetzung im Jahr 1999 bei vielen den Wunsch geweckt hatte, konstruktiv und aufbauend zu helfen, versetzt den Martin-Luther-Bund in die Lage, in Absprache mit den Partnern bis in das Jahr 2003 hinein Arbeit vor Ort zu befördern.

2.2. Für das Jahr 2000 – dem Jahr auf der Schwelle zweier Jahrhunderte – entschied die Bundesversammlung auf Grund schon länger vorliegende Bitten der Lutherstichting, unseres niederländischen Vereins, zugunsten von Projekten niederländischer lutherischer Gemeinden in Groningen, Nijmegen, Almere und Zwolle. Daß es Sinn macht, gleichkonfessionelle Diaspora in einer ähnlich reichen Gesellschaft zu unterstützen, wirkliche lutherische Minderheitsgemeinden in einer mehrheitlich nichtchristlichen Umwelt zu fördern, haben trotz guter Materialien nicht alle unsere Freunde verstanden. Letztlich kam aber auch bei dieser Aktion mit über DM 72 000,- ein gutes Ergebnis zusammen. Relativ hohe Anteile dieses Ertrages wurden von Vereinen aufgebracht, deren Gemeinden und Mitglieder selber in säkular-pluralistischer und anderskonfessioneller Umwelt leben und für die schon die Zugehörigkeit zu einer lutherischen Gemeinde Folge einer bewußten, persönlichen Entscheidung ist.

2.3. Im Jahr 2001 bittet der Martin-Luther-Bund um Spenden für den Ausbau des Gemeindehauses der Gemeinde Odessa, d. h. des Gebäudes, das als Zentrum der gesamten Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine dient. Konkret zugespitzt hat sich die Bundesversammlung für die Förderung der Mitte des kirchlichen Lebens dieser Partnerkirche entschieden, nämlich für die Einrichtung des Gottesdienstraumes in diesem Haus. Damit wird eine Partnerkirche ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, die in schwierigstem gesellschaftlichen Umfeld ihren Auftrag zu leben versucht, nämlich die Zuwendung Gottes zu allen Menschen zu verkündigen. Ein besonderer Akzent bei dieser Aktion stellt die Tatsache dar, daß Altar und Lesepult für diesen Gottesdienstraum inzwischen schon von einem Ehepaar in der Schweiz gestiftet worden sind.

3. Mit dem Einstieg in diesen Bericht wurde deutlich, wie wichtig die Tagungsarbeit des Martin-Luther-Bundes ist. Das hat sich auf den hochinteressanten Tagungen dieses Zeitraums wiederum eindrücklich bestätigt:

3.1. Vom 24.–27. Januar 2000 kam ein großer Kreis von Freunden des MLB und von Gästen aus den Partnerkirchen zur Arbeit an dem christologischen Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ in Bad Segeberg zusammen. Der Bogen der thematischen Arbeit spannte sich von einem Einstieg in die Christologie Martin Luthers, den Gerhard Müller, Erlangen, leistete (Jahrbuch 2001: „*Christus allein alles*“. *Zur Christologie Martin Luthers*), über eine Einführung in den Beitrag jüdischer Jesusforscher zum Thema, geboten von Werner Vogler, Leipzig (Jahrbuch 2001: *Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit. Der Beitrag jüdischer Jesusforscher*), einen beeindruckenden Lichtbildervortrag zu Christusbildern in der Kunst des 20. Jahrhunderts durch Klaus Raschzok, Jena, eine Skizze aktueller Trends der Christologie in den konfessionellen Strömungen, die Irena Lichtner, Warschau/Karlsruhe, entwarf, bis hin zu einer ganz modernen Herausforderung durch Rochus Leonhardt, Rostock, zur Frage der Möglichkeit nachchristlicher Christologie, dessen Einleitungsteil ebenfalls im Jahrbuch 2001 veröffentlicht wurde (*Zur theologischen Bedeutung moderner Jesusbilder*).

3.2. In Aufnahme von Überlegungen auf verschiedensten Ebenen unserer Kirchen wurde vom 6. bis 9. November 2000 in das Tagungszentrum auf dem Liebfrauenberg zum Thema Mission eingeladen: „Mission in pluralistischem Umfeld“. Auch hier konnte ein weiter und farbenprächtiger Kreis abgesprochen werden. Diesmal lag das Schwergewicht auf konkreten Berichten zu Möglichkeiten und Schwierigkeiten missionarischer Arbeit – so durch Jacques Fischer, Paris, über die Evangelisationsarbeit in Paris (veröffentlicht in diesem Band), durch Péter Gáncs, Budapest, über missionarische Strategien in der ungarischen Kirche, durch Kalle Kasemaa, Tartu, über missionarische Arbeit in Estland und Rußland und durch Helmut Dedekind, Eisenach, über solche im Osten Deutschlands. Die thematisch grundsätzliche Arbeit wurde vor allem geleistet durch Wolfgang Günther, Hermannsburg, über Grundentscheidungen missionarischer Arbeit und Ulrich Dehn, Berlin, über missionarische Aktivitäten nichtchristlicher Religionen im heutigen Europa (Jahrbuch 2001: *Mission nichtchristlicher Religionen in Europa heute*). Einen besonderen Akzent gewann die Tagung durch den Ausflug nach Sarrebourg mit der Besichtigung des Glasfensters von Marc Chagall – „La Paix“ – in der Chapelle des Cordeliers und den Abendbesuch in der Gemeinde Neuwiller mit ihrer interessanten Kirche.

3.3. Die christologische Tagung im Januar 2000 war so anregend gewesen, daß ein Jahr später – vom 22. bis 25. Januar 2001 – in Bad Segeberg weitergearbeitet wurde: „Jesus Christus – seine Stellvertretung, unsere Nachfolge“. Diesmal wurde die Arbeit gerahmt durch zwei fundamental theologisch reflektierende Referate – Volker Leppin, Jena, zur Grundlegung christlicher Ethik in den lutherischen Bekenntnisschriften und durch mich zur Kirche unter dem Kreuz im 21. Jahrhundert. Dazwischen standen konkrete Aufnahmen der Herausforderung des Themas von Hermann Brandt, Erlangen, zu lateinamerikanischen Erfahrungen der Nachfolge Jesu, von Gisela-A. Schröder, Berlin/Münster, zur Heimsuchung der russischen Kirche (alle in diesem Band veröffentlicht) und von Jaan Kiivit, Tallinn, zur Herausforderung der Nachfolge für die Kirche in Estland. Auch bei dieser Tagung war der Ausflug von besonderer Eindrücklichkeit, wurde doch in Nordschleswig die einzige kirchliche KZ-Gedenkstätte, die des Konzentrationslagers Ladelund, besucht, von der aus eine besondere Versöhnungsarbeit geleistet wird, und abschließend die herrlich ausgemalte Kirche in Dreisdorf besichtigt.

3.4. Neuland – gerade auch für viele Teilnehmer aus den mittel- und ost-europäischen Partnerkirchen – ist mit dem Tagungsthema „Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie als Herausforderung für Glaube und Verkündigung“ (22.–25. Oktober 2001 in Gallneukirchen) betreten worden. Eingerahmt wurden die gemeinsamen Bemühungen durch zwei Grundsatzreferate – von Hermann Hafner, Marburg, zu „Lösungsvorschlägen für die Beziehung zwischen christlichem Glauben und naturwissenschaftlicher Welt-sicht“ und von Hans Schwarz, Regensburg, zur Fragestellung: „Glaube und Wissen in einer naturwissenschaftlich-technischen Welt: Gegensatz oder notwendige Ergänzung?“ Diesen Überlegungen waren zugeordnet eine Einführung in naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie unter der Wahrheitsfrage durch den Physiker Reinhard Küspert, Rheinstetten, ein Informationsreferat zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Naturwissenschaft bei Pavel Florenskij durch Hans-Jürgen Ruppert, Bad Wildbad, sowie Berichte über den Stand der Arbeit an der Fakultät in Bratislava durch Dusan Ondrejovic (und Peter Gazik) und über den praktischen Gesprächsvollzug im Religionsunterricht durch Robin Ressler, auch: Bratislava („Religious Education as the Place to do Science and Religion“). Auch bei dieser Tagung war der Ausflug wieder von eigenständiger Bedeutung, wurde doch das neue Evangelische Museum in Rutzenmoos besucht und damit die Schicksalswendungen österreichischer Lutheraner ins Bewußtsein gehoben.

4. Die eben skizzierte Tagungsarbeit ist auch Arbeit seitens und zugunsten der Vereine des MLB. Daneben aber vermag die Zentralstelle bei vielfältigen Herausforderungen in den Vereinen zu helfen – zum Beispiel bei der Bitte um Projektvorschläge für die Kollektenplanung. Besonderer Ausdruck dieser Verbindung ist die regelmäßige Teilnahme des Generalsekretärs oder auch des Pfarrers im MLB an Vorstandssitzungen und Mitgliederversammlungen der Vereine. Zur Tradition geworden ist dies bei der Januar-Vorstandssitzung in Hamburg, zu den Vorstandssitzungen und Mitgliederversammlungen in Hannover und Württemberg sowie auch in Österreich.

Besonders hervorgehoben seien Teilnahme und Predigtdienste anlässlich der Mitgliederversammlung zum 40. Jubiläum des österreichischen Vereins in Fürstenfeld (23.–25. Juni 2000), anlässlich des Vereins- und Kirchenfests der badischen lutherischen Kirche in Baden-Baden (8./9. Juli 2000), anlässlich des Besuchs im Lauenburger Verein (15./16. Juli 2000), anlässlich der Bundesversammlung in der schaumburg-lippeschen Landeskirche und ihrem Verein (12.–14. Oktober 2001), sowie die Gestaltung eines Gemeindeabends im Martin-Luther-Bund in der Lutherischen Klasse der lippeschen Landeskirche (16. November 2001).

Schon im ersten Arbeitsbericht mußten Veränderungen bei einer Kollektenregelung angesprochen werden – nämlich die Umwandlung einer Martin-Luther-Bund Kollekte der nordelbischen Landeskirche zu einer Alternativkollekte, bei der jede Gemeinde selbständig die Entscheidung treffen konnte zugunsten der Arbeit des Martin-Luther-Bundes oder zugunsten eines ganz anderen Zweckes. Dank der aktiven Werbung durch den dortigen Verein wurde das Ergebnis dieser Kollekte doch sehr gut. Mit dem Jahr 2001 aber ist in dieser Landeskirche die Kollektenordnung so radikal verändert worden, daß für beide Diasporawerke nur noch eine gemeinsame landeskirchenweite Kollekte erhalten geblieben ist. Mehrere Beratungen mit den dortigen Vereinen – gemeinsam mit den Hauptgruppen des Gustav-Adolf-Werkes – und eine Sitzung mit der Kirchenleitung am 1. Oktober 2001, bei der das Gustav-Adolf-Werk durch seinen Präsidenten und der Martin-Luther-Bund durch seine Vizepräsidentin vertreten waren, haben die Bedeutung der Arbeit der Diasporawerke hervorheben und die Grundlage für gute Kooperationen mit dem Landeskirchenamt in Kiel legen können. Allen Beteiligten bleibt bewußt, daß ausschließlich ehrenamtlich arbeitende Vereine die immense Aktivierungsarbeit kaum leisten können, die in der ländlichen Situation Schleswig-Holsteins nötig wäre, damit sich Gemeinden und Kirchenkreise noch neben ihren direkten Partnerschaften auch über die Diasporawerke für die Diasporaarbeit engagieren. Trotz guten Willens aller Beteiligten werden die Folgen dieser Veränderung gravierend sein.

5. Ein dichtes Geflecht an Kontakten und gemeinsamen Aktivitäten bestimmten die Beziehungen zur VELKD, deren anerkanntes Diasporawerk der Martin-Luther-Bund ja ist, und zum Lutherischen Weltbund mit seinem deutschen Nationalkomitee und dessen Stuttgarter Arbeitsstelle.

5.1. Ein erster wichtiger Eckpunkt ist der Sonderhaushalt für kirchliche Hilfe in Mittel- und Osteuropa, der auf der Generalsynode im Oktober 2000 wieder für zwei Jahre beschlossen worden ist. Im Haushaltsjahr 2000 konnten insgesamt DM 566 553,36 für Projekte und Programme in folgender Weise eingesetzt werden: DM 52 818,- für Literaturhilfen, DM 124 776,75 für Motorisierung, DM 47 195,32 für technische Hilfen, DM 155 755,29 für Beihilfen und humanitäre Maßnahmen, DM 40 964,- für Bildungsmaßnahmen und Sprachkurse und DM 145 044,- für Baumaßnahmen.

5.2. Die gemeinsame Herausgabe unseres „Lutherischen Dienstes“ zusammen mit dem Ausschuß für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst, dem Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees – und übrigens auch mit dem Martin-Luther-Verein in Bayern –, konnte seit Anfang 2000 durch gegenseitige Absprachen noch stärker verbessert werden. In Zukunft besteht das Ziel, immer vier Hefte im Jahr herauszugeben, von denen eines der Kirche gewidmet ist, für die die Diasporagabe entschieden wurde, und jeweils einen gewichtigen Beitrag aus der Stuttgarter Stelle zu veröffentlichen. In diesem Sinne ist die beratende Mitarbeit des Generalsekretärs bei den Sitzungen des Hauptausschusses von hoher Bedeutung und stärkt das gemeinsame Engagement zugunsten lutherische Kirchen in der Diaspora.

5.3. Ein besonderer Akzent ergab sich durch die Einladung an den Generalsekretär, bei der Tagung mit Vertretern von Minderheitskirchen innerhalb Deutschlands im Februar 2000 mitzuwirken, die traditionell von der Stuttgarter Stelle verantwortet wird. Erfüllen doch die Exilsletten, -esten, -ungarn und die rußlanddeutschen Aussiedler hier in Deutschland eine wichtige Brückenfunktion zu ihren Herkunftsgebieten und ehemaligen Heimatkirchen.

5.4. Einen Beitrag zur Profilierung der Beziehungen zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands bedeutete der Arbeitsbesuch von Präsidenten und Vizepräsidenten des Lutherischen Kirchenamtes, Hannover, in der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes in Erlangen am 26. September 2001. Dabei wurden die verschiedenen Aufgabebereiche in der Diskussion dargestellt und reflektiert sowie ganz praktisch in das Leben im Haus und die Arbeitsvollzüge im Büro eingeführt.

6. Aus dem großen Bereich der Haushaltsgestaltung seien hier nur einige wichtige Aspekte hervorgehoben:

6.1. Im Haushaltsjahr 2000 konnte das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes für die Programm- und Projektarbeit den Gesamtbeitrag von DM 90 000,- zur Verfügung stellen. Von ihnen wurden 11,2 % für Literaturversand, 26,1 % für Tagungsarbeit und Sprachkurse, 31,1 % für Motorisierungsprogramme, 11,2 % als Zuschuß für die Herrichtung eines Gemeindezentrums in Strasbourg, 11,2 % als Zuschuß für die Schularbeit am Golf von Neapel, 3,7 % für gottesdienstliche Materialien für Österreich und 5,5 % für die Neueinrichtung einer Lehrwerkstatt, die der Martin-Luther-Verein in Chile unterhält, verwendet. Dankend sei an dieser Stelle der Zusammenhang hergestellt dazu, daß durch das Nationalkomitee Hilfen für die publizistische Arbeit gewährt werden (Mitfinanzierung und -herausgabe des „Lutherischen Dienstes“) und für Büro- und Personalkosten in Erlangen.

6.2. Schon für 2000 geplant, konnte in 2001 die vorgesehene Renovierung innerhalb der beiden Studierendenheime des Martin-Luther-Bundes – dem Theologenheim und dem St. Thomasheim – in wichtigen Teilen abgeschlossen werden. Dank großer persönlicher Unterstützung durch Einzelpersonen – so erreichten uns sogar zwei Spenden aus der Ukraine in Höhe von DM 100,- und DM 150,-, was dort mehr ist als ein Monatsgehalt! – und bereitwilliger Förderung durch die deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes konnte die gesamte Plansumme in Höhe von DM 360 000,- aufgebracht werden. Anteilig wurden in den Jahren 2000 und 2001 Arbeiten im Gesamtumfang von etwa DM 300 000,- durchgeführt und finanziert. Die noch ausstehenden Arbeiten (Renovierung von Studierendenzimmern und von Fluren) können erst im Jahre 2002 in Angriff genommen werden. Die nötigen Finanzen liegen vor.

6.3. Die gute Zusammenarbeit mit dem Europareferat des Lutherischen Weltbundes, die Pfarrer Dr. Olli-Pekka Lassila anlässlich seiner Rückkehr nach Helsinki eigens hervorgehoben hatte (LD 3/2001, S. 4), kommt auch darin zum Ausdruck, daß jährlich ein Betrag von etwa DM 15 000,- für das Sendschriften-Hilfswerk zur Verfügung gestellt wird. Dies hat seinen Grund darin, daß schon vor langer Zeit bewußt Aufgaben des Lutherischen Weltbundes auf das Sendschriften-Hilfswerk übertragen worden waren. Es stellt zugleich auch eine Unterstützung der laufenden Arbeit dar, für die an dieser Stelle ausdrücklich gedankt sei.

6.4. Eine neue und ganz spezifische Förderung der Arbeit des Martin-Luther-Bundes sei an dieser Stelle besonders vermerkt: Traditionell fördert der Martin-Luther-Bund die Schul- und Sozialarbeit der Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien am Golf von Neapel. Das wird er auch weiterhin tun. Seit aber die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien auf Grund der ihr durch das Steuersystem „Otto per mille“ zufließenden Mittel eine eigene finanzielle Grundlage besitzt, fördert sie ihrerseits Projekte und Programme des Martin-Luther-Bundes. Dadurch realisiert sich eine Wechselseitigkeit und eine Entsprechung zwischen dem Empfangen von Hilfe und dem Leisten von Hilfe, wie sie für die Zukunft bei vielen unserer Partner hoffentlich möglich werden wird.

6.5. Sowohl mit Blick auf die technischen Geräte – die Frankiermaschine zum Beispiel – als auch mit Blick auf die Programme – die Finanzbuchhaltung zum Beispiel – wurde die Umstellung auf Euro vorgenommen. Dabei mußten beachtliche finanzielle Mittel und hohes Arbeitsengagement eingesetzt werden. Im Ergebnis ist der Übergang reibungslos gelungen.

7. Die engen Beziehungen zwischen Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-Werk rechtfertigen einen eigenständigen Abschnitt:

7.1. Eine feste Gelegenheit des Austauschs und der Absprachen sind die regelmäßigen Treffen zwischen den Präsidenten und Generalsekretären zusammen mit weiteren Vorstandsmitgliedern, die im Berichtszeitraum am 9. Dezember 1999, am 14. Dezember 2000 und am 2. Juli 2001 stattgefunden haben. Hierbei konnten Beobachtungen aus den Begegnungen mit den Partnern sowie Positionen zu aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen ausgetauscht und Verständigungen angesichts bestimmter Fragestellungen erzielt werden.

7.2. Auf der Abgeordnetenversammlung des Gustav-Adolf-Werkes in Hannover im September 2000 wurde der Generalsekretär zum stimmberechtigten Mitglied gewählt – wie es auch sein Vorgänger, Pastor Dr. Peter Schellenberg, gewesen war. Dem war schon eine Einladung zur Tagung der GAW-Hauptgruppen Norddeutschlands im Januar 2000 nach Worphausen bei Bremen vorausgegangen, auf der ganz wichtige Beziehungen geknüpft werden konnten. Die Mitgliedschaft in der Abgeordnetenversammlung soll nun aktiv wahrgenommen werden.

7.3. Allerdings ist die Zusammenarbeit nicht ohne Irritationen gewesen: Von einer gemeinsamen Tagung mit Gustav-Adolf-Werk und Evangelischem Bund zum Thema „Evangelisch im 21. Jahrhundert“ hat sich der Martin-Luther-Bund in der Vorbereitungsphase zurückgezogen. Vor der Abgeordnetenversammlung des Gustav-Adolf-Werkes brachte der Generalsekretär – daraufhin befragt – die Gründe auf folgenden Punkt: Es war der Eindruck entstanden, daß die Unterschiede zwischen lutherischen und reformierten Kirchen und Christen in unseren Partnergebieten auf der Tagung vorschnell eingeplant werden würden – was sich dann auch in der Art bestätigte, wie die Präsidenten von Gustav-Adolf-Werk und Evangelischem Bund ein „Wittenberger Wort“ veröffentlichten, das nicht wirklich Arbeitsergebnis der Tagung in Wittenberg gewesen war.

7.4. Mit Blick auf den ökumenischen Kirchentag in Berlin im Jahr 2003 haben beide Generalsekretäre am 1. März 2001 einen Besuch beim Bonifatiuswerk in Paderborn gemacht und die Notwendigkeit der gemeinsamen Zusammenarbeit ins Gespräch gebracht. Die weitere Planung dieser gemeinsamen und ökumenischen Aktion ist in gutem Fortgang.

7.5. Nicht zuletzt Personalveränderungen im Generalsekretariat des Gustav-Adolf-Werkes haben zu vielen Begegnungen geführt: So wurde am 18. November 2000 Pfarrer Hans Wähler in den Ruhestand verabschiedet und am 18. Januar 2001 Pfarrer Dieter Brandes als neuer Generalsekretär eingeführt. Bei beiden Feiern konnte der Generalsekretär teilnehmen, Grüße des Martin-Luther-Bundes überbringen und die vielen Kontakte gut nutzen. Pfarrer Hans Wähler sei an dieser Stelle ausdrücklich für unkomplizierte Zusammenarbeit und hohes Vertrauen besonders herzlich gedankt.

7.6. Die gute Tradition gemeinsamer Fachtagungen zwischen MLB und GAW wurde Anfang Mai 2001 in Hannover mit einer Tagung über „Rumänien – Chancen und Grenzen der Diasporaarbeit“ weitergeführt. Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den Vereinen und Hauptgruppen sowie den Zentralen kamen zusammen mit Pfarrerin Judith Vincze (reformierte Kirche), Pfarrer Józef Ötvös (reformierte Kirche), Bezirksdechant Reinhart Guib (siebenbürgisch-sächsische Kirche) und Kreisdekan Dezsö Zoltan Adorjani (ungarische lutherische Kirche) zusammen, um sich über die aktuelle Situation informieren zu lassen und gemeinsam über die Arbeitsmöglichkeiten zu beraten. Wichtige Impulse von außen brachten Kirchenrat Manfred Wagner, Stuttgart, über die ökumenische Zusammenarbeit zwischen einer deutschen Landeskirche mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Assistent Johann

Schneider, Erlangen, über die aktuelle kirchliche Situation in Rumänien und Frau Edda Binder-Iijima über die Geschichte Rumäniens (in diesem Band) in die Tagung ein.

8. Als spezifische Aktivitäten seien an dieser Stelle sechs Arbeitsbereiche hervorgehoben:

8.1. Vorbereitung und Durchführung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ sind für die Zentralstelle und die Vereine des Martin-Luther-Bundes wichtige Möglichkeiten der Darstellung unserer Arbeit. So war der Martin-Luther-Bund auf der Eröffnungsveranstaltung in Fulda im März 2000 und auch auf der in Görlitz Anfang März 2001 vertreten.

Allerdings ist – ausgelöst durch die Tatsache, daß diese Aktion insgesamt nicht die anfangs erwarteten Spendeneingänge erbringt und das Sponsoring der Organisation dieser Aktion durch das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland in Stuttgart zu einem Abschluß kommen wird – eine heftige interne Diskussion um die weitere Zukunft dieser Aktion entbrannt.

Eine erste kleine Arbeitsgruppe aus Mitgliedern der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa, in der der Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes auch das Gustav-Adolf-Werk vertrat, vereinigte in sich gegenläufige Interessen: Einmal den Wunsch, mit der Aktion aus dem innerkirchlichen Raum hinauszukommen und auch nichtkirchliche Spender zu gewinnen, weshalb das Kirchliche dieser Aktion in den Hintergrund treten müsse, und zum anderen den Wunsch, gerade die gegenseitige kirchliche Hilfe durch diese Aktion zu stärken. Wegen dieser Gemengelage wurde ein internes Papier erarbeitet, das ganz darauf setzte, daß die Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ eine Aktion zur Förderung „zivilgesellschaftlicher“ Arbeit werde, der lediglich dadurch eine kirchliche Dimension zukommt, daß zum Beispiel die Diasporawerke als ihr komplementär entsprechende Institutionen arbeiten. Bestandteil dieses Entwurfs war es, die Aufteilung in regionale und zentrale Verteilung der Mittel zugunsten einer ausschließlich zentralen aufzugeben und letztlich auch ein Büro im Umfeld des Kirchlichen Entwicklungsdienstes vorzuschlagen.

In der Mitgliederversammlung der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa am 4./5. April 2001 wurde dieses Projekt gerade wegen des Verlusts regionaler Mittelverteilung stark kritisiert. Deshalb wurde eine zweite kleine Arbeitsgruppe, in der jetzt der Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes den Martin-Luther-Bund vertritt, eingesetzt. Ergebnis der Ar-

beit dieser Gruppe ist die Empfehlung, der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ ein Kompromißprofil zu geben, durch das sowohl regionale als auch überregionale Interessen erfüllt werden können. Obzwar die überregionale, bundesweite Arbeit vor allem auf „zivilgesellschaftliche“ Projekte zielen soll und die regionale Arbeit kirchliche Projekte in den Blick nimmt, bleibt die kirchliche Ausrichtung der Aktion. Wir werden sehen, ob es gelingen wird, ihr einen neuen Impuls zu vermitteln.

8.2. In ähnlicher Weise wie bei der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ erfolgte die Präsentation des MLB auf dem Kirchentag im Juni 2001 in Frankfurt/Main. Im Vorfeld war die Vorbereitungsverantwortung vom hannoverschen Verein abgegeben worden und hatte die Bundesversammlung den badischen Verein und dessen Vorsitzenden, Pfarrer Willem Boon, mit ihrer Wahrnehmung beauftragt. Wegen dessen schwerer Erkrankung mußte diesmal die Zentralstelle relativ kurzfristig einspringen. Letztlich war die Standarbeit an den drei Junitagen in Frankfurt ein sehr gutes Beispiel intensiver Zusammenarbeit der Zentralstelle mit Vertretern des österreichischen, des hessischen, des hannoverschen, des schleswig-holsteinischen, des badischen und des Württemberger Vereins: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ – das war ein gerade für die Diasporaarbeit eindrückliches Motto.

8.3. Bedingt durch die Tradition und um der Sachgebotenheit willen ist der Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes Mitglied im Leitungskreis des „Andreaskreises“. Die periodischen Zusammenkünfte finden immer im November und März jedes Jahres statt. Im November 2000 wurde erstmals der Versuch unternommen, diese Zusammenkunft um einen Tag auszudehnen und eine theologische Tagung zu gestalten – und zwar zum Thema: „Volk und Nation – Konfession und Religion im Gebiet der ehemaligen Sowjetunion (lutherische Sicht)“. Neben Erfahrungsberichten aus verschiedenen Regionen wurde das Thema durch Vorträge von Gerd Stricker (in diesem Band), Ulrich Nembach und Vera Rozite aufbereitet, so daß danach der Austausch in Arbeitsgruppen möglich wurde. Das Seminar hat auch deutlich gemacht, daß in Zukunft die Weiterarbeit dieser Informationsbörse und Austauschmöglichkeit für solche, die im Baltikum und im Bereich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten engagiert sind, noch stärker zu profilieren ist.

8.4. Die Publikationen des Martin-Luther-Verlages dienen wieder der Aufgabe des Martin-Luther-Bundes, nämlich in Deutschland auf die Herausforderungen und Chancen der Partner in der Diaspora aufmerksam zu machen

und grundlegende theologische und ekklesiologische Fragen aufzugreifen, wie dies vor allem in den Jahrbüchern des Martin-Luther-Bundes (*Lutherische Kirche in der Welt* 47/2000 und 48/2001) geschehen ist. An dieser Stelle sei Helmut Tschoerner für die Mitarbeit bei der Herausgabe der Jahrbücher bis zu Band 48 ganz herzlich gedankt.

Diesem Anliegen dienten aber auch die anderen Publikationen im hier zu überblickenden Zeitraum:

So die Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Reinhard Slenczka: *Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung*, hg. von Christian Herrmann und Eberhard Hahn,

und die Predigtsammlung von Prof. Dr. Hermann Brandt: *In der Spur Gottes. Gesammelte Predigten zu Mission und Ökumene*, hg. von Claudia Janel und Matthias Pöhlmann zu seinem 60. Geburtstag.

Ein besonderes Zeichen der Verbundenheit zwischen Martin-Luther-Bund und der Erlanger Theologischen Fakultät war die Publikation von Universitätspredigten, die in Erlangen zur Jahrhundert- und Jahrtausendwende gehalten worden waren: *Erlanger Universitätspredigten an der Schwelle zum neuen Jahrtausend*, hg. von Hermann Brandt.

Ein noch von Peter Schellenberg mit angeregtes Projekt wurde jetzt in der Publikation von *Helmut Tschoerner* zu St. Petersburg verwirklicht: *St. Petersburg. Stadt der Kirchen – Ort des Glaubens*.

Ein Beispiel der Zusammenarbeit von Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-Werk ist die Publikation von 79 Briefen von Bischof D. Arthur Malmgren, die *Helmut Tschoerner* besorgte, und mit der die kurze Geschichte der Pfarrerausbildungsstätte der lutherischen Kirche der Sowjetunion in Leningrad dokumentiert ist: *Das evangelisch-lutherische Predigerseminar in Leningrad 1925-34. Anmerkungen zu seiner Geschichte. Mit 79 Briefen von Bischof D. A. Malmgren* (= Band 3 der „*Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands*“).

Die Verbindungen nach Bayern werden lebendig in Gestalt der Lebensgeschichte des zweiten bayerischen Pfarrers, der nach Brasilien entsandt worden war: *Albert Geng: ... so hätte ich nicht umsonst gelebt. Johann Konrad Rösel*.

Im Berichtszeitraum sind drei Bände der Luther-Akademie Ratzeburg der Leserschaft vorgelegt worden: *Über die Religion. Schleiermacher und Luther* (LAR 30), *Aufbruch und Orientierung. Zur Gegenwart der Theologie Luthers* (31), und *Schöpfungsglaube – von der Bioethik herausgefordert* (32).

Der zweite Aspekt der Verlagstätigkeit, nämlich für die Partnerkirchen wichtige Literatur herauszugeben, verlagert sich immer mehr dahin, daß Publikationsvorhaben im Ausland unterstützt werden:

An erster Stelle sei hier die Hilfe für die Herausgabe des *neuen polnischen Gesangbuches* genannt, das sich jetzt in entscheidender Phase seiner Erstellung befindet. Der Martin-Luther-Bund konnte finanzielle Unterstützungen durch die braunschweigische Kirche, die bayerische Kirche, den Lutherischen Weltbund und das Gustav-Adolf-Werk gewinnen und zusammen mit eigenen Mitteln 1999 und 2000 jeweils DM 50 000,- zur Verfügung stellen. Damit ist das zukünftige Gesangbuch für die Lutheraner und Reformierten in Polen und die Lutheraner im tschechischen Teschner Land in Tschechien soweit gefördert, daß der Endverkaufspreis für die Gemeindeglieder erschwinglich sein wird.

Nach der ersten Auflage der russischen Übersetzung von *Das Gute behaltet*, die im Jahr 1998 in Charkiw beim Verlag Majdan herausgekommen war, konnte schon 1999 eine zweite Auflage besorgt und unmittelbar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten zur Verfügung gestellt werden.

Vom 26.–28. Mai 1998 fand in Omsk eine Konferenz unter dem Thema „Protestantismus in Sibirien“ statt. Zwei Jahre später konnten auf Grund der Unterstützung durch den Martin-Luther-Bund die Vorträge in russischer Sprache unter dem Titel *Lutheraner in Sibirien* in Omsk/Erlangen erscheinen.

In der Evangelisch-Lutherischen St. Georg-Kirchengemeinde Samara wurde das 1992 in 11. Auflage in Zürich veröffentlichte *Bibelseminar für die Gemeinde. In 2 x 15 Lektionen durch die ganze Bibel* ins Russische übersetzt und mit einer Hilfe des Martin-Luther-Bundes in 1000 Exemplaren gedruckt. Somit besitzen die Gemeinde und die gesamte Region ein wichtiges Arbeitsmittel.

Fördern konnte der Martin-Luther-Bund auf dringliche Bitten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten hin eine Veröffentlichung der Russischen Akademie der Wissenschaften mit dem Titel *Die Deutschen in Russland. Petersburger Deutsche*, eine Publikation über die archivarischen Quellen zu den lutherischen Gemeinden in Rußland – „*Lutherische Kirchen und Gemeinden in Russland – historischer Führer*“. Außerdem wurden schon Unterstützungen für die Übersetzungsarbeit zugunsten einer zukünftigen *Luther-Ausgabe* geleistet und durch einen Beitrag sichergestellt, daß bei einem *Märtyrerverzeichnis* aus St. Petersburg auch lutherische Märtyrer aufgenommen wurden. Nicht zuletzt hat der Martin-Luther-Bund Druck und Versand der wichtigen Broschüre *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien. 1994–1999*, ermöglicht, in der die Generalsynode des Jahres 1999 dokumentiert wird.

Auch in Zukunft wird diese Art der Förderung einen hohen Stellenwert haben – liegen ja schon die nächsten Projekte vor.

8.5. Im hier in den Blick genommenen Zeitraum fanden wieder zwei Sommersprachkurse in Erlangen statt, und zwar im August/September 2000 und im August/September 2001. Beide haben jeweils über 30 Vertreterinnen und Vertreter aus unseren Partnerkirchen von Kasachstan bis Italien und von Finnland bis Jugoslawien zusammengebracht, ihnen vertiefte Kenntnisse der deutschen Sprache vermittelt und eine Gemeinschaft aus Vertretern unterschiedlicher Nationen ermöglicht, die durch den gleichen Glauben getragen und durch die identische Anstrengung zusammengebunden wurde.

8.6. Außerdem gelang es im Verlauf dieser zwei Jahre, die Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes an die elektronische Postverbindungen anzuschließen, so daß sie jetzt über eine E-Mail-Adresse erreichbar ist und auch selber über elektronische Post Verbindungen aufnehmen kann. Die Grundadresse lautet hierbei: *info@martin-luther-bund.de*. Durch diese Möglichkeit war die Grundlage gelegt, die alte „Diaspora-Information“ nun in elektronischer Form neu zu beleben. Schließlich sei vermerkt, daß der Martin-Luther-Bund auch über Internet erreichbar ist. Seine Website ist abrufbar unter *www.martin-luther-bund.de*.

9. Personalia:

9.1. In einigen Vereinen haben wichtige Wechsel stattgefunden: In Schleswig-Holstein legte Pastor i. R. Uwe Hamann die langjährig wahrgenommene Verantwortung als Vorsitzender in jüngere Hände. Nun nimmt Pastor Gunnar Berg, Treia, den Vorsitz und Pastorin Maike Bendig, Kiel, den stellvertretenden Vorsitz wahr. In Hannover wurde der Vorsitz weitergegeben von Superintendent i. R. Dr. Werner Monselewski an Oberlandeskirchenrat i. R. Dieter Vismann. Auch im badischen Verein mußte ein Wechsel stattfinden: Neuer Vorsitzender ist jetzt Pfarrer Johann Hillermann, Baden-Baden. Allen, die bisher maßgeblich das Gesicht ihrer Vereine und die Arbeit des Martin-Luther-Bundes geprägt haben, sei hier besonders gedankt, allen, die nun Verantwortung übernommen haben, Gottes guter Segen gewünscht.

9.2. Unser Präsident, Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke, unser Schatzmeister, Präsident Dr. Michael Winckler, Pastor Gunnar Berg vom Verein in Schleswig-Holstein, Frau Wiebke Stange von der Zentralstelle und der

Generalsekretär nahmen am 6. 11. 2000 im Dom von Eutin am Trauergottesdienst für den früheren Präsidenten des Martin-Luther-Bundes, Altlandesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach, teil. Die Dokumentation der Predigt von Bischof Dr. Hans Christian Knuth in diesem Gottesdienst (Jahrbuch 2001: „*Unser keiner lebt sich selber...*“) – und der Würdigungsartikel von Rudolf Keller im nächsten Band dieses Jahrbuchs sollen zeigen, wie wichtig uns die Erinnerung an den Verstorbenen und der Dank für seinen Dienst sind.

9.3. Im Sommer des Jahres 2001 gab es in der Zentralstelle wichtige Veränderungen: Die Geschäftsführerin des Sendschriften-Hilfswerks, Frau Wiebke Stange, wechselte in den Ruhestand. Diese Aufgabe wurde – nach Einholung der Zustimmung durch das Lutherische Kirchenamt für die Wiederbesetzung dieser Stelle – von Frau Hannelene Jeske übernommen. Für die Verwaltung der Studierendenwohnheime des Martin-Luther-Bundes konnte Frau Friederike Hirschmann gewonnen werden. Auch hier begleiten beste Segenswünsche alle auf ihren Wegen.

9.4. Die Ehrenpromotion des Präsidenten des Martin-Luther-Bundes, OKR Claus-Jürgen Roepke, durch die Theologische Universität in Budapest am 25. Oktober 2001, der am 28. September 2001 in München als Leiter der Abteilung „Ökumene und Kirchliches Leben“ und als Mitglied des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in den Ruhestand verabschiedet worden war, galt auch als Würdigung des Einsatzes des Martin-Luther-Bundes zugunsten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn. Sie hat die langjährig bestehende Verbundenheit grundlegend vertieft.

Die Grundproblemstellung, mit der dieser Bericht begonnen hatte, soll am Ende in Gestalt einer kurzen biblischen Meditation noch einmal aufgegriffen werden, die der Beitrag des Verfassers auf der diesbezüglichen Konferenz des „Andreaskreises“ im November 2000 gewesen war: Wir werden hier herausgefordert, uns mit dem Text in 1. Mose 10,32–11,8 auseinander zu setzen:

Diese sind die Verwandten der Söhne Noachs nach ihren Zeugungen, in ihren Nationen. Und von ihnen her haben sich zerteilt die Nationen der Erde nach der Sintflut.

Und es war die ganze Erde von einer Mundart und einer Art Reden. Und es geschah bei ihrem Wandern von Osten/nach Osten: Da gelangten sie (zu) einer Ebene im Land Schinar. Und sie wohnten dort. Und sie sprachen – ein Mann zum Stammesverwandten:

„Heran! Wir wollen verfertigen Ziegel! Und wir wollen sie brennen zu Backsteinen!“

Und es diente ihnen der Ziegel als Stein. Und das Erdpech diente ihnen als Mörtel. Und sie sprachen:

„Heran! Wir wollen bauen uns eine Stadt und einen Turm – und seine Spitze sei im Himmel. Und wir wollen machen uns einen Namen, damit wir uns nicht zerstreuen/ausbreiten auf der Oberfläche der ganzen Erde.“

Und es stieg herab JHWH, um zu sehen die Stadt und den Turm, den/die die Menschensöhne bauten. Und es sprach JHWH:

„Sieh, ein Volk ist es und eine Mundart bei ihnen allen. Und dies ist das Anfangen des Tuns. Und jetzt wird ihnen nicht unzugänglich werden alles, was sie planen zu tun.“

Heran! Wir wollen hinabsteigen, und wir wollen vermengen dort ihre Mundart, daß nicht mehr hört/verstehet ein Mann die Mundart seines Stammesverwandten.“

Und es zerstreute/es breitete aus JHWH sie von dort auf der Oberfläche der ganzen Erde. Und sie hörten auf zu bauen die Stadt (und den Turm).

Die beiden Schlußsätze des heutigen Kapitels 10 des ersten Buches Mose – die Kapiteleinteilungen sind ja sehr jung und auch nicht immer sachgemäß – fassen die vorausgehenden Zeugungslisten mit deren ersten Zusammenfassungen zu den Nachkommen Jafets (V. 5), Hams (V. 20) und Sems (V. 31) „nach ihren Sippen, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, nach ihren Nationen“ erneut zusammen und teilen somit noch einmal mit, daß sich von den genannten „Personen“ her die Aufteilung in „Nationen“ ergeben habe. Im Hebräischen steht hier „*goj*“, ein Begriff, dem unser Terminus „Nation“ wohl am nächsten kommt. Die Schlußnotiz „nach der Sintflut“ gibt die zusammenfassende Wertung.

Diese Zuordnung „nach der Sintflut“ ist nicht einfach eine formale Angabe, die noch einmal festhält, daß ja mit der Sintflut die Menschheit vernichtet worden war, sondern sie ist eine Angabe, die eine Wertung enthält: „Völker“ und „Nationen“ sind ein Aspekt der Weltwirklichkeit des nachflutlichen Kompromisses. In der ursprünglichen Schöpfungswelt (1. Mose 1 und 1. Mose 2), die verwehrt und nie mehr zugänglich ist, gab es keine „Völker“ und keine „Nationen“. Insofern sind beide nicht wirklich Schöpfung. Sie sind vielmehr eben Teil der ernüchternden nachflutlichen Welt, in der zum Beispiel auf den Tieren „Furcht und Schrecken“ vor uns Menschen lastet (1. Mose 9,2), weil sie nun um der Nahrung willen getötet werden (1. Mose 9,3).

Dieselbe Wahrheit der Gebrochenheit menschlicher Existenz, die in der kurzen Notiz „nach der Sintflut“ steckt, bringt die Erzählung vom Stadt- und Turmbau zum Ausdruck: In ihr begeben streng genommen die Begriffe

und die Sachen „Völker“ und „Nationen“ nicht, denn hier trägt der Begriff „Mundart“ die Problemstellung – also das Sprachverstehen einer kleineren Gruppe näherer Verwandter. Aber: Über diese Begrifflichkeit ist doch die gesamte Menschheit in den Blick genommen.

Ihre „Zerstreuung“, oder eben etwas wertfreier: ihre „Ausbreitung“ auf der gesamte Erde, wird nun überraschenderweise als Bewahrung durch Gott vor der Grenzenlosigkeit menschlicher Möglichkeiten deutlich. Dies ist genauso gemeint, wie schon die noachitischen Gebote verstanden sind, die menschliches Leben durch Eingrenzungen bewahren und ermöglichen: Durch sie wird in der Gebrochenheit menschlicher Existenz, die davon gekennzeichnet bleibt, daß „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf“ (1 Mose 8,21), doch Leben gesichert.

Die Existenz vieler Völker und Nationen ist also Folge und Ausdruck dieser Gebrochenheit menschlicher Existenz, nicht Grund zu rühmender Selbstgefälligkeit, und ihre Zerstreuung oder eben: Ausbreitung ist Ausdruck der Sicherung des Lebens. Weil Völker und Nationen in ihrer Ausbreitung zugleich auch das Mittel sind, durch das wir als Menschen vor uns selbst bewahrt werden, können wir diese Vielfalt menschlicher Gruppen, Völker und Nationen positiv aufnehmen und als Verpflichtung für die Arbeit verstehen: Die Pflege der eigenen Tradition ist uns bei Achtung der Traditionen der anderen aufgetragen. Die Förderung der eigenen Nationalität sollte immer geschehen bei Ergänzung durch die Förderung der Nationalität anderer.

Dies bestätigt sich darin, daß der Geist Gottes durch die Kirche immer auch nationbildend gewirkt hat und wirkt, indem zum Beispiel oft erst die christliche Mission einem Volk seine Schriftsprache schenkte. Und dieses Geschenk der eigenen Schriftsprache – manchmal gerade durch die lutherische Reformation bewirkt! – schließt immer die Achtung vor der Sprache und der Traditionen anderer ein. Entsprechend dieser Dimension und in diesem Sinne geschieht die Diasporaarbeit des Martin-Luther-Bundes.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1.
Präsident:
OKR i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing
Tel.: (089) 29 98 63
2.
Stellvertretende Präsidentin:
OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 485 10 75
3.
Schatzmeister:
Präsident Dr. Michael **Winckler**
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeburg
Tel.: (05722) 960 12
Fax: (05722) 960 10
4.
Generalsekretär:
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70 - 0
Fax: (09131) 78 70 - 35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

Weitere Mitglieder:
5.
Pastor Gunnar **Berg**
Preesterstieg 2
24896 Treia
Tel.: (04624) 202
Fax: (04624) 201
E-Mail: gunnarberg@foni.net

6.
Barbara **Blomeyer**
Burgbergstr. 99
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 214 70
7.
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45
E-Mail: miss.rel@firemail.de

8.
Architekt Otto **Diener**
Hirschwiesenstr. 9
8057 Zürich 6
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (1) 362 11 62

9.
Pfr. Mag. Pál **Fűnyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+43) (1) 869 25 47-15
E-Mail: fonyad@yline.com

10.
Pastor Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn
Tel.: (038858) 228 63

11.
Pfr. Rainer **Kiefer**
Diemershaldenstr. 45
70184 Stuttgart
Tel.: (0711) 21 59-363
E-Mail: lwb@diakonie.de

12.
Pfr. Ernst-Martin **Kittelmann**
Schmidtstr. 17
94234 Viechtach
Tel.: (09942) 12 04

13.
OKR Käte **Mahn**
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover
Tel.: (0511) 62 61-223
Fax: (0511) 62 61-211
14.
Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**
Wentorfer Str. 88
21029 Hamburg
Tel.: (040) 721 38 87

15.
Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 44 47 84
E-Mail: peleikis@t-online.de

16.
Prof. Dr. András **Reuss**
Gyöngyösi ut. 17/5/17
1131 Budapest
UNGARN
Tel.: (+36) (1) 363 64 51

17.
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 86 19 09

*Zur ständigen Teilnahme an
den Sitzungen eingeladen:*

- Dekan em. Walter **Hirschmann**
Dorfstr. 9
95503 Pittersdorf
Tel.: (09201) 954 20
- Superintendent i. R.
Dr. Werner **Monselewski**
Heyestr. 24
31582 Nienburg/Weser
Tel.: (05021) 656 52

Ehrenmitglieder:

OKR em.
Gottfried **Klapper**, D. D., D. D.
Roßkampstr. 1
30519 Hannover
Tel.: (0511) 83 70 40

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **M. Iler**, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 49 09 39

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

Büro:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Postfach 2669
91014 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
info@martin-luther-bund.de

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

Postbank Nürnberg
405 55-852 (BLZ 760 100 85)

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

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

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 78 70-27/-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45
E-Mail: miss.rel@firemail.de

Studienleiter:
Pfr. Michael **H. bner**
privat: Buckenhofer Str. 9a
91080 Spardorf
Tel.: (09131) 596 25
E-Mail:
studien@martin-luther-bund.de

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegsergebnisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätsskirchen.

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 Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die

regelmäßige Abendmahlsfeier. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 78 70-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
(s. o.)

Studienleiter:
Pfr. Michael **H. bner**
(s. o.)

Studienkolleg für orthodoxe
Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:
Pfr. Michael **H. bner**
(s. o.)

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 25 Studenten aller Fachbereiche. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er vorzugsweise Nichttheologen aus dem Ausland eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zehn orthodoxen Stipendiaten während ihres Studienaufenthaltes als Heimstätte. Dieses Programm für orthodoxe Studenten wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchenamt der EKD, dem Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt. Darüber hinaus 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 eine gute Möglichkeit zur Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

Collegium Oecumenicum des Martin-Luther-Vereins in Bayern e. V.

Sondermeierstr. 86
80939 München
Tel.: (089) 32 42 32-60
Fax: (089) 32 42 32-61
www.coe-muenchen.de
E-Mail:
Mail @ COE-Muenchen.de

Vorstandsvorsitzender:
Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
Münchener Str. 33
91154 Roth
Tel.: (09171) 89 00 13
Fax: (09171) 85 71 14
E-Mail: hr @ hans-roser.de

Studienleiter:
Pfarrer Norbert **Ellinger**
E-Mail:
Ellinger @ Coe-muenchen.de

Ephorus:
Prof. Dr. Gunther **Wenz**

Das Collegium Oecumenicum wurde 1987 gegründet und versteht sich als Internationales Theologisches Studienkolleg: Ausländische und deutsche Studierende verschiedener Fachbereiche bilden eine Lern- und Lebensgemeinschaft, ausgehend von einer gemeinsamen Praxis Pietatis: Jeder Abend wird durch eine Andacht beschlossen; regelmäßig werden Gottesdienste im Haus und in Münchner Gemeinden gefeiert. Dazu findet wöchentlich der „Dies Academicus“ statt, und die Bewohner und Bewohnerinnen planen jedes Semester Begegnungswochenenden mit bayerischen Kirchengemeinden und eine Studienfahrt zu Semesterbeginn. Das gemeinsame Frühstück und der Mittagstisch führen die Bewohner im Alltag zusammen. Das Collegium Oecumenicum bemüht sich, den ausländischen Kommilitonen das Einleben in Deutschland und die Orientierung im deutschen Studiensystem zu erleichtern. Dazu stehen der Studienleiter, seine Assistentin, ein Bibliothekar und ein Repetent zur Verfügung. Die Studierenden selbst übernehmen zahlreiche Verantwortlichkeiten bis hin zu akademi-

schen und sprachlichen Arbeitsgruppen und Förderkursen. Das Haus verfügt über eine gut ausgestattete theologische Studienbibliothek.

Collegium Oecumenicum in Bamberg des Martin-Luther-Vereins in Bayern e. V.

Josef-Kindshoven-Str. 5
96052 Bamberg
Tel.: (0951) 801-0
Fax: (0951) 801-1720
www.coe-bamberg.de
E-Mail:
coe.bamberg @ t-online.de

Vorstandsvorsitzender:
Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
Münchener Str. 33
91154 Roth
Tel.: (09171) 89 00 13
Fax: (09171) 85 71 14
E-Mail: hr @ hans-roser.de

Studienleiter:
Pfr. Mathias **Hartmann**

Das Collegium Oecumenicum Bamberg wurde am 1. 11. 1999 vollendet und hat 213 Wohnheimplätze.

„Gemeinsam wohnen – gemeinsam studieren – gemeinsam leben“: so lautet das Motto des Studienkollegs, das von ausländischen und deutschen Studierenden aller Fakultäten bewohnt und mit Leben erfüllt wird. Gemeinsame Andachten und Gottesdienste und gemeinsam vorbereitete Abende mit Vorträgen und Gesprächsrunden zu den unterschiedlichsten Themen stehen auf dem Programm. Es werden auch gemeinsame Mahlzeiten angeboten. Studienbegleitung, gerade auch für die ausländischen Studierenden, wird großgeschrieben; der Studienleiter

und wissenschaftliche Tutoren stehen dafür zur Verfügung. Im Endausbau wird es auch eine Studienbibliothek im Haus geben. Die komplett möblierten Appartements sind zudem alle mit PC-Anschluß (Internet usw.) ausgestattet.

Brasilienwerk

Leiter:

Pfr. Wolfgang **Hagemann**

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 338 81

E-Mail:

w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 689 93 53

Fax: (09874) 13 15

RaiffeisenVolksbank

Neuendettelsau

516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Neuendettelsau

760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Acredobank Nürnberg

3 118 100 (BLZ 760 605 61)

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 Aufbau-

projekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) 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.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Hannelene **Jeske**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 78 70-0

Fax: (09131) 78 70-35

E-Mail:

shw@martin-luther-bund.de

Postbank Nürnberg

405 55-852 (BLZ 760 100 85)

Stadt- und Kreissparkasse

Erlangen

12 304 (BLZ 763 500 00)

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporage-meinden 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 *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes (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 hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

Leiter:

Michael **Josuweit**

Apfelweg 2

71083 Herrenberg-Mönchberg

Tel./Fax: (07032) 734 35

E-Mail: MJ-Lektor@t-online.de

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 78 70-0

Fax: (09131) 78 70-35

E-Mail:

verlag@martin-luther-bund.de

Auslieferung für den

Buchhandel durch:

Freimund-Verlag

Hauptstr. 2

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 689 39-80

Fax: (09874) 689 39-99

E-Mail:

info@freimund-verlag.de

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

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

1. Vorsitzender:
Pfr. Johann **Hillermann**
Ludwig-Wilhelm-Str. 9
76530 Baden-Baden
Tel.: (07221) 254 76
Fax: (07221) 254 77

2. Vorsitzender:
Uwe **Nold**
Hauptstr. 47b
64757 Rothenberg
Tel.: (06275) 91 96 99
Fax: (06275) 91 97 32
E-Mail: Uwe.Nold@t-online.de

Kassenführer:
Markus **L. tzen**
Hermannstr. 15
79098 Freiburg
Tel.: (0761) 324 54

Postbank Karlsruhe
28804-754 (BLZ 660 100 75)

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

Vorsitzender:
Pfr. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 338 81
E-Mail:
w_hagemann@freenet.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Helmut **Mohr**
Thüringer Str. 5
95152 Selbitz
Tel.: (09280) 975 11
Fax: (09280) 975 10

Schriftführer:
Pfr. Wolfgang **Reinsberg**
Hauptstr. 1
Kirchahorn
95491 Ahorntal
Tel.: (09202) 321
Fax: (09202) 609

Kassenführer:
Wolfgang **K'bler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 975 47 67

Beisitzer:
Pfr. Dr. Wenrich **Slenczka**
Lilienthalstr. 91
85077 Manching
Tel.: (08459) 328 20
Fax: (08459) 32 82 17
E-Mail: Ev.Kirche.Manching@t-online.de

RaiffeisenVolksbank
Neuendettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Neuendettelsau
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Acredobank Nürnberg
3 118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e.V.“,
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 689 93 53
Fax: (09874) 13 15
E-Mail:
argediaspora@t-online.de

Leiter:
Pfr. PD Dr. Rudolf **Keller**
privat:
Fliederstr. 12
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 666 46

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

1. Vorsitzender:
N. N.

2. Vorsitzender:
Pfr. i. R. Adolf **Runge**
Paul-Francke-Str. 13
38302 Wolfenbüttel
Tel.: (05331) 330 72

Schriftführer: N. N.

Kassenführer:
Justizamtmann
Max **Br. ninghaus**
Hinter dem Salze 15
38259 Salzgitter
Tel.: (05341) 40 94-111

Beisitzer:

Propst i. R. Wolfgang **Boetcher**
Glückstr. 2
38114 Braunschweig
Tel.: (0531) 569 03

Propst Hans-Peter **Hartig**
Wilhelmshöher Str. 21
38723 Seesen
Tel.: (05381) 708 08

Pfr. i. R. Friedrich **Wagnitz**
Oststr. 12d
38122 Braunschweig
Tel.: (0531) 287 24 86

Pfr. Harald **Welge**
Kirchstr. 12
38120 Braunschweig
Tel.: (0531) 84 22 08

Postbank Hannover
205 15-307 (BLZ 250 100 30)

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

1. Vorsitzender:
Pastor i. R.
Johannes **Nordhoff**
Wentorfer Str. 88
21029 Hamburg
Tel.: (040) 721 38 87

2. Vorsitzender:
Pastor i. R.
Dr. Hans-Jörg **Reese**
Etzestr. 41
22335 Hamburg
Tel.: (040) 538 52 76

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Poppenbüttler Stieg 39
22339 Hamburg
Tel.: (040) 539 49 40

2. Kassenführerin:
Lore-Lieβ **Bunge**
Neuer Weg 29
21029 Hamburg
Tel.: (040) 724 21 25

1. Schriftführer:
Pastor i. R. Horst **Tetzlaff**
Heilholtkamp 78
22297 Hamburg
Tel.: (040) 51 88 09

2. Schriftführer:
Pastor i. R. Christian **Kahn**
Nuβkamp 6
22339 Hamburg
Tel.: (040) 59 70 24

Beratende Mitglieder:

Martha **Sellhorn**
Heuβweg 6
20257 Hamburg
Tel.: (040) 49 50 70

Pastorin Christiane **Eilrich**
Bergedorfer Schloβstr. 2
21029 Hamburg
Tel.: (040) 72 41 05 86

Postbank Hamburg
163 97-201 (BLZ 200 100 20)

Deutsche Bank Hamburg
49/30 293 (BLZ 200 700 24)

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

Vorsitzender:
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10 c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 86 19 09

Stellvertretender Vorsitzender
(kommissarisch):
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
(s. o.)

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 44 47 84
E-Mail: peleikis@t-online.de

Stellvertr. Geschäftsführer:
Pastor i. R. Werner **Müller**
Schenefelder Landstr. 41
22587 Hamburg
Tel.: (040) 86 71 14

Kassenführer:
Kirchenamtsrat
Friedrich **Korden**
Badenstedter Str. 15
30449 Hannover
Tel.: (0511) 44 69 69

Stellvertr. Kassenführer:
Stefan **Schlotz**
Sudentenstr. 44 a
31224 Peine

Evang. Kreditgenossenschaft
(EKK)
616 044 (BLZ 520 604 10)

Norddeutsche Landesbank –
Girozentrale – Hannover
100 103 4734 (BLZ 250 500 00)

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

1. Vorsitzender:
Dekan Rudolf **Jockel**
Auf der Burg 9
35066 Frankenberg (Eder)
Tel.: (06451) 87 79
Fax: (06451) 71 38 16

Stellvertretender Vorsitzender:
Pfr. Henning **Gebhardt**
Sandweg 8
OT Ebsdorf
35085 Ebsdorfergrund
Tel.: (06424) 13 96

Geschäftsführer:
Rentamtsleiter Jörn **Kring**
Auf der Burg 2
35066 Frankenberg
Tel.: (06451) 7 19 43-17

Beisitzer:

Pfr. Jost **Häfner**
Wallburger Str. 6
34127 Kassel
Tel.: (0561) 844 28

Dekan KR i. R.
Dr. Rolf **Sauerzapf**
Karlshafener Str. 22 b
34119 Kassel
Tel./Fax: (0561) 639 86

Pfr. Eckart **Veigel**
Liebigstr. 2
35260 Stadtallendorf
Tel.: (06428) 83 50
Fax: (06428) 14 58

Ev. Kreditgenossenschaft
Kassel
0 002 810 (BLZ 520 604 10)
Martin-Luther-Bund in Hessen

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

Vorsitzender:
Pastor em. Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn
Tel.: (038858) 228 63

Stellvertretender Vorsitzender:
N. N.

Kassenführerin:
Margarethe **Goebel**
Schulstr. 1
23879 Mölln
Tel.: (04542) 60 97

Schriftführer:
Pastor em. Alfred **Bruhn**
Schönberger Str. 2
23909 Ratzeburg
Tel.: (04541) 30 87

Kreissparkasse Büchen/Lbg.
2 003 708 (BLZ 230 527 50)

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

Vorsitzender:
Pfr. Richard **Krause**
Platanenweg 2
32791 Lage
Tel.: (05232) 40 10
Fax: (05232) 631 10
E-Mail:
Krause.Richard@t-online.de

Geschäftsführung:
Sup. Dieter **Lorenz**
Martin-Luther-Str. 9a
32105 Bad Salzuflen
Tel.: (05222) 610 13
Fax: (05222) 613 03

Sparkasse Bad Salzuflen
24 190 (BLZ 494 512 10)

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

Vorsitzender u. Kassenführer:
Pfr. i. R. Martin **Frebel**
Hermannstr. 7
49401 Damme
Tel.: (05491) 21 02
Fax: (05491) 97 78 72

OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158 a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 485 10 75

Pfr. Martin **Meyer**
Franziskus-Str. 13
49393 Lohne
Tel.: (04442) 13 78

Landessparkasse zu
Oldenburg, Zweigstelle Damme
071-405 674 (BLZ 280 501 00)

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:
Pastor Josef **Kalkusch**
Holztrift 1
31553 Sachsenhagen
Tel.: (05725) 333
E-Mail: kalkusch@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Sup. Hans Wilhelm **Rieke**
Horstigweg 8
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 44 12

Schatzmeisterin:
Angelika **Fehrmann**
Herderstr. 27
31675 Bückeberg

Beisitzer:

N.N.

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)

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

Vorsitzender:
Pastor Gunnar **Berg**
Preesterstieg 2
24896 Treia
Tel.: (04624) 202
Fax: (04624) 201
E-Mail: gunnarberg@foni.net

2. Vorsitzende:
Pastorin Maike **Bendig**
Krummbogen 64
24113 Kiel
Tel.: (0431) 69 80 58

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Am Markt 22
25541 Brunsbüttel
Tel.: (04852) 63 33

Kassenführerin:
Maike **Osmers**
Lindenstr. 13 d
25917 Leck
Tel.: (04662) 773 53

Ehrenvorsitzender:
Pastor i. R. Uwe **Hamann**
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 821 74

Postbank Hamburg
105 39-204 (BLZ 200 100 20)

Evang. Darlehensgenossen-
schaft Kiel
24 570 (BLZ 210 602 37)

12. Martin-Luther-Bund in Württemberg e. V. (gegr. 1879)

Vorsitzender:
Dekan Hartmut **Ellinger**
Widerholtplatz 4
73230 Kirchheim/Teck
Tel.: (07021) 920 30 21
Fax: (07021) 920 30 50
E-Mail: Dekanat.Kirchheim@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Pfr. i. R. Lothar **Bertsch**
Eduard-Steinle-Str. 20
70619 Stuttgart
Tel.: (0711) 47 19 28

Geschäftsführer:
Pfr. Johannes **Oesch**,
Th. M./Princeton
Kirchstr. 10
71404 Korb i. Remstal
Tel.: (07151) 314 33
Fax: (07151) 34 797
E-Mail: martin_luther_bund_wuerttemberg@yahoo.de

Schriftführer:
Pfr. Dieter **Ebert**
Bretzfelder Str. 19
74626 Bretzfeld-Adolzfurt
Tel.: (07946) 22 01
E-Mail: Ebert-KG-Adolzfurt@t-online.de

Kassenführer:
Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walddorfhäslach
Tel.: (07127) 187 03
E-Mail: Eberhard.Vollmer@tue.zugbus-rab.de

Postbank Stuttgart
138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Landesbank
Baden-Württemberg
2 976 242 (BLZ 600 501 01)

Evang. Kreditgenossenschaft
Stuttgart
416 118 (BLZ 600 606 06)

13. 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 und
Rechnungsführer:
Pastor Frank **Lotichius**
Aegidienstr. 75
23552 Lübeck
Tel./Fax: (0451) 754 64
E-Mail: E.aegidien.Lotichius@t-online.de

Evang. Darlehensgenossenschaft
Kiel
11 045 (BLZ 210 602 37)

*In Arbeitsverbindung mit dem
Martin-Luther-Bund:*

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

Vorsitzender:
Sup. Volker **Fuhrmann**
Junkerburg 34
26123 Oldenburg
Tel.: (0441) 313 06
Fax: (0441) 384 54 42
E-Mail: v.fuhrman@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner **Klaen**
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 91 11 15
Fax: (06171) 91 11 14
E-Mail: werner.klaen@gmx.de

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Dankwart **Kliche**
Am Hilgenbaum 12
44269 Dortmund
Tel.: (0231) 45 51 73

Kassenführerin:
Betriebswirtin Birgit **Förster**
Finkengasse 8
45731 Waltrop
Tel.: (02309) 798 02

Beisitzer:

Pastor Bernd **Albrecht**
Dorfstr. 1
16909 Jabel
Tel.: (03394) 43 35 63

Ingeborg **Böhme**
Flughafenstr. 4 a
44309 Dortmund
Tel.: (0231) 25 98 09

Pastor Siegfried **Matzke**
Straße der Jugend 62b
02906 Klitten
Tel./Fax: (035895) 504 18

Postbank Dortmund
109 250-467 (BLZ 440 100 46)

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

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

Geschäftsstelle:
Missionstr. 3
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 940 01
Fax: (09874) 944 44
E-Mail: info@gesellschaft-fuer-mission.de

1. Obmann:
Pfr. Dr. Wolfhart **Schlichting**
Zobelstr. 11
86153 Augsburg
Tel.: (0821) 55 12 44

2. Obmann:
Pfr. Albrecht I. **Herzog**
Kreuzlach 8
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 940 01

3. Obmann:
Kurt **F_rst**
Römerweg 19
86199 Augsburg
Tel.: (0821) 933 10

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

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:
Pfr. Mag. Pál **FÜnyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+43) (1) 869 25 47-15
E-Mail: fonyad@yline.com

Bundesobmannstellvertreter:
Pfr. Mag. Frank **Schleifmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40
Mobil: (+43) (664) 305 36 00
E-Mail: evangfuersten@lion.cc

Bundesgeschäftsführer:
Pfr. Gerhard **Hoffleit**
Kainachgasse 37/41/4
1210 Wien
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 292 29 96
Mobil: (+43) (664) 422 43 00
E-Mail:
gerhard.hoffleit@xpoint.at

Bundesschatzmeisterin:
Rosalia **Kaltenbacher**
Sevcikgasse 23 c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 699 66 70
Mobil: (+43) (676) 741 97 59
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

Stellvertreter:
Amtdirektor i. R.
Heimo **Sahlender**
Eipeldauerstr. 38/6/3
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 258 14 78
Mobil: (+43) (676) 536 83 31
E-Mail:
heimosahlender@hotmail.com

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof Mag. Herwig **Sturm**
Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 479 15 23-26
Fax: (+43) (1) 479 15 23-10
E-Mail: bischof@okr.evang.at

Generalsekretär
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrtstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:
Pfr. Mag. Otto **Mezmer**
7501 Siget i. d. Wart
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3352) 333 35
Mobil: (+43) (664) 475 65 35
E-Mail: evab.siget@aon.at

Kärnten:
Pfr. Siegfried **Lewin**
9853 Dornbach
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (4732) 20 85

Niederösterreich:
Pfr. Mag. Pál **FÜnyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+43) (1) 869 25 47-15
E-Mail: fonyad@yline.com

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Niedermayweg 5 a
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (732) 75 06 30-14
Fax: (+43) (732) 75 06 30-16
E-Mail: mlbooe@gmx.net

Salzburg und Tirol:
Pfr. Mag. Bernhard **Grofl**
Technikerstr. 50
6020 Innsbruck
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (512) 28 74
E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:
Pfr. Mag. Frank **Schleflmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40
Mobil: (+43) (664) 305 36 00
E-Mail: evangfuersten@lion.cc

Wien:
Pfr. Mag. Johann **Pitters**
Erzherzog-Karl-Str. 145
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 282 21 40
Fax: (+43) (1) 282 21 404
E-Mail:
evang.donaustadt@utanet.at

Ehrenmitglieder:
Sen. Pfr. i. R.
Mag. Ekkehard **Lebouton**
Pfr. Mag. Horst **Lieberich**
Zollamtsrat i. R. Wilhelm **M.ller**
Pfr. Mag. Karl-Heinz **Nagl**

Postscheckkonto:
PSK Wien
7.824.100 (BLZ 60000)

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

Präsident:
Architekt Otto **Diener**
Hirschwiesenstr. 9
8057 Zürich 6
SCHWEIZ
Tel./Fax: (+41) (1) 362 11 62

Vizepräsidentin:
Pfarrerin Renate **Daub**
Eggasweg 10
9490 Vaduz
FÜRSTENTUM
LIECHTENSTEIN
Tel./Fax: (+423) 232 25 15

Kassenführer:
Horst **Seifert**
Eigenwasenstr. 14
8052 Zürich
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (1) 302 53 22

Schriftführer:
Herbert **Dipner**
Kirschgartenstr. 13
4132 Muttlenz/Bl.
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (61) 461 07 59

Beisitzer:
Ulla **B'hme**
Beethovenstr. 36
3073 Gümligen/BE
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (31) 951 27 93

Marianne **Friedrich**
Bachweg 2
9445 Rebstein
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (71) 777 17 15

Brigitte **Fritz**
Höhenstr. 45
4125 Riehen/BL
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (61) 601 82 44

Prof. Dr. Günther **Gassmann**
33, Avenue Adrien Lachenal
1290 Versoix
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (22) 755 13 58

Henry **Newman**
Grubstr. 1
5300 Turgi-Wil
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (56) 210 23 53
Fax: (+41) (56) 210 23 51

Obleute für die Gemeinden:

Basel:
Herbert **Dipner** (s. o.)

Bern:
Ulla **B'hme** (s. o.)

Vaduz:
Ingrid **Kobel**
Gabetschstr. 97
9494 Schaan
FÜRSTENTUM
LIECHTENSTEIN
Tel.: (+423) 232 49 24

Zürich:
Henry **Newman** (s. o.)

Postkonto:
Martin Luther-Bund
8057 Zürich
Nr. 80-5805-5

4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle:
Domhof 34
Postfach 1404
23904 Ratzeburg
Tel./Fax: (04541) 37 57

Präsident:
Präsident i. R.
Friedrich-Otto **Scharbau**
Danziger Str. 28b
24211 Preetz
Tel.: (04342) 30 49 11
Fax: (04342) 30 49 12

Sekretär:

Pastor i. R. Alfred **Bruhn**
Schönberger Str. 2
23909 Ratzeburg
Tel.: (04541) 30 87

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle:

Prediger Viktor **Naschilewski**
Postfach 210
Am Haintor 13
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 41 35
Fax: (05652) 62 23
E-Mail:
kirch.gem.bsa.ev-@t-online.de

1. Vorsitzender:

Pastor Siegfried **Springer**
Freiherr-v.-Stein-Str. 1
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 61 84
E-Mail: lutheris@hotmail.com

2. Vorsitzender:

Eduard **Lippert**
Am Steinkamp 3
38547 Calberlah

Beisitzer:

Wilhelm **Eichholz**
Heinrich-Strieffler-Str. 52
67433 Neustadt/Weinstraße

Eduard **Penner**
Am Großen Feld 29
38545 Calberlah

Ernst **Schacht**
Kirchvordener Str. 36
31228 Peine-Vöhrum

Jakob **Zerr**
Tannhoferweg 14a
75179 Pforzheim

Evang. Kreditgenossenschaft
Kassel
2119 (BLZ 520 604 10)

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

Präsident:

Hans **Barth**
12, rue des Cigognes
67330 Neuwiller-les-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+33) 388 70 00 19

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:

Jean **Wendling**
6 allée des Acacias
94170 Le Perreux/Marne
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 48 72 10 07

Generalsekretär:

Pasteur Jacques **Fischer**
55 rue d'Emery
77340 Pontault-Combault
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 64 43 80 70
Fax: (+33) (1) 60 29 70 74

Büro:

22 rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 42 72 49 84
Fax: (+33) (1) 42 72 42 77
E-Mail: agmi@club-internet.fr

8. Fundacion Luterana de Chile

Präsident:

Joachim **Barentin**
Avda. Lota 2330
Providencia
Casilla 16067
Santiago 9
CHILE
Tel./Fax: (+562) 231 39 13
E-Mail: redentor@chilesat.net

9. The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend
Pastor Fritz-Gert **Mayer**
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRLAND
Tel./Fax: (+353) (1) 676 65 48
E-Mail:
lutheranchurch@eircom.net

10. Lutherstichting (Niederlande)

Vorsitzende:

Drs.
Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (24) 323 80 24
Fax: (+31) (24) 360 81 08
Mobil: (+31) 623 25 81 14

Geschäftsleiter:

Jibbo H. **Poppen**
Berkenlaan 25
9678 RT Westerlee
NIEDERLANDE
Tel./Fax: (+31) (597) 41 63 99
Mobil: (+31) 620 01 68 74
E-Mail: jibbopoppen@wxs.nl

Kassenführer:

Drs. J. B. **Val**
Hoogstraat 4
4285 AH Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (183) 30 45 86

Postbank rek. nr. 2 650 968
t. n. v. Lutherstichting, Den Haag

11. Luther-Bund in Ungarn

Präsidenten:

Rektor Prof. Dr. András **Reuss**
Rózsavölgyi köz 3
1141 Budapest
UNGARN
Tel.: (+36) (1) 363 64 51 oder
(+36) (1) 383 45 37
Fax: (+36) (1) 363 74 54
Tel. (priv.): (+36) (1) 359 46 12

Prof. Dr. Tibor **Fabiny** jun.
Reviczky ut. 58/B
2092 Budakeszi
UNGARN
Tel.: (+36) (23) 45 07 73

Vizepräsidenten:

Pfr. Pál **Lackner**
Petőfi tér 2
9025 Győr
UNGARN
Tel.: (+36) (96) 32 03 12
Fax: (+36) (96) 31 43 63
Mobil: (+36) (30) 997 16 04

András **Wiszkidenszky**
Robogó utca 19
1172 Budapest
UNGARN
Tel.: (+36) (1) 256 49 05

Geschäftsführer:
Pfr. Rezső **Weltler**
Peterfy S. u. 5
9025 Győr
UNGARN
Tel.: (+36) (96) 32 04 40

Bankkonten:
Budapest Bank RT Győr
Nr. 407-337-941-0929

CIB Bank
Central Europe International,
Nr. 10700031-25061703-
51100005

12. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

Leiter:

Bischof Dieter **Lilje**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
Tel.: (+27) (11) 395 18 61
Fax: (+27) (11) 395 18 62
E-Mail: dieterl@elksant.co.za

Stellvertretender Bischof:
Pastor Georg **Scriba**
11 Thorngate Road
Hayfields
3201 Pietermaritzburg
SÜDAFRIKA
Tel.: (+27) (333) 96 45 84
Tel./Fax: (+27) (333) 46 09 96
E-Mail: scriba@nu.ac.za

Geschäftsführer:
Erwin **Dedekind**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
Tel.: (+27) (11) 973 18 51
Fax: (+27) (11) 395 18 62
E-Mail: erwinded@hixnet.co.za
elksant@elksant.co.za

13. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Bischof Reinhard **Keding**
POB 233
Windhoek
NAMIBIA

14. Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik (Prag)

Büro:

Slovenský evanjelický
augsburského vyznania zbor
v Prahe
Spoločnosť Dr. Martina Luthera
Čajkovského 8
Žižkov
13000 Praha 3
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+42) (2) 627 04 64
Fax: (+42) (2) 44 46 44 10
Mobil: (+42) (603) 58 56 59

Präsident:

Doc.
MUDr. Miloslav **Hrobon**, CSc.
Klirova 1917
14900 Praha 4
TSCHECHISCHE REPUBLIK

15. Vereinigung Dr. Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7
73701 Český Těšín
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Senior Tomáš Tyrlik
Smetanova 376
73801 Frýdek-Místek
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+420) (658) 62 22 92
E-Mail:
frydek@sceav.cz

Anschriften der Autoren

Edda Binder-Iijima
Konrad-Adenauer-Ring 55
69214 Eppelheim
ig2@ix.urz.uni-heidelberg.de

Professor Dr. Hermann Brandt
Institut für Praktische Theologie
Abt. Missions- u. Religionswissenschaft
Jordanweg 2
91054 Erlangen
miss.rel@firemail.de

Wanda Falk
Diakonia – Kościola
Ewangelicko-Augsburskiego w RP
ul. Miodowa 21
00-246 Warszawa
Polen
diakonia-kosciola@diakonia.pl

M. le Pasteur Jacques Fischer
22, Rue des Archives
75004 Paris
Frankreich
agmi@club-internet.fr

Professor Dr. Eric W. Gritsch
2623 Eastern Ave.
Baltimore, MD 21224
USA
DoveHood@aol.com

Bischof János Ittzés
Postfach 1639
9001 Győr
Ungarn
janos.ittzes@lutheran.hu

Dekan Professor Dr. Hans Klein
Prot. Theol. Institut
Str. General Magheru 4
2400 Sibiu
Rumänien

Rektor Professor
Dr. László Attila Kovács
Blv. 21 Decembrie Nr. 1
3400 Cluj-Napoca
Rumänien

Professor em. Dr. Ulrich Kühn
Denkmalsblick 17
04277 Leipzig
ukuehn@rz.uni-leipzig.de

Professor Dr. Volker Leppin
Friedrich-Schiller-Universität
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Fürstengraben 1
07743 Jena
Volker.Leppin@rz.uni-jena.de

Oberkirchenrat i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen Roepke
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing

Dr. Gisela-A. Schröder
Ostkirchen-Institut
Kreuzstr. 2–4
48143 Münster

Pfarrer Dr. theol. habil. Rainer Stahl
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
info@martin-luther-bund.de

Dr. Gerd Stricker
Institut „Glaube in der 2. Welt“
Postfach 9329
8036 Zürich
Schweiz
g2w@kirchen.ch

Pfarrer i. R.
Dr. theol. h. c. László G. Terray
Sekretär der
Internationalen Ordass Stiftung
Presterød, Rødveien
1640 Råde
Norwegen
terray@online.no

Vikar Wolfgang Wünsch
Prot. Theol. Institut
Str. General Magheru 4
2400 Sibiu
Rumänien



Hermann Brandt

In der Spur Gottes

Gesammelte Predigten
zu Mission und Ökumene

160 S., kart., DM 25,-
ISBN 3-87513-124-X

In der Spur Gottes – Predigten von Hermann Brandt, die er im Laufe der letzten Jahre als Universitätsprediger, als Gastprediger in Simbabwe und als Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Erlanger Theologischen Fakultät gehalten hat.

Bunt und facettenreich zeichnet er Bilder der christlichen Botschaft, die unser Leben immer wieder in die Spur Gottes zurückführt und die uns die Weite des Evangeliums ohne Grenzen durch Länder und Zeiten vor Augen hält.

Aus dem Inhalt: *In Ländern und Zeiten – Gott als Einbrecher – Behutsame Mission – Evangelium auf Reisen – Bilder für die Ewigkeit – Offenes Geheimnis – Skandalöser Lohn – Was die Welt auf den Kopf und die Kirche auf die Füße stellt – Mission ohne Missionare – Worauf es ankommt – Zuhause – Frei von allem Durst – Auf dem Weg zur Befreiung – Letzte Zeit – Esoterik für alle.*



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 D-91054 Erlangen T (09131) 7870-0 Fx (09131) 7870-35 EMail: verlag@martin-luther-bund.de