

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2024/2025

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Tamás Fabiny

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 70 • 2024/2025



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN

2025

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-87513-202-1

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2025

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes
von Tamás Fabiny
Redaktion: Michael Hübner/Rainer Stahl, Erlangen
Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen
Druck: Augustana-Druckerei, Bielsko-Biała (Polen)

I Inhalt

<i>Tamás Fabiny</i> Zum Geleit	7
---	---

<i>Anton Tikhomirov</i> Wenn die Hoffnung keimt	11
--	----

Diaspora

<i>Tomáš Tyrlík</i> Die Schlesische Kirche A.B. in der Tschechischen Republik	17
Geschichtliche und geistliche Prägungen von der Reformation bis in die Gegenwart	

<i>Miloš Klátik</i> Verkündigung des Evangeliums und Erziehung der Zeitgenossen	30
Daniel Gabriel Lichard. (19. [17.?] Januar 1812–17. November 1882)	

<i>Miloš Klátik</i> Zeugnis und Widerstand unter kommunistischer Herrschaft	52
Jozef Juráš. (1. Mai 1912–17. August 1975)	

<i>Karl W. Schwarz</i> Das evangelische Diözesanmuseum in Fresach/Kärnten	62
Eine Stätte kirchengeschichtlicher Besinnung	

<i>René Krüger</i> Die Wolgadeutschen in Argentinien seit 1878	75
Vorgestern Deutsche, gestern „Russen“, dann Wolgadeutsche, heute Argentinier. Morgen?	

<i>Günter Kruse</i> Ivan der Schreckliche und die Lutheraner	87
Das Beispiel des Pastors Briccius Nordanus aus Narva und die Verschleppung seiner Gemeinde nach Moskau	

Theologie

Friedrich Hauschildt

- Gestalt und Gemeinschaft 149
Was lutherische Kirche braucht, um Kirche zu sein

Anton Tikhomirov

- Sündige tapfer! 172
Vom Wagnis einer evangelischen Ethik in der Minderheit (Diaspora)

Peter Zimmerling

- Gute Werke zwischen Seelsorge und Anfechtung 183

Michael Roth

- Verhinderung der Moral? 201
Das spezifische Anliegen einer lutherischen Ethik

500 Jahre evangelische Gesangbücher

Kinga Marjatta Pap

- Gott lebendig in Sprachen 219
Mehrsprachigkeit in den Liedersammlungen des Lutherischen Weltbundes
und in den lokalen Gesangbüchern

Rudolf Keller

- Luther und der evangelische Choral 236
500 Jahre evangelische Gesangbücher

Folker Siegert

- Die Rechtsgeschichte des Neuen Testaments
als Hilfe zur Konkretion für Predigt und Unterricht 247

- Gliederung des Martin-Luther-Bundes 257

- Anschriften der Autorin und der Autoren 266

Tamás
Fabiny

Zum Geleit

Liebe Leserin, lieber Leser,

zum zweiten Mal erscheint die vorliegende Ausgabe des Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ in einem Band, der sich als Doppeljahrgang über zwei Jahre erstreckt.

Gesammelt sind wieder theologische, historische und geistliche Einsichten und Perspektiven aus der weltweiten lutherischen Kirche in ihrer Diaspora, die dort entstanden sind oder für den theologischen Austausch mit der Diaspora verfasst wurden.

Am Anfang steht eine Liedpredigt von Anton Tikhomirov zu dem neueren Passionslied von Jürgen Henkys „Korn, das ist die Erde“, die das Wort Jesu nach dem Johannesevangelium (Joh 12,24) auslegt. Tikhomirov hat dieses Lied auch in eine russische Übersetzung gefasst. In seiner Predigt unterstreicht er die aufwachsende Hoffnung aus dem Tod Jesu. Angesichts des immer noch andauernden Krieges Russlands in der und gegen die Ukraine und des seit 2023 hinzugekommenen Krieges in Israel und Palästina und vieler weiterer, scheinbar hoffnungsloser, todbringender Kriegsschauplätze in der Welt entfaltet diese geistliche Betrachtung ihre besondere Kraft.

Unter den Stichwort *Diaspora* sind einige historische Beiträge gesammelt, die die Wirkung früherer Ereignisse bis in die Gegenwart zeigen und einer besonderen Erinnerung wert sind.

Tomáš Tyrlik schlägt in seinem Beitrag über die Geschichte und Prägung der Schlesischen Evangelischen Kirche A.B. in der Tschechischen Republik den Bogen von deren vielsprachigen, Nationen übergreifenden Anfängen in der Reformationszeit bis in die Gegenwart über 30 Jahre nach dem Ende der kommunistischen Diktatur, in der eine moderne europäische Sozialgesetzgebung ein (im Vergleich zu ihrer eigenen Größe geradezu überproportional) großes diakonisches Engagement der Kirche erlaubt.

Miloš Klátik erinnert in zwei historischen Schlaglichtern zuerst an Daniel Lichard, der als Geistlicher, Journalist, Verleger und Autor eine große kulturelle Wirksamkeit entfaltete für die slowakische Sprache und die slowakische Nationenbildung in der Habsburgermonarchie.

Klátiks zweites Schlaglicht befasst sich mit dem widerständigen slowakischen Pfarrer Jozef Juráš, der 1972 an den Spätfolgen zweier Inhaftierungen unter kommunistischer Herrschaft verstarb. Als junger Absolvent der Theologie verbrachte er 1937/38 ein Studienjahr im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen und kehrte 1938 noch vor der Zerschlagung der Tschechoslowakischen Republik in die Slowakei zurück und trat dort sein Vikariat an.

Karl W. Schwarz stellt das evangelische Toleranzmuseum in Fresach/Kärnten vor mit einem historisch weit gespannten Bogen vom 16. Jahrhundert mit Primus Truber und Matthias Flacius Illyricus bis in die Gegenwart. Allen, die nach Kärnten und weiter in den Süden auf dem Weg sind, kann ein kurzer Abstecher von der Autobahn und ein Besuch nur wärmstens ans Herz gelegt werden.

René Krüger schlägt einen weiteren weit gespannten Bogen nicht nur historisch vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart, sondern auch geografisch von der Wolga bis nach Argentinien mit einer prägnanten Geschichte der mehrfachen russlanddeutschen Aus- und Einwanderung von weit im Osten bis weit in den Süden des Globus.

Noch weiter zurück zu den Anfängen lutherischer Kirchlichkeit im noch entstehenden russischen Zarenreich führt die aus der Ahnenforschung entstandene ausführliche Darstellung „Ivan der Schreckliche und die Lutheraner“ von Günter Kruse über den Pastor Briccius Nordanus im 16. Jahrhundert, dessen Weg durch Verschleppung von Narva nach Moskau führte. Viele weit verstreute Angaben sind hier zusammengetragen und zeichnen ein Bild der Begegnung der jungen lutherischen Kirchlichkeit mit der russischen Orthodoxie, die in kriegerischen und oft gewalttätigen Zeiten von sehr gegensätzlichen und nur selten verständnisvollen Motiven geleitet ist.

Unter dem Stichwort *Theologie* sind Beiträge der beiden letzten theologischen Tagungen des Martin-Luther-Bundes gesammelt. Die Themen dieser Tagungen folgen auf dem Weg zum 500-jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses ausgewählten Artikeln dieser Bekenntnisschrift und erkunden im Austausch mit den Gästen aus der Diaspora und gegenwärtigen Positionen deren grundlegende und bleibende Bedeutung.

Die Tagung 2022 stand unter dem Titel „Was formt lutherische Kirche? Grund und Grenzen ihrer Gestalt und Vollmacht“. Friedrich Hauschildt, der frühere Präsident des Kirchenamts der VELKD, brachte den Grundsatzbeitrag ein unter dem Thema: „Gestalt und Gemeinschaft. Was lutherische Kirche braucht, um Kirche zu sein“.

Die Tagung 2023 stand unter dem Titel „Gute Werke zwischen Glaube und Moral. Wegmarken einer evangelisch-lutherischen Ethik“. Anton Tikhon

mirov beleuchtet unter dem Titel „Sündige tapfer! Das Wagnis einer evangelischen Ethik in der Minderheit (Diaspora)“ aktuelle Gefährdungen und Herausforderungen für eine lutherische Ethik.

Peter Zimmerling entfaltet unter dem Titel „Gute Werke zwischen Seelsorge und Anfechtung“ die Grundlagen einer Ethik der „guten Werke“ bei Luther.

Unter dem provokanten Titel „Verhinderung der Moral? Das spezifische Anliegen einer lutherischen Ethik“ warnt Michael Roth vor religiöser Überhöhung der Moral und verweist auf die für eine lutherische Ethik grundlegende Spannung zwischen einem irreführenden Vertrauen auf das eigene Gerecht-Sein gegenüber der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gerechtigkeit in Christus.

Ein letztes Kapitel sammelt einige Beiträge, die zum *500-Jahr-Jubiläum des ersten evangelischen Gesangbuchs* 2024 entstanden sind und zum Teil bei einer entsprechenden theologischen Konferenz im September 2024 in Bratislava gehalten wurden.

Kinga Marjatta Pap entfaltet unter dem Titel „Gott lebendig in Sprachen“ die in der lutherischen Gemeinschaft inzwischen weltweit gewachsene Mehrsprachigkeit des lutherischen Gemeindegesangs.

Rudolf Keller erinnert in seinem Beitrag „Luther und der evangelische Choral“ an die theologischen und praktischen Impulse für den evangelischen Gemeindegesang durch Luther und die Reformation.

An letzter Stelle und etwas außerhalb der thematischen Gliederung steht noch der biblisch-exegetische Beitrag von Folker Siegert „Die Rechtsgeschichte des Neuen Testaments als Hilfe zur Konkretion für Predigt und Unterricht“, der noch für die benannte theologische Konferenz in Bratislava angefertigt wurde.

Ich danke Gott für den reichen Inhalt, durch den der Reichtum der weltweiten lutherischen Kirche in ihrer Diaspora deutlich wird. Es ist mir eine persönliche Ehre, im Martin-Luther-Bund in den zwei Jahren, die im Jahrbuch zusammengefasst sind, als Präsident mitwirken und ihm dienen zu dürfen.

Dank zu sagen ist allen, die bei der langen Vorbereitung dieses Jahrbuchs die redaktionelle Arbeit mit unterstützen. Allen, die diese Sammlung nun in die Hand nehmen, viel Freude und Anregung bei der Lektüre.

In der Passionszeit 2025

Bischof Dr. Tamás Fabiny
Präsident des
Martin-Luther-Bundes

Wenn Sie zukünftig das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes „Lutherische Kirche in der Welt“ statt in gedruckter lieber in digitaler Form als PDF-Datei erhalten möchten, schreiben Sie bitte eine E-Mail an:

verlag@martin-luther-bund.de.

Der Bezug des Jahrbuches ist auch in dieser Form kostenlos und unverbindlich.

Dank eines Digitalisierungsprojektes der Eberhard Karls Universität Tübingen finden Sie **alle bisherigen Jahrgänge** von „Lutherische Kirche in der Welt“ von 1946 an unter **mlb-jahrbuch.de**, ein Register aller Jahrgänge unter **www.martin-luther-bund.de** – **Verlag – Jahrbuch**.

Anton
Tikhomirov

Wenn die Hoffnung keimt¹

„Korn, das in die Erde, in den Tod versinkt,
Keim, der aus dem Acker in den Morgen dringt –
Liebe lebt auf, die längst erstorben schien:
Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün.

Über Gottes Liebe brach die Welt den Stab,
wälzte ihren Felsen vor der Liebe Grab.
Jesus ist tot. Wie sollte er noch fliehn?
Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün.

Im Gestein verloren Gottes Samenkorn,
unser Herz gefangen in Gestrüpp und Dorn –
hin ging die Nacht, der dritte Tag erschien:
Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün.“

„Korn, das in die Erde, in den Tod versinkt“ – gleich in der ersten Zeile des Liedes handelt es sich um den Tod. Genauso, wie in der biblischen Vorlage: Joh 12,24 („Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Es sei denn, daß das Weizenkorn nicht in die Erde falle und ersterbe, so bleibt’s allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte“).

Um den Tod geht es. Und doch: Das sind gute Worte, Worte der Hoffnung.

Denn heute geht es in den Nachrichten um Kugeln und Geschosse, um Bomben und Raketen, die in die Erde fallen und sie zerreißen. Die wunderbare Erde, die so gut, so fruchtvoll ist, dass sich kein Evangelist in dem relativ dünnen Palästina das vorstellen konnte.

¹ Diese Predigt wurde am 21. März 2023 bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Hofgeismar gehalten.

Hier aber geht es um das Korn, das natürlicherweise zur Erde gehört. Deshalb sind diese Worte trotz der Rede vom Tod Worte der Hoffnung. Mit diesem Lied, mit diesen Worten begeben wir uns in den Raum der Hoffnung, oder, besser, in einen Acker der Hoffnung und wollen dort ein paar Minuten bleiben, uns dort bewegen und hoffentlich Entdeckungen machen.

„Liebe lebt auf, die längst erstorben schien“ – so heißt es weiter. Um den Tod geht es in der ersten Strophe. Aber auch um die Liebe. Bezeichnenderweise schreibt Jürgen Henkys nicht gleich von der Liebe Gottes.

Er schreibt über die Liebe im Allgemeinen. Über jede Liebe. Er schreibt über Erfahrungen, die vielen von uns vertraut sind. Das ist wichtig. Christus spricht vom Reich Gottes in Gleichnissen. Er spricht über Getreide, über das Land, über die Ernte. Jürgen Henkys greift diese Form des Geschichtenerzählens auf. Aber gleichzeitig erweitert es sie. Er spricht nicht nur von Getreide, sondern auch von der Erfahrung menschlicher Liebe. So werden auch die Ereignisse unseres Lebens zu Gleichnissen. Manchmal legen wir das, was uns widerfahren ist, uns als Beweis für Gottes Vorsehung oder als Beweis für ein Wunder vor. Manchmal sehen wir in unserem Leben nur ein blindes Spiel des Schicksals oder die Vorsehung Gottes, die nicht enträtselt werden und der nur gehorcht werden kann. Eine solche Ansicht ist möglich. Aber es ist viel besser, eigenes Leben anders zu betrachten. Nämlich als ein Gleichnis. Oder besser zu sagen: als unerschöpflichen Schatz an Gleichnissen. Unsere Erfahrung ist ein Schatz. Ja, sie kann ambivalent sein. Ich erinnere mich an meinen Lieblingswitz aus Odessa: „Oh, Tante Sophia, du bist so eine weise Frau! – Ich bin nicht weise. – Ich bin erfahren. Wenn ich weise wäre, wäre ich nicht so erfahren.“ Und dennoch ...

Junge Christen tragen manchmal Armbänder mit den englischen Buchstaben: WWJD. Dies ist eine Abkürzung für die Frage: „What Would Jesus Do?“ Sicher, es ist nützlich, darüber nachzudenken, was Jesus in einer bestimmten Situation tun würde. Aber es ist auch gut, eine andere Frage zu stellen: HWJTTS – „How would Jesus tell this story?“ Wie würde Jesus diese oder jene Situation, diese oder jene Geschichte aus meinem Leben erzählen? Dann werden unsere Erfolge und unsere Misserfolge, unsere frommsten Taten und unsere Sünden – all’ unsere Erfahrungen, gute und schlechte – zu Gleichnissen und können uns helfen, besser zu verstehen, was das Reich Gottes ist und was Gottes Liebe ist.

Gottes Liebe – über sie wird in der zweiten Strophe gesprochen. Diese Liebe erfährt eine Katastrophe. Sie stirbt nicht einfach. Sie wird getötet. Absichtlich und zielgerichtet. Unsere irdische Liebe, von der in der ersten Strophe die Rede ist, scheint nur tot zu sein (wie übrigens auch das Korn). Hier ist der Tod wirklich und eindeutig.

„Jesus ist tot. Wie sollte er noch fliehn?“ Von der Auferstehung ist noch keine Rede. Der Dichter lädt uns ein, bei dieser bitteren Frage zu verweilen. Ohne das Gefühl völliger Hoffnungslosigkeit werden wir das Wunder der Auferstehung nicht verstehen können.

Hier lade ich Sie ein, einen Moment über ein weiteres spirituelles Gedicht nachzudenken. Statistiken zeigen, dass der am häufigsten zitierte geistliche Text des 20. Jahrhunderts die letzte Strophe von Bonhoeffers Gedicht „Von guten Mächten“ ist. Ich denke, wir alle kennen es auswendig:

„Von guten Mächten wunderbar geborgen,
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen
und ganz gewiß an jedem neuen Tag.“

Oft ist es bei der Interpretation eines Textes nicht wichtig, was er sagt, sondern was er nicht sagt. Lücken. In diesem Bonhoeffer-Text klafft eine kaum beachtete Lücke. „Gott ist bei uns am Abend und am Morgen und ganz gewiß an jedem neuen Tag.“ Was fehlt hier?

Nacht. Es gibt Zeiten, in denen wir die Nähe Gottes gar nicht spüren können. Momente, in denen er unendlich weit weg zu sein scheint. Augenblicke, in denen Glaube und Zuversicht uns verlassen – zusammen mit ihm. Luther machte aus seinen Versuchungen keinen Hehl. Außerdem glaubte er, dass ohne sie die Existenz eines Christen nicht vollständig sein kann.

Aber wissen Sie, was erstaunlich ist? „Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün.“ Auch in solchen Momenten, und vielleicht gerade in solchen Momenten, wächst die Liebe weiter. Alles hört auf, friert ein, aber die Liebe wächst. In letzter Zeit ist das Musical „Love never dies“ relativ populär geworden. Dies ist eine Fortsetzung des berühmten „Phantom der Oper“. In der Titularie dort stehen solche Worte: „Hearts may get broken. Love endures“ oder auf Deutsch: „Herzen zerbrechen ... Sie (die Liebe) bleibt da.“ Liebe wächst durch die Nacht, durch Angst, durch Verzweiflung, durch gebrochene Herzen und Hoffnungen, durch Fehler und durch Stürze. Auch sie können ihr zur guten Erde werden.

Liebe wächst. Aber mit welcher Schwierigkeit! „Im Gestein verloren Gottes Samenkorn, unser Herz gefangen in Gestrüpp und Dorn.“ Hier springt Jürgen Henkys plötzlich von einem Gleichnis ins andere. Nun greift er die Motive des Gleichnisses vom Sämann auf (Mk 4,3–14).

Ehrlich gesagt, mochte ich dieses Gleichnis lange Zeit nicht. Es hat mich irritiert. Den Grund dafür konnte ich lange nicht verstehen. Endlich wurde mir klar, worum es geht. Man merkt, dass sich der Sämann komisch verhält.

Er wirft Samen, und kümmert sich überhaupt nicht darum, dass sie auf das gute Land fallen. Er wirft sie überall hin: auf Steiniges, in Dornen, auf die Straßenränder. Die meisten Samen haben einfach keine Chance zu keimen. Das ist das eine.

Aber es gibt etwas anderes, wichtigeres: Dieses Gleichnis kann zu einem gewissen geistlichen Stolz provozieren. Ja, wir geben zu, dass wir nicht durch unsere eigenen Taten und Tugenden gerettet werden. Es ist Christus, der uns durch sein Wort rettet. Aber wir haben doch dieses Wort gehört und uns angeeignet. Wir sind also das gute Land. Es gibt etwas in uns, das Gott ursprünglich wohlgefällig ist. Wir danken dir, Gott, dass wir nicht sind wie die anderen ... auch wie diese ... Gesteine oder Dornen.

Genau mit solchen Gedanken streitet der Dichter in dieser Strophe. „Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün“. Die Kraft der Auferstehung, die Kraft der Liebe Gottes ist stärker als selbst Gestein, Gestrüpp und Dorn. Auch für sie gibt es Hoffnung. Ja, selbst für den schlechtesten Boden! So polemisiert der Dichter mit den Worten des biblischen Gleichnisses von Christus – ausgehend von seinem Geist. Auch wenn ich der schlechteste Boden bin, bin ich nicht unbedingt verloren. Der Sämann streut seinen Samen überall hin, nicht weil er nachlässig ist, sondern weil es Hoffnung für alle gibt. Hoffnung auf das Wort Gottes – sogar gegen das Wort Gottes, oder besser zu sagen, gegen den Buchstaben. Das ist das große Wagnis des Glaubens, das wir in diesem Lied entdecken.

Und noch ein Moment: Kommen wir zurück zum Refrain des Liedes: „Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün“. Ich habe noch nie wirklich in einem Dorf gelebt. Ich bin ein reiner Städter. Aber selbst ich weiß, dass Weizen grün ist, wenn er gerade sprießt, wenn die Frucht noch nicht reif ist, und wir es noch nicht einmal wirklich beurteilen können. Aber der Dichter bewundert hier gerade den noch grünen Weizen. Er freut sich über die allerersten, noch zaghaften, noch unsicheren Sprossen.

Das vermissen wir oft. Wir denken sofort (wieder nach dem Buchstaben des biblischen Gleichnisses) an die Früchte. Wir warten auf die Früchte. Wir fordern sogar Früchte. Wir erwarten sie von Menschen, die neu zum Glauben gekommen sind, von Kirchengemeinden, von uns selbst. Immer wieder. Das ist richtig. Aber ... lassen Sie uns nicht eilen. Lassen Sie uns keine großen Scheunen im Voraus bauen. Freuen wir uns einfach über die allerersten Sprösslinge des Glaubens oder der christlichen Gemeinschaft, wenn wir sie sehen. Es geht nicht um irgendeine Vorfreude auf die gute Ernte, sondern um die echte Freude über die noch grünen Sprossen. Die Frucht wird zur rechten Zeit kommen, oder eben nicht ... Aber diese wunderbare Freude über die allerersten Schritte im Glauben tut uns auf jenen Fall gut.

Geschweige denn: Wer von uns kann schließlich sagen, dass er im Glauben mehr tut als nur die ersten Schritte?

Wir haben versucht, einen kleinen Spaziergang auf dem Hoffnungsacker zu machen, den uns das Lied von Jürgen Henkys eröffnet. Es war nicht die einfachste Wanderung. Zumindest für mich. Hier und da kann man stolpern, vieles mag herausfordernd erscheinen. Zu lernen, eigene Geschichten, die Ereignisse des eigenen Lebens als Gleichnisse zu erzählen. Sie nicht sorgfältig einzuschätzen, sondern sie für die Realität des Reiches Gottes transparent zu machen. Im Dunkeln vor dem noch verschlossenen Grab stehen. Daran denken, dass Liebe inmitten von Katastrophen wächst. Es zu wagen, mit der Schrift zu polemisieren – um der Schrift willen. Sich nicht als zu guten Boden betrachten, sondern verzweifelt hoffen, dass Gottes Wort durch den härtesten Felsen der Welt wachsen wird – den Felsen unserer Herzen. Endlich die allerersten zarten Sprossen der Liebe und des Reiches Gottes bewundern, ohne gleich nach Früchten, Ergebnissen, Errungenschaften zu suchen. Der Raum der Hoffnung kann uns noch viele neue Entdeckungen machen, uns vor viele neue Herausforderungen stellen. Auch heute gilt „Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün“.

Tomáš
Tyrlik

Die Schlesische Kirche A. B. in der Tschechischen Republik

Geschichtliche und geistliche Prägungen
von der Reformation bis in die Gegenwart

Die Schlesische Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (SEKAB) existiert unter diesem Namen erst seit 1950 – ihre Geschichte jedoch reicht bis ins 16. Jahrhundert zurück. Historisch und theologisch gehört die SEKAB zur Familie der protestantischen Kirchen, ihre Wurzeln sind in der lutherischen Reformation im 16. Jahrhundert zu finden.

Sie liegt in der Region Mährisch-Schlesien im „Teschener Schlesien“ in der nordöstlichen Ecke der Tschechischen Republik. Die Region Teschener Schlesien hatte schon immer einen besonderen Charakter. Als Grenzgebiet ist es ein Treffpunkt verschiedener Kulturen, Religionen und Nationalitäten. Historische Ereignisse haben das Leben der Evangelischen Kirche deutlich beeinflusst. Der Teschener Schlesien ist eine kleine Region mit einer großen und turbulenten Geschichte. Der Sitz unserer Kirche liegt in der tschechisch-polnischen Grenzstadt Český Těšín/Teschen.

Eine kurze Geschichte des Teschner Schlesiens

Die evangelische Lehre aus lutherischer Perspektive begann sich im Teschener Raum schon zu Martin Luthers Lebzeiten zu verbreiten, ohne große Konflikte. Bereits um 1550 war das ganze Land evangelisch. Das Luthertum war ab Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Jahr 1609 die von den Landesherren vorgegebene Konfession.¹ Der Teschener Herzog Wenzel III. Adam war ihr

¹ Zur Geschichte der Evangelischen Kirche im Teschener Schlesien vgl. Oskar Wagner, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Te-

eifriger Befürworter. Er hat schon 1568 die erste Kirchenordnung geschrieben. Diese Ordnung war im Wesentlichen die Verfassung der Evangelischen A.B. Kirche. Aber sein Sohn, Herzog Adam Wenzel, wurde im Jahr 1610 katholisch. Er hat die Gegenreformation eingeführt und begann, die Evangelischen zu verfolgen.

Sowohl die liturgische als auch die Amtssprache waren damals im Teschener Schlesien tschechisch.² Die Reformation hatte hier aber immer einen multi-kulturellen und multi-nationalen Charakter: tschechisch, polnisch, aber auch deutsch und slowakisch.

Die Situation änderte sich grundlegend, als im Jahr 1653 Schlesien unmittelbar unter die Herrschaft der Habsburger kam. 1654 wurden die letzten fünfzig Kirchen der Evangelischen im Teschener Schlesien geschlossen. Hausversammlungen wurden verboten, Pfarrer wurden aus ihrer Heimat ausgewiesen.

Jiří Třanovský (Georgius Tranoscius) – genannt der „Slawische Luther“

Unter diesen Pfarrern war auch der in Teschen geborene Jiří Třanovský, genannt der „Slawische Luther“. Von seinem Urgroßvater Adam, der im Dorf Třanovice Bürgermeister war, wurde er stark beeinflusst. Er weckte im jungen Jiří die Liebe zum religiösen Singen. Jiří studierte in Guben und Kolberg und wurde 1607 an der Universität Wittenberg aufgenommen. 1616 wurde er in Valašské Meziříčí ordiniert und wirkte dort vier Jahre als Pfarrer. Im Jahr 1620 übersetzte Třanovský als erster das Augsburger Bekenntnis ins Tschechische.

Nach der Schlacht am Weißen Berg (Bílá hora) 1620 wurden die Protestanten verfolgt. Unter diesem Druck ging Třanovský von Mähren aus in die Stadt Biłsko (Bielsko-Biała) und von dort weiter in die Slowakei, wo er vier Jahre als Pfarrer in Oravský Podzámok und später, 1632, in der Gemeinde in Liptovský Mikuláš arbeitete. Hier veröffentlichte er sein wichtigstes Werk, das evangelische Gesangbuch *Cithara sanctorum*, sowie das Gebetbuch *Phiala odoramentorum*. Die erste Ausgabe enthielt 412 Lieder,

schen 1545–1918/20, Graz/Köln/Wien 1978. In einem breiteren mitteleuropäischen Kontext vgl. Oskar Wagner, *Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des Protestantismus in Ostmitteleuropa*, Berlin/Bonn 1986.

2 A. Wantula, *Porządek kościelny Wacława Adama ...* [Die Kirchenordnung von Wenzel Adam], Warszawa 1937, 178.

von denen über 150 von Tránovský selbst übersetzt oder komponiert worden waren. Er starb früh, mit 45 Jahren, und liegt in Liptovský Mikuláš begraben.

Gegenreformation und Gnadenkirche in Teschen

55 Jahre lang wurden die schlesischen Evangelischen schwer verfolgt und konnten sich nur im Geheimen in den Bergen und Wäldern – in sog. „Waldkirchen“ – zu Gottesdiensten treffen, etwa auf dem Godula oder dem Zaka-mení, Bergen in den Beskiden. Die Prediger kamen heimlich aus Ungarn, dem Gebiet der heutigen Slowakei, um den Gläubigen die Sakramente anzubieten.

Die Unterdrückung ließ während der Herrschaft von Kaiser Joseph I. nach, nachdem dieser den Altranstädter Vertrag geschlossen hatte. Der Vertrag erlaubte es, dass 1709 in Teschen die Jesus-Kirche gebaut werden durfte, die sog. „Gnadenkirche“ – aus des Kaisers Gnade.

Toleranzpatent von Kaiser Joseph II.

Mit dem Erlass des „Toleranzpatents“ durch Kaiser Joseph II. am 13. Oktober 1781 beschleunigte sich die Entwicklung der evangelischen Kirche in dieser Region. Seitdem durften Nichtkatholiken, wenn sie 500 Seelen oder 100 Familien stark waren, eigene Gemeinden bilden. Die Bethäuser durften allerdings keinen Eingang von der Straße her und keinen Turm haben.

Direkt nach der Bekanntmachung des Patents entstanden – neben der seit 1709 bis dahin einzigen evangelischen Gemeinde im Teschener Schlesien – neue Gemeinden, und im 19. Jahrhundert kamen weitere hinzu. So wurden schon im Jahr 1782 Gemeinden in Bystrice, Bludovice (Bludowitz), Komorní Lhotka (Kammerall-Elgoth), Návsí und in anderen Dörfern rund um Teschen gegründet. Gleichzeitig entstanden auch kirchliche Schulen.

Teschen wurde ein wichtiges Zentrum des Protestantismus. Für eine kurze Zeit (1784/85) war hier der Sitz des Konsistoriums der Evangelischen Kirche A.B. und H.B. Danach wurde es nach Wien verlagert. Die volle Gleichberechtigung der evangelischen mit den katholischen Bürgern hat aber erst das protestantische Patent im Jahr 1861 gewährleistet.

Die Habsburgerzeit

Während der Habsburgerzeit gehörten die evangelischen Bewohner der Evangelisch-Augsburgischen und Helvetischen Kirche in Österreich an. Deren Verbreitungsgebiet reichte im Westen von der Stadt Asch/Aš in Westböhmen bis nach Czernowitz/Tscherniwzi in der Bukowina im Osten (heutige Ukraine) sowie im Norden von Bielitz/Bielsko-Biala im Teschener Schlesien bis nach Triest/Trieste im Süden (heutiges Italien). Die evangelische Kirche in Österreich zählte 1913 ca. 300 Gemeinden mit etwa 600 000 Gläubigen, die durch neun Superintendenturen verwaltet wurden.³ Die vorherrschenden Sprachen in der Kirche waren Deutsch, Polnisch und Tschechisch.

Die evangelische Kirche im Teschener Schlesien war ein Spiegelbild der evangelischen Kirche in der Habsburgermonarchie: Auch in den Teschener Gemeinden lebten Polen, Deutsche und Tschechen miteinander.

Kurz vor dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns existierten im gesamten Teschener Schlesien 18 evangelische Gemeinden mit insgesamt 96 000 Gläubigen – 69 000 Polen, 20 000 Deutsche und 7000 Tschechen.⁴

1918 – Die Entstehung der Tschechoslowakei und Polen

Nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie war das Schicksal der Teschener Protestanten ebenso ungewiss wie das Schicksal der gesamten Region. Die meisten schlesischen Protestanten beanspruchten nach dem Krieg die polnische Staatsangehörigkeit. Die schlesischen Gemeinden waren anders als die im tschechischen Inland: Sie unterschieden sich nicht nur durch die Nationalität, sondern auch durch die Religion.

Bis 1918 gab es in Schlesien keine grundsätzlichen nationalen Konflikte zwischen Tschechen und Polen. Ganz anders war das Zusammenleben polnischer Teschener Protestanten mit einheimischen Deutschen. Trotz aller Schwierigkeiten konnten aber bis 1918 alle drei Nationalitäten innerhalb der Evangelischen Kirche zusammenarbeiten. Obwohl schon zu Habsburger

3 Friedrich Gottas, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Peter Urbanitsch/Adam Wandruszka (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4: Die Konfessionen, Wien 1985, 489–595.

4 Karl Schwarz, Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf den Protestantismus. Ein Überblick, in: Michal Danielák/Harald Heppner/Peter Švorc (Hg.), Velká politika a malé regiony [Große Politik und kleine Regionen] (1918–1939), Graz/Prešov 2002, 22–29.

Zeiten nationale Spannungen zwischen den Gläubigen erkennbar waren, vermochte die evangelische Kirche dennoch eine integrative Funktion auszuüben und alle Nationalitäten auf Grundlage der Werte des Evangeliums und der Lehre Jesu Christi zu sammeln.

Aber nach dem Ersten Weltkrieg gelang es trotz aller Bemühungen nicht, die kirchliche Einheit zu wahren. Die Änderung erfolgte schon 1918. Nach dem Zerfall der Habsburger Monarchie wurden am 28. Oktober 1918 der tschechoslowakische Staat und am 11. November 1918 der polnische Staat gegründet. Und dies führte zu einem tschechoslowakisch-polnischen Streit um das Teschener Schlesien. Sowohl Tschechen als auch Polen erhoben Anspruch auf diesen Teil Schlesiens. Dieser Konflikt hatte schmerzliche Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Tschechen und Polen und erschütterte die kirchliche Struktur in Schlesien. Es gab lange Streitigkeiten und Konflikte um das Gebiet um Teschen.

Die kirchliche Situation im Teschener Schlesien in den Jahren 1918–1938

Die Gemeinden, die sich nach der Teilung des Teschener Schlesien auf der polnischen Seite wiederfanden, schlossen sich der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen an⁵ und wurden gezwungen, den Kontakt mit den Gemeinden auf der tschechoslowakischen Seite abzubrechen.

Pastor František Michejda übernahm die Organisation des kirchlichen Lebens der Protestanten im Teschener Schlesien. Dank ihm entstand das sog. „Schlesische Seniorat“, das sich auf beiden Seiten des Flusses Olsa erstreckte und dem Konsistorium in Warschau unterstellt war. Nach der Spaltung des Teschener Schlesien im Sommer 1920 befanden sich sechs Augsburger Gemeinden des schlesischen Seniorats im tschechoslowakischen Teil von Teschen, die nun nicht mehr unter der Leitung in Warschau stehen konnten. Sie mussten sich erneut mit der Frage der kirchlich-administrativen Zuständigkeit befassen.

Diese sechs Gemeinden bildeten ein Seniorat der Evangelischen A.B. Kirche im Südosten Schlesiens, und zwar in der nordöstlichen Ecke der Tschechoslowakei. Diese Kirche wurde erst am 13. Juli 1923 vom Staat anerkannt.

5 Elżbieta Alabrudzińska, *Der Protestantismus in Polen in den Jahren 1918–1939*, Toruń 2010, 81–82.

Dort kam es zu noch größeren Veränderungen der Kirchenstruktur, weil sich die Gemeinden aufteilten und den drei nationalen Kirchen anschlossen, die zwischen 1918 und 1923 in der Tschechoslowakei gegründet worden waren. Das waren für die Tschechen die „Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder“, für die Deutschen die „Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien“ und für die Polen die „Evangelisch-Augsburgische Kirche im Ostteil Schlesiens in der Tschechoslowakei“.

Die Kirche der Böhmisches Brüder und diejenige der Deutschen Evangelischen Kirche hatten Gemeinden in der ganzen Tschechoslowakei, während die polnische Evangelisch-Augsburgische Kirche nur im tschechoslowakischen Teil des Teschener Schlesiens agierte.

Zwei Faktoren führten ab 1920 zu einer gewissen Isolation der polnischen Protestanten im tschechoslowakischen Teil. Erstens bekannte sich ein großer Teil der Teschener Protestanten, die in der Tschechoslowakei lebten, zum Polentum. Zweitens waren und blieben die Teschener Protestanten – anders als die Protestanten in Böhmen und Mähren – Lutheraner, gestützt auf das Augsburgische Bekenntnis. Das hatte zur Folge, dass die polnischen Protestanten im Olsa-Gebiet einen doppelten Minderheitenstatus besaßen: einen konfessionellen und einen nationalen.

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war eine Welle der geistlichen Erneuerung nach Schlesien gekommen: Im Jahr 1906 entstand die sog. „Christliche Gemeinschaft“, initiiert von Pfarrer Karol Kulisz (1873–1940), der auch die diakonische Tätigkeit in Komorní Lhotka und anschließend in Dzięgielów im polnischen Teil der Region Teschen aufgebaut hatte.

Die Kirche der Böhmisches Brüder war im Olsa-Gebiet sehr aktiv und versuchte, nach Möglichkeit neue Gemeinden im Teschener Schlesien zu gründen. Diese „Missionstätigkeit“ der Kirche der Böhmisches Brüder wurde von den polnischen Protestanten als Versuch der „Tschechisierung“ und somit nicht als eine religiöse, sondern als eine politische Handlung gewertet.

Natürlich verurteilten die Polen ein solches Vorgehen, „da jeder, der sich der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder anschließen möchte, vorher Tscheche werden muss, weil dies allein der evangelische Glaube des tschechischen Volkes ist. Daher begehen die Tschechen einen doppelten Seelenraub, nämlich sowohl national, als auch religiös. Die polnisch-lutherische Gesellschaft muss sich gegen solch einen doppelten ‚Raub‘ verwahren.“⁶ Die

6 Władysław Zabawski, Droga do ziemi obiecanej. Ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskimi udział w nim ewangelików 1848–1920 [Der Weg ins gelobte Land. Die nationale Bewegung im Teschener Schlesien und der Anteil der Protestanten an dieser Bewegung 1848–1920], Cieszyn 1934, 290.

Evangelisch-Augsburgische Kirche versuchte in der Zwischenkriegszeit dennoch ausdauernd, ihre nationale und religiöse Identität zu bewahren.

Die Zeit des Zweiten Weltkriegs

Nach dem Anschluss des Olsa-Gebietes an Polen 1938 schlossen sich die Polnisch-Augsburgischen Gemeinden im Olsa-Gebiet der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen an, deren Konsistorium in Warschau lag.

Während der deutschen Besatzung Polens 1939 wurde das Olsa-Gebiet mit dem polnischen Teil des Teschner Schlesiens an das Dritte Reich angeschlossen und die Augsburgische Kirche aufgelöst. Die Gemeinden wurden dem Konsistorium in Breslau unterstellt und polnische Pastoren entfernt. Die Gemeindeglieder sollten durch Zwangsmaßnahmen germanisiert werden.

Aus dem Teschener Schlesien diesseits und jenseits der Olsa wurden während des Zweiten Weltkriegs viele polnische Pastoren zu Zwangsarbeiten, ins Gefängnis oder in Konzentrationslager deportiert; ein Fünftel von ihnen starb in Konzentrationslagern.

Nach 1945 befanden sich die protestantischen Polen im tschechoslowakischen Teil des Teschener Schlesiens in einer schwierigen Situation, weil die Polen und die Deutschen als für die Tschechoslowakei bedrohliche Elemente angesehen wurden. Den Polen wurde auch eine Beteiligung am Untergang der Republik in den Jahren 1938/39 vorgeworfen, was zu einer drastischen Einschränkung ihrer Rechte führte.

Der Großteil der deutschen Protestanten wurden in den Jahren 1945 bis 1947 nach Deutschland vertrieben, und die verlassenen Gemeinden der Kirche der Böhmisches Brüder angeschlossen. Die Deutsche Evangelische Kirche hörte 1948 auf zu existieren.⁷

In dieser politischen Atmosphäre kam in tschechisch-protestantischen Kreisen die Idee auf, *alle* Protestanten im tschechischen Teil des Landes in einer Kirche zu vereinigen: in der Kirche der Böhmisches Brüder. Daher wurden sechs tschechische Pastoren der Kirche der Böhmisches Brüder für die polnischen Gemeinden im Olsa-Gebiet angestellt, um den Pastorendienst neben den polnischen Pastoren auszuüben. Dadurch sollte die Grundlage für den Anschluss der Augsburgischen Gemeinden an die Kirche der Böhmisches

7 Jiří Just/Ondřej Matějka/Zdeněk R. Nešpor, *Luteráni v českých zemích v proměňách staletí* [Die Lutheraner auf tschechischem Gebiet im Lauf der Jahrhunderte], Praha 2009, 337–345.

Brüder geschaffen werden. Trotz dieser verschiedenen „Lockversuche“ schlossen sich die protestantischen Polen nicht der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder an, sondern bildeten bis zum heutigen Tage eine eigenständige Kirche, die 1950 einen neuen Namen angenommen hatte: „Schlesische Evangelische Kirche A.B.“ Die Evangelische Kirche im Olsa-Gebiet bewahrte ihre nationale und religiöse Eigenart und bildete weiterhin eine Insel des Luther- und Polentums im böhmischen Protestantismus, obwohl sie zunehmend einer „Tschechisierung“ ausgesetzt war.⁸

Nach dem Februarumsturz und der Übernahme der Macht durch die Kommunisten in der Tschechoslowakei im Jahr 1948 veränderte sich die Situation der Gemeinden im Olsa-Gebiet grundlegend. Wie bereits erwähnt, erhielt die Kirche A.B. am 19. Mai 1948 ihre Autonomie, woraufhin die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder weitere Versuche unterließ, die Gemeinden im Olsa-Gebiet in ihre Strukturen einzugliedern. Seit 1950 trägt sie nun den Namen „Schlesische Evangelische Kirche A.B.“ Die Kirche leitete Senior Dr. Józef Berger. In der Folge entstanden neue Gemeinden, und die Kirche wurde in zwei Seniorate geteilt. 1956 wurde die SEKAB Mitglied des ÖRK und des LWB.

Die Machtübernahme der Kommunisten 1948 hatte die Entwicklung nationalistischer Tendenzen in den evangelischen Kirchen verhindert und zudem grundlegend das religiöse Leben verändert. Die Kommunisten bekämpften sowohl die religiöse Praxis als auch nationale Bekundungen. So waren die polnischen und tschechischen Protestanten unter dem Druck der Machthaber gezwungen, einen gemeinsamen Weg zu finden.

Nach Februar 1948 war eine gewisse Zweigleisigkeit ein charakteristisches Merkmal der kommunistischen Macht und der staatlichen Kirchenpolitik. Einerseits erklärte das Regime die Religionsfreiheit und tolerierte die Aktivitäten der Kirchen bis zu einem gewissen – sehr geringen – Grad, andererseits führte es die Liquidation des Kirchenlebens durch. Das kommunistische Regime bemühte sich, Religion zu beseitigen, und versuchte daher, die Kirche und alle ihre Aktivitäten zu kontrollieren und zu beschränken.

⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg gewannen die Tschechen unter dem Einfluss einer sowohl erzwungenen als auch natürlichen Migration zahlenmäßig die Oberhand. Die Augsburgische Kirche räumte ihnen die gleichen Rechte wie den Polen ein. Nach dieser rechtlichen Gleichstellung im Olsa-Gebiet gab es keine Notwendigkeit mehr für sie, um Unterstützung in ihrem Ringen für nationale Rechte in der Kirche der Böhmisches Brüder zu werben. Sie konnten als Tschechen in der Augsburgischen Kirche sein und mussten nicht die Konfession wechseln, um ihre tschechische Identität zu bewahren.

Die Kirchenleitung musste die kommunistische Regierung respektieren und ihr gehorchen, obwohl diese alle kirchlichen Tätigkeiten zu unterdrücken und auf ein Minimum zu beschränken suchte. Es waren sehr schwierige Zeiten.

Diesem Druck hat eine Missionsbewegung in unserer Kirche – die bereits erwähnte, 1906 gegründete „Christliche Gemeinschaft“ – unter der Leitung von Pfarrer Vladislav Santarius Widerstand geleistet. Deren Mitglieder, Erweckungschristen, trafen sich zu heimlichen Hausandachten und Schulungen, organisierten Ausflüge und Jugendcamps unter dem Deckmantel unterschiedlicher Organisationen. Die Gemeinschaft gab auch Samisdat-Veröffentlichungen heraus, also alternative, nicht systemkonforme, zumeist verbotene Schriften, die über nichtoffizielle Kanäle verbreitet wurden. Die „Christliche Gemeinschaft“ wurde schließlich von der kommunistischen Regierung verboten.

In der Nachkriegszeit begann das tschechische Element in der Kirche A. B., u. a. durch den Einfluss der „Internationalistischen Politik“, stärker zu werden. Immer mehr junge Augsburgisch-Evangelische, die ihren Glauben nicht aufgaben, also Lutheraner blieben, nahmen die tschechische Nationalität an. Dieser Prozess vollzog sich von unten und spiegelte die fortschreitende Assimilierung der polnischen Gesellschaft im Olsa-Gebiet wider.

Die Schlesische Kirche hat bisher ihren zweisprachigen Charakter bewahrt. In 19 von 21 Gemeinden wird der Gottesdienst auf Tschechisch oder Polnisch abgehalten. An Feiertagen und bei festlichen Anlässen sind zweisprachige Gottesdienste üblich. Die meisten Mitglieder unserer Kirche sind gegenwärtig jedoch tschechische Staatsangehörige.

Jahr	Mitgliedszahl	Tschechisch		Polnisch		Deutsch		Slowakisch	
		Zahl	%	Zahl	%	Zahl	%		
1930	46 777	16 121	34,46	30 155	64,17	497	1,07	-	-
1950	57 741	35 803	62,00	21 227	36,76	225	0,39	407	0,71
1991	33 130	20 461	62,36	9 404	28,39	147	0,44	742	2,24

1930 zählte die Augsburgische Kirche 46 777 Mitglieder, davon bekannten sich 64 Prozent zur polnischen und 34 Prozent zur tschechischen Nationalität. Pfarrer und Vikare (zusammen ca. 20 Personen) waren ausschließlich Polen.

Nach dem Krieg änderten sich die Verhältnisse. Bereits 1950 stellten die Tschechen den größten Teil der Gläubigen. Insgesamt gab es nun 62 Prozent Tschechen und 37 Prozent Polen, dennoch dominierten weiterhin die polni-

schen Pastoren. 1991 zählte die Kirche 33 130 Mitglieder, davon machten die Polen nur noch 28 Prozent der Gläubigen aus. Der Großteil der Pfarrer gab an, tschechischer Nationalität zu sein.

Verschiedene Appelle halfen, die alten Barrieren zwischen polnischen und tschechischen Protestanten innerhalb der Schlesischen Evangelischen Kirche A.B. sowie zwischen der Schlesischen Kirche und der Kirche der Böhmisches Brüder im Dialog zu überwinden.

Der Weg, den die polnischen Protestanten in der Schlesischen Kirche seit 1945 gehen, ist ein Weg, der von der polnischen Kirche zu einer tschechischen Glaubensgemeinschaft führt und auf dem die eigenen – wenn auch immer weniger wahrnehmbaren – religiösen Eigenheiten beibehalten werden.

2014 gibt es im Olsa-Gebiet 33 Kindergärten mit Polnisch als Unterrichtssprache (die meisten sind der Leitung einer polnischen oder tschechischen Schule unterstellt), die von 852 Kindern besucht werden, 15 kleinklassige Schulen und zehn vollständige Schulen mit Polnisch als Unterrichtssprache (mit 1781 Schülerinnen und Schülern), dazu im tschechischen Teil von Teschen ein Gymnasium mit polnischer Unterrichtssprache und eine Klasse mit Polnisch als Unterrichtssprache an der Handelsakademie mit insgesamt 383 Schülerinnen und Schülern.

Elżbieta Pałka schreibt: „Die Schlesische Kirche bleibt weiterhin zweisprachig, allerdings nimmt der Anteil der Polen in der Nationalitätsstruktur der Gläubigen schrittweise ab, und die Kirche erhält in immer größerem Maße einen tschechischen Charakter.“⁹

Die Sprache ist eine Säule der nationalen Identität. Sie war in der Vergangenheit die notwendige konstituierende Komponente zur Herausbildung dieser nationalen Identität – insbesondere im mittel- und osteuropäischen Raum. Gerade für nationale Minderheiten, die außerhalb ihres Herkunftslands leben, nimmt die Sprache einen besonderen Rang ein.

Ja, unsere Kirche ist bis heute zweisprachig. In den meisten Gemeinden werden, wie erwähnt, tschechische und polnische Gottesdienste angeboten. Auch andere Begegnungen in den Gemeinden, etwa die Bibelstunden, finden in beiden Sprachen statt.

Unsere Kirche hat ihren multikulturellen Charakter bewahrt, von dem sie bis heute profitiert, wenngleich die Umstände ganz andere sind. Wir leben in

9 Elżbieta Pałka, *Czeskie Kościoły u progu XXI wieku – w poszukiwaniu tożsamości* [Die tschechischen Kirchen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert – auf der Suche nach Identität], in: Tomasz Dębowski/Maciej Mróz (Hg.), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie* [Staat – Gesellschaft – Religion im heutigen Europa], Toruń 2009, 162–178.

einer säkularisierten Zeit. Es ist eine große Herausforderung für die Kirche, das Evangelium einem Menschen zu verkünden, der sich nicht oder nur sehr wenig für spirituelle Dinge interessiert.

In der komplizierten Geschichte des Teschner Schlesiens gibt es viele positive Beispiele für die Zusammenarbeit verschiedener Nationalitäten. Eine reiche, manchmal dramatisch turbulente Geschichte kann auch heute noch eine gute Lehrerin sein.

In Schlesien leben Tschechen, Polen und andere Nationalitäten. Viele von den Bewohnern in Schlesien, besonders ältere Leute, sprechen noch heute Dialekt, eine Mischung von Deutsch, Tschechisch, Polnisch und auch Slowakisch.

Die größten Herausforderungen unserer Kirche sind, die Brücken der Versöhnung zwischen Menschen verschiedener Nationalitäten zu bauen, das Augsburger Bekenntnis zu bewahren und das Evangelium zu verkündigen – und die Selbstfinanzierung der Kirche in den nächsten Jahren zu erarbeiten und zu entwickeln.

Ökumenische Organisationen und Partnerkirchen

Die SEKAB ist ein Teil der Familie der christlichen Gemeinschaften. Wir sind Mitglied des Lutherischen Weltbundes, der Konferenz der Europäischen Kirchen und der Gemeinschaft der Europäischen Kirchen in Europa sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen. Unsere Partnerkirchen sind die Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Braunschweig, die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei und die Evangelische Kirche A.B. in der Tschechischen Republik. Enge Beziehungen existieren zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Daneben kooperieren wir mit Kirchen in weiteren europäischen Ländern, auch in Süd-Korea.

Das Leben der Kirche in der Gegenwart nach der Wende 1989 – Konflikte, Spaltung und Gründung der ELKAB

Der Sturz des kommunistischen Regimes stellte die Kirchen unter anderem vor die Aufgabe, sich mit der eigenen Vergangenheit in der Zeit des Totalitarismus auseinanderzusetzen. Dieser Prozess war in der Schlesischen Evangelischen Kirche sehr schmerzlich: Nach der Samtenen Revolution trat am 16. März 1991 in Tránovice eine außerordentliche Synode zusammen, die

Bischof Wilhelm Stonawski und seinen Stellvertreter Karel Wojnar wegen ihrer Zusammenarbeit mit dem bisherigen Regime absetzte. Diese erkannten die Synode jedoch nicht an und gaben damit den Anstoß zur Kirchenspaltung. Nach langjährigen Auseinandersetzungen gründeten die Anhänger der ehemaligen Kirchenleitung die „Evangelisch-Lutherische Kirche A.B. in Tschechien“ (ELKAB). Sie wurde am 19. Januar 1995 staatlich registriert.

Seitdem existieren zwei Kirchen parallel nebeneinander. Dort, wo die ELKAB Mitglieder hat, werden die evangelischen Kirchengebäude von beiden Gruppen getrennt genutzt. Im Laufe der Zeit haben sich die gegenseitigen Beziehungen normalisiert, und sie verbessern sich auf allen Ebenen allmählich weiter. Es kommt zu Zusammenarbeit und Begegnung. Zusammen mit Vertretern der ELKAB haben wir ein polnisches und ein tschechisches Gesangbuch, ein Trauergesangbuch und ein Orgelbuch vorbereitet. Wir arbeiten jetzt gemeinsam an der Agende. Im November 2019 fand in Bystřice ein gemeinsamer Bußgottesdienst statt, bei dem beide Kirchen ihre Schuld an der Spaltung bekannten. Auch die Annäherung der Mitglieder beider Kirchen „von unten“ erfolgt allmählich.

Nach der Wende 1989 nutzte die Schlesische Evangelische Kirche A.B. die Möglichkeiten, die sich ihr nun boten. Die SEKAB gründete Kindergärten und Schulen und ist nun Trägerin von fünf Kindertagesstätten, drei Grund- und einer Sekundärkirchenschule, ein Teil davon in Trägerschaft der Schlesischen Diakonie, wo nun Hunderte Kinder aus christlicher Perspektive unterrichtet werden. Den Kindern widmen sich auch mehrere Katechetinnen und Dutzende von Sonntagsschularbeitern.

Für Jugendliche wurde 2011 ein Evangelisationszentrum gegründet; für erwachsene Gläubige und für Familien finden unterschiedliche Veranstaltungen und regelmäßige Treffen in den Gemeinden statt. Jedes Jahr werden auf Kirchenebene Frauenkonferenzen, Männerkonferenzen und Familienkonferenzen organisiert.¹⁰

Nach der Wende, im Jahr 1990, gründete die Kirche die „Schlesische Diakonie“, die heute zu den größten Anbietern von Sozialdiensten in der Tschechischen Republik gehört.¹¹ Sie ist eine nichtstaatliche gemeinnützige Organisation, die Hilfe für körperlich oder geistig behinderte Menschen, für Senioren oder für sozial schwache Familien und Kinder anbietet und leistet.

10 Ein Teil der Arbeit mit verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche wird von der sog. „Christlichen Gemeinschaft e.V.“ [„Křesťanské společenství z.s.“] getragen. Sie hatte dank ihrer Arbeit das Kirchenleben über die Zeit der kommunistischen Unterdrückung aktivieren können.

11 Tschechisch: „Slezská diakonie“ – www.slezskadiakonie.cz.

Um Suchtkranke, die oft am Rand der Gesellschaft um ihre Existenz kämpfen, kümmert sich der kirchliche Verein „Die Chance – helfende Hand“¹², dem – nebenbei erwähnt – 2016 die Diasporagabe des Martin-Luther-Bundes gewidmet war.

Und schließlich eröffnete die Kirche im Jahr 2011 das Erholungszentrum „Beskiden-Oase“¹³ in Písek bei Jablunkov, das das ganze Jahr über eine Gelegenheit für Erholung, Sport und Wandern anbietet, nicht nur den Kirchenmitgliedern.

Die Medienaktivitäten der SEKAB sind vielfältig. Während der Covid-Pandemie wurde ein Programm mit täglichen Reflexionen – „Worte der Hoffnung“ – produziert, aufgenommen von den Pastoren unserer Kirche. Unsere Gottesdienste werden regelmäßig vom tschechischen Rundfunk und Fernsehen übertragen, und die Kirche ist Herausgeber eines Evangelischen Kalenders und einer Monatszeitschrift mit dem Titel „Freund“.

Im Jahr 1998 wurde auf Initiative der SEKAB die „Martin-Luther-Vereinigung in der Tschechischen Republik“ (MLV) gegründet. Ihre Aufgabe ist es, „die theologischen und anderen lutherischen Traditionen innerhalb der lutherischen Kirchen, Gemeinden und anderer selbständiger Organisationen, die in ihrem Dienst aus der lutherischen Tradition kommen, zu entwickeln“. Seit 1999 ist die MLV Mitglied des Martin-Luther-Bundes und somit Teil des internationalen Netzwerkes der Diasporawerke. Zu den Prioritäten der MLV gehört die Herausgabe theologischer Literatur, die das Erbe der lutherischen Reformation repräsentiert. Das bisher größte Projekt war die Herausgabe der tschechischen Übersetzung der lutherischen Bekenntnisschriften, des Konkordienbuches, im März 2006.

12 Tschechisch: „Šance podaná ruka z. s.“.

13 Tschechisch: „Beskydská Oáza“.

Miloš
Klátik

Verkündigung des Evangeliums und Erziehung der Zeitgenossen

Daniel Gabriel Lichard
(19. [17.?] Januar 1812–17. November 1882)

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei widmet den Gedenktagen der Geburt und des Todes von Vertretern ihrer Kirche große Aufmerksamkeit, wenn deren Arbeit ihrer Meinung nach im religiösen (theologischen) Bereich verwurzelt ist. Sie schätzt aber auch die vielen, deren Initiative in verschiedenen Bereichen unseres sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens hervorragend ist. Evangelische Christen haben eine Initiative ergriffen bei Gründungen in mehreren Bereichen auf dem ganzen Gebiet der heutigen Slowakei.

In der Vergangenheit hatte das gedruckte Wort einen unersetzlichen Platz in der kulturellen Entwicklung unserer Nation. Dadurch konnten evangelische Christen einen bedeutenden Einfluss entfalten. Sie wurden zu Pionieren der Druckindustrie in unserem Gebiet (erste Hälfte des 16. Jahrhunderts) und beteiligten sich an der Gründung mehrerer slowakischer Zeitschriften (ab dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts). Als Beispiele halten wir uns vor Augen: Die erste slowakische Zeitschrift *Prešporské noviny* wurde in den Jahren 1783–1787 von den evangelischen Štefan Leška, Daniel Tállyai und Ján Vyskydenský herausgegeben. Die erste slowakische Literaturzeitschrift, *Slovenskje národňje novini*, wurde 1845–1848 von Ľudovít Štúr herausgegeben. Auch Daniel Lichard, der erste professionelle slowakische Journalist, erlangte auf diesem Gebiet eine führende Position.

Biographische Erinnerungen

Daniel Gabriel Lichard wurde im Januar 1812 in Slovenská Ľupča in der Familie eines evangelischen Pfarrers geboren. Er selbst gab in seiner Biogra-

fie als Geburtsdatum den 17. Januar an. Als Geburtstag ist im Geburtenregister der 19. Januar als Daniel Gabriel Lichards Geburtstag eingetragen.¹ Er wurde nach seinem Vater benannt, der aus Vyšná Boca stammte. Daniel Lichard d. Ä. wurde 1770 geboren. Er studierte in Hronsek (Garansek), Banská Bystrica, Dobšiná, Banská Štiavnica und in Bratislava. In den Jahren 1795–1811 arbeitete er als Pfarrer in seinem Heimatdorf. Im März 1811 übernahm er die Stelle des Pfarrers in Slovenská Ľupča, wo er am 6. Februar 1827 starb. Daniel Lichard d. Ä. gehörte bereits zu der Generation evangelischer Pfarrer, die nach dem Toleranzpatent ihr Erwachsenenalter in veränderten religiösen Verhältnissen verbrachten und sich in ihrer Tätigkeit neben ihrem pfarramtlichen Auftrag auf die Bildungsarbeit konzentrierten. Über Daniel Lichard d. Ä. ist bekannt, dass er sich auch mit Obstbau beschäftigte. Er übertrug sein Interesse am Anbau von Obstbäumen nicht nur auf seine Kinder, sondern er konnte das Interesse dafür auch bei anderen Menschen wecken.

Unter seinem Einfluss beschäftigte sich der bekannte Volkspädagoge Samuel Jurkovič (Vater von Anna Jurkovičová-Hurbanová) seit seiner Studienzeit mit dem Obstbau. Samuel Jurkovič, geboren 1845, wurde Mitbegründer der „Gazdovský spolok“ in Sobotište [des Bauernvereins], der ersten Kreditgenossenschaft auf dem europäischen Kontinent.²

Bestimmte Merkmale der Familie von Daniel Lichard d. Ä. waren charakteristisch für die Familien slowakischer evangelischer Pfarrer dieser Zeit. Dass dieser Typ von Familie aufkommen konnte, verdankte sich der Reformation und der Abschaffung des Zölibats. Die Reformation gab evangelischen Pfarrern die Möglichkeit zu heiraten und Familien zu gründen. Das sollte sich allgemein positiv auf das Bildungsniveau der Familien auswirken. Im feudalen Ungarn stellten die Familien evangelischer Pfarrer und Rektoren auch in der Zeit des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts oft ein einzigartiges Bild in ihrer Umgebung dar, in dem ein gewisses Bildungsniveau herrschte und in dem ein theologisch gebildeter Vater lebte. Der Beruf eines Pfarrers oder Rektors konnte die Bildung und Berufsentscheidung der Kinder beein-

1 Slowakisches biographisches Wörterbuch, III. Bd., Matica Slovenská, Martin 1989, 402. J. Vlček, Geschichte der slowakischen Literatur, Matica slovenská, Martin 1999, 232. In diesen Werken ist das Geburtsdatum der 17.1.1812. Dejiny slovenskej literatúry II. [Geschichte der slowakischen Literatur II], SAS, Bratislava 1960, 318. F. Houdek, Pamiatke Lichardovej [In Erinnerung an Lichard], in: Výber článkov Daniela G. Licharda [Auswahl von Artikeln von Daniel G. Lichard], zusammengestellt von Fedor Houdek und Karol Kobliha, Bratislava 1943, 19. Hier ist das Geburtsdatum der 19.1.1812.

2 Kobliha, a. a. O. (wie Anm. 1), 21. Slowakisches biographisches Wörterbuch, II. Bd., Matica Slovenská, Martin 1987, 582.

flussen.³ Typisch für evangelische Pfarrer war, dass sie entweder Töchter anderer evangelischer Pfarrer heirateten und so eigene Familien gründeten oder ihre Partnerinnen und künftigen Ehefrauen aufgrund von Beziehungen im Verwandten- und Bekanntenkreis kennenlernten.

Die Bedeutung des Pfarrerberufs für die ganze Familie

Die Ehefrau von Daniel Lichard d. Ä., Anna Messerschmidtová, stammte aus Lúbietová. Daniel Gabriel Lichard selbst identifizierte seine Mutter trotz des deutschen Namens als Slowakin. Zu ihrer Familie gehörte auch der evangelische Pfarrer Ondrej Messerschmidt.⁴

Wir begegnen damit einem weiteren wichtigen, typischen Merkmal der Familien evangelischer Pfarrer in dieser Zeit: Die Söhne folgten in der Regel dem Beispiel ihrer Väter auf dem Weg ins Pfarramt. Der Pfarrerberuf wurde oft über mehrere Generationen hinweg übernommen, von Generation zu Generation. In diesem Sinn gab Daniel Gabriel Lichard d. Ä. zusammen mit seiner Frau Anna, geb. Messerschmidt, den Söhnen eine solide Grundlage für ihre theologische Ausbildung und gleichzeitig eine tiefe Beziehung zu ihrer und anderer Bildung. Ihre Söhne Daniel Gabriel und Ľudovít studierten Theologie. Die große Bibliothek seines Vaters weckte die Liebe des jungen Daniel zu Büchern. Im Alter von neun Jahren brach er sich das Bein und war bettlägerig. Der Vater beschäftigte seinen kranken Sohn mit Büchern aus seiner Bibliothek: *Offenbarung des Johannes* und *Unglückliche Geschichten zur Warnung unerfahrener Jugendlicher* des tschechischen Kolumnisten František Ján Tomsa. Dadurch wurde ihm die Liebe zu seiner Muttersprache nahegebracht.⁵

Ausbildung

Nach der Grundschulausbildung in seinem Geburtsort besuchte Daniel Lichard die weiterführende Schule in Rimavská Sobota (1821–1823) und in

3 M. Klátik, *Cestou viery* [Initiativen slowakischer Evangelischen in der Geschichte der slowakischen Kultur.], Liptovský Mikuláš 2011, 34.

4 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 21. S. Hurban Vajanský, Daniel G. Lichard, *Nationale Zeitung*, 1882, Nr. 137, 21, in: Auswahl von Artikeln von Daniel G. Lichard, a. a. O. (wie Anm. 1), 51.

5 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 22. Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 232.

Kežmarok (Kesmark) (1823–1828), wo er die ungarische und die deutsche Sprache zu beherrschen lernte. Er verlor seinen Vater, bevor er seine Schulzeit in Kežmarok beendete. Im Herbst 1828 begann er, die erste Klasse des Evangelischen Gymnasiums in Bratislava (Preßburg) zu besuchen. Damals verwendete er – wie sein Vater – die latinisierte Form des Nachnamens mit der Endung „us“ – *Lichardus*. Sein jüngerer Bruder Ľudovít begann im Schuljahr 1843/1844 als Schüler des Lyzeums, die Kurzform des Nachnamens Lichard zu verwenden. Während seines Aufenthalts in Bratislava baute und gestaltete Daniel Lichard die Grundlage seines Lebens. Unter dem Einfluss des Physikprofessors Gabriel Kováč-Martiny verliebte er sich in die Naturwissenschaften, denen er nicht nur sein ganzes Leben widmete, sondern die er auch durch seine Artikel populär machte. Bereits während seiner Studienzeit begann er, sich im nationalen Leben zu engagieren. Er wurde Mitbegründer der „Tschechoslowakischen Gesellschaft“. Nach Abschluss seines theologischen Studiums am Lyzeum in Bratislava (1832) wurde er Erzieher der Söhne des Bratislavaer (Pressburger) Kaufmanns Adam Jurenák. Im Jahr 1833 unternahm er mit dieser Familie eine Reise durch Oberitalien, wo er sich umfangreiche Italienischkenntnisse aneignete. Er nutzte diese, um eine Grammatik der italienischen Sprache in lateinischer Sprache – *Gramatica linguae italicae* – zu verfassen. Das Lehrbuch wurde vom Wiener Buchhändler Reichhard herausgegeben. Aus dem Verkaufserlös finanzierte Lichard sein Studium an der Wiener Theologischen Fakultät (1834–1837).⁶

Anstellung

Nach Abschluss seines Studiums in Wien im Sommer 1837, wurde er Vikar des bekannten Superintendenten Pavel Jozeffy in Tisovec. Im Herbst desselben Jahres nahm er die Stelle eines evangelischen Pfarrers in Ochtiná an. Hier nutzte er die von seinem Vater erworbenen Kenntnisse im Bereich Obstbau und widmete sich der Veredelung von Bäumen.⁷ Zweimal erhielt er von der evangelischen Kirchengemeinde in Banská Štiavnica (Schemnitz) das Angebot, am dortigen evangelischen Gymnasium zu unterrichten. Am Ende siegte sein Interesse an den Naturwissenschaften, und am 5. November 1838 trat er als Professor für Naturgeschichte und Mathematik in das Gymnasium

6 Slowakisches biographisches Wörterbuch, a. a. O. (wie Anm. 1), 402. Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 318. Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 232. Koblíha, a. a. O., 22.

7 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 23.

Banská Štiavnica ein. Lichard arbeitete dort sechs Jahre lang. Während seiner Lehrtätigkeit zog er viele Studenten in seinen Bannkreis. Unter seinen Schülern waren später bekannte slowakische und ungarische Persönlichkeiten (Dichter), zum Beispiel: Andrej Sládkovič, Daniel Maróthy, Alexander Petöfi, damals Petrovič.⁸ In den Jahren 1838–1839 gründete er in Banská Štiavnica einen slowakischen Literaturkreis. Lichard musste in der Schule Vorlesungen auf Ungarisch halten. Das Fehlen mathematischer Fachbegriffe zwang ihn, das ungarische Mathematiklehrbuch *Mathematikai előcsarnok* zu schreiben, das er in der Druckerei Wigand in Bratislava veröffentlichte. Er gründete das Kabinett für Naturwissenschaften am Gymnasium in Banská Štiavnica. Während seiner Zeit am Gymnasium in Banská Štiavnica war er zweimal Direktor dieser Einrichtung.⁹

1844 gab er seinen Lehrerberuf auf. Als Grund für den Ausstieg aus dem Lehrerberuf wird in der Fachliteratur sein angeschlagener Gesundheitszustand aufgrund der Tuberkulose genannt, an der er zeitlebens litt. Laut dem Schriftsteller Svetozár Hurban Vajanský wurde Lichard jedoch eher durch seine Hypochondrie als durch seinen Gesundheitszustand zu diesem Schritt veranlasst. Er deutete an, dass er nicht einmal 36 Jahre alt werden würde und passte seine Lebensversicherung diesem Gefühl an.¹⁰

Nachdem er Banská Štiavnica verlassen hatte, übernahm er die Stelle des Pfarrers in der evangelischen Kirchengemeinde in Skalica. Seine Berufung als evangelischer Pfarrer übte er gewissenhaft aus. Als er im Jahr 1882 starb, lebten noch viele von seinen ehemaligen Gemeindegliedern, die seine Arbeit in Skalica positiv bewerteten. Nach diesen Erinnerungen zeichneten sich Lichards Predigten durch präzise Form, Ideenreichtum und klare Darlegung aus. Lichard drückte sich auch in gewöhnlichen Gesprächen mit präziser und prägnanter Aussprache aus. Vajanský nannte Lichard „Vater seiner Kirchengemeindeglieder“. Während der Vorbereitung der Union zwischen den Reformierten und den Anhängern des Augsburgischen Bekenntnisses kämpfte Lichard zusammen mit Jozef Miloslav Hurban gegen diese Bestrebungen. Als er sich auf dem Konvent (Versammlung) in Nové Mesto nad Váhom gegen die Union aussprach, bekannte er sich offen zum Augsburger Bekenntnis.¹¹

Aufgrund gesundheitlicher Probleme verließ er 1847 erneut die Pfarrstelle in Skalica. Sein Bruder Ľudovít nahm den vakanten Platz in der Gemeinde

8 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 319. Hurban Vajanský, a. a. O. (wie Anm. 4), 52, 54.

9 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 24.

10 Hurban Vajanský, a. a. O. (wie Anm. 4), 54.

11 A. a. O., 53, 54.

ein. Lichard wurde ein Literat und in unseren slowakischen Verhältnissen der erste slowakische Berufsjournalist. Er arbeitete noch zwei Jahre als Journalist in Skalica. Ein wichtiger Meilenstein in seinem Leben war das Jahr 1849, als er zum Leiter der slowakischen Zeitung in Wien ernannt wurde. In den Jahren 1849–1861, bis zum Untergang der Slowakischen Zeitung, lebte er in Wien. Anfang März 1862 verließ er Wien und kehrte nach Skalica zurück, wo er bis zu seinem Tod (17. November 1882) lebte.¹²

Familienleben

Daniel Lichard heiratete am 2. Januar 1850 Kristína Vrchovská. Seine Frau stammte aus einer alten evangelischen Familie aus Skalica. Ihre Verwandten waren der Aufklärungsdichter Jozef Vrchovský und der Politiker Alexander Boleslavín Vrchovský. Letzterer gilt als wichtigster ideologischer Anführer der jungen slowakischen Generation, die sich in der tschechoslowakischen Gesellschaft Bratislavas formierte. Das Ehepaar Daniel und Kristína Lichard hatte zwei Söhne (Dušan und Milan) und eine Tochter Mária (1857–1876). Sohn Milan (1853–1935) wurde Musikkomponist. Er nahm am nationalen Leben aktiv teil. Er war Herausgeber der *Slowakischen Wochenzeitung*. Für seine redaktionelle Tätigkeit wurde er in Vacov ins Gefängnis geworfen. Dort vertonte er 75 Nationallieder, die er 1912 als *Slowakisches Liederbuch* veröffentlichte. Er beschäftigte sich nicht nur mit dem Komponieren, sondern auch mit Musiktheorie. Am Ende seines Lebens veröffentlichte Milan Lichard sein Lebenswerk *Beiträge zur Theorie des slowakischen Volksliedes* in *Zborník Matica slovenská* (XI. und XII.).¹³

Daniel Lichards Persönlichkeitsprofil

Daniel Lichard gehörte zur zweiten Generation der evangelischen Volksauführer augsburgischen Bekenntnisses, aber nicht zum Kern der Štúr-Generation. Im Gegenteil, er distanzierte sich oft von der Gruppe um Štúr und

12 D. Chrobák/O. Čeppan, Rukoväť dejín slovenskej literatúry [Überblick über die Geschichte der slowakischen Literatur], Slovenský spisovateľ [Slowakischer Schriftsteller], Bratislava 1949, 152. B. Petrik, Evanjelická encyklopédia Slovenska [Evangelische Enzyklopädie der Slowakei], Bratislava 2001, 325.

13 Chrobák/Čeppan, a. a. O. (wie Anm. 12), 152–153. Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 37.

setzte sich mit ihren Entscheidungen auseinander. Er ist ein Beispiel für die Persönlichkeiten, für die das Kennenlernen ihres Lebens und Wirkens und deren Bewertung nicht nur ein gewisses Maß an Wissen über die Zeit, in der sie lebten, erfordert. Bei ihnen ist es auch wichtig, sich im Blick auf ihre Aktivitäten detaillierter mit bestimmten historischen Ereignissen auseinanderzusetzen. Wenn man das nicht tut, können ihre Persönlichkeiten in bestimmten Momenten negativ wirken, was auf eine falsche Spur führt. Im Leben Lichards betrifft dies vor allem die Zeit, in der er Regierungszeitungen in altslowakischer Sprache herausgab. Trotz dieser Tatsache wird Daniel Lichard in der Fachliteratur als öffentlicher Bildungsarbeiter, wissenschaftlicher Populärautor und erster professioneller Journalist bewertet, der sein ganzes Leben lang die gleichen Ziele wie die „besten Štúr-Anhänger“ verfolgte.¹⁴

Daniel Lichard war eine evangelische Persönlichkeit

Wir können bei ihm bestimmte Merkmale beobachten, die allgemein für die evangelische Intelligenz der Vergangenheit charakteristisch sind. Bei evangelischen Persönlichkeiten beschränken wir uns oft nur auf ihre Lebensaktivitäten und verarbeiten ihren Lebensweg, ohne den Einfluss des Phänomens „evangelisches Umfeld“ auf ihre Ausbildung zu beachten. Unter dem Begriff „evangelisches Umfeld“ verstehen wir unmittelbar evangelische Kirchengemeinden und evangelische Familien in einem bestimmten historischen Zeitraum. In diesem Umfeld wurden in der Vergangenheit konsequent reformatorische Grundsätze umgesetzt. Ihre kontinuierliche Bewahrung von Generation zu Generation bildete mit spezifischen Elementen die Grundlage für den moralischen und kulturellen Wert dieser Personengruppe. Bei evangelischen Persönlichkeiten betone ich oft den Einfluss des „evangelischen Umfelds“, den unmittelbaren Einfluss der Familie auf die Bildung einer einzelnen Person. Dabei handelt es sich nicht um ein gängiges Klischee, sondern um eine nachweisbare Tatsache, die durch die Analyse von Daten aus dem Leben fast aller Angehörigen der evangelischen Intelligenz untermauert werden kann, was auch für Volksauführer aus dem späten 18. und 19. Jahrhundert gilt. Aufgrund meiner durch Studien gewonnenen Erkenntnisse kann ich bestätigen, dass die gemeinsamen Merkmale der Lebensweise evangelischer Persönlichkeiten in ihrem Fleiß, ihrer Bescheidenheit, ihrer Rationalität, ihrem Pragmatismus, ihrem Unternehmertum und ihrer Genügsamkeit zu erken-

14 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 319.

nen sind. Diese Eigenschaften ermöglichten es ihnen, auch unter schwierigen Lebensbedingungen Pionierarbeit in verschiedenen Bereichen des kulturellen und sozialen Lebens zu leisten. Die Art und das Ausmaß der Initiativen der evangelischen Persönlichkeiten wurden hauptsächlich durch folgende Fakten bestimmt. Sie waren geprägt von der Position der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Ungarn, was sich in ihrem internen missionarischen Leben und auch in den politischen, sozialen und technischen Entwicklungen in Ungarn widerspiegelte.¹⁵

Auch Daniel Lichard gehörte zu den Trägern der genannten Eigenschaften. Der Schriftsteller Svetozár Hurban Vajanský schrieb 1882 über ihn, dass er sich „dem Schreiben widmete“ und trotz seines schlechten Gesundheitszustands 35 Jahre lang mit aller Kraft seinem Beruf als Journalist nachging. Laut Vajanský zeichnete sich Lichard durch eine selten anzutreffende dauerhaft harte Arbeit aus: „Man kann über keinen slowakischen Literaten buchstäblich sagen (behaupten): ‚nulla dies sine linea‘ – ‚Kein Tag ohne eine Richtschnur‘. Über Lichard vielleicht: Er hat in fünfunddreißig Jahren keinen Tag verpasst, in dem er nichts zur Belehrung und Erhebung seiner geliebten Nation geschrieben hätte.“¹⁶

Die Persönlichkeit Lichards zog auch den Historiker Štefan Janšák an. Bei der Charakterisierung der Persönlichkeit von Daniel Lichard ging Janšák von der Erkenntnis aus, dass ein gesunder Mensch im Kampf ums Dasein ein völlig rücksichtsloses, rohes Wesen ohne Skrupel und mit wenig Sinn für das Kollektiv sein müsste. Im Gegenteil bei Lichard: Der eigene Schmerz ermöglicht es diesem Menschen, den Schmerz anderer zu spüren und zu verstehen. Lichard, der seit seiner Jugend entweder an einer realen oder an einer eingebildeten Krankheit litt, richtete sein Leben so ein, dass er jeden Tag mit einer positiven Bilanz abschließen konnte. Janšák beschrieb Lichard als ein psychologisches und physiologisches Mysterium. Einerseits war Lichard ein dauerhaft kranker Mann, der immer verbunden werden und verschiedene Aufgüsse von Heilkräutern verwenden musste. Andererseits war er ein Förderer von Gesundheit, Fortschritt und Leben. Im Jahr 1932 schrieb Janšák über Lichard, er sei „ein Anachronismus, denn in einem echten und klaren Licht präsentiert, würde er jedem ein Lächeln ins Gesicht zaubern. [...] Es gibt keinen Menschen, der sich für einen so geringen Lohn ganz in den Dienst anderer stellt.“ Er hielt ihn für einen Optimisten, der seinen Glauben

15 Klátik, a. a. O. (wie Anm. 3), 37–38.

16 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 319. Hurban Vajanský, a. a. O. (wie Anm. 4), 55.

auf das slowakische Volk übertrug und sich dadurch von seinen Mitpilgern unterschied. Laut Janšák bestand der Unterschied zwischen ihnen darin, dass auch seine Mitpilger „... Berge mit ihrem Glauben [versetzten], aber nur im Verhältnis zu sich selbst, ihr Glaube rettete sie, aber er gab ihnen nur subjektiv Wohlbefinden“¹⁷. Lichard förderte dieses Wohl durch sein Interesse für wissenschaftliche Erkenntnisse. Ihm ging es immer um das eine Ziel aller seiner Bemühungen, das Wohl des slowakischen Volkes. Durch sein Streben nach wissenschaftlichen Erkenntnissen wurde Lichard mit seinen lebenslangen Aktivitäten zu einem der Pioniere der wissenschaftlichen Bereiche in unserem Gebiet.

Lebenslange Aktivitäten von Daniel Lichard

Die Aktivitäten von Daniel Lichard im nationalen Bereich waren Teil des gesamten Tätigkeitsbereichs der evangelischen Intelligenz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, also nach der Erteilung des Toleranzpatents im Jahr 1781. Das habe ich bereits im Blick auf Daniel Lichards Vater angedeutet. In dieser Zeit kam es zu einem grundlegenden Wandel in der Stellung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche auf dem Gebiet der heutigen Slowakei. Im Jahr 1791 wurde die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses durch den Gesetzesartikel XXVI (26) zur in Ungarn erlaubten und tätigen Kirche. Unter den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen mussten sich Evangelische nicht mehr um die Verteidigung ihres Glaubens bemühen, sondern konnten auch im kulturellen, nationalen und sozialen Bereich aktiv werden. In diesen Tätigkeiten griffen sie auf reformatorische Grundsätze zurück.¹⁸ Die Tatsache, dass Evangelische für die Kirche und die Nation arbeiteten, stellte auch Ján Kollár in seinen Predigten dar. Die Predigt von Kollár zum 2. Adventssonntag 1844 trug den Titel „Religion und Nationalität als Schwestern“¹⁹. Evangelische Pfarrer nutzten die theologische Erklärung des Inhalts der Worte aus Luthers Zweireichelehre – geistlich und weltlich –, da-

17 Š. Janšák, Osobnosť Daniela G. Licharda [Persönlichkeit von Daniel G. Lichard], Prúdy 1932, in: Daniel Lichard. Výber z článkov (Auswahl von Artikeln zu Daniel Lichard), Bratislava 1943, 9.

18 J. Petrik, Kapitoly z domácich cirkevných dejín [Kapitel aus der heimischen Kirchengeschichte], Bratislava 1969, 250.

19 J. Kollár, Nedělní svátečné a příležitostné kázně a řeči k napomození pobožné národnosti [Sonntagsfestliche und gelegentliche Predigten und Reden zur Unterstützung der frommen Nationalität], Budín 1844, 18.

her ist in diesem Sinne jeder gläubige Christ Bürger beider „Reiche“ und soll in jedem Reich Aufgaben erfüllen.²⁰ Durch den so erläuterten Inhalt von Kollárs Motto können wir uns auch ein besseres Bild vom Wirken Lichards machen, der zwar aus gesundheitlichen Gründen den Beruf des Pfarrers und Professors nicht ausübte, seine Energie aber dennoch der Arbeit für den nationalen Bereich widmete. Sein Werk war zu dieser Zeit von immenser Bedeutung, obwohl Lichard nach 1849 zu einem der größten Befürworter der Rückkehr zur literarischen tschechischen Sprache wurde.

Das Wirken von Daniel Lichard auf der nationalen Bühne wurde auch von dem aus Banská Bystrica stammenden Literaturkritiker Jaroslav Vlček sehr geschätzt. Er stellte die journalistische Arbeit von Lichard den romantischen Werken einiger Štúr-Anhänger gegenüber, wie etwa Paulíny Tóth. Vlček verglich die Werke dieser Romantiker mit gelben Blättern: „Die abstrakten Bemühungen unserer Hauswissenschaft sind die gelben Blätter des neuen belletristischen Frühjahres.“ In seiner Kritik an diesen romantischen Werken identifizierte sich Vlček mit dem Schriftsteller Svetozár Hurban Vajanský, der bereits 1881 in der *Slovenské Pohľady* (*Slovakischen Sicht*) schrieb: „Auch die wahnsinnigsten slowakischen Träumer, deren Werke weder wissenschaftlichen noch künstlerischen Wert haben, hatten in ihrer Brust den ganzen Olymp des Lobes und mit ihm den ganzen Hades der Qual und des Schmerzes – beides nicht für sich selbst –, aber für ihre Nation.“²¹ Aus dem Zitat geht hervor, dass sich Vajanský der mangelnden künstlerischen Qualität und des wissenschaftlichen Wertes der Werke einiger Štúr-Anhänger bewusst war, aber den Zweck ihrer Bemühungen für die slowakische Nation positiv bewertete und doch gleichzeitig die schmerzhafteste Seite ihrer Bemühungen aufzeigte. Jaroslav Vlček knüpfte inhaltlich an Vajanskýs Zitat an, hob aber gleichzeitig die Qualität von Lichards Werk hervor und würdigte sie: „Wie viel spirituelle Arbeit und schlaflose Nächte, wie viel rosige Hoffnungen und bittere Enttäuschung stecken in solchen Büchern!“ Was für einen klassischen Wert hatte in seinem Wirken die dreißigjährige Populärarbeit und naturhistorische Leistung von Daniel Lichard in seinen hervorragenden Kalendern, in der Wirtschaftszeitschrift *Obzor* (*Horizont*), im slowakischen Wirtschafts- bildbuch, als er sich 1862 wieder in Skalica niedergelassen hatte! Damit gab er unserem einfachen Mann positives Wissen, das das Niveau seiner Ausbildung sicher und nutzbringend steigert.²²

20 Petrik, a. a. O. (wie Anm. 18), 174.

21 Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 334.

22 Ebd.

Bei der Beschreibung von Lichards Leben unterscheiden wir mehrere Lebensabschnitte, die eng mit den sozialen und politischen Ereignissen in Ungarn im Erwachsenenalter korrespondierten.

Studentaktivitäten von Daniel Lichard – Bewegung der Studentvereine

Daniel Lichard zeigte sich bereits während seines Studiums in Bratislava als ein Student, der vor Initiativen nicht zurückschreckte. Am evangelischen Lyzeum gehörte er zu den Schülern, die Anhänger neuer Formen der Selbstbildung waren, und knüpfte an die Aktivitäten der älteren Generation slowakischer Erweckungskünstler an. Von deutschen Universitäten strömten neue kulturelle und ideologische Einflüsse auf das Gelände des Bratislavaer Lyzeums. Seit Ende des 18. Jahrhunderts ist das Bratislavaer Lyzeum eine der bedeutendsten Schulen Ungarns. Am Lyzeum gab es eine zweijährige theologische Schule. Die Absolventen setzten ihr Studium nahezu zwangsweise an einer deutschen Universität fort. Das Evangelische Lyzeum in Bratislava bildete in der Regel Pfarrer aus, die hauptsächlich unter dem slowakischen Volk arbeiteten. Diese Tatsache war 1803 Anlass zur Gründung der „Abteilung für tschechoslowakische Sprache und Literatur“. Es wurde fast ein halbes Jahrhundert lang von Juraj Palkovič geleitet.²³

In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts wirkte sich die kulturelle und ideologische Bewegung an deutschen Universitäten auch auf die Entwicklung des Nationalbewusstseins der am Lyzeum studierenden slowakischen Studenten aus. Die Art und Weise, wie Juraj Palkovič Vorträge hielt, reichte der slowakischen Jugend nicht aus. Palkovičs Arbeit und Vorlesungen wurden auch von seinem ehemaligen Studenten Ján Kollár kritisch bewertet: „So wie die Buchtätigkeit dieses Mannes eher breit als tiefgreifend war, so waren auch seine Leistungen in der Abteilung oberflächlich: Rechtschreibung, ein bisschen Stil und langweilige Vorlesungen waren alles, was er der Jugend gab, die nach slawischen Lehren dürstete.“²⁴

Nach der Gründung der slawischen Bibliothek im Jahr 1827 gründeten im Schuljahr 1828/1829 sieben Schüler der höchsten Jahrgänge des Bratislavaer Lyzeums den studentischen Selbstbildungsverein „Tschechoslowakische Gesellschaft“, der Mitte der 1930er Jahre zum Zentrum der slowakischen Nationalbewegung wurde. Daniel Lichard war einer der Gründer des Unter-

23 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 277.

24 Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 40, 90.

nehmens. Als Ziel hatten die Gründer die Ausbildung von Einzelpersonen in folgenden Tätigkeiten vor Augen: in der Landessprache und -literatur, im Stil, in Vorträgen und im Bewerten eigener Werke. Das Unternehmen verfügte über eine genaue Organisationsstruktur, eine Stellenbeschreibung und gewählte Beamte. Aufzeichnungen über ihre Aktivitäten wurden unter dem Namen *Pamětnice* (*Denkmal*) geführt. An der Spitze des Unternehmens stand ein Vorsitzender, der es nicht nur nach außen vertrat, sondern auch für seine Aktivitäten vor der Fakultät des Lyzeums verantwortlich war. Mehrere Studierende wechselten sich für eine gewisse Zeit im Vorsitz ab. Daniel Lichard hatte auch die Position des Vorsitzenden inne.²⁵ Über seinen Beitrag für andere Studenten während seiner Zeit im Unternehmen erfahren wir aus der Aussage von Samuel Chalúpka: „Wenn nicht mehr, dann zumindest genauso viel spiritueller Nutzen wie alle öffentlichen Vorlesungen von Preßburg-Professoren, die nicht mit der Zeit gehen.“ Gleichzeitig offenbarte Chalúpkas Aussage die Unzufriedenheit der Studenten mit jenen Professoren des Lyzeums, die die neuen kulturellen und ideologischen Strömungen in der Gesellschaft nicht akzeptieren wollten. Zwischen den beiden Nationalisten Daniel Lichard und Samuel Chalúpka entwickelte sich eine starke Freundschaft.²⁶

Das poetische Werk von Daniel Lichard

Die Tschechisch-Slawische Gesellschaft, deren Gründung ebenfalls Daniel Lichard zu verdanken ist, prägte künstlerisch eine Generation von Štúr-Dichtern, zum Beispiel: Sam Chalúpka, Ľudovít Štúr, Michal Miloslav Hodža, Janko Matúška. Daniel Lichard reihte sich mit seinem dichterischen Debüt in die Konstellation dieser bedeutenden slowakischen Dichter ein. Im April 1836 veröffentlichte die Gesellschaft eine Sammlung eigener und auch übersetzter literarischer Werke unter dem Titel „Früchte des Verbandes der Gelehrten der tschechisch-slawischen Sprache von Prešpork (Pressburg)“.²⁷ Daniel Lichard präsentierte sich hier mit dem Gedicht „Die Zeit verändert alles“. Das Gedicht wurde von Lichard im Geiste der Diktion Schillers verfasst, der mit seiner Komposition eine Stimmung des ewigen Untergangs hervorrief. Lichard führte diese Art von Arbeit nicht fort. Er hinterließ nur eine romanti-

25 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 277.

26 Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 147.

27 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 281.

sche Spur. In seinen anderen Werken präsentierte er sich hauptsächlich als Autor von Artikeln, die sich auf Agrarfragen und wirtschaftliches Unternehmertum konzentrierten, und wurde zu einem Pionier der Genossenschaftsbewegung in unserem Land. Die Worte „Diene deinem Land mit Tat und Wort“ wurden zu seinem lebenslangen Motto, das aus seinem nächsten Gedicht „Das Lied des Boten aus Miloslavice“ aus dem Jahr 1837 stammt. Das Gedicht wurde von Karol Kuzmány in der Zeitschrift „Hronka“ veröffentlicht. Mit seinen professionellen, aufschlussreichen und wissenschaftlich popularisierenden Artikeln wurde Lichard zum wichtigsten Mitarbeiter des öffentlichen Bildungswesens für Štúr.²⁸

Daniel Lichard – von Beruf Verleger, Journalist, Schriftsteller

Daniel Lichard ist seit 1847 professionell im Journalismus tätig. Ziel seiner journalistischen Arbeit war es, Bewusstsein zu bilden. Er stellte westliche spirituelle Strömungen in unserem Land vor, er übernahm insbesondere den Genossenschaftsgedanken, den er durch seine journalistischen Artikel seinen Lesern näherbrachte.²⁹ Seine Predigterfahrung beeinflusste den Stil seiner Artikel, insbesondere hinsichtlich ihrer Anziehungskraft und Verständlichkeit. Da Lichard ein guter Prediger und erfahrener Redner war, konnte er sich auch im geschriebenen Text einen Namen machen. Viele seiner Texte schuf er in Form virtueller Dialoge.³⁰

Kalender der Hauskasse

Im Jahr 1847 gelang es Lichard, die erste Ausgabe des Bildkalenders *Domová pokladnica (Hauskasse)* herauszugeben. Lichard erwies sich bei der Auswahl der Artikel für diese erste Ausgabe des Kalenders als weitsichtiger Redakteur. Er nahm einen interessanten Artikel von Bohuslav Nosák in die „Hauskasse“ für das Jahr 1847 auf. Lichard selbst schätzte die Liebe des Autors zur Slowakei und sein positives Interesse an der Gründung von Abstinenzvereinen, Kreditgenossenschaften, dem Bau von Bibliotheken usw.

28 A. a. O., 291. Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 22.

29 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 24–25.

30 P. Kosmály, *Prvky kázňovej tvorby v publicistických prejavoch Daniela Licharda* [Elemente der Predigtgestaltung in den journalistischen Reden von Daniel Lichard], in: *Slovenská kazateľská tvorba*, Bd. 19, 2006, 113, 114, 116.

Mit seinem Kalender erlangte Lichard große Popularität. Die „Hauskasse“ hat sich zu dem Kalender entwickelt, der weiteste Verbreitung finden sollte. Zu dieser Zeit hatte die Publikation fast tausend Abonnenten. Der Kalender wurde von Fejérpatákys *Altem und Neuem Patriotischen Kalender* herausgegeben, der volkspädagogische Schwerpunkte und solche für die Bildung von Kenntnissen im Bereich der Wirtschaft hatte. Im Jahr 1851 veröffentlichte Lichard in der „Domová pokladnica“ erstmals das Kampflied „Nad Tatrou sa blýska“ von Ján Matúška, allerdings ohne den Namen des Autors mitzuteilen. In diesem Jahr wurde *Domová pokladnica* zum letzten Mal veröffentlicht.

Mit der Einführung der Kralitzer biblischen Sprache, der tschechischen anstelle der slowakischen Sprache, verlor die Öffentlichkeit das Interesse daran. Die Veröffentlichung dieses Kalenders wurde von Lichard nach seiner Rückkehr nach Skalica in den Jahren 1863–1864 wieder aufgenommen.³¹

Die „Zeitung für Wirtschaft, Handwerk und häusliches Leben“

Lichard versuchte im Jahre 1846, während er noch in der Gemeinde Skalica arbeitete, eine offizielle Genehmigung für die Veröffentlichung eines Wirtschaftsmagazins zu erhalten. Es dauerte zwei Jahre, bis er die offizielle Genehmigung erhielt. Die erste Ausgabe der Wochenzeitung „Zeitung für Wirtschaft, Handwerk und häusliches Leben“ erschien am 5. April 1848. Die Zeitschrift erschien nur bis zum 27. September 1948. Die turbulenten Ereignisse des Revolutionsjahres markierten schnell ihren Untergang. Insgesamt erschienen 26 Ausgaben, in denen Lichard mehr als zwanzig seiner Artikel zu den Themen Landwirtschaft, Obstbau, Viehzucht und Volksfinanzen veröffentlichte.³²

Im Leitartikel der ersten Ausgabe – „Das Wort zur Einleitung“ – brachte Lichard seine Freude über die Veröffentlichung der ersten Wirtschaftszeitung zum Ausdruck: „Seit Menschengedenken ist unter unseren Eingeborenen keine Zeitung erschienen, als hätten sie sich nicht für Wirtschaft und Handwerk und alle anderen Notwendigkeiten des häuslichen Lebens als einzigem Zweck ihrer Arbeit entschieden.“ Im Leitartikel ging Lichard auch auf die Schwierigkeiten ein, die mit dem Inhalt und dem Niveau von Wirtschaftszeitungen verbunden sind. Er war sich des Widerspruchs zwischen dem Bildungsniveau der Leser und der Aufrechterhaltung eines gewissen notwendigen Maßes an

31 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 302, 319.

32 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 25, 28.

professionellem und wissenschaftlichem Niveau der veröffentlichten Artikel bewusst. Er wusste um den Konservatismus des slowakischen Volkes bei der Aufnahme neuer Erkenntnisse: „Und hier sitzt ein Klotz im Wald, denn mit diesem räumlichen Bewusstsein dürfen wir den Blick nicht völlig von einer gewissen Gelehrsamkeit abwenden, ohne die die Wirtschaft und das Handwerk unserer Zeit unvorstellbar sind. Die heutige Welt verzichtet mit Leib und Seele auf dieses für unser slowakisches Volk sehr gefährliche Sprichwort: Mein Vater und mein Großvater haben es getan, ich werde es auch tun. Die moderne Weltwirtschaft klammert sich nicht mehr an den alten Aberglauben und die dumme Magie der alten Frau. Zum Wohle seiner Angelegenheiten hat er sich der Vertrautheit und der Kunst bemächtigt, die die Naturgesetze erklärt und so dem Landwirt den Weg zeigt, auf dem er mit den besten Ergebnissen weitermachen kann.“ Bei der Auseinandersetzung mit der Frage der Verwendung und Erklärung von Fachbegriffen durch Lichard nutzte er seine pädagogischen Fähigkeiten: „Wo wären wir ohne weitere gelehrte Worte, die wir am Ende nicht vermeiden konnten: Dort werden wir Erklärungen von unbekanntem Verständnis geben, zumindest in Form von umfassendem Wissen.“ Er brachte auch zum Ausdruck, dass der Kalender *Domová pokladnica* eine „Tochtergesellschaft“ dieser Zeitschrift sein wird, in der längere Artikel veröffentlicht werden sollten.³³

Lichard entwickelte in seinen Artikeln vor allem die Idee einer Wirtschaftsschule, eines Wirtschafts- und Gartenbauvereins. In dem am 21. Juni 1848 veröffentlichten Artikel *Oddajme se do Štěpárstva (Lasst uns Bäume veredeln)* drückte er seine Freude über die erste Obstbauschule aus, die vom evangelischen Pfarrer Štefan Závodník in Pružina gegründet worden war. Er ermutigte die Leser, Obstbäume zu pflanzen. Lichard konzentrierte den Inhalt seiner Artikel auf die Bildung seiner Leser. Er ermutigte sie, sparsam zu sein. Er diagnostizierte bei Bauern und Kaufleuten negative Eigenschaften: Rücksichtslosigkeit und Extravaganz, die er für schädlicher hielt als Naturkatastrophen.

33 D. Lichard, Slovo k úvodu. Noviny pre hospodárstvo, remeslo a domáci život [Das Wort zur Einführung. Zeitungen für Wirtschaft, Handwerk und häusliches Leben], 1848, č. 1 z 5 April, in: Výber článkov Daniela G. Licharda, a. a. O. (wie Anm. 1), 58, 59.

Revolutionsjahre 1848 und 1849³⁴ – Slowakischer Beobachter

Lichard nahm 1848 und 1849 nicht direkt (nicht physisch) an der Revolution teil. Allerdings berührten ihn die politischen Ereignisse und ließen ihn nicht gleichgültig. Als Journalist beteiligte er sich an politischen Kämpfen für die nationale und soziale Emanzipation der Slowaken. Er war Mitglied der Delegation slowakischer Nationalisten beim Monarchen. Im Frühjahr 1849 begann Lichard mit der Herausgabe der politischen Zeitschrift *Slovenský Pozorník* (*Der slowakische Beobachter*) mit der Wirtschaftsbeilage *Žatva* (*Ernte*). Mit ihr wollte Lichard so weit wie möglich den nationalen Interessen der Slowakei dienen. Zwischen dem 4. und 27. April 1848 erschienen sieben Ausgaben des *Slovenský Pozorník*. Die gesellschaftlichen Verhältnisse erlaubten es Lichard nicht, diese Publikation weiter herauszugeben.³⁵

Slowakische Delegation – Delegation beim Kaiser im Frühjahr 1849

Lichards weitere journalistische Arbeit war mit dem österreichisch-slawistischen Programm slowakischer Nationalisten verbunden. Die Situation in der Monarchie war während der Revolution und nach ihrer Niederschlagung recht kompliziert. Für die Vertreter der slowakischen evangelischen Intelligenz war es wichtig, die nationale Frage in dieser Zeit auf zwei grundlegenden Ebenen wahrzunehmen: in der Haltung zur Monarchie und in der Einstellung zur slowakischen Literatur. Im Zusammenhang mit den konkreten Aktionen von Daniel Lichard ist es trotz der Tatsache, dass revolutionäre Ereignisse selbst der Laienöffentlichkeit relativ gut bekannt sind, wichtig, einige davon zumindest kurz zu erwähnen.

Die Märzrevolution von 1848 schaffte einerseits die Leibeigenschaft ab und etablierte erstmals in der Monarchie ein Verfassungssystem, andererseits verschärfte sie die Widersprüche zwischen den Vertretern der ungarischen Nation und den Vertretern der nicht-ungarischen Nationen. Diese traten aufgrund dieser Widersprüche während der Revolution auf die Seite Wiens. Obwohl Wien die slowakische Frage nicht zu den Hauptproblemen der Revolution zählte, geriet diese Frage erstmals in den Mittelpunkt des politischen Geschehens. Das erste slowakische Vertretungsorgan – „Der Slowakische

34 D. Lichard, Oddajme sa do štepárstva. Noviny pre hospodárstvo, remeslo a domáci život (vgl. Anm. 33), 1848, č. 12, in: Výber článkov Daniela G. Licharda, a. a. O. (wie Anm. 1), 74. Kobliha, a. a. O. (wie Anm. 1), 26.

35 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 319.

Nationalrat“ – befasste sich zum ersten Mal auf der Ebene des Staatsrechts mit der slowakischen Frage. Zunächst wurde eine Autonomie innerhalb Ungarns angestrebt und ab Herbst 1848 die Trennung der Slowakei von Ungarn. Das slowakische Programm, das erstmals von J. M. Hurban bei einem Treffen in Martin am 29. Januar 1849 öffentlich vorgestellt wurde, basierte auf dem Austroslawismus und forderte die Trennung der Slowakei von Ungarn und ihren autonomen Status innerhalb der Monarchie. Im März 1849 löste der Monarch den Landtag auf und verkündete eine Dreifachverfassung.³⁶ Die Märzverfassung gab den Slowaken gewisse Hoffnungen auf nationale Gleichstellung mit den Ungarn. Am 20. März 1849 überreichte die slowakische Deputation in Olomouc (Olmütz) eine Gedenkakte an König František Jozef I. (Franz Josef I.). Die Delegation wurde von Jozef Kozáček geleitet (einem Mitglied der zweiten Generation der Bernolákisten [der Anhänger von Bernolák], die den nationalen Vereinigungsprozess von Evangelischen und Katholiken unterstützten). Zu dieser Delegation gehörte auch Daniel Lichard, der von diesem Moment an die slowakische Nationalpolitik mit der Politik des kaiserlichen Hofes verband.³⁷ Die slowakische Delegation forderte vom Kaiser die Gleichstellung der Slowaken mit den anderen Völkern Österreichs und die Gewährung von Institutionen, die die Slowakei fest mit den österreichischen Ländern verbinden würden: eine Regionalversammlung und eine eigene Verwaltung, die Entfernung der ungarischen Sprache aus den Ämtern und die Einrichtung der obersten regionalen Behörde, die der Zentralregierung nachgeordnet war, und damit die Verwirklichung einer verfassungsmäßigen und nationalen Slowakei.³⁸

Daniel Lichard, Herausgeber von „Slovenské noviny“ („Slowakische Zeitschrift“)

Ján Kollár half Lichard in seiner weiteren journalistischen Karriere. Mitte März 1849 begannen Vertraute der slowakischen Regierung (Ján Kollár, František Hánrich und Ján Hlaváč) in Wien als Berater der Regierung in Nationalitätenfragen zu arbeiten. Regierungsberater Ján Hlaváč unterbreitete im

36 Lexikón slovenských dejín [Lexikon der slowakischen Geschichte], Bratislava, ³2006, 106, 109.

37 A. a. O., 109. Slovenský biografický slovník [Slowakisches biographisches Wörterbuch], Matica Slovenská, Martin 1987, 402.

38 Dokumenty k Slovenskému národnému hnutiu v rokoch 1848–1914 [Dokumente zur Slowakischen Nationalbewegung in den Jahren 1848–1914], Bratislava 1962, 62.

Namen der Slowaken Innenminister Graf Stadion einen Vorschlag zur Umsetzung der nationalen Gleichberechtigung der Slowaken in allen Bereichen des öffentlichen Lebens in Ungarn. Im Vorschlag heißt es unter anderem im Zusammenhang mit der politischen Botschaft, dass Ungarn und Deutsche ihre eigenen politischen Zeitschriften haben: „In dieser Hinsicht sollte man sich nur um die Slowaken kümmern, damit sie beginnen, slawische Zeitungen mit der Unterstützung höchster Stellen herauszugeben, väterlich dem Wahren, Treuen anvertraut.“ „Und den wahren Freunden der Einheit der Monarchie und der Slowaken, die in der Zeit des großen Erwachens, der Festigung und Anwendung des politischen Lebens der Slowaken väterlichem Schutz nützen würden.“ Zu dieser Zeit versuchte Lichard, seine Werke im politischen Magazin *Slovenský Pozorník* zu veröffentlichen. Nach dem Untergang von Štúrs slowakischer Nationalzeitung hatten die Slowaken keine Zeitung, in der sie ihre Forderungen äußern konnten.³⁹

Auf Kollárs Intervention hin lud Innenminister Graf Stadion Lichard ein, Chefredakteur der aufstrebenden slowakischen Regierungszeitung zu werden. Innenminister Graf Stadion verkörperte für die Slowaken eine gewisse Hoffnung auf eine Lösung der Nationalitätenfrage. Am 9. Januar 1849 legte er der Regierung einen Plan zur Aufteilung Ungarns in nationale Verwaltungseinheiten vor. Auch die Slowakei sollte eine Einheit bilden. Kurz danach war Minister Graf Stadion verstorben. Unter seinem Nachfolger Alexander Bach, dessen Name mit der Wiederherstellung des Absolutismus in der Monarchie verbunden ist, begann die Regierung mit der Herausgabe von *Slovenské noviny*. Die erste Ausgabe erschien am 10. Juli 1849. Herausgeber waren Daniel Lichard und Andrej Radlinský, ab 1851 Jonáš Záborský.⁴⁰ *Slovenské noviny* wurde erstmals in literarischer slowakischer Sprache in der korrigierten Schreibweise von Michal Miloslav Hodža veröffentlicht. Štúrs literarische Tätigkeit ging nach der Revolution erheblich zurück. Eine der Manifestationen dieses Niedergangs war die Vertiefung der sprachlichen Uneinigkeit als Folge der nicht gelösten Frage der literarischen Sprache. Štúr und Hurban hielten sich an die slowakische Schrift mit phonetischer Schreibweise. Die Mehrheit der Befürworter der slowakischen Schrift befürwortete die von Hodža und Hattal vorgeschlagene eher slawische Schreibweise. Ein erheblicher Teil der evangelischen Gelehrten (insbesondere ältere evangelische Pfarrer) blieb jedoch bei der biblischen Sprache – dem Altslawischen

39 A. a. O., 65–67. Slovenský biografický slovník, a. a. O. (wie Anm. 37), 334.

40 Lexikón Slovenských dejín, a. a. O. (wie Anm. 36), 109. Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 27.

(das Tschechische, angepasst an die slowakischen Verhältnisse). Die Wiener Regierung griff nach der Revolution in diese sprachliche Uneinigkeit ein. Auf Vorschlag von Ján Kollár, einem Anhänger des Altslawischen, wurde Altslawisch zur Amtssprache in der Slowakei.⁴¹ Kollár glaubte, dass die Frage der literarischen Sprache der Slowaken nur von einer höheren Autorität zum Schweigen gebracht werden würde, die der slowakischen Nation befehlen würde, die Sprache zu verwenden, die bis zum Ende der Herrschaft Maria Theresias verwendet worden war, d. h. Altslowakisch. Der Innenminister führte Altslowakisch in die offizielle slowakische Zeitung ein, und der Bildungsminister Graf Lev Thun führte es als Hilfssprache in weiterführenden Schulen und als Unterrichtssprache in Volksschulen ein. Auf Altslowakisch begann man 1850 mit der Veröffentlichung von *Slovenské noviny*. Die Herausgeber Lichard und Radlinský rechtfertigten in der Einleitung die altslawische Sprache mit der Begründung, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse verändert haben und es notwendig ist, die ganze Nation zu einen: „Wenn wir, dann haben wir uns sicherlich voll und ganz den Männern angeschlossen, die vor einigen Jahren begonnen haben, ihre Schriften allgemein slowakisch zu veröffentlichen. Wir betrachteten die in den Dokumenten enthaltene gemeinsame slowakische Sprache als Moschusmedizin für den Tod und das Leben der slowakischen Nation, verabreicht zum Zeitpunkt der größten Todesgefahr.“ Laut beiden Herausgebern hatte Slowakisch seine Mission bereits erfüllt, denn dadurch erkannten viele Slowaken, dass sie Slowaken sind. Die Zeit änderte sich und die slowakische Nation erhielt durch die Reichsverfassung die gleichen Rechte wie die ungarische. Diese Änderungen führten zu weiteren Veränderungen, und die Herausgeber würden es als Verrat betrachten, wenn sie nicht die Sprache übernehmen würden, die bis vor kurzem die slowakische Nation vereinte.⁴²

Es ist paradox, dass es Daniel Lichard war, der im Gegensatz zu vielen Anhängern von Štúr als rationale Persönlichkeit galt, der in der Einführung des Altslowakischen eine Garantie für die Erfüllung des Versprechens der slowakischen Unabhängigkeit von Wien sah: „Entweder wir werden es tun. Verwenden Sie eine Sprache, sonst wird keine Gleichberechtigung erreicht. Es gibt kein Drittes“⁴³. In der gegebenen sozialen Situation schätzte Lichard nicht ein, dass das literarische Slowakisch eines der Zeichen der Einzigartigkeit der slowakischen Nation sei. Um das Altslowakische zu befördern, stellte

41 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 343–344.

42 Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 229–230.

43 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 310.

sich die ältere Generation der Evangelischen und die jüngere Generation der römisch-katholischen Priester, angeführt von Bischof Štefan Moyzes, auf die Seite der Wiener Regierung.⁴⁴

Slowakische Zeitungen erschienen zunächst zweimal wöchentlich, ab 1851 dreimal wöchentlich. In der Slowakei fanden sie zunächst großen Anklang. Lichard veröffentlichte Hunderte seiner Artikel in *Slovenské noviny*. Darin entwickelte er die Idee der materiellen Hilfe für das Volk durch Genossenschaften, brantmarkte den Wucher scharf und veröffentlichte verschiedene Berichte zur Selbsthilfe. Lichard förderte die Gründung von Sparkassen, die er als eines der Instrumente für den wirtschaftlichen Aufschwung der Menschen ansah. Die „Sparkasse“ sollte von den Vertretern des Dorfes verwaltet werden. Die schriftlichen Arbeiten sollten von einem Lehrer, einem Notar oder einer anderen mutigen Person (Mann) geleitet werden. Sie sollte am Sonntagmorgen im Gemeindehaus oder in der Schule abgehalten werden, niemals in einer Kneipe.⁴⁵

Lichard konnte seine auf die Bildung der Nation gerichteten Ideen lange Zeit in *Slovenské noviny* nicht umsetzen, denn am 22. November 1852 wurde die Zeitung eine offizielle Zeitschrift und begann zu verfallen. Ihr Niedergang wurde auch durch die Veröffentlichung einer unterhaltsamen und informativen Beilage zu *Světozor* aus dem Jahr 1855 nicht gestoppt. Hier veröffentlichte Lichard auch mehrere hundert wirtschaftlich informative und unterhaltsame Artikel.⁴⁶

In seinen in *Slovenské noviny* veröffentlichten Artikeln wick Lichard den aktuellen politischen Situationen in der Slowakei nicht aus. Persönliche Erfahrungen, die er bei seinem Besuch in der Slowakei im Jahr 1860 gemacht hatte, verarbeitete er in der Reflexion „Wie stehen wir?“ Hier kommentierte er das Oktoberdiplom, das der Monarch am 20. Oktober 1860 verkündete. Damit verzichtete der Kaiser auf die absolutistische Macht und definierte die Grundsätze der künftigen Verfassung. Lichard hatte keine Einwände gegen die Erneuerung der Verfassung in der Monarchie: „Wir nehmen die Wende, durch die die ungarische Landesverfassung erneuert wurde, dankbar an, denn in ihr finden wir sowohl die Möglichkeiten des Gedeihens des gemeinsamen Vaterlandes als auch der kostbaren Überreste unserer Vergangenheit.“ In der Verfassung und den Regierungsverordnungen sah Lichard auch für die slowakische Sprache eine gewisse Gleichberechtigungsgarantie: „Unsere

44 Vlček, a. a. O. (wie Anm. 1), 230.

45 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 27–28. D. Lichard, Ústrojnost letních spořitelnic. Slovenské noviny [Struktur der Sommersparkassen], Nr. 49 vom 24.4.1852.

46 Dokumenty, a. a. O. (wie Anm. 38), 212–213. Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 31.

Nationalsprache, die Sprache innerhalb der ihr am 20. Oktober aufgezeigten Grenzen, kann sich viel freier bewegen als vor 1860, oder in der Zeit vor März, weil wir auf der Grundlage des höchsten Diploms verlangen können, dass niemand die darin gewährten nationalen Rechte stiehlt, weiß er, dass das, was an anderen lieblich, kostbar und lobenswert ist, die edle Liebe zur Nation, keine Sünde sein kann für einen Slowaken. Allerdings äußerte er bei den Beratungen auch gewisse Bedenken und sprach sich deutlich gegen Einseitigkeit und das Überschreiten der durch das Oktoberdiplom definierten Grenzen aus. Nach Oktober 1860 entfernte sich Lichard allmählich von Wien und orientierte sich an den Nationalisten um *Pešťbudinské vedomosti*.⁴⁷

Die Rückkehr nach Skalica

Nach dem Untergang von *Slovenské Noviny* kehrte Lichard 1862 nach Skalica zurück. Er lebte in sehr ärmlichen Verhältnissen und lebte nur von schriftstellerischen und journalistischen Tätigkeiten. Nach seiner Rückkehr nach Skalica begann er mit der Herausgabe der Wirtschaftszeitschrift *Obzor*, die er bis zu seinem Tod herausgab. Dieses Magazin war sein größter Erfolg. In den zwanzig Jahren von *Obzor* verfasste Lichard mehrere tausend Artikel unterschiedlichster Art. Die Inhalte der Artikel widmeten sich den Themen Landwirtschaft, Gartenbau, Viehzucht, Bienenzucht, Volksgesundheit, Wissenschaft und Hygiene, Geldmanagement und Genossenschaften. Mit ihnen wollte er die breiten Massen des slowakischen Volkes ansprechen. Obwohl die Abonnenten von *Obzor* hauptsächlich Mitglieder der slowakischen Intelligenz waren, erfüllte es seine Rolle, und die Informationen erreichten auch das einfache Volk. In der Rubrik „Leben und Natur“ räumte Lichard populärwissenschaftlichen Artikeln den größten Raum ein. Lichard verfasste durch Korrespondenz mit verschiedenen Instituten, Verbänden und Wissenschaftlern fächerübergreifende Arbeiten – zum Beispiel mit dem Reichsgeologischen Institut in Wien, mit der Vereinigung Ungarischer Ärzte und Naturforscher, besonders mit Professor Branislav Zoch. Lichard und Zoch sollten Mitglieder der aufstrebenden Abteilung für Mathematik und Naturwissenschaften der *Matica slovenská* werden.⁴⁸ Während seines zweiten Aufenthalts in Skalica veröffentlichte Lichard auch einen weiteren Bildkalender „Slo-

47 Koblíha, a. a. O. (wie Anm. 1), 27–31.

48 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 320. J. Tibenský, Dejiny vedy a techniky na Slovensku. Vydavateľstvo Osveta [Wissenschafts- und Technikgeschichte in der Slowakei], Bratislava 1979, 226.

wakischer Kalender“ (1865–1866 und 1869–1882), in dem er ebenfalls slowakische, volkspädagogische Ziele verfolgte.⁴⁹ Als ein Mitglied von *Matica Slovenská* veröffentlichte er zwei Bände mit großen nationalen Abiturkalendern.

Neben der verwirrenden Anzahl kürzerer Zeitschriftenartikel, die er täglich schrieb, veröffentlichte Lichard auch mehrere populäre Buchveröffentlichungen: *Lehren über die Cholera* (Skalica 1849), *Unser neues Geld* (Wien 1858), *Malý gazda* (Skalica 1867, bis 1875 war dieses Buch in vier Auflagen erschienen), *Die kleine Haushälterin* (Skalica 1871), *Der kleine Buchhalter* (Skalica 1874), *Das slowakische Bilderbuch der Wirtschaftswissenschaften* (Skalica 1862). Neben der Popularisierung der Natur- und Wirtschaftswissenschaften vernachlässigte Lichard auch den politischen Journalismus nicht. Neben zahlreichen Artikeln in diesem Bereich verfasste er die Bücher: *Gespräche über das Memorandum der slowakischen Nation* (Budín 1861) und *Gespräche über die „Matica slovenská“* (Wien 1865).⁵⁰

Die Bedeutung von Lichards schriftstellerischer und journalistischer Arbeit

Durch seine lebenslange Tätigkeit wurde Daniel Lichard zu einem der prominenten Vertreter der slowakischen evangelischen Intelligenz. Er erwies sich als verantwortungsbewusster evangelischer Pfarrer und Lehrer. Die größte Bedeutung in der Geschichte der slowakischen Kultur hatte seine Arbeit als Schriftsteller und Journalist, in der sich Lichard als Popularisierer der Naturwissenschaften, insbesondere der Wirtschaftswissenschaften, auswies.

So kann zum Abschluss zusammengefasst werden:

- evangelischer Pfarrer
- der erste slowakische Berufsjournalist
- Pionier des populären Bildungsjournalismus
- einer der bedeutendsten Mitglieder der slowakischen Bürgerwehren
- Schriftsteller
- Begründer der slowakischen Fachterminologie.

49 Dejiny slovenskej literatúry II., a. a. O. (wie Anm. 1), 320.

50 Ebd.

Miloš
Klátik

Zeugnis und Widerstand unter kommunistischer Herrschaft

Jozef Juráš
(1. Mai 1912–17. August 1975)

Es ist eine lohnende Aufgabe, wenn wir uns bewusst machen, dass in den Archiven der örtlichen Kirchengemeinden in der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei wichtige Bestände zum kulturellen Erbe unseres Landes vorhanden sind. Ihnen kommt deshalb auch ein unverzichtbarer Stellenwert für die Erforschung der nationalen Geschichte zu. Darin finden wir nämlich wichtige bisher vernachlässigte Quellen für das Studium der Kirchengeschichte und somit natürlich auch Quellen für die Erforschung der Kulturgeschichte und zur Erkundung bestimmter gesellschaftlicher und politischer Ereignisse.

Die vielfältige Nutzung mancher Dokumente der Archive unserer Kirche wird auch durch den besonderen Charakter dieser Dokumente begünstigt. Ihr „Alleinstellungsmerkmal“ ist nämlich, dass sie häufig persönlichen Charakter haben, was im Archivgut weltlicher Behörden und Institutionen nur selten der Fall ist.

Es gehört zur Eigenart des pastoralen Dienstes, dass im Gegensatz zu anderen weltlichen Tätigkeiten oder Berufen in diesen Dokumenten neben den spirituellen Inhalten mündlich und schriftlich auch die Einstellung des Geistlichen zu verschiedenen kulturellen, sozialen und politischen Ereignissen zum Ausdruck kommt. Auf diese Weise spiegeln die Dokumente die geistliche Tätigkeit des Pfarrers in der Gemeinde wider, entwickeln dies aber oft auch in einer persönlichen Dimension. Sie erfassen das kirchliche und außerkirchliche Wirken des Pfarrers und stellen ihn uns als geistlichen Hirten und Theologen dar. So lassen sie seine Ansichten und Einstellungen zum kirchlichen und gesellschaftlichen Geschehen, sein Verhältnis zu Kultur, zur Geschichte und auch zum ganzen Sozialgefüge erkennen. Seine geisti-

gen Fähigkeiten und vielfältigen Aktivitäten treten im Inhalt der Schriften deutlich vor Augen und sind geeignet, ein Profil der Persönlichkeit des Gemeindepfarrers zu erkennen und darzustellen.

Das verdeutlichen wir uns am Beispiel der Dokumente im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Bratislava/Petržalka (Preßburg/Engerau).¹ Auf der Grundlage hier vorhandener Archivalien lässt sich ein mehrdimensionales Persönlichkeitsprofil des Pfarrers Jozef Juráš erstellen. Er wurde am 1. Mai 1912 in Žiar in einer armen Bauernfamilie geboren. Er wuchs mit zwei Geschwistern bei seiner Mutter auf. Sein Vater ist im Ersten Weltkrieg zu Tode gekommen, so dass seine alleinerziehende Mutter drei Kinder ohne den Vater zu versorgen hatte. Unter dem Einfluss der religiösen Erziehung seiner Mutter und seines Professors Ludovít Neckár entschloss er sich, nach seinem Schulabschluss im Jahr 1933 in Bratislava Theologie zu studieren. Nach Abschluss des Studiums wurde er am 27. Juni 1937 von Generalbischof Vladimír Čobrda gemeinsam mit Bischof Štefan Osuský vom Westdistrikt zum Pfarrer ordiniert.² Da er sich für die pastorale Tätigkeit noch nicht ausreichend vorbereitet fühlte, entschloss er sich zu einem ergänzenden Studienaufenthalt in Erlangen (1937/38). In der Zeit vom 1. Oktober 1938 bis zum 26. November 1942 war er gemeinsam mit Senior Ľudovít Šenšel Vikar in Liptovská Porúbka für das Seniorat Liptau. 1941 heiratete er Darina Šenšellová. Am 27. November 1942 kam er als Sekretär des SEM („Gemeinschaft der Evangelischen Jugend“) nach Bratislava.³ Im Jahre 1944 beteiligte er sich an den Vorbereitungen zum Slowakischen Nationalaufstand und war dabei Mitarbeiter des Slowakischen Nationalrats. Nach der Niederschlagung dieses Aufstands musste er sich vor der Gestapo verstecken. Kurz vor Kriegsende (2. Mai 1945) wurde er Religionsprofessor und Gesangslehrer am Gymnasium in Liptovský Mikuláš. Ab dem 1. Januar 1947 arbeitete er dort als Distriktpfarrer unter dem Bischof des Ostdistrikts, Vladimír Čobrda.⁴

Im Jahr 1947 erhielt er eine Einladung des National Lutheran Council in den USA zu einem sechsmonatigen Studienaufenthalt in den USA. Das machte die Staatsmacht aufmerksam und zog 1953 eine falsche Deutung durch die Behörde nach sich – ihm wurde Spionage vorgeworfen. Aus diesem Grund wurde er am 25. Februar 1953 verhaftet. Der Staat entzog ihm die

1 Hinweise auf dieses Archiv im Folgenden abgekürzt: ZA.

2 P. Uhorskai, Život Jozefa Juráša, in: Jozef Juráš, Z temného údolia, Liptovský Mikuláš 1992, 69.

3 B. Petřík, Evanjelická encyklopédia Slovenska, Bratislava 2001, 154.

4 P. Uhorskai, u. a., Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry, Liptovský Mikuláš 2005, 123. Vladimír Čobrda war gleichzeitig Generalbischof und Bischof des Ostdistrikts.

staatliche Zulassung zur Tätigkeit im geistlichen Dienst. Die Gehaltszahlungen an ihn wurden eingestellt. Seine Familie war ohne Einkommen. In der Untersuchungshaft weigerte er sich, erfundene Anschuldigungen zu unterschreiben. Nach sieben Monaten Ermittlungen und körperlicher Gewalt wurde er – ohne Gerichtsverfahren – wieder entlassen. Erst nach längerer Behandlung erhielt er die staatliche Genehmigung zum Dienst in Čierna Lehota, wo er in den Jahren 1954 bis 1958 Pfarrer zur Anstellung war. 1959 wurde er nach Bátovce versetzt, wo er am 1. Februar 1962 erneut verhaftet wurde.⁵ Man beschuldigte ihn, eine staatsfeindliche Gruppe evangelischer Pfarrer aus dem Gebiet Gemer gegründet zu haben, die sie mit der Abkürzung KVAP (Kasanický, Velebný, Antal und Paulov) bezeichneten. Im Juli 1962 verurteilte das Gericht in Košice alle vier Pfarrer zu Gefängnisstrafen. Die höchste Strafe wurde gegen Jozef Juráš verhängt, weil er zum Schutz seiner Kollegen erfundene Anschuldigungen hingenommen hat. Indem er Taten gestand, die er nicht begangen hatte, verhinderte er Massenverhaftungen in der Kirche. Er wurde wegen Hochverrat zu 13 Jahren Haft und einem fünfjährigen Berufsverbot verurteilt. Seine Strafe verbüßte er im Gefängnis in Valdice, einem früheren Kloster, wo er in der Schmuckherstellung arbeitete. Sein Verhalten brachte ihm den Respekt seiner Mithäftlinge ein. Er hatte gute Beziehungen zu den verurteilten evangelischen Pfarrern, katholischen Priestern und Laien. Aufgrund einer am 3. Mai 1968 vom Präsidenten der Republik, Ludvík Svoboda, gewährten Amnestie wurde er aus dem Gefängnis entlassen. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis nahm er eine Stelle in der Gemeinde in Petržalka an, die zu diesem Zeitpunkt nur auf dem Papier existierte. Mit Gottes Hilfe gelang es ihm, die ungünstigen sozialen Bedingungen zu überstehen.

In Petržalka

Jozef Juráš war vom 15. September 1968 bis 1. Juli 1972 Pfarrer in Petržalka. Im Archiv der Kirchengemeinde in Petržalka sind Dokumente erhalten geblieben, die uns nicht nur Einblick in seine Tätigkeit in der Gemeinde am Ort geben, sondern ihn uns auch als einen vom Leben bedrängten und zutiefst religiösen Menschen näherbringen. Auch wenn es sich hierbei um einen kurzen Abschnitt seines Lebens handelt, lassen sich aus diesen Papieren doch seine geistigen Fähigkeiten deutlich erkennen. Besonders dank des tie-

5 P. Uhorskai, *Cirkev v útlaku*, ViViT, Kežmarok 2015, 142.

fen Bezugs von Juráš zur Geschichte haben diese Materialien einen großen Informationswert. Juráš betrachtet die Geschichte als eine Quelle von Lehren, aus denen ein Mensch Kraft und Wissen schöpfen sollte, um die erkannten Fehler künftig zu vermeiden und zu versuchen, die Gegenwart zu verbessern und zu verändern. Zu diesem Zweck verwaltete Juráš während seiner Amtszeit in der Gemeinde Petržalka (Engerau) die Akten des Pfarramtes sorgfältig. Im Bemühen, so viele Informationen wie möglich zu bewahren, schuf er mit der Filiale Rusovce einen sehr wertvollen Kern des Archivs der Evangelischen Kirchengemeinde Bratislava/Petržalka.

Diese Gemeinde hat in der Vergangenheit eine sehr komplexe Entwicklung durchlaufen. Die Jahre 1959–1968 gehören zur schwierigsten Zeit der Kirchengemeinde in Petržalka. Zu dieser Zeit existierte die Gemeinde nur auf dem Papier, denn nach der Verstaatlichung des Gebetssaals in der Zadunajskástraße im Jahr 1959 und dem anschließenden Abschied des Gemeindepfarrers Viktory nach Trnava war die Pfarrstelle in Petržalka nicht besetzt.⁶ Erst die Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Frühjahr 1968 schuf wieder Raum für den Neubeginn des Gemeindelebens. In einem schriftlichen Gesuch vom 15. Mai 1968 bitten evangelische Christen in Petržalka Senior Karol Gábriš mit den Worten „... Wiederherstellung“ um eine Erneuerung der Gemeinde zu einem normalen Leben der Gemeinde. Die Ortsgemeinde existierte auf dem Papier so, wie sie damals etabliert wurde, aber sie litt vor allem daran, dass es in Petržalka weder einen Pfarrer und noch Gottesdiensträume – und somit kein natürliches Zentrum – gab.⁷

Unter diesen Umständen kam Jozef Juráš im September 1968 in die Gemeinde von Petržalka. Durch Gottes Führung kamen hier jetzt eine Gemeinde, die von einem totalitären Regime liquidiert worden war, und ein Pfarrer, der wegen seiner Ansichten von der Staatssicherheit verfolgt worden war, zu einem gemeinsamen Weg zusammen. Weniger als vier Jahre sollte dieser gemeinsame Weg nur dauern. Die Nichtanpassung an die Staatsmacht hatte ihn viel geistige Kraft gekostet und ihm 1953 körperliches Leid zugefügt, als er des Hochverrats angeklagt worden und erst nach sechs Monaten Haft freigelassen worden war.⁸

In den frühen 1960er Jahren konstruierten die staatlichen Behörden die Existenz einer großen Verschwörungsorganisation, basierend auf der Annahme, dass die Mehrheit der evangelischen Pfarrer unserer Kirche dem sozialis-

6 M. Klátik, Spomínane – nezabúdame, in: Cirkevné listy, Bratislava 2000.

7 Zborový archív (Gemeindearchiv) ECAV-Bratislava/Petržalka (ďalej ZA Petržalka), inv. č. 52.

8 ZA Petržalka, inv. č. 72.

tischen Establishment feindlich gegenüberstand. Jozef Juráš wurde als einer der Mitglieder der illegalen Führung angeklagt. Sein Prozess fand im Juli 1962 vor dem Bezirksgericht in Košice statt, und er wurde zu 13 Jahren Gefängnis und einem fünfjährigen Berufsverbot verurteilt.⁹ Er wurde am 9. Mai 1968 aufgrund einer Amnestie des Präsidenten der Republik, Ludvík Svoboda, aus dem Gefängnis entlassen.¹⁰ Juráš wurde am 15. September 1968 zum evangelischen Pfarrer in der Petržalkaer Kirche mit der Filiale Rusovce eingeführt.¹¹ Zu diesem Zeitpunkt hatten die demokratischen Kräfte in der ehemaligen Tschechoslowakei bereits eine rote Karte erhalten. Diese alte Tatsache machte es für Juráš als ehemaligem Häftling viel schwieriger, sich für die Wiederbelebung der Gemeinde von Petržalka und ihrer Filiale Rusovce (Karlburg) einzusetzen. Die Dokumente des Gemeindearchivs sind ein Beweis dafür, dass Juráš versuchte, die Lage zu verbessern und auch schwierige Situationen zu überwinden. Er hat diese Schwierigkeiten nicht umgangen und oft Antworten auf manche theologischen Fragen gefunden, die ihm geholfen haben, zum innersten Kern des Lebens und des Glaubens vorzudringen.

Man kann Juráš keineswegs für einen theologischen Schreibstubegelehrten halten. Seine spirituelle Welt war ganz und gar mit dem praktischen Leben und mit seinen Gemeindegliedern verbunden. Er beschrieb seine Rückständigkeit gegenüber den Gläubigen und gleichzeitig seine Dimension als geistlicher Hirte durch seine eigenen Worte: „... wie ein Prediger die Botschaft des Wortes nicht nur durch den Dialog mit Gott, sondern auch mit den Zuhörern verbessert, so wächst auch der geistliche Hirte der Gemeinde im inneren Menschen durch den pastoralen Dienst seiner Gemeindeglieder.“¹² Die Erneuerung des geistlichen Lebens in der Gemeinde und in der Filiale Rusovce erforderte eine solche Person. In dieser Aufgabe kamen die Fähigkeiten von Juráš als spiritueller Hirte voll zur Geltung. Das Ausmaß des Niedergangs des kirchlichen Lebens in der Gemeinde und in ihrer Filiale spiegelt sich in seinen Gefühlen seit der ersten Begegnung mit den evangelischen Gemeindegliedern in Rusovce wider: „Als ich zum ersten Mal nach Rusovce kam, um Gottesdienste zu halten, ging es mir ungefähr genauso wie dem Apostel Paulus, als er von Kleinasien zum europäischen Festland segelte und

9 J. Pešek, Slovenská evanjelická cirkev augsburského vyznania pod „dohľadom štátu“ (1953–1970), in: Historický časopis Bratislava, 43, 1999, č. 4, 643.

10 A. a. O., 647.

11 ZA Petržalka, inv. č. 65.

12 ZA Petržalka, apendix, Správa duchovného správcu Evanjelického a. v. cirkevného zboru Bratislava – Petržalka s filiou Rusovce za rok 1969 (Ďalej správa), 5.

ein paar Frauen aus der Stadt Philippi am Flussufer versammelte, um ihnen das Evangelium von Christus zu predigen.“¹³

Nachdem Juráš in den Dienst für die Gemeinde eingetreten war, widmete er sich zunächst der Kirche in Rusovce, da ihm das Vorhandensein des Kirchengebäudes die Wiederaufnahme des regulären Kirchenlebens erleichterte. Allerdings wollte er sich mit der geringen Teilnahme an den Gottesdiensten nicht abfinden. „Als ich in Rusovce ankam, entdeckte ich, dass die Evangelischen keine Verbindung zu diesem Herzen ihrer Filiale haben, dass die geistlichen Schafe nicht zum geistlichen Hirten kommen, der geistliche Hirte muss den geistlichen Schafen folgen.“¹⁴ Im Sinne dieser Worte übte Juráš die missionarische und pastorale Arbeit in Rusovce aus. Und nach einem Jahr Bemühungen gelang es ihm, in der Tochtergemeinde das reguläre Kirchenleben wieder herzustellen.¹⁵

Juráš selbst hielt die Seelsorge in der Petržalkaer Gemeinde für „eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben eines geistlichen Hirten“¹⁶. Den Prozess der Wiederbelebung der Gemeinde charakterisierte er mit den Worten: „Die Gemeinde kämpft mit den Schwierigkeiten einer entstehenden Gemeinde.“ In schwierigen Zeiten wird die Beziehung einiger Mitglieder zur Kirche kühl, sie ziehen sich aus dem Leben der Kirchengemeinde zurück, während andere von Liebe zur Gemeinde und zum Herrn der Kirche entflammt werden und die eifrigeren Mitglieder dem geistlichen Hirten helfen, Schwierigkeiten zu überwinden, die Wahrheit der Heiligen Schrift erkennend: „Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute umsonst“ (Psalm 127,1)¹⁷.

Die Wiederbelebung der Gemeinde wurde dadurch erschwert, dass die Evangelischen aus Petržalka keine Gottesdiensträume hatten. Der Kampf von Juráš mit den staatlichen Behörden um die Sicherung eines Gotteshauses in Petržalka und die Gewinnung der Evangelischen von Petržalka für das reguläre Kirchenleben wird in seinen Worten, die wir im Jahresbericht für 1969 finden, klar erfasst: „Ich werde keinen Frieden haben, und mein Eifer für das Haus Gottes wird mich verzehren, nicht nur bis wir die Möglichkeit haben, uns in der Kirche als eine Familie der Kinder Gottes zu versammeln, sondern sogar bis ich alle Evangelischen besuche und mit den Lauwarmen

13 ZA Petržalka, Appendix, správa (Jahresbericht) za posledný štvrt'rok 1968, str. 2.

14 A. a. O., 4.

15 ZA Petržalka, inv. č. 108.

16 ZA Petržalka, apendix, správa za rok 1969, 4.

17 ZA Petržalka, inv. č. 86.

und Gleichgültigen rede.“¹⁸ Kurz vor dem Ende seiner Zeit in der Gemeinde im Jahre 1972 stellte er den Kauf eines Hauses in der Mladá-Garda-Straße sicher, um hier durch einen Umbau einen Andachtsraum einzurichten.¹⁹ Es gelang ihm auch, das kirchliche Leben mit neuen Impulsen auf den Weg zu bringen. Juráš zeigte sich als Pädagoge für Erwachsene, Jugendliche und Kinder. Bei der Gestaltung des spirituellen Lebens der jungen Generation legte er Wert auf die Familie. Die Entfremdung der Jugend vom Christentum sah er vor allem in der fehlerhaften Erziehung der Kinder in den Familien: „Es scheint, dass viele Eltern nicht einmal wissen, dass Sonntag ist – wenn doch, dann wissen sie nicht, wozu der Sonntag da ist. Und so scheint es, dass sie nicht einmal wissen, dass sie nicht nur einen Körper, sondern auch eine Seele haben, die ebenfalls mit Gottes Wort ernährt werden muss, so wie der Körper mit Nahrung, sonst stirbt er an Unterernährung. Und das ist traurig für Erwachsene, aber auch für Kinder.“²⁰

In wahrer Frömmigkeit sah Juráš einen Nutzen für jede Gesellschaft: „Die Legitimation einer religiösen Person ist die treue Erfüllung bürgerlicher Pflichten.“²¹ Er ermutigte die Evangelischen, darüber nachzudenken, auf welcher Grundlage die Menschen um sie herum sie als Christen betrachten sollten. Den Grund für die steigende Zahl der Ungläubigen sah er im Verhalten der Christen: „Warum gibt es Ihrer Meinung nach so viele Ungläubige unter uns? Weil sie keine Christen sehen, die mit Christus leben.“²² Juráš warnte seine Gemeindeglieder, dass der Mangel an Freude und Liebe zu schlechten zwischenmenschlichen Beziehungen führt. Er empfindet die Freude als eine Rückkoppelungsschleife zwischen einer Person und dem himmlischen Vater: „Lasst uns den himmlischen Vater glücklich machen, wenn wir freudig Geschenke von ihm annehmen, insbesondere das heiligste Geschenk – den Herrn Jesus Christus. Unsere Freude gefällt dem himmlischen Vater. Seine Freude spiegelt sich in unserem Gesicht, in unserem Herzen, in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen wider.“ In dieser einfachen Beziehung zwischen Mensch und Gott, die auf dem Prinzip der Freude beruht, sieht Juráš auch die Grundlage der Theologie.²³

Ein weiteres Phänomen, das zwischenmenschliche Beziehungen beeinflusst, ist laut Juráš die Liebe. Ein Ausdruck unzureichender Liebe ist die

18 ZA Petržalka, appendix, správa za rok 1969, 4.

19 ZA Petržalka, inv. č. 57.

20 ZA Petržalka, appendix, správa za rok 1969, 7.

21 ZA Petržalka, appendix, správa za rok 1970, 5.

22 ZA Petržalka, inv. č. 73.

23 Ebd.

Einsamkeit und Verlassenheit eines Menschen: „Und die schlimmste Krankheit heutzutage ist nicht einmal Krebs, sondern Einsamkeit, wenn ein Mensch in Situationen gerät, in denen er niemanden hat, der ihn will, und völlig verlassen ist und fühlt, dass das größte Übel der Mangel an Mitgefühl und Liebe ist. Das spüren nicht nur Einzelpersonen, sondern auch kirchliche Gemeinschaften, die als Gemeinschaft und als Individuen ökumenisch leben sollen.“²⁴ Aus dieser Aussage von Juráš geht hervor, dass er die Ökumene als eine der Formen der Nächstenliebe verstand und sorgfältig Entwicklungen in diesem Bereich verfolgte: „Der Geist der Ökumene schlägt langsam Wurzeln für das Aufblühen des Christentums und für die Verwirklichung des christlichen Geistes in der Kirche Christi auf der ganzen Welt, für die Reparatur des Altars des Herrn, der in der Antike beschädigt wurde, von denen beschädigt wurde, von denen man es am wenigsten erwarten würde. Während das Volk des Alten Bundes sich Elia anschloss, muss das Volk des Neuen Bundes Christus, unserem gemeinsamen Herrn, beitreten.“²⁵

Auch Gespräche mit jesuitischen Theologen – Mithäftlingen im Kloster Valdice – hatten Einfluss auf die Wandlung dieser Ansichten.²⁶ Sie basierten auf einer gründlichen Kenntnis des Wesens beider Glaubensrichtungen und einer Wahrnehmung ihrer Unterschiede, aber auch auf ihrer Übereinstimmung: „Und wir fanden heraus, dass vieles von dem, was wir beide als spaltend betrachteten, nicht der Fall ist. Obwohl wir unterschiedliche Begriffe verwenden, sind die inhaltlichen Fakten und deren Wahrnehmung gleich. Dass die Unterschiede bestehen, wenn wir Begriffe formal verstehen, nicht aber, wenn wir uns ihrem Inhalt nähern.“²⁷ Juráš und seine Mithäftlinge aus Valdice waren auf diesem Gebiet ihrer Zeit voraus. Juráš versuchte, die Prinzipien der Ökumene in die Praxis umzusetzen. Die Dokumente des Gemeindearchivs von Petržalka belegen, dass er die Gegenwart als ständigen Kontakt mit Ungläubigen wahrnimmt. Gleichzeitig sind sie auch ein Beweis dafür, wie die Praxis seine Ansichten auf diesem ganzen Gebiet geprägt hat. Juráš' Ansicht über die Notwendigkeit des ökumenischen Zusammenlebens basiert zu Recht auf der Statistik kirchlicher Zeremonien. Insbesondere die Tatsache, dass es weniger rein evangelische Ehen als Mischehen gibt, zwang ihn dazu, die Kirchenmitglieder zu einem ökumenischen Zusammenleben zu ermutigen: „Schon daraus folgt, dass wir in ökumenischen Ehen und in ökumenischen Gebeten ökumenisch leben müssen und bei Beerdigungen zusammen-

24 ZA Petržalka, inv. č. 86 (Okienko do zboru).

25 ZA Petržalka, Apendix, správa za rok 1969, 5.

26 J. Madarás, O osobnosti Jozefa Juráša, in: Cirkevné listy, Bratislava 1997, 89.

27 J. Juráš, Nie kto hovorí, ale kto činí ..., in: Cirkevné listy, 82, Bratislava 1969, 89.

kommen. Wir Evangelischen und Katholiken legen gemeinsam Zeugnis ab und bekennen uns zum Herrn.“²⁸

Die Liebe zur Kirche ist eine der weiteren Dimensionen der Persönlichkeit von Juráš. Diese tiefe Beziehung ermöglicht es uns, andere Merkmale seiner Persönlichkeit wahrzunehmen: Opferbereitschaft, Bescheidenheit, Sinn für Demokratie. Er war bereit, für die Kirche alles zu opfern, auch seine Freiheit: „Dem Volk zu dienen, und insbesondere den evangelischen Menschen in der Kirche, ist meine Liebe, der ich normalerweise alles opfere, und es käme fast einer Verurteilung gleich.“²⁹

Für Juráš ist das natürlich keine leere Geste. Ihm war bewusst, dass ernsthaftes Handeln und damit die Loyalität gegenüber der Kirche in der „kleinsten Sache“ bestehen. „Es fängt beim Kleinsten an. Loyalität ist zumindest entscheidend. Es ist viel einfacher, etwas sehr Großes zu tun, das uns Anerkennung und Lob einbringt, als still und leise ständig kleine Dinge zu tun und ständig kleine Pflichten zu erfüllen.“³⁰

In den von Juráš verfassten Briefen haben wir Dokumente seiner kleinen und unermüdlichen Arbeit im Bereich der Beseitigung der Deformationen der Kirche vor uns. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis im Jahr 1968 beteiligte er sich am Wiederbelebungsprozess der Kirche. Als Ziel stand vor Augen, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu verbessern. Die Normalisierung Anfang der siebziger Jahre stoppte diesen Prozess jedoch. Die staatliche Überwachung von Geistlichen wurde erneut scharf durchgeführt.³¹ Aus der Zeit der Normalisierung enthält das Kirchenarchiv von Petržalka Korrespondenzen zwischen Juráš und Pfarrern, die der Erweckungsbewegung angehörten, z. B. Tassler, Vízner oder Cibulka.³² Diese Briefe sind ein wertvolles Zeugnis für den Mut von Juráš, trotz mehrjähriger Haft, Kritik an „neuen Deformationen in der Kirche“ zu üben. Juráš zeigte zum Beispiel ein Gespür für Demokratie, auch in der Kritik an der Methode der Wahl des Generalbischofs und des Seniors im Senioralbezirk von Bratislava. Er interpretierte die Stimmen mehrerer Gläubiger, als er seine Meinung äußerte: „... auch wenn sich die Teilnehmer der Nominierungsausschüsse nur auf einen Kandidaten konzentrierten und den Wunsch äußerten, dass sie nur auswählen / nur einen Vorschlag machen und nicht wählen wollten, mindert das

28 ZA Petržalka, inv. č. 86 (Okienko do zboru).

29 ZA Petržalka.

30 ZA Petržalka, inv. č. 103, 105, 108.

31 Pešek, a. a. O. (wie Anm. 9), 651; ZA Petržalka, inv. č. 108.

32 ZA Petržalka, inv. č. 103, 105, 108.

nicht nur die Seriosität der Personen der Kandidaten, sondern auch die Seriosität der Positionen, für die sie kandidieren“.³³

Juráš war jedoch nicht nur ein scharfer und unerbittlicher Kritiker der Deformationen der Kirche. Er wusste die Hilfe zu schätzen und dankbar zu sein für die Hilfe, die die Kirchenleitung ihm und anderen „betroffenen Pfarrer“ im Ermittlungsverfahren des Landgerichts in Košice im „Strafverfahren Juráš und andere“ vom 8. bis 11. September 1969 gab.

Er konnte allerdings auch sehr kritisch sein, weil ihm das Schicksal der Evangelischen von Petržalka sehr am Herzen lag. Er unternahm große Anstrengungen, den Bau des Gemeindezentrums in den Plan des neuen Petržalka einzubeziehen. Damals kritisierte er die Haltung kirchlicher Würdenträger gegenüber dem Bau einer Kirche in der entstehenden Wohnsiedlung und betonte, es gehe nicht um den Pfarrer, sondern um die Kirche, denn Pfarrer würden sterben, die Gemeinde aber bleibe und die Kirche ist in der Gemeinde.

Das Ende des Dienstes in Petržalka

Während er gerade damit beschäftigt war, das Familienhaus in der Mladá garda-Straße zu einer Gebetsstätte umzubauen, wurde er am 19. Juni 1972 gezwungen, in den Ruhestand zu gehen, als er am 1. Juli 1972 von GBÚ (= Generalbischofsamt) eine Kündigung seines Arbeitsverhältnisses erhielt. Später arbeitete er als Korrektor bei „Polygrafické závody“ in Bratislava. Seine letzte Arbeit war das Korrekturlesen der Übersetzung der Bibel ins Slowakische. Er starb an den Folgen seiner Haftstrafe am 17. August 1975 in Bratislava.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Jozef Juráš brachte der Bund der politischen Gefangenen der Slowakei im Jahr 2012 in der Evangelischen Kirche A. B. in Petržalka (Engerau) eine Gedenktafel mit folgendem Text an:

„Zum Gedenken an den Evangelischen A. B. Pfarrer JOZEF JURÁŠ (1912–1975), der dort 1953 und von 1962–1968 wegen seines Glaubens zu Unrecht inhaftiert war. Konföderation politischer Gefangener der Slowakei 2012.“

Von ihm stammen auch Publikationen, die im Tranoscius Verlag in Lipovský Mikuláš herausgegeben worden waren: „V tomto znamení zvíťazíš“ („In diesem Zeichen wirst du siegen“, 1945) und „Z temného údolia“ („Aus dem dunklen Tal“, 1992).

33 ZA Petržalka, Apendix, správa 1970, 2. Zitate aus den Archivalien wurden vom Verfasser ins Deutsche übersetzt.

Karl W.
Schwarz

Das evangelische Diözesanmuseum in Fresach/Kärnten

Eine Stätte kirchengeschichtlicher Besinnung

Der folgende Beitrag widmet sich dem Fresacher Museum, von dem im Nachklang der Kärntner Landesausstellung 2011¹ die Idee der „Toleranzgespräche“ ausgegangen war.² In der Woche vor Pfingsten 2024 wurden sie zum zehnten Mal durchgeführt und widmeten sich mit dem Focus auf die bevorstehenden Wahlen dem Thema „Wahrheit“ und „Fake“ („Was ist Wahrheit wirklich?“). Zum Abschluss wurde vom Kuratorium unter der Leitung von Superintendent Manfred Sauer eine „Wahrheitscharta“ verabschiedet,³ welche Grundlagen und Methoden zur Erforschung von Wahrheit zu definieren versucht und Regierungen und Zivilgesellschaft dazu aufruft, das Vertrauen in wissenschaftliche Verfahren zur Wahrheitsfindung zu stärken.

Im Obergeschoss konnte dazu passend eine Sonderausstellung zum theologischen „Wahrheitsbegriff“ quer durch die Jahrhunderte besichtigt werden, die u. a. mit Druckwerken des Lutherschülers Matthias Flacius Illyricus/Matija Vlačić (1520–1575), des Verfassers eines „*Catalogus testium veritatis*“ (1556), zum heftigen theologischen Streit um die richtige Interpretation der reformatorischen Lehre hinführt.⁴ Die Gnesiolutheraner (von *gnesos* = echt) hielten sich für die wahren Lutheraner und warfen Philipp Melancthon

1 Alexander Hanisch-Wolfram/Wilhelm Wadl (Hg.), Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer. Katalog/Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach, beide Klagenfurt 2011.

2 Helmuth A. Niederle (Hg.), Wie weit geht Toleranz? Wie weit geht Europa? Europäische Toleranzgespräche Fresach 1915, Wien 2016; Ders., Europäische Toleranzgespräche Fresach/Villach 2019 und 2020. Dokumente, Wien 2021; Wilfried Seywald (Hg.), Wachstum am Ende: Was jetzt? Europäische Toleranzgespräche Fresach 2023.

3 <http://www.fresach.org>.

4 Irene Dingel/Johannes Hund/Luka Ilić (Hg.), Mathias Flacius Illyricus. Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption, Göttingen 2019.

(1497–1560) und dessen Schülern (= Philippisten) Verrat am lutherischen Erbe vor, an der „Wahrheit“ Luthers, ja beschuldigten diese des Kryptocalvinismus.

Fresach – ein Ort der Toleranz

Fresach ist ein Ort der Toleranz, zu ersehen am typischen Toleranzbethaus aus der Zeit Kaiser Josefs II.,⁵ das mit dem Schulgebäude und Wohnhaus des Predigers ein denkmalgeschütztes Ensemble josefinischer Toleranzarchitektur darbietet.⁶ Es erinnert an das Toleranzpatent (1781), das dem *Geheimprotestantismus* einen Weg in die Freiheit bahnte. Es war aber noch nicht der „öffentliche Raum“, denn das Bethaus durfte keinesfalls die „Zeichen der Öffentlichkeit“ tragen, also weder einen Kirchturm noch Glockengeläute haben – und auch nicht wie eine Kirche aussehen (die vorfindliche Fresacher Apsis war eine Übertretung der Toleranzvorschriften⁷) und auch nicht direkt von der Straße zugänglich sein. Nach außen hin sollte alles so bleiben, wie es war: Das Parochialnetz der römisch-katholischen Kirche blieb bestehen, die tolerierten „Akatholiken“ (so wurden die Evangelischen in der josefinischen Kanzleisprache genannt) wurden in dieses gleichsam eingebunden und hatten deshalb an den römisch-katholischen *Ortsparochus* die Stolgebühren zu entrichten, denn die zivile Standes- und Matrikenführung oblag ihm weiterhin, mochte sich in Fresach auch die Mehrheit der Bevölkerung in dem „Religionserklärungsgeschäft“ bis 1784 zur „akatholischen“ Konfession gemeldet und diese in einem privaten Rahmen (*exercitium religionis privatum*) ausgeübt haben.

5 Rudolf Leeb/Erwin Herold, Das österreichische josephinische Toleranzbethaus. Zur historischen Einordnung eines Symboles, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich [= JGPrÖ] 107/108 (1991/92) 3–23; Rudolf Leeb, Josephinische Toleranz, Toleranzgemeinden und Toleranzkirchen, Toleranzbethaus, in: Joachim Bahlcke/Stefan Rohdenwald/Thomas Wunsch (Hg.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, 965–977.

6 Reiner Sörries, Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburgerreich, Köln/Weimar/Wien 2008, 45 ff.

7 Alexander Hanisch-Wolfram: „... die Hand der Bosheit, die dießes Unglück wahrscheinlich gestüftet hat“. Der Brand des Fresacher Bethauses 1784 und der Beginn einer Legende, in: Barbara Felsner/Christine Tropper/Thomas Zeloth (Hg.), Archivwissen schafft Geschichte. Festschrift für Wilhelm Wadl zum 60. Geburtstag, Klagenfurt am Wörthersee 2014, 473–483.

Fresach ist nicht nur ein Ort der Toleranz, wo die „Toleranzgespräche“ gut aufgehoben sind. Sie wurden 2024 mit dem Europa-Staatspreis der Republik Österreich ausgezeichnet, weil sie gesellschaftliche Entwicklungen in europäischer Perspektive thematisieren und sich Fragen im Kontext von Demokratie und Menschenrechten, Zivilgesellschaft und Religion widmen – mit dem Anspruch, das Oberkärntner Bergdorf zu einem Kristallisationszentrum europäischen Denkens zu stilisieren. Dabei bildet die Toleranz einen historischen, bildungs- und gesellschaftspolitischen Bezugspunkt.

Fresach ist auch ein Ort der Begegnung mit der slowenischen Reformation und Kultur. Obzwar es keine zweisprachige Ortstafel (Fresach = slowen. *Breže*) aufweist, zeigt das Ortswappen nebst einem Abendmahlskelch mit Hostie ein Birkenblatt. Das Wappenbild thematisiert also eine der Kernforderungen der Protestanten, nämlich den Laienkelch bei der Feier der Eucharistie, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, und mit dem Birkenblatt eine linguistische Ableitung des Ortsnamens Fresach aus dem slowenischen Wort für Birke (*bréza*).⁸

Fresach und die Reformationsgeschichte

Wenn hier Fresach als Ort reformationsgeschichtlicher Forschung hervorgehoben wird, so hängt das mit dem Museum zusammen, das 1960 als evangelisches Diözesanmuseum errichtet wurde.⁹ Nach dem Bau einer Kirche wurde im alten Bethaus das Museum eingerichtet; anlässlich der erwähnten Landesausstellung konnte es in ein neu errichtetes und 2012 mit dem International Architecture Award ausgezeichnetes Gebäude übersiedeln.

Zahlreiche Schriften aus der Frühzeit der Reformation, ein Sammelband lutherischer Erstdrucke, etwa Luthers „*Sermon von den lieben Engeln ... gepredigt an Sanct Michelstag*“ (gedruckt bei Hans Lufft in Wittenberg 1531), werden im Fresacher Museum verwahrt.¹⁰ Durch die Schenkung eines Kärntner Mäzens wurde die Zahl der Lutherdrucke erheblich vermehrt. Ebenso finden sich zahlreiche Schriften flacianischer Prediger, die aus Thüringen ver-

8 Alexander Hanisch-Wolfram, *Auf den Spuren der Protestanten in Kärnten*, Klagenfurt 2010, 178.

9 Anita Ernst/Alexander Hanisch-Wolfram, *Das evangelische Diözesanmuseum Fresach*, in: Wadl, *Glaubwürdig bleiben*, a. a. O. (wie Anm. 1), 488–504; Oskar Sakrausky/Margarethe Prinz-Büchl (Red.), *50 Jahre Diözesanmuseum Fresach. Festschrift zum Jubiläum*, Fresach 2010.

10 Überblick bei Ernst/Hanisch-Wolfram, *Diözesanmuseum Fresach*, a. a. O., 496–504.

trieben in Kärnten Aufnahme fanden.¹¹ Ihre kompromisslose Bekenntnishaltung führte aber auch hierzulande zu Zwietracht und Konflikt und veranlasste die Landstände, die involvierten Prädikanten zu entlassen und 1578 die flacianische Erbsündenlehre überhaupt als Irrlehre zurückzuweisen; deren Exponenten wurden aus Innerösterreich ausgewiesen und fanden als „*exul Christi*“ in Ober- und Niederösterreich oder in Ungarn Aufnahme.¹² Zwei sollen hier namentlich genannt werden, weil ihre Publikationen in Fresach zu sehen sind: Andreas Lang († 1583)¹³ und Johann Hauser (vor 1560–nach 1594)¹⁴. In diesen Werken wurde polemisch um die Wahrheit im Erbsündenstreit gekämpft („*Formula veritatis*“ [1577]) – und um die richtige Interpretation der Confessio Augustana von 1530. Im Kärntner Bekenntnis (*Confessio Carinthiaca* [1565]), das 26 Prädikanten unterzeichneten, liegt eine erste öffentliche Kundgebung des Luthertums in seiner flacianischen Färbung vor.¹⁵ 1578 aber endete diese Ära.

Zurück zur Museumsgründung 1960: Dabei war neben dem Fresacher Ortspfarrer vor allem der damalige Pfarrer von Bleiberg Oskar Sakrausky (1914–2006), später Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, federführend. Dieser hatte in seinem Bleiberger Kirchspiel auch die Tochtergemeinde Agoritschach zu betreuen, ebenfalls eine Toleranzgemeinde und nota bene die einzige Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten.¹⁶ Von Agoritschach, auf einer Hochebene oberhalb von Arnoldstein gelegen, konnte der Bleiberger Pfarrer sagen, dass sie in der Kontinuität mit der Reformation des slowenischen Reformators Primus Truber/Primož Trubar (1508–1586)

-
- 11 Ernst Koch, Mitteldeutsche Wurzeln des österreichischen Flacianismus, in: JGPRÖ 131 (2015) 17–26.
 - 12 Rudolf Leeb, Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich, in: Geschichte des Christentums in Österreich, Wien 2003, 145–279.
 - 13 Karl W. Schwarz, Andreas Lang – „ein pur lauterer Flacianer, hat das Land Kärnten mit seiner falschen Lehr starck inficirt und viel Disputat erwecket“ (Jacobus Rosolenz), in: Ders., Der Protestantismus im Donau- und Karpatenraum. Eine Forschungsbilanz des gleichnamigen Instituts an der Comenius-Universität in Bratislava/Pressburg, Prešov 2024, 30–42.
 - 14 Oskar Sakrausky, Johann Hauser – Pfarrer und Diener am Evangelio aus Villach (1964), Nachdruck in: Carinthia I 171 (1981) 51–81; Ders., Die Villacher Katechismus-Handschrift Johann Hausers vom Jahre 1572 (1968), Nachdruck a. a. O., 83–109.
 - 15 Rudolf Leeb, Die Reformation in Kärnten, in: Wadl, Glaubwürdig bleiben, a. a. O. (wie Anm. 1), 83–105.
 - 16 Oskar Sakrausky, Agoritschach. Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten, Klagenfurt 1960/1978.

stand.¹⁷ Und als Beweis legte er die Bleiberger Pfarrchronik vor, in der sein Bleiberger Amtsbruder 1790 festgehalten hatte, dass in Agoritschach/Zagorice mehr als zwanzig verschiedene Reformationsdrucke in slowenischer Sprache vorhanden und in Gebrauch waren.¹⁸ Von dieser Chronik ausgehend verfasste Sakrausky ein Buch, in dem er die Geschichte der Agoritschacher Gemeinde ausbreitete.¹⁹ Es war sein erster Schritt in der wissenschaftlichen Erforschung der innerösterreichischen Reformationsgeschichte,²⁰ die dann in Fresach einen würdigen Platz fand. Denn die erwähnten Pretiosen konnte er für das Fresacher Museum erwerben, analysieren und wissenschaftlich auswerten.²¹

Primus Truber/Primož Trubar – der „Luther der Slowenen“²²

Truber stammte aus der Herrschaft Auersperg, südlich von Laibach, wurde in Salzburg, Wien und vor allem am Bischofshof in Triest, beim reform-katholischen Bischof Pietro Bonomo (1458–1546) ausgebildet und mit dem Geist des Humanismus, aber auch mit Schriften der Reformation vertraut gemacht.²³ Nach der Priesterweihe 1530 in Triest wirkte er seit 1533 an der

17 Primus Truber und die Reformation in Slowenien, hg. v. Museumsverein Fresach = Fresacher Gespräche 2012 = Sonderdruck aus Carinthia I 203 (Klagenfurt 2013).

18 Sakrausky, Agoritschach, a. a. O. (wie Anm. 16), 26.

19 A. a. O., dazu Karl W. Schwarz, Agoritschach/Zagorice bzw. Sakrausky, Oskar, in: Katja Sturm-Schnabl/Bojan-Ilija Schnabl (Hg.), Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška. Von den Anfängen bis 1942, Wien 2016, 67–70; 1150f.

20 Seine Arbeiten sind zum Teil im Jahrbuch des Kärntner Geschichtsvereins Carinthia I 171 (1981) gesammelt, das, ohne es auf dem Titelblatt zu nennen, ausgewählte Beiträge Sakrauskys zur Reformationsgeschichte Innerösterreichs enthält.

21 Oskar Sakrausky, Aufbau, Sinn und Ziel eines Diözesanmuseums (1961), Nachdruck in: Carinthia I 171 (1981) 259–264.

22 Oskar Sakrausky, Primus Truber. Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain, Wien 1986; Francka Premk/Karl W. Schwarz: Trubar Primož, in: Sturm-Schnabl/Schnabl, Enzyklopädie, a. a. O. (wie Anm. 19), 1372–1375.

23 Mirko Rupel, Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria, München 1965; Rolf-Dieter Kluge (Hg.), Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit, München 1995; Eva Hüttl-Hubert, „verborgen mit gfar“. Die Anfänge der slowenischen Bibel, in: biblos 52 (2003), 87–120; Sönke Lorenz/Anton Schindling/Wilfried Setzler (Hg.), Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg, Stuttgart 2011; Jože Javoršek, Primož Trubar. Mit einer Einleitung von Karl W. Schwarz, Klagenfurt/Celovec 2011; zur theologischen Einordnung zuletzt:

Domkirche in Laibach (heute: Ljubljana), wo schon seit den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts unter der deutschen Bevölkerung die Wittenberger Reformation Fuß gefasst hatte. Durch seine Kritik am Wallfahrtswesen und am vorherrschenden Aberglauben griff er Inhalte der reformatorischen Theologie auf, musste deshalb vor Angriffen der Altgläubigen nach Triest (heute: Trieste) ausweichen, ehe er 1542 durch einen deklarierten Anhänger der Reformation Bischof Franz Katzianer (1501–1543) nach Laibach – sogar ins Domkapitel – zurückberufen wurde. Er wirkte sodann bis 1547 als Domprediger, bevor er durch den Nachfolger am Bischofsstuhl Urban Textor (1491–1558) zur Rechenschaft gezogen wurde, aber vor einer Inhaftierung nach Deutschland fliehen konnte. Als evangelischer Prediger fand er in Rothenburg ob der Tauber, später in Kempten im Allgäu²⁴ Verwendung und widmete sich der Bibelübersetzung in seine slowenische Muttersprache; deren linguistische Grundlagen wurden überhaupt erst von ihm geschaffen.

Wie Luthers sprachschöpferische Leistungen anerkannt werden, war es auch bei Truber der Fall. Als Vater der slowenischen Sprache und Literatur (*Oče slovenske književnosti in kulture*) wurde er gewürdigt und verehrt. Sein 1550 in Schwäbisch Hall (nicht wie bisher angenommen: in Tübingen)²⁵ erschienener *Catechismus in der Windischenn Sprach* war das erste in Druck gelegte slowenische Buch, von dem nur mehr ein einziges Exemplar vorhanden ist und das in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien unter den kostbaren Zimelien verwahrt wird.²⁶

Neben seiner sprachgeschichtlichen Bedeutung blieb aber Trubers theologisches Wirken und evangelisches Anliegen ausgespart, sie wurden in Slowenien unter den Tisch gekehrt – sowohl von national-slowenischer und

Gerhard Gieseemann, Die Theologie des slowenischen Reformators Primož Trubar, Köln/Weimar/Wien 2017.

- 24 Ulrich Gäbler, Primus Truber, der Domherr von Laibach, bewegt deutsche evangelische Gemeinden (1987), Nachdruck in: Ders., Aufbrüche. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte des europäischen und amerikanischen Protestantismus. Zum 80. Geburtstag hg. von Thomas K. Kuhn und Martin Sallmann, Leipzig 2022, 93–105.
- 25 Karl W. Schwarz, Truberiana aus Memmingen, Schwäbisch Hall, Tübingen und Wien. Erfreuliches und Betrübliches aus der aktuellen Truberforschung, in: *Historia Ecclesiastica* 6 (2015) 3–15.
- 26 Eva Hüttl-Hubert, Anmerkungen zu Struktur, Provenienz und Rezeption der südslawischen Protestantica in der Österreichischen Nationalbibliothek, in: Vincenc Rajšp/Karl W. Schwarz/Bogusław Dybaś/Christian Gastgeber (Hg.), Die Reformation in Mitteleuropa/Reformacija v Srednji Evropi. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber (...), Wien/Ljubljana 2011, 37–62.

marxistischer Seite, als auch seitens der römisch-katholischen Kirche.²⁷ Erst in den 60er Jahren hat ein bemerkenswertes Umdenken Platz gegriffen,²⁸ das durch die Truber-Biographie des Laibacher Literaturhistorikers Mirko Rupel (1901–1963) seinen Anfang nahm, zu einer beachtlichen ökumenischen Erschließung im Truberjahr 2008 führte und sich in zahlreichen Tagungen und Veröffentlichungen niederschlug.²⁹

An dieser Forschungsarbeit war Sakrausky beteiligt. Mit Trubers „Deutschen Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk“³⁰ gab er wichtige Impulse, vor allem für die frömmigkeits- und missionsgeschichtliche Analyse, denn Truber, der zweimal (1548, 1565) von Laibach nach Deutschland fliehen musste, war voller missionarischer Antriebe,³¹ die nicht nur seine Krainerischen Landsleute, seine *lubi Slovinci*, im Auge hatte, sondern den gesamten Balkanraum. In Urach bei Tübingen wurde eine Druckerei für den südslawischen Bibeldruck („*Windische, Chrabatische und Cirulische Truckherey*“) eingerichtet, um Slowenen, Kroaten, ja selbst die Türken für die Reformation zu gewinnen.³² Damit war natürlich auch eine Hoffnung verbunden, auf diese Weise die permanente militärische Bedrohung durch die Osmanen einzudämmen.

27 Sašo Jerše, Die slowenische Reformation zwischen dem Amboss Christi und dem Hammer der Romantik, in: JGPrÖ 129 (2013) 128–150.

28 Vincenc Rajšp, Darstellungen der katholischen und der protestantischen Kirche in der slowenischen Geschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Kirchliche Zeitgeschichte 14 (2001) 61–70; Ders., „Die Wahrnehmung des Reformators Primus Truber zu Lebzeiten und danach“, in: Württembergisch Franken 102 (2018) 19–44.

29 Marko Kerševan, Primus Trubars „Kirche Gottes der slowenischen Sprache“ und „Volk der slowenischen Sprache“, in: Primus Truber und die Reformation in Slowenien, a. a. O. (wie Anm. 17), 30–40.

30 Oskar Sakrausky (Hg.), Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slovenischen und kroatischen Reformationswerk, Wien 1989.

31 Rudolf Leeb, Der Missionsgedanke bei Hans Ungnad von Sonneck, Primus Truber und in der lutherischen Reformation, in: Sašo Jerše (Hg.), Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času, Ljubljana 2009, 255–272, 268.

32 Christoph Weismann, „Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung“. Reformation und Buchdruck bei den Südslawen, in: Kirche im Osten 29 (1986) 9–37; Karl W. Schwarz, Ein Reformator aus Innerösterreich – Primus Truber und der südslawische Buchdruck in der Uracher Bibelanstalt, in: Andrea Seidler/István Monok (Hg.), Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion, Wiesbaden 2020, 63–84.

In Fresach wurde die slowenische Reformationsgeschichte dokumentiert

Im Fresacher Toleranzbethaus hat Sakrausky die landauf, landab gesuchten und entdeckten Glaubenszeugnisse der Evangelischen – die Postillen in deutscher und slowenischer Sprache, Predigtbücher, Katechismen, Bibeldrucke und Gesangbücher – aufbewahrt und diese gleichsam in den Strom der Frömmigkeitsgeschichte eingeordnet³³ – darunter als Unikat einen slowenischen Katechismus von 1580,³⁴ der vermutlich im Auftrag der innerösterreichischen Landstände von Georg Dalmatin (1547–1589) übersetzt und in der Offizin des Johannes Mannel/Janez Mandelc/Manlius (vor 1562–1605) in Laibach gedruckt worden war.

Dalmatin war es auch, der die von Truber begonnene Bibelübersetzung ins Slowenische vollendete und sie in Wittenberg 1584 zum Druck brachte.³⁵ Die nach ihm benannte *Dalmatin-Bibel* konnte nicht mehr in Laibach gedruckt werden, weil Manlius unter dem Druck der Gegenreformation nach Ungarn übersiedeln musste.

Die Dalmatin-Bibel, die den letzten Höhepunkt des südslawischen Buchdrucks in Deutschland darstellt und als theologischer und literarischer Markstein des slowenischen Protestantismus gilt, durfte sogar über ausdrückliche bischöfliche Erlaubnis vom römisch-katholischen Klerus verwendet werden. Eine der wenigen erhaltenen Exemplare wird in Fresach aufbewahrt. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass sich die Herausgeber der *Biblia Slavica* auf einzelne Drucke des Fresacher Museums stützten, die als Vorlage für die kritische Edition dienten.³⁶

-
- 33 Oskar Sakrausky, *Slowenische Protestantica im Evangelischen Diözesanmuseum in Fresach*, in: Gerhard Neweklowsky u. a. (Hg.), *Protestantica bei den Slowenen. Protestantizem pri Slovencih*, Wien 1984, 7–13; Branko Berčič, *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts*, in: Ders. (Red.), *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, München 1968, 152–268, 258 (Standort Museum Fresach).
- 34 Oskar Sakrausky, *Ein bisher unbekannter slowenischer protestantischer Katechismus aus dem Jahre 1580 (1960)*, Nachdruck in: *Carinthia I* 171 (1981), a. a. O. (wie Anm. 20), 159–169, Berčič, *Das slowenische Wort (wie Anm. 33)*, 218.
- 35 Karl W. Schwarz: „(...) zu befürderung der Ehren Gottes vnd zu vortpflanzung seiner zarten windischen Kirchen (...)“. Anmerkungen zu Georg/Jurij Dalmatin (1547–1589), in: *Carinthia I* 211 (2021), 199–214.
- 36 Majda Merše, *Zu den Druckvorbereitungen der ältesten slowenischen Bibelübersetzungen*, in: Jože Krašovec/Majda Merše/Hans Rothe (Hg.), *Kommentarband zur Bibelübersetzung von Primož Trubar und Jurij Dalmatin (= Biblia Slavica IV: Südslawische Bibeln 3/2)*, Paderborn u. a. 2006, 5–8.

Dalmatin, der aus Gurkfeld/Krško stammte und beim wichtigen slowenischen Linguisten Adam Bohorič (um 1520–1598) zur Schule ging, studierte Theologie an der Universität Tübingen, als Stipendiat des Tiffernums, einer vom herzoglichen Rat Michael Tiffernus (1488/89–1555) eingerichteten Studienstiftung, promovierte dort 1569 zum Magister und wirkte dann als deutsch-slowenischer Prediger in Laibach, lieferte Übersetzungen einzelner Bücher der Bibel (Jesus Sirach, Pentateuch, Sprüche Salomos), aber auch eines Gebetbuches („*Betbüchlin Windisch*“, Wittenberg 1584), das nach dem Toleranzpatent 1784 bei Ignaz Kleinmayr (1745–1802) in Klagenfurt nachgedruckt wurde und im Gottesdienst in Agoritschach Verwendung fand.³⁷ Gottesdienste wurden dort nur einmal im Monat vom Bleiberger Pastor gehalten; an den übrigen Sonntagen versammelte sich die Gemeinde zum Singen und Beten, wobei ein Presbyter aus Predigtbüchern in ihrer slowenischen Muttersprache vorlas, etwa aus der Postille von Johann Spangenberg (1484–1550), die zu den beliebtesten Predigtbüchern der Reformationszeit zählte und in slowenischer Übersetzung zur Verfügung stand.³⁸ Von dieser Postille wurde sogar eine handschriftliche Abschrift hergestellt, die noch bis ins 19. Jahrhundert im liturgischen Gebrauch war. Unter den Pretiosen des Fressacher Museums ist auch die Leichenpredigt zu finden, die der Propst in Tübingen Jacob Andreae (1528–1590) dem verstorbenen Pfarrer von Derendingen Primus Truber gehalten hatte (Tübingen 1586).

Kryptoprotstantismus = Geheimprotstantismus³⁹

In Agoritschach hatte sich, versteckt von der Umwelt, ein Geheimprotstantismus halten können, der ins 16. Jahrhundert zurückweist.⁴⁰ Die slowenische Buchkultur der Reformationszeit, die im Herzogtum Krain im Zuge der Gegenreformation am Ende des 16. Jahrhunderts vernichtet wurde, konnte im verborgenen Hochtal von Agoritschach überleben.

37 Sakrausky, Agoritschach, a. a. O. (wie Anm. 16), 61 und Abb. 12.

38 Oskar Sakrausky, *Evangelisches Glaubensleben im Gailtal zur Zeit der Reformation und Gegenreformation* (1963), Nachdruck in: *Carinthia I* 171 (1981), 171–192, 190.

39 Rudolf Leeb/Martin Scheutz/Dietmar Weikl (Hg.), *Geheimprotstantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Wien/München 2009.

40 Karl W. Schwarz, Agoritschach, Zagoriče. Eine evangelische Gemeinde im gemischt-sprachigen Südkärnten, in: *Carinthia I* 198 (2008), 333–353, 340–342.

Als Geheimprotestantismus versteht man jenen Status der Evangelischen in den habsburgischen Erblanden, der sich im Gefolge der römisch-katholischen Reform und römisch-katholischen Konfessionalisierung („*Gegenreformation*“) aus dem rechtlichen Verbot jeglicher evangelischer Religionsausübung ergab. Der in den Untergrund abgedrängte Protestantismus war nach außen zum „Anbequemen“ an die römisch-katholische Kirche gezwungen. Es handelt sich grosso modo um jene Ära zwischen der Niederlage der protestantischen Stände am Weißen Berg bei Prag 1620 und der josephinischen Duldung nicht-römisch-katholischer Glaubensüberzeugungen durch das Toleranzpatent 1781. Die Rekatholisierung der habsburgischen Erblande basierte auf den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens (1555), der mit der Formel „*cuius regio, eius et religio*“ den Religionsbann des jeweiligen Landesherrn legitimierte und den Einsatz der Habsburger zugunsten der „allein seligmachenden katholischen Religion“ rechtlich begründete. Wer sich diesem konfessionellen Anspruch nicht fügen wollte, war zur Emigration gezwungen und musste die schwierige Entscheidung „Glaube oder Heimat“ fällen – von der Literatur oftmals beschrieben.⁴¹ Ein gewaltiger Strom an Emigranten und Zwangsdeportierten verließen das Habsburgerreich; diverse Schätzungen rechnen über den gesamten Zeitraum mit 250 000 bis 350 000 Personen.⁴² Diejenigen, die sich nach außen zur Konversion verpflichteten („*Mußkatholiken*“), aber im Geheimen an ihrem evangelischen Glauben festhielten, werden als Kryptoprotestanten oder Geheimprotestanten bezeichnet. Sie mussten Kompromisse schließen, nahmen mit Vorbehalten am römisch-katholischen Gemeindeleben teil und widerwillig den Dienst des jeweiligen Ortpfarrers für Kasualien (Taufe, Hochzeit, Begräbnis) in Anspruch. Im 18. Jahrhundert folgten sie einem Verhaltenskodex („*Ortenburger Ratschlägen*“), um ihre religiöse Einstellung zu verschleiern. Zum Empfang des Abendmahls wählten sie grenznahe Kirchen in Ortenburg in Bayern oder Ödenburg/Sopron und Pressburg/Pozsony/Bratislava in Ungarn. Ein wesentliches Merkmal dieses Geheimprotestantismus war das bäuerliche Milieu in den alpinen Regionen in Oberkärnten, im Salzkammergut, in der Obersteiermark und im Fürsterzbistum Salzburg. Damit korrespondierten nicht nur ein mentaler Widerstand und ein tiefsitzendes Ressentiment gegen die politische und geistliche Obrigkeit, sondern auch ein ausgeprägtes evangelisches Be-

41 Gustav Reingrabner, „Glaube oder Heimat“, in: Michael Bünker/Karl W. Schwarz (Hg.), *protestantismus & literatur. Ein kulturwissenschaftlicher dialog*, Wien 2007, 137–156; Hans Krawarik, *Exul Austriacus. Konfessionelle Migrationen aus Österreich in der Frühen Neuzeit*, Wien 2010.

42 Leeb/Scheutz/Weikl, *Geheimprotestantismus*, a. a. O. (wie Anm. 39), 16.

wusstsein. Hausväter wirkten als Laienprediger und stützten sich auf die ererbte und vor den religionspolizeilichen Kontrollen phantasievoll versteckte Literatur,⁴³ darunter vor allem die Lutherbibel, verschiedene Hauspostillen (Martin Luther, Johann Spangenberg, Philipp Jacob Spener), Johann Arndts „Paradiesgärtlein“ (1673) und der Sendbrief von Joseph Schaitberger (1658–1733), die auf geheimen Pfaden („*Weg des Buches*“)⁴⁴ ins Land geschmuggelt wurden und das geistliche Leben dieser Untergrundkirche speisten.

Agoritschach und Fresach – zwei unterschiedliche Begegnungsorte mit der slowenischen Tradition

Um noch einmal auf Agoritschach zurückzukommen, muss ich hervorheben, dass die slowenische Identität nach 1781 langsam durch Assimilierung verloren ging. Die pastorale Betreuung durch die aus Württemberg und Franken stammenden Bleiberger Prediger hat dazu ebenso beigetragen wie ganz entscheidend die Schließung der evangelischen Schule vor Ort (1868) und die Einschulung der Schulkinder in Arnoldstein. Am Ende dieses Prozesses stand 1878 die endgültige Abschaffung der slowenischen Gottesdienstpraxis. 1937 wurde die Frage nach slowenischen Gottesdiensten im Rahmen einer Visitation durch den Superintendenten gestellt, jedoch einmütig verneint. Der Kurator richtete im Gegenteil an den Superintendenten die Frage, ob das handgeschriebene Gebetbuch um seines hohen Wertes willen verkauft werden könnte.⁴⁵ Es war dem Superintendenten zu verdanken, dass er zur Bedachtsamkeit riet, so blieb es beim evangelischen Pfarramt in Bleiberg in Verwahrung, bis es durch Sakrausky nach Fresach gelangte. Entschiedener als durch solche Verkaufsüberlegungen konnte die Gemeinde gar nicht auf Distanz zu ihrer eigenen Geschichte gehen. Sie scherte aus dieser Kontinuität

43 Im Fresacher Stelenpark, wo die Kärntner Pfarrgemeinden ihr Selbstverständnis in Form von Stelen zum Ausdruck brachten, finden sich einige Beispiele dieser Verstecke: Hanisch-Wolfram/Wadl, Glaubwürdig bleiben, a. a. O. (wie Anm. 1), 212–224. Dazu Karl W. Schwarz, Das Kesnkreuz im Stelenpark von Fresach, in: Robert Scheclander/Martin Rothgangel (Hg.), Mit Gottfried Adam auf dem Weg. Festgabe zum 80. Geburtstag, Wien 2019, 88–93.

44 Michael Bünker/Margit Leuthold (Hg.), *Der Weg des Buches*, Salzburg 2017; Rudolf Leeb/Astrid Schweighofer/Dietmar Weigl (Hg.), *Das Buch zum Weg*. Kirchen-, Kunst- und Kulturgeschichte am Weg des Buches, Salzburg 2009.

45 Karl W. Schwarz, Von der Konfrontation zur Solidarität – Der Protestantismus und die nationale Frage in Kärnten, in: Werner Drobesh/Augustin Malle (Hg.), *Nationale Frage und Öffentlichkeit*, Klagenfurt 2005, 265–289, 275.

bewusst aus; durch ihre Integration in die deutsche Tradition der Evangelischen Kirche in Österreich entwickelte sie in Abwehr der überkommenen slowenischen Herkunft ein Selbstverständnis als assimilierungsbereite „windische“ Gemeinde. Dass sich auf ihrem Boden der „Weg des Buches“⁴⁶ und der Fluchtweg Trubers von Laibach nach Deutschland⁴⁷ kreuzten, wurde kaum beachtet.

Die slowenische Tradition konnte hingegen aufgrund der klugen Entscheidung in Fresach 1960 in museologischer Hinsicht überleben; seine kostbaren Dokumente stehen hier der weiteren Forschung zur Verfügung. Das Museum in Fresach darf in seiner Bedeutung aber nicht auf die dort dokumentierte Reformationsgeschichte der Slowenen beschränkt werden. Es lieferte auch einen ganz wesentlichen Schlüssel für die Begegnung der Evangelischen in Kärnten mit den Kärntner Slowenen. Denn die intensive Beschäftigung mit der slowenischen Reformationsgeschichte bildete ein Scharnier für die Kooperation zwischen der ethnischen und konfessionellen Minderheit.⁴⁸ Diese Solidarität zwischen konfessioneller und ethnischer Minderheit fand in einem Hirtenbrief des Kärntner Superintendenten Paul Pellar (1919–1988) signifikanten Ausdruck.⁴⁹ Als 1972 zweisprachige Ortstafeln (wie vom Österreichischen Staatsvertrag 1955 vorgeschrieben) in jenen Gemeinden mit slowenischer Bevölkerung aufgestellt wurden, stieß dies auf heftigen Widerstand, der sich in einem richtigen „Ortstafelsturm“ manifestierte. In seinem Hirtenbrief verurteilte der genannte Superintendent diese Form der Auflehnung gegen eine gesetzeskonforme Maßnahme, welche der slowenischen Minderheit eine durch Ortstafeln konkretisierte Präsenz in der Öffentlichkeit ermöglichen sollte. Der Ortstafelstreit der 70er/80er Jahre wurde in der Zwischenzeit durch die Beteiligung der betroffenen Ortsbevölkerung im Kompromissweg gelöst.⁵⁰

In diesem Prozess hat das Fresacher Museum eine verborgene Rolle gespielt. Bei seinem Aufbau wurde insofern „Kirchengeschichte“ geschrieben,

46 Bünker/Leuthold, *Der Weg des Buches*, a. a. O. (wie Anm. 44), 185; Leeb/Schweighofer/Weigl, *Das Buch zum Weg*, a. a. O. (wie Anm. 44), 145ff.

47 Zvone Štrubelj, *Mut zum Wort. Primož Trubar 500 Jahre 1508–2008*, Klagenfurt/Celovec 2009, 164f.

48 Alexander Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen in Kärnten. Wege und Kreuzwege zweier Minderheiten 1780–1945*, Klagenfurt 2010.

49 Schwarz, *Von der Konfrontation*, a. a. O. (wie Anm. 45), 280f; Ders., „Der du die Zeit in Händen hast ...“: Paul Pellar zum 100. Geburtstag, in: *Carinthia I* 209 (2019), 731–742.

50 Marjan Sturm, *Identität ohne Feindbild. Von der Konfrontation zur Friedensvermittlung in Kärnten und in der Alpen-Adria-Region*, Klagenfurt 2024.

als die deutschnationale Imprägnierung des Kärntner Protestantismus⁵¹ durch die Besinnung auf die gemeinsame Reformationsgeschichte der innerösterreichischen Länder Kärnten, Steiermark und Krain durch Martin Luther und Primus Truber überwunden wurde.

Im Ergebnis kann die Solidarität zwischen den „Minderheiten“ in ethnischer und konfessioneller Hinsicht dazu dienen, um jenen negativen Akzent eines Minderheitenstatus ins Positive zu wenden. Die Europäischen Toleranzgespräche in Fresach wären zweifellos der geeignete Ort, das Verhältnis von Majorität und Minorität zu thematisieren und deren Identität in der Gesellschaft zwischen Erosion und Elite auszuloten.

51 Werner Drobesh, „Einst wird das ganze Deutschvolk singen: Ein feste Burg ist unser Gott“. Die protestantische Vereinskultur in Kärnten als Instrument der Glaubensvertiefung und politischen Ideologisierung 1867–1938, in: Hanisch-Wolfram/Wadl, Glaubwürdig bleiben, a. a. O. (wie Anm. 1), 381–396.

René
Krüger

Die Wolgadeutschen in Argentinien seit 1878¹

Vorgestern Deutsche, gestern „Russen“, dann
Wolgadeutsche, heute Argentinier. Morgen?

Warum gibt es eigentlich in Argentinien Wolgadeutsche, so weit weg von Russland? – Das ist eine der vielen Fragen, die in Europa immer wieder gestellt werden, wenn das Gespräch auf Wolgadeutsche in der weiten Welt kommt. Um es kurz zu fassen: Einige der Gründe, die mehrere Tausend Wolgadeutsche dazu bewogen, vor 145 Jahren nach Argentinien zu ziehen, ähneln denen, die ihre deutschen Vorfahren vor 260 Jahren zwangen bzw. anzogen, nach Russland zu gehen. Aber eben längst nicht alle. Nun aber der Reihe nach:

In aller Kürze kann gesagt werden, dass sich die Gründe der Migration in den Jahren 1763–1766 aus Hessen und Rheinland-Pfalz an die Wolga in zwei großen Komplexen bündeln lassen: wirtschaftliche und politische, die sich gegenseitig bedingten. Der wirtschaftliche Bereich zeigte sich in Armut durch demografisches Wachstum, hohe Abgaben, Stagnierung, schlechte Ernten, Hunger, Pacht, Zinsen, Schulden.² Der politische Hauptfaktor war der Siebenjährige Krieg, dessen Folgen auf deutschem Gebiet vor allem Hessen in Mitleidenschaft zogen und zu Aushebungen, Soldatenverkauf und Steuerlasten führten. Diese *Push*-Faktoren verbanden sich mit dem *Pull*-Faktor, der in der Anziehungskraft der Vorteile für ausländische Siedler lag, wie sie die Kaiserin Katharina II. in ihrem Manifest von 1763 ankündigte.

1 Dieser Text stellt die für die Veröffentlichung überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser am 6. Mai 2024 beim Bayerischen Kulturzentrum der Deutschen aus Russland in Nürnberg gehalten hat.

2 Decker (2015), 15–57; Schippan und Striegnitz (1992), 35–37; Grisebach (1940), *passim*.

Ein Jahrhundert nach der Etablierung an der Unteren Wolga führten schwerwiegende Gründe dazu, dass sich viele Kolonisten wieder auf den Weg in ein neues Land und eine neue Zukunft machten, vor allem nach Nord- und Südamerika, weil das Deutsche Kaiserreich nicht in der Lage war, Abertausende von Migranten aufzunehmen, obwohl sie zum gleichen Volk gehörten und Deutsch sprachen. So wurde das Reich nur ein Durchzugsgebiet von der russischen Grenze nach Hamburg oder nach Bremen, um sich da für die Atlantiküberquerung in die Neue Welt einzuschiffen.

Diese Migration von Russland in die Neue Welt basiert ebenfalls auf *Push*- und auf *Pull*-Faktoren. Als *Push*-Faktor wurde die von den Kolonisten als erzwungene Russifizierung wahrgenommene, von der zaristischen Regierung ab 1861 beschlossene und durchgeführte Politik ins Feld geführt. Zu dieser Politik gehörten der allgemeine, langjährige Militärdienst und die Einführung der russischen Sprache, womit auch ein Rückgang der deutschen Identität einherging. Sie trieb einen Teil der Wolgakolonisten zur Auswanderung. Bevorzugte Zielländer waren die USA, Kanada, Brasilien und Argentinien. Weitere Gründe waren Landmangel und schlechte Ernten.

Wichtigster *Pull*-Faktor war die argentinische Einwanderungspolitik, die auf einer Ideologie basierte, die durch die massive Förderung der Einwanderung ein Demografie- und Modernisierungsprojekt des Landes ins Leben rief. Dieses Projekt hatte die geringe Bevölkerungszahl im Blick und pflegte eine negative Beurteilung der Mischlinge, Indigenen und Schwarzen im Land, die als für den Fortschritt unfähig angesehen wurden. Um dem Land den Fortschritt zu ermöglichen, sollte die Bevölkerung vermehrt werden – und zwar durch weiße, europäische Einwanderer, vor allem Angelsachsen, um mit neuen, fähigen und geübten Arbeitskräften die riesigen unbewohnten und fruchtbaren Landstriche zu besiedeln und Kräfte für alle notwendigen Berufe zu bekommen.³ Diese Ideologie wurde von den prominenten Politikern Rivadavia, Alberdi und Sarmiento entwickelt und erhielt mit der Verfassung von 1853 und besonders mit deren Artikel 25 und dem Einwanderungs- und Kolonisierungsgesetz des Präsidenten Avellaneda von 1876 einen rechtlichen Rahmen. Artikel 25 hält fest, dass die Regierung die europäische Einwanderung fördern wird und die Einreise derjenigen Ausländer, die das Land bestellen, die die Industrie verbessern und die Wissenschaften und Künste lehren können und wollen, weder einschränken, begrenzen oder besteuern darf.⁴

3 Halperin Donghi (1976), 191.

4 Argentinische Verfassung (Constitución), 1853, http://www.infoleg.gob.ar/?page_id=3873 [Zugriff am 29.5.2024].

Dieser Artikel (der bei allen Änderungen und Ergänzungen des Grundgesetzes bis heute erhalten blieb), das Einwanderungsgesetz (nach dem Präsidenten „Gesetz Avellaneda“ genannt) und eine von der Regierung gestaltete und finanzierte Großorganisation von Förderpolitik und Bildung von Netzwerken haben bewirkt, dass Argentinien die stärkste Einwanderungswelle in ganz Lateinamerika bekam, darunter auch diejenige der Wolgadeutschen. In relativen Zahlen, gemessen an der bestehenden bodenständigen Bevölkerung, erhielt Argentinien mehr europäische Einwanderer als die USA.

Schätzungsweise kamen ab 1878 bis in die Zwanzigerjahre wohl zwischen zwanzig- und dreißigtausend Wolgadeutsche ins Land, die sich vor allem in eigens für sie organisierten landwirtschaftlichen Kolonien wie an der Wolga niederließen. Das erste Dorf, Hinojo, wurde am 5. Januar 1878 gegründet,⁵ und von da ab fand eine Gründung nach der anderen statt. Die Einwanderung dauerte bis in die Zwanzigerjahre an.⁶ Bevorzugt wurden die Provinzen Entre Ríos, Buenos Aires und La Pampa, später auch andere. Im 20. Jahrhundert gab es dann Landflucht in die Städte. Je nachdem, wie weit man die wolgadeutschen Anteile an der Genetik abschätzen kann, dürfte es in Argentinien gut über eine Million von Nachkommen dieser Einwanderer geben.

Alberdis Projekt, Angelsachsen ins Land zu holen, konnte nicht massenhaft umgesetzt werden, weil die Engländer, Iren, Deutschen und Skandinavier, die auswandern wollten oder mussten, hauptsächlich in die USA gingen. Argentinien erhielt Einwanderer aus Osteuropa, zu denen die Wolgadeutschen gehörten, und dann vor allem aus Italien und Spanien. Prozentual bestand die Masse der Einwanderer von 1881 bis 1914 aus 48 % Italienern, 33 % Spaniern, 4 % Franzosen, 4 % Russen (wiederum aufgeteilt in slawische Russen, Ukrainer, Russlanddeutsche und Juden) und 11 % Menschen aus anderen Herkunftsgebieten.

Die Wolgadeutschen stellten einen besonderen Einwanderertyp dar, weil es sich um ethnische Deutsche aus Russland mit starkem kulturellem und gemeinschaftlichem Zusammenhalt handelte, der an der Wolga entstanden war – und zwar unter anderem durch die Distanz zur slawischen Bevölkerung von Russen und Ukrainern in den Dörfern an der Wolga und ebenso durch die Distanz zu den Nomadenvölkern in angrenzenden Regionen. Zur Eigenbildung trugen ganz besonders die Schulausbildung und die Religionsbetreuung auf Deutsch bei.

5 Weinmann (2023), *passim*.

6 Zur Geschichte der wolgadeutschen Einwanderung gibt es einige „Klassiker“: Riffel (1928; spanisch 2008); Grüter (1928); Graefe (1971); Popp und Dening (1977); Weyne (1986); Salaberry (2018) und eine Vielzahl von Artikeln.

Der Gemeinschaftsgeist spiegelte sich in der Auswanderung von ganzen Gruppen und Kontingenten wider, nicht nur von Einzelpersonen und Familien. Sie übertrugen neben ihrer Sprache und ihrer katholischen bzw. evangelischen Konfessionalität auch Siedlungsformen, die Urbanisierung, Arbeitspraktiken und patriarchale Familien- und Gemeinschaftsformen in die neuen Kolonien in Argentinien. Sie praktizierten ein kohärentes System sozialer Beziehungen und gegenseitiger Unterstützung. Diese wolgadeutsche Einwanderung hat die größte Anzahl von Bauernkolonien in Argentinien gebildet.

Die Wolgadeutschen sahen sich selber immer als Deutsche an. Und das waren sie ja der „Nationalität“ nach, wie man in Russland sagte: Russische Staatsbürger deutscher Nationalität, wobei mit *Nation* die ethnische, kulturelle und sprachliche Identität gemeint war, an der sie seit dem Verlassen ihrer Urheimat ab 1763 festhielten. Da in Argentinien rechtlich nur das *Ius solis* bekannt bzw. gültig war und ist, wurden diese Einwanderer von der argentinischen Bevölkerung als „Russen“ angesehen: Sie waren in Russland geboren, hatten einen russischen Pass und kamen aus Russland. Manchmal wurden sie auch Deutschrussen, Spanisch *rusoalemanes*, genannt, ein sprachliches Ungetüm für die damaligen Verhältnisse. Der Begriff *Russlanddeutscher* war den meisten noch unbekannt.

Russe wurde bis in die Sechzigerjahre sogar als Schimpfwort von argentinischen Schulkindern gegen die Kinder der Wolgadeutschen eingesetzt, in einer Verbindung, die etwas eleganter als *Dreckrusse* wiedergegeben werden könnte (die spanische Originalversion und ihre wortwörtliche Übersetzung sind nicht „salonfähig“). Umgekehrt wurden Argentinier mit einer bräunlicheren Hautfarbe von den blonden Weißgesichtern *Dreckschwarze* (im Original noch schärfer) genannt. Somit war ein perfekter Ausgleich beider beleidigender Fehlbezeichnungen hergestellt. Das alles ist Gott sei Dank überwunden.

Zur Fünfzigjahrfeier der Einwanderung im Jahr 1928 trat ein wichtiger Wechsel der Bezeichnung ein. Er war vor allem dem lutherischen Pfarrer Jakob Riffel zu verdanken. Riffel, selbst an der Wolga geboren, hatte in Deutschland Theologie studiert und war nach Argentinien gegangen, um bei seinen Landsleuten ein Pfarramt zu übernehmen. Unermüdlich wies er in seinen Veröffentlichungen darauf hin, dass die richtige Bezeichnung *Russlanddeutscher* ist und dass es sich dabei um einen Oberbegriff handelte, dessen Inhalte sich auf Deutsche von der Wolga, Wolhynien, dem Schwarzmeergebiet, Bessarabien, Südrussland, Sibirien usw. auffächerte. Pfarrer Riffel und Pater Grüter veröffentlichten je eine Festschrift zur Fünfzigjahrfeier, in der sie die Geschichte der Wolgadeutschen in Russland und in Argentinien aufarbei-

teten und sowohl auf die Wurzeln wie auf die Gegenwart und die Zukunft im Land hinwiesen.⁷

Waren an der Wolga durch die Geistlichen beider Konfessionen die deutsche Sprache, ein Isolationismus und auch eine gewisse Ablehnung höherer Studien (mit Ausnahme religiöser Berufe) gefördert worden, so wurde das so ähnlich nach Argentinien verpflanzt und trug zur Aufrechterhaltung einer Art „Ghetto“ bei. Jemand hat das „die Burg“ genannt: Niemand ging hinaus, um woanders zu wohnen; niemand kam herein, um sich drinnen einzurichten. Das ist natürlich übertrieben und berücksichtigt nicht die schon früh einsetzende Arbeitssuche in den Städten und die Folgen des Pachtsystems, die in stetigen Wanderungen von einem Großgrundbesitzer zum anderen bestanden, hat aber als Bild doch eine gewisse Berechtigung – vor allem, was die Mentalität anbelangte, denn man sprach allgemein von „unseren Leuten“, *unser Lait*, wenn es um Mitglieder des Kollektivs ging. *Unser Leit* heißt bis jetzt eine der wolgadeutschen Vereinigungen in Buenos Aires.⁸

Die Nachteile der jahrzehntelangen Abkapselung in den Kolonien und Dörfern bestanden im fehlenden Zugang zu weiterführender und höherer Bildung, in mangelnden Spanischkenntnissen vieler Frauen, weil die Männer für die Abläufe und Geschäfte außerhalb der Dörfer verantwortlich waren, und im fehlenden sozialen Aufstieg. Hinzu kommt noch eine sprachliche Schüchternheit gegenüber den sogenannten „Reichsdeutschen“ – weil die Wolgadeutschen ihren Dialekt sprachen –, sowie gegenüber dem argentinischen Umfeld aufgrund des Akzents im Spanischen. Dazu kam eine allgemeine Verwirrung über die deutsche, russisch-deutsche oder russische Herkunft.

Herdengeist führte auch zu einer Neigung zu kollektivem Handeln und teilweise zum Verzicht auf individuelle Initiativen und bremste damit die wirtschaftliche Entwicklung. In Argentinien wurden allgemein von den Einwanderern Eigeninitiative und Risikobereitschaft erwartet und hoch geschätzt. Die Kolonisten stiegen trotz der Fortschritte durch ihre enormen Arbeitsleistungen nicht in das höhere Bürgertum der Provinzen Entre Ríos und Buenos Aires auf. Einige wurden zwar mittelständische Eigentümer; die Reicheren konnten in einigen Ausnahmefällen bis zu tausend Hektar oder sogar mehr besitzen; aber die Mehrheit blieb mit der Struktur der Bauernkolonien verbunden und damit etwa in einer unteren Mittelschicht.

7 Riffel (1928); Grüter (1928).

8 Geschrieben wird das Wort im Dialekt sowohl mit a wie auch mit e: Lait, Leit.

In Entre Ríos hatten die Kolonien auch keine so phänomenale Entwicklung wie in der Provinz Santa Fe, was in der Hauptsache auf Trockenheitsperioden, Landmangel für die Neuankömmlinge, das Pächterwesen mit ständigem Umzug, Heuschreckenplagen, fehlenden Transportmöglichkeiten für die Produkte und die Umfassung der Provinz durch die großen Flüsse Paraná und Uruguay zurückzuführen ist. Die Bahn reichte nicht aus, um buchstäblich zügig alle landwirtschaftlichen Produkte abzusetzen. Das Eingeschlossen- und Abgeschlossen-Sein der Provinz wurde erst 1969 mit einem Tunnel von Paraná nach Santa Fe und 1977 mit dem Brückenkomplex Zárate – Brazo Largo über die beiden Hauptarme des Paraná-Flusses nach Buenos Aires und durch drei weitere Brücken über den Uruguayfluss gelöst. Hinzu kamen Kapitalmangel, eine stärkere Bindung an traditionelle landwirtschaftliche Aktivitäten, ein mangelnder Unternehmergeist, der Konservatismus und die kulturelle Isolation.

Der Mangel an Land für diejenigen, die um die Jahrhundertwende nach Argentinien gekommen waren, führte zu einer weiten Zerstreuung der Einwanderer, die zu Pächtern wurden und damit in der wirtschaftlichen und ebenso auch in der kulturellen Entwicklung stagnierten. Im Allgemeinen machten die Pächter negative Erfahrungen mit dem Pachtssystem. Sie mussten schlechte Felder der Großgrundbesitzer bewirtschaften, sie verloren Ernten, sie hatten einen großen Teil der Produktion oder eine hohe Pachtsumme an den Großgrundbesitzer abzugeben und darüber hinaus wurden sie in der Regel nach einigen Jahren vom Besitzer ausgewiesen und mussten auf einem anderen gepachteten Feld neu beginnen. Die fehlende Stabilität führte zu einem völligen Mangel an Interesse an Verbesserungen im landwirtschaftlichen Bereich (wie es teilweise auch durch das „Mir-System“ an der Wolga gekommen war). Die Alternativen, die ihnen blieben, bestanden darin, als verarmte Pächter weiterhin dieses Leben zu führen oder Arbeit in einer Stadt zu suchen oder einfach darauf zu warten, dass die Regierung eine neue Kolonie gründete und dadurch Land zu bekommen, was aber nur in wenigen Fällen geschah.

Dank der Initiativen der Geistlichen beider Konfessionen und einiger leitender Persönlichkeiten trat bei der Fünfzigjahrfeier der Einwanderung im Jahr 1928 das wolgadeutsche Kollektiv in Argentinien als solches öffentlich in Erscheinung und gab sich so der argentinischen Gesellschaft zu erkennen.

Für die in Argentinien ansässigen sogenannten „Reichsdeutschen“ waren alle nicht aus dem Reich stammenden Deutsche „Volksdeutsche“, also ethnische Deutsche. Schweizer und Österreicher waren von dieser Kategorisierung ausgenommen, denn ihre jeweiligen Länder hatten ja schon seit längerer Zeit eine eigene Identität entwickelt. Die Bezeichnung als „Volksdeutsche“

betrifft die Wolgadeutschen und alle anderen Deutschen aus Russland, die Deutschbrasilianer als Zweitwanderer mit Wurzeln im Hunsrück und in Pommern, die Deutschen aus Polen und weitere aus dem Osten Europas. Die „Volksdeutschen“ wurden oftmals mit einer gewissen Arroganz angesehen, da manche – natürlich nicht alle – „Reichsdeutsche“ meinten, kulturell „höher“ zu stehen, was deutsche Sprache, Literatur, Musik, Allgemeinbildung usw. anbelangt.

In den Dreißigerjahren entdeckte das Dritte Reich die Volksdeutschen in Südamerika und versuchte, sie für seine politische Ideologie über die Förderung von Deutschtum, Sprache, Kultur, Sport, Kirche und Nazisymbolik zu begeistern. Die Schulen und Vereine wurden mit Literatur bestückt, und den ethnischen Deutschen sollte das Gefühl vermittelt werden, „richtige Deutsche“ zu sein. Beim Zusammenbruch der Nazi Herrschaft zerplatzten all diese Luftgespinste. Die Wolgadeutschen wurden nun erneut von so manchen Deutschen einfach übersehen.

Dann gab es eine längere Pause, was Identitätsfindung anbelangt, kurz unterbrochen von der Fünfundsiebzigjahrfeier der Einwanderung 1953.

Die Binnenwanderung von Siedlern in die Städte war nicht geplant, sie ergab sich jedoch von selbst seit Beginn des 20. Jahrhunderts aufgrund des Landmangels und der Arbeitssuche in den Städten. Sie wuchs in den Jahren 1945 bis 1950 stark an, als viele Bauern ihre bisherige Arbeit aufgaben und in den Großraum Buenos Aires zogen. Damit verbunden war nach dem Verlust der gemeinschaftlichen Bindungen und der Identität die Assimilation an die städtische Bevölkerung. Heute liest man oft in Facebook und in persönlichen Mitteilungen: „Meine Großeltern sind von Entre Ríos in die Stadt gezogen, sie sprachen noch Deutsch, aber meine Eltern schon nicht mehr“; „Meine Oma konnte Kreppel backen, daran erinnere ich mich oft“; „Mein Opa sang gerne Lieder auf Deutsch“.

Durch all die Jahrzehnte hindurch war die Kirchenzugehörigkeit der Wolgadeutschen eine ganz wesentliche Komponente ihrer Identität. Mitglied der katholischen oder einer der evangelischen Kirchen zu sein, gehörte einfach zum Leben. Die Kirche war ein geistig-geistliches, familiäres und gesellschaftliches Zuhause für die Einwanderer und ihre Nachkommen. Austritte gab es nur wenige. Die Binnenwanderungen durch das Pächterwesen, der Umzug in andere Gegenden und später auch der Zug in die Stadt, auch der Jugend zum Studium, haben jedoch manche von der Kirche entfernt. Einige fanden am neuen Wohnort einfach keine Gemeinde vor, oder die neuen Arbeits- und Studienbedingungen ließen ihnen immer weniger Zeit für eine aktive Teilnahme am Gemeindeleben. Zudem brachte das Stadtleben auch andere Möglichkeiten sozialer Kontakte mit sich. In dem Maße, in dem Sport-

klubs, verschiedene Vereinigungen, soziale Einrichtungen und neue Freizeitkultur auch in größere Dörfer einzogen, bröckelten auch hier altbewährte Gemeindestrukturen. Zwei Jahrhunderte lang war die Kirchengemeinde mit ihren Veranstaltungen praktisch der einzige soziale Ort gewesen, an dem man zusammenkam. Mit der Zeit vervielfältigte sich das Angebot und manche meinten auch, sie bräuchten die Kirche nicht mehr, weil sie woanders Halt, Sinnggebung, Zerstreuung oder soziale Betätigung finden könnten.

Die Abwanderung setzte sich von 1975 bis 1990 aufgrund einer schlechten staatlichen Wirtschaftsführung fort – mit unglaublichen Verlusten, die dazu führten, dass viele Bauern ihr Land durch die Indexierung (die viel schlimmer als die galoppierende Inflation war) der Bankkredite verloren, weil sie die Schulden nicht mehr zurückzahlen konnten. Zudem zogen viele Jugendliche zum Studieren in die größeren Städte und verloren damit auch den Kontakt zu ihren Traditionen.

Die Schließung deutscher Privatschulen im April 1945, der Zug vom Land und vom Dorf in die Großstadt, die Mischehen, das argentinische Schulwesen, der obligatorische Militärdienst der jungen Männer und auch die Medien wie Rundfunk und Fernsehen führten zu einem fortschreitenden Rückgang der Beherrschung des Hochdeutschen und später auch des Dialekts.⁹

Auffallend ist, dass die auf dem Land und in kleineren Städten verbliebenen Wolgadeutschen über viele Jahrzehnte hinweg einen Großteil ihrer Eigenart und ihres kulturellen Gepäcks trotz vieler Widrigkeiten bewahrt haben und dass auch bei manchen von denen, die in die Großstädte gezogen waren, mit der Jahrhundertfeier der Einwanderung die Liebe zur Folklore wieder erwacht ist. Es wurden fleißig Artikel und Bücher über Volksbräuche, alltägliches Leben, Familie, Kleidung, Gastronomie, Folklore, Traditionen, religiöse Praktiken und Feste veröffentlicht.¹⁰

Ab 2000 gab es dann ferner noch ein regelrechtes ethnisches Revival oder Wiederbeleben verschiedener Traditionen;¹¹ aber kein sprachliches Revival. Das ethnische Revival wurde von der ab der Jahrhundertfeier der Einwanderung (1978) entstandenen Forschung nicht erwartet.

9 Zum Dialekt liegen drei Dissertationen vor: Schmidt [Deutscher, mit Feldstudien in Argentinien] (1997); Hipperdinger [Argentinierin] (1991 – deutsche Ausgabe: 2005); Ladilova [Russin, in Deutschland, mit Feldstudien in Argentinien] (2012); ebenso eine Reihe von Artikeln von Hipperdinger.

10 Vgl. Sarramone (1997); Britos (1997); Britos und Stang (1999); Maier, Schwerdt und Melchior (1999) [ein in Text verwandeltes „ethnologisches Museum“]; Franz (2004 und 2005).

11 Hipperdinger (2015), passim, (2018), 104–106; Ladilova (2012), 143–148; Frieling [Deutscher] (2018).

In den siebziger Jahren fing man an, sich auf die einhundert Jahre im Land zu besinnen und das Jubiläum vorzubereiten. Der Begriff *Wolgadeutsche* wurde dabei immer stärker verwendet.

An vielen Orten entstanden lokale Vereinigungen unter einem Dachverband, der von Víctor Pedro Popp ins Leben gerufen wurde. Der Gründungstag der Dachorganisation, der 15. April, wurde später in einigen Provinzen zum *Tag der Wolgadeutschen* erklärt. Anfang 1978 fanden im ganzen Land in den stark wolgadeutsch geprägten Ortschaften lokale Feiern statt und abschließend eine Hauptfeier in Buenos Aires, alle mit großer Beteiligung aus dem argentinischen Umfeld und Besuchern aus Deutschland, Kanada und den USA. Der Ton lag stark auf dem Argentiniersein der Nachkommen von wolgadeutschen Einwanderern. Es war also nicht das, was man oft abschätzig „Deutschtümerei“ nennt, sondern das Hervortreten eines argentinischen Kollektivs wolgadeutschen Ursprungs. Die Hundertjahrfeier erzeugte eine Festschrift von Popp und Dening (1977), Bücher zur lokalen Geschichte vieler Orte, Zeitschriften, Artikel, Interviews, Vorträge, Folklore, darunter symbolische Hochzeitsfeiern, wolgadeutsche Musikgruppen, Aufarbeitung der Geschichte und das Bewusstsein einer eigenen Identität als Wolgadeutsche. Ab 2000 gab es dann ein ethnisches Revival mit neuen Tanzgruppen, einem starken Interesse an genealogischen Studien, akademischen Kongressen und einigen Forschungen. Seit einigen Jahren ist auch die Pflege einer symbolischen Ethnizität gewachsen,¹² die in etwa dahin geht, dass man in Schule, Arbeit, Umfeld, Geschäft, Produktion, Wirtschaft usw. Argentinier ist und sich auch so fühlt, aber zu besonderen Anlässen wie bei Kongressen und vor allem bei Festen allerlei wolgadeutsches Brauchtum (in der Hauptsache Musik und Kulinarisches) und – sonderbarerweise – Trachten aus Bayern aufleben lässt. Letzteres natürlich deshalb, weil außerhalb Deutschlands eben Lederhosen und Dirndl zu Klischeemarken deutscher Identifikation geworden sind. Das Aufleben der symbolischen Ethnizität hängt mit der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Krise zusammen, die 2001 und 2002 Argentinien tief erschüttert hat, und stellt gewissermaßen eine wolgadeutsche Antwort auf diesen Zusammenbruch dar.

Viele wolgadeutsche Ortschaften haben eine besondere Festkultur entwickelt, in deren Zentrum ein bestimmtes Thema steht und dem Ort eine eigene

12 Symbolische Ethnizität ist ein Begriff, der von Gans 1979 in die akademische Diskussion eingebracht wurde und 1984 auch mit symbolischer Religiosität in Verbindung gebracht wurde. Frieling, 2018, hat die Ethnizität der Wolgadeutschen in Argentinien kritisch untersucht und betont, dass es sich um ein Phänomen handelt, das erst in den letzten Jahren in Argentinien entstanden ist.

Note verleiht. So gibt es Bier-, Kreppel-, Krautbirok-, Ernte-, Lein-, Fillsen-, Strudel-, Traktor-, Kuchen-, Torten-, Nudel-, Pferdewagen-, Riwwelkuchen-, Wolga-, Schlacht- und andere Feste, und alle verzeichnen einen Riesenerfolg bei Wolgadeutschen und anderen. Katholiken feiern ihre Kerb (der Name hat sich aus Kirchweihfest entwickelt), Evangelische haben ihr Gemeindefest.

Sonderbarerweise haben weder die Hundertjahrfeier noch das ethnische Revival ab 2000 und die symbolische Ethnizität ein neues Interesse am Erlernen der deutschen Sprache oder am Bewahren oder Wiederaufleben des wolgadeutschen Dialekts mit sich gebracht. Deutschunterricht mit Wolgadeutschen auf privater Initiative gibt es nur an wenigen Orten.

Der allmähliche Verlust der Beherrschung des Dialekts und des Standarddeutschen zeigt auch, dass die These falsch ist, dass eine vom Kontext abweichende ethnische Identität immer mit einer vom Kontext verschiedenen Sprache verknüpft ist. Das Phänomen einer von einem seiner Hauptträger, nämlich der Herkunftssprache, losgelösten ethnischen Identität lässt sich auch bei anderen Einwanderernachkommen im gesamten Kontinent feststellen und bestätigt die Kraft der Integration und zugleich den Symbolcharakter der Pflege bestimmter traditioneller Elemente wie Gastronomie und Musik. 2024 haben sich an einigen Orten kleine Gruppen zusammengetan und Gesprächskreise zur Pflege des wolgadeutschen Dialekts organisiert, aber es ist längst nicht die „Masse“ der Jugend, die daran Interesse zeigt, sondern die Generation der Erwachsenen, die noch Freude an ihrem Dialekt haben und ihn pflegen möchten.

Viele Wolgadeutsche würden gerne die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten, so wie die Spätaussiedler aus Russland in Deutschland und die Nachkommen von eingewanderten „Reichsdeutschen“ in Argentinien, um damit vermeintlich einen leichten Einstieg bei einer Übersiedlung in das Land ihrer Träume zu haben. Die deutsche Gesetzgebung erlaubt das allerdings nicht, was schon zu viel Unmut und starker Kritik geführt hat, sodass die Deutsche Botschaft eine Erklärung zur Gesetzgebung veröffentlicht hat.¹³

Die meisten jungen Menschen, die sich heute mit ihren wolgadeutschen Wurzeln und auch gerne mit Deutschland identifizieren, an wolgadeutschen Festen teilnehmen und die traditionelle Gastronomie und Musik leben, beherrschen den wolgadeutschen Dialekt nicht mehr und auch kein Standarddeutsch, geben sich aber gerne als Deutsche zu erkennen und sind stolz auf die deutschen Wurzeln.

13 Vgl.: <https://buenos-aires.diplo.de/ar-es/service/02-Staatsangehoerigkeit/-/2133696> [Zugriff am 29.05.2024].

Also, vorgestern Deutsche, gestern „Russen“, dann Wolgadeutsche, heute Argentinier; und, um die geschichtlichen Wurzeln genauer anzugeben, Argentinier, Nachkommen von Wolgadeutschen – was sie morgen sein werden, wissen wir noch nicht, denn bei der politisch unsicheren Zukunft unserer Länder können sich die Gegebenheiten immer wieder ändern. Heute ist die Mehrheit der Nachkommen der wolgadeutschen Einwandererfamilien auf jeden Fall in Argentinien beheimatet, auch wenn viele gerne nach Deutschland blicken und fast schlaraffenlandartige Vorstellungen von dem Land haben, aus dessen Regionen ihre Vorfahren vor 260 Jahren ausgewandert waren.

Auf jeden Fall sind sie Menschen mit Geschichte, Gegenwart, Problemen und Hoffnungen, Freude an Traditionen und auf der Suche nach einer guten Gestaltung ihrer Zukunft.

Die Literatur zu den Wolgadeutschen in Argentinien ist inzwischen sehr vielfältig, was Thematik, Tiefe und Qualität anbelangt. Ein Überblick würde viele Seiten füllen. Deshalb gebe ich hier im Literaturverzeichnis nur die angeführten Texte an.

Literaturverzeichnis

- Britos, Orlando* (1997). *Alemanes del Volga. El pueblo que emigró dos veces*. Crespo: Municipalidad de Crespo.
- Britos, Orlando; Stang, Generoso* (1999). *Alemanes del Volga ayer, Argentinos hoy*. Crespo: Vom Verfasser herausgegeben.
- Decker, Klaus-Peter* (2015). *Die Auswanderung von 1766/67 aus der Grafschaft Ysenburg-Büdingen nach Russland. Soziale und wirtschaftliche Hintergründe anhand ausgewählter Dokumente. Mit einer Namensliste der Emigranten*. Büdingen: Geschichtswerkstatt Büdingen.
- Franz, Antonio Néstor* (2004). *Huellas de colonos. 100 años de las colonias „La Esperanza“ y „La Llave“* (2. Aufl.). Paraná: Ediciones del Clé.
- Franz, Antonio Néstor* (2005). *Huellas de colonos II*. Buenos Aires: Dunken.
- Frieling, Jasper* (2018). *Corazón Argentino – Sangre Alemana. Wolgadeutsche in Entre Ríos/Argentinien*. Münster: Lit Verlag.
- Gans, Herbert J.* (1979). *Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America*. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1), 1–20.
- Gans, Herbert J.* (1994). *Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation*. In: *Ethnic and Racial Studies*, 17 (4), 577–592.
- Graefe, Iris Barbara* (1971). *Zur Volkskunde der Rußlanddeutschen in Argentinien*. Wien: A. Schendl.
- Grisebach, Manfred* (1940). *Vom Wesen der Auswanderung*. In: *Ruf des Ostens – Jahrbuch* (1–11). Stuttgart und Berlin: Kohlhammer.

- Grüter, Ludger* (1928). Festschrift zum Fünfzig-Jahr-Jubiläum (1878–1928) der Einwanderung der Wolgadeutschen in Argentinien. Buenos Aires: Guadalupe.
- Halperin Donghi, Tulio* (1976). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en Argentina (1810–1914). In: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas (Hamburg) 13, 437–489. Veröffentlicht in: Halperin Donghi, Tulio (1987). El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas (192–238). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hipperdinger, Yolanda* (2005). Die Sprache(n) der Wolgadeutschen in Argentinien. Die Kolonisierung des Bezirks Coronel Suárez. Wien: Edition Praesens.
- Hipperdinger, Yolanda* (2015). Ethnic Revival. Actitudes, políticas y usos lingüísticos de los alemanes del Volga en la Argentina. In: Lengua y migración/Language and Migration (Alcalá de Henares), 7:2, 7–27.
- Hipperdinger, Yolanda* (2018). Las lenguas inmigratorias en la Argentina. El caso de los alemanes del Volga. In: Sociedad y Discurso (Aalborg Universiteit) 30, 92–114.
- Kopp, Thomas* (1979). Wolgadeutsche siedeln im argentinischen Zwischenstromland. Marburg: N. G. Elwert.
- Ladilova, Anna* (2012). Kollektive Identitätskonstruktion in der Migration. Eine Fallstudie zur Sprachkontaktsituation der Wolgadeutschen in Argentinien. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Maier Schwerdt, Héctor; Melchior, Julio César* (1999). Antiguas tradiciones de los Alemanes del Volga. Usos y costumbres. Coronel Suárez: Vom Verfasser herausgegeben.
- Popp, Víctor P.; Dening, Nicolás* (1977). Los alemanes del Volga. Tras largo peregrinar por Europa hallaron patria definitiva en América. Buenos Aires: Von den Verfassern herausgegeben.
- Riffel, Jakob* (1928). Die Rußlanddeutschen, insbesondere die Wolgadeutschen am La Plata (Argentinien, Uruguay und Paraguay). Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum ihrer Einwanderung (1878–1928). Herausgegeben im Auftrag seiner Landsleute von Jakob Riffel, Pastor zu Est. Lucas González E. R., Argentinien. (2., erweiterte Auflage) Gualeguaychú: Vom Verfasser herausgegeben.
- Riffel, Jakob* (2008). Los alemanes de Rusia. En particular, los alemanes del Volga en la Cuenca del Plata (Argentina, Uruguay y Paraguay). Libro conmemorativo con motivo del cincuentenario de su inmigración (1878–1928) escrito y publicado por encargo de la colectividad por Jakob Riffel. Pastor en Lucas González, Argentina. Edición literaria a cargo de René Krüger. Buenos Aires: Herausgegeben von Lidia María Ester Riffel.
- Salaberry, Ignacio* (2018). El cumplimiento del porvenir en la Argentina „liberal“. Familias alemanas del Volga conducidas a Diamante (E.R.). Desengaños y huellas protestantes, cosechando el siglo XIX. Buenos Aires: Dunken.
- Sarramone, Alberto* (1997). Los abuelos Alemanes del Volga. Azul: Editorial Biblos Azul.
- Schippan, Michael; Striegnitz, Sonia* (1992). Wolgadeutsche Geschichte und Gegenwart. Berlin: Dietz.
- Schmidt, Arnd* (1997). Kollektive Zweisprachigkeit in einsprachiger Umgebung. Eine wolgadeutsche Sprachinsel in Argentinien. Kiel: Westensee-Verlag.
- Weinmann, Julio César* (Mitarbeit: Rosa E. Steinbach) (2023). Colonia Hinojo. La colonia madre. Olavarría: Serependia/Del Altillio.
- Weyne, Olga* (1986). El último puerto. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata. Buenos Aires: Editorial Tesis. Instituto Torcuato Di Tella.

Günter
Kruse

Ivan der Schreckliche und die Lutheraner

Das Beispiel des Pastors Briccius Nordanus aus
Narva und die Verschleppung seiner Gemeinde
nach Moskau

Die deutsch-russischen Beziehungen sind historisch betrachtet überaus wechselvoll. Ein Tiefpunkt stellt die Auseinandersetzung des Livländischen Ordens in der Abwehr des russischen Expansionsstrebens dar, die in den Livländischen Krieg (1558–1582/83) führte, der sich bald zum nordosteuropäischen Krieg ausweitete.

Die bitteren blutigen Kriegshandlungen bei den russischen Ein- und Überfällen, die Verheerung des Ordenslandes, das schon nach wenigen Jahren unter den Schlägen Ivans IV. zusammenbrach, die Exzesse seiner Opritschniki¹, die Verschleppung einzelner Personen und ganzer deutscher Bevölkerungsgruppen aus etlichen baltischen Städten, unvorstellbare Nöte, Drangsale und Grausamkeiten wurden bereits in zeitgenössischen Flugschriften und Chroniken berichtet und haben Historiker bis in die Jetztzeit immer wieder beschäftigt.

Dennoch gibt es offenkundig Geschehnisse in jenen Kriegsjahren und danach, die lediglich als Faktum erwähnt, aber nie gründlicher untersucht wurden. Dazu gehört die Verschleppung der protestantischen Deutschen aus dem russisch besetzten Narva nach Moskau und ihr ungewisses Schicksal dort. Diese kaum bekannte Deportation einer Pfarrgemeinde mit ihrem Pastor, über die wegen fehlender archivalischer Quellen nur sehr wenig bekannt

1 Opritschina/Opritschniki: Leibwache, Kommandotruppe und Beratungsgremium des Zaren.

wurde, soll nachstehend im Kontext der politischen Veränderungen und paralleler Ereignisse in Livland, aber auch der hintergründig wirksamen religiösen Bezüge dargestellt werden.

I. Im Vorfeld mit dem historischen Hintergrund – Das Leben der baltischen Deutschen im Herrschaftsbereich des Zaren

Narva im 16. Jahrhundert

Das Städtchen Narva war zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein bedeutender Vorposten des baltischen Ordensstaates.² Ganz im Nordosten des baltischen Landes lag (und liegt) an der Westseite des von der Ostsee bis hier schiffbaren Flüsschens Narova die kleine Hafenstadt. Der Ort wurde von der mächtigen Grenzburg des Deutschen Ordens, der Hermannsfeste, beherrscht. Gegenüber, auf der anderen Flussseite, hatte der russische Großfürst Ivan III. Ende des 15. Jahrhunderts seine ebenfalls furchterregende mächtige Festung Ivangorod errichtet und damit ein deutliches Zeichen gesetzt, mit dem neu gewonnenen Zugang zum Meer künftig am lukrativen Ostseehandel partizipieren und in der Ostseepolitik mitmischen zu wollen.

Der damalige Handel wurde schon seit mehr als zwei Jahrhunderten weitgehend von der (deutschen) Hanse abgewickelt, die zugleich ein wichtiger Kulturbringer war, die Ostseeanrainer besonders durch ihre Küstenstädte zum guten Teil wirtschaftlich erschloss und so den zahlreichen hansischen Hafenorten und anderen, der Hanse nahestehenden, aber nicht zu ihr gehörenden Städte (z. B. Stockholm, Viborg) merklichen Wohlstand brachte. Zu diesen zuletzt genannten Hafenplätzen zählte auch Narva, das quasi als Tochterstadt von Reval, einer mächtigen und reichen hansischen Metropole an der östlichen Ostsee, Nutzen zog – nämlich in Verbindung mit seiner vorzüglichen Lage direkt an der russischen Grenze. Narva nahm so teil am florierenden Hansehandel auf der profitablen Ost-West-Route (Novgorod/Russland – Brügge/Flandern und London). Es prosperierte wegen seiner im Vergleich mit Reval noch günstigeren Lage, übrigens besonders in den Kriegszeiten des 16. Jahrhunderts (wie noch näher zu zeigen sein wird).

² Einen knappen Überblick über die Geschichte der Stadt Narva bietet das Buch von C. Mettig: *Baltische Städte*, Riga 1905, unveränderter 2. Nachdruck Hannover 1990, 398–411.



*Narva um 1850. Links im Bild die Festung Ivangorod, ihr gegenüber am Ufer der Narowa die Hermannsfeste und rechts daneben die evangelische Johannis-Kirche der deutschen Gemeinde.
Stich von Wilhelm Siegfried Stavenhagen, 1862*

In der kleinen Stadt (um die Mitte des 16. Jahrhunderts zählte Narva ca. gut 800 Bewohner) lebten hauptsächlich „Undeutsche“ (so bezeichnete man die Einwohner nichtdeutscher „Zunge“), im Wesentlichen Esten, doch war die Oberschicht deutsch,³ so auch das Stadtre Regiment, der Rat, der aus den ansässigen Fernhändlern gebildet wurde, die der Großen Gilde angehörten. Die jungen unverheirateten Kaufgesellen, in der Regel hierher aus Deutschland entsandt (um die Handels-Usancen mit russischen Händlern und Waren ken-

3 Enn Küng schreibt: „... gehörten am Vorabend des Krieges [also vor 1558] von rund 50 Narvaer Häusern [gemeint sind hier wohl nur die Steinhäuser] vierzehn den Revalern, und seine Bürger [die Revals] genossen beim Handel in der Nachbarstadt häufig sogar größere Privilegien als die Narvenser selbst. Vermutlich hatte Narva in dieser Zeit 500–800 Einwohner bei etwa 30 deutschen und 120 undeutschen Familien.“ (Enn Küng, *Narvas Bürger und Bürgerrecht in schwedischer Zeit (1581–1704)*; in: Dirk-Gerd Erpenbeck/Enn Küng (Hg.), *Narvaer Bürger- und Einwohnerbuch 1581–1704*, Dortmund 2000, 9–34, hier: 14.

nenzulernen), gehörten der (deutschen) Bruderschaft der Schwarzhäupter an und verstärkten den deutschen Bevölkerungsanteil. Deren Umgangssprache war allgemein niederdeutsch. Wie faktisch alle Städte in Estland und Livland hatte man sich in der ersten Jahrhunderthälfte der Reformation angeschlossen; die deutschen Pastoren waren Lutheraner.

Der Livländische Krieg und die russische Eroberung

Mit der überraschenden Schließung des für den Russlandhandel der Hanse außerordentlich wichtigen Hansekontors in Novgorod, dem östlichen Eckpfeiler hansischer Wirtschaftskraft, durch den Großfürsten Ivan III. am 5. November 1494 und dann seinem Vorstoß zur Ostsee mit Errichtung der nach ihm benannten Festung Ivangorod, Narva gegenüber (s. o.), machte Ivan III. nachdrücklich auf sich und seine Politik aufmerksam. Der Großfürst suchte als Teil seiner Expansionspolitik einen erfolgversprechenden Zugang zum Meer (einen Hafen an der Ostsee) und strebte auch eine territoriale Ausdehnung seines Landes nach Westen an. D. h. er stellte Besitzansprüche u. a. in Livland (das war eine baltische Ordensprovinz mit Hauptort Riga) und an die bedeutende Handels- und Hansestadt Dorpat in russischer Grenznahe. Die sich daraus entwickelnden Streitigkeiten und kriegerischen Auseinandersetzungen endeten für den Deutschen Orden erfolgreich, als es dem Ordensmeister Wolter von Plettenberg im livländischen-russischen Krieg 1501–1503 siegreich gelang, einen 50-jährigen Frieden zu schließen. – Die Wiedereröffnung des Hanse-Kontors in Novgorod 1514 erlangte allerdings nicht mehr die frühere Bedeutung, weil sich inzwischen der hansisch-russische Handel hauptsächlich auf die großen baltischen Hafenstädte verlagert hatte.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war mit dem jetzigen Großfürsten Ivan IV. (seit 1547 Zar Ivan, später „der Schreckliche“ genannt) dem Ordensstaat wieder ein neuer mächtiger Gegner gegenübergetreten, der schon bald mit großer Truppenstärke in Livland einfiel und im Mai 1558 Narva belagerte. Der langdauernde Livländische Krieg hatte begonnen. Durch einen verheerenden Stadtbrand gelang es den Russen am 11.5.1558, Narva zu erobern, das sie fortan bis 1581 besetzt hielten. Ein Großteil der Bevölkerung flüchtete. Im Sommer ging auch Dorpat, nächst Riga die wichtigste Stadt Livlands, an die Russen verloren, und in weiteren Kriegszügen verwüsteten sie das Ordensland, dessen innere Schwäche nun allzu offenkundig wurde. Allerdings gelang es den Russen nicht, die beiden großen Hafenstädte Riga und Reval zu erobern.

So hatte die russische Führung einmal mehr Anlass, sich dem zerstörten und ziemlich verödeten Narva zuzuwenden, ihm neues Leben einzuhauchen und aus seiner geographisch günstigen Handelsposition Nutzen zu ziehen. Diesem für sie so wichtigen Handelsplatz galt nun das Wohlwollen des Zaren: Mit seinen Privilegien ausgestattet, suchte er nötige Bewohner – bevorzugt Kaufleute und Handwerker – anzulocken, den Wiederaufbau zu befördern und das Wirtschaftsleben anzukurbeln. Dies gelang ihm in der Folgezeit bemerkenswert. Denn Reval, in der Gegenwehr gegen eine russische Eroberung und dazu nun vom wichtigen Handel mit russischen Waren abgeschnitten, konnte seine (nach Schließung des Novgoroder Hansekontors) starke Stellung im russischen West-Handel nicht mehr wahrnehmen. – So schlug jetzt die Stunde für das kleine Narva: Das wurde die Sternstunde der Stadt. Ein starker Zuzug setzte ein, das Städtchen wuchs enorm⁴ und wurde zum neuen Zielhafen insbesondere für die Lübecker Handelsflotte, die seit jeher und besonders auch vor dem Krieg einen hohen Anteil am Seehandel mit Russland hatte, wie die Statistiken ausweisen.

„Des einen Freud – des andern Leid“ – Reval, bis dato mit Lübeck stets besonders eng verbunden, jetzt im Krieg wiederholt von russischen Truppen angegriffen und zweimal belagert, von seinem Lebensnerv, dem Russland-Handel, weitgehend abgetrennt, konnte nicht gewissermaßen „frohen Herzens“ zusehen, wie Jahr für Jahr die lübeckischen (und andere) Handelsschiffe an der Stadt vorbei nach Narva segeln und die Kaufleute dort profitable Geschäfte machen. Reval wurde, zumal im Laufe des Krieges durch die genannten beiden besonders langen Belagerungen (1570/71 und 1577), geschwächt und war überhaupt dringend auf Hilfe und Unterstützung angewiesen. Als sich die Nachbarvölker ihre Beute am zusammenbrechenden Ordensstaat zu sichern suchten, fand Reval schließlich bei den Schweden Schutz und Hilfe, stellte sich 1561 unter den Schirm dieses Königreichs, das freilich ab 1563 in einen Krieg gegen Dänemark, dem Verbündeten Russlands, verwickelt war. Der dänische Herzog Magnus von Holstein, seit 1560 Bischof von Ösel, dann auch von Reval und Kurland, 1570 sogar zum König von Livland von Zar Ivans Gnaden proklamiert und durch seine Heirat mit dem Zaren verwandt (s. u.), leitete – gewissermaßen in Konsequenz seiner

4 Küng schätzt die Einwohnerzahl am Ende dieser Periode vor 1581 auf 5000 bis 7000! (Küng, a. a. O. [wie Anm. 3], 15). Wenn diese Zahl auch erheblich übertrieben sein dürfte (träfe sie zu, hätte Narva jetzt die Größe Dorpats erreicht, was andererseits bei einer Vorkriegszahl von nur 50 Stadthäusern, also vor der Zerstörung – s. o. –, undenkbar ist), so ist doch gesichert davon auszugehen, dass Narva ein sehr starkes Wachstum erlebte.

engen Bindung an Ivan – als Oberbefehlshaber der russischen Truppen die längste, etwa achtmonatige (!) Belagerung Revals.⁵

Damit war eine eigentümliche politische Konstellation entstanden: Der schwedische König Erik XIV. verbot 1562 zum Schutze Revals die Narvafahrt, also den Seehandel mit Narva, „d. h. den direkten Handelsverkehr zwischen Mittel- bzw. Westeuropa und Rußland“⁶, und rief mit diesem Eingriff unweigerlich Lübeck auf den Plan. In der Konsequenz daraus brach der siebenjährige Nordische Krieg aus, „in dem sich Dänemark, Polen und einzelne Handelsstädte, unter ihnen Lübeck, gegen Schweden verbündeten. Daraufhin schloß Erik XIV. mit Ivan IV. einen Waffenstillstand, der bis 1571 befristet war; ein dänisch-russischer Freundschaftsvertrag war vorausgegangen.“⁷ Mitten im Livländischen Krieg war ein neuer, zweiter Krieg mit neuen Parteien letztlich um die gleichen Interessengegensätze wie vorher (Machtkampf im östlichen Ostseeraum) entstanden, wobei gänzlich sonderbar und im Blick auf die Geschichte schwer verständlich Lübeck im Bunde mit Dänemark, seinem alten, hartnäckigen Widersacher als Beherrscher der Sundpassage, gegen das traditionell ihm doch überwiegend freundlich gesonnene Schweden und das bisher mit der Travestadt eng verbundene Reval, eine Hansestadt (!), Krieg führte, in dem es primär um Narvas neue Wirtschaftsblüte zu Lasten Revals ging.

Mit dem Stettiner Frieden (13.10.1570) fand diese Kuriosität ein Ende. Damit verlor Narva seine Spitzenstellung im Russlandhandel, und das stellte auch Narvas Wohlstand fortan etwas in Frage, was nicht unbedingt im Interesse Russlands lag. Doch war das Land nach inzwischen erfolgter Erschließung weiterer Verkehrswege (u. a. nach der Entdeckung des Seewegs durch das Eismeer 1553 von und nach der hier entstehenden Hafenstadt

5 Sein Leben und die politisch verworrenen Verhältnisse im Baltikum, als sich 1561 der Deutsche Orden dort auflöste und viele Staaten, darunter ebenfalls das mächtige Polen, sich gleichsam über die Konkursmasse des Ordensstaates hermachten, um sich mindestens Anteile zu sichern, schildert im Zusammenhang mit dem dänischen Prinzen Magnus u. a. Ursula Renner in ihrem Aufsatz: Herzog Magnus von Holstein als Vasall des Zaren Ivan Groznyj, in: Norbert Angermann (Hg.), *Deutschland – Livland – Russland. Ihre Beziehungen vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*. Beiträge aus dem Historischen Seminar der Universität Hamburg, Lüneburg 1988, 137–158.

6 Sven Tode, *Zu den Livlandbeziehungen Herzog Adolfs von Schleswig-Holstein-Gottorf*, in: Norbert Angermann, a. a. O. (wie Anm. 5), 159–174, hier 161.

7 Ebd. – Die hier nur kurz geschilderten vertrackten handelspolitischen Verhältnisse und Geschehnisse habe ich in meinem Aufsatz „Wandel und Anpassung einer späthansischen Fernhändlerfamilie im 16. Jahrhundert: Die Becker in Reval und ihre Abwanderung nach Lübeck“, Teil I, im Abschnitt „Reval und die Narvafahrt nach 1558“, eingehender behandelt; in: *GENEALOGIE*, 53. Jg., H. 11–12, 2004, 321–337, hier 333 f.

Archangelsk) nicht mehr in dem Maße auf Narva als hauptsächlichem Ostsee-Exporthafen für seine Wirtschaftsgüter angewiesen. In dieser Phase seit der Wiederbesiedelung der zerstörten Stadt war, teilweise begünstigt durch ein entsprechendes Interesse des Zaren, auch erneut eine deutsche Gemeinde entstanden, gefährdet allerdings durch die rasch wechselnden Launen und Einstellungen Ivans zu diesen (jetzt) deutschen Untertanen, auch durch die Impulsivität und Unberechenbarkeit des Herrschers.

*„Das Wunder von Narva“ –
Die Bedeutung der Eroberung Narvas aus russischer Sicht*

Wir haben – mit dem Fokus auf handelsgeschichtliche Geschehnisse des Livländischen Kriegs im Ostseeraum – den Blick auf den Beginn und in Ausschnitten auf den weiteren Verlauf des Livländischen Krieges bis in die 1570er Jahre gerichtet. Das ist die Sicht von außen auf das Kriegsgeschehen. – Sie ist einseitig.

Dieser Krieg hat (u. a.) auch noch eine wichtige, von den Historikern meistens wenig beachtete (oder gewürdigte) „wirkmächtige“ Dimension, die zu kennen zum Verstehen der russischen kriegerischen Intentionen und Handlungen wichtig ist. Diese „Tiefendimension“ hängt mit dem orthodoxen Glauben, mit religiösen Einstellungen und ihren Verletzungen zusammen.

Das Wissen um die religiösen Gefühle und Wertungen auf russischer Seite, um wesentliche Ursachen von Hass und Gewalt im Kriegsverlauf trägt zum Verstehen mancher kriegerischer Handlungen, auch der glaubensmäßigen Position des Zaren, bei und macht im Ergebnis begreiflich, warum die wiederholten Versuche von protestantischer Seite, mit Ivan konstruktive Gespräche mit dem Ziel einer Annäherung der Glaubensrichtungen und gar einer späteren Union beider Kirchen zu führen, von vornherein zum Scheitern verurteilt waren. Sie beruhten offenkundig auf einer völligen Fehleinschätzung der Gegenseite.

Die aus der Sicht der Belagerer überraschend glimpflich (d. h. nicht sehr verlustreich) verlaufene Besetzung des brennenden Narvas kam den Eroberern wie ein Wunder vor. In der Tat, Narva – getrennt vom benachbarten Ivanogorod durch den Fluss Narova und bewacht durch die am Flussufer stehende mächtige Hermannsfeste – ließ bei einem russischen Angriff einen hohen Blutzoll befürchten.

Mit der raschen russischen Eroberung Narvas setzte sofort deren Verklärung im Sinne eines himmlischen Wunders ein. Dieser Sieg hat – soweit ich die Geschichtsschreibung übersehe – in Russland eine religiöse Bedeutung

und Überhöhung erfahren, die in der deutschen Historiographie kaum oder keine Beachtung fand. Auf das „Wunder von Narva 1558“ mit der fortdauernden religiösen Interpretation und Legendenbildung macht Anti Selart in einem Aufsatz aufmerksam.⁸ Er weist auf die russischerseits deutliche religiöse Überhöhung des Eroberungsfeldzugs in Livland und auf eine mehr oder minder ausgeprägte Einstellung hin, es handele sich dabei um eine Art Kreuzzug gegen die bösen Lutheraner.

Passend hierzu berichtet der Historiker Georg von Rauch in seiner aufschlussreichen Arbeit über Dorpat zum Ende der Ordenszeit⁹ von fünf russischen Forderungen bei den Verhandlungen mit einer Dorpater Gesandtschaft 1554 im Vorfeld des Livländischen Krieges. Ein zentraler Punkt war hier auch das Unrecht, das im Verlauf der Reformation in Livland 1525 geschah, nämlich der verheerende Bildersturm in livländischen Städten, der vereinzelt ebenfalls russische Kirchen betraf. Diese Kirchenschändungen schlugen nachhaltig tiefe Wunden. „Die Wiederherstellung der russischen Kirchen und die Einrichtung eines russischen Bistums“ lagen nun (1555) als massive Forderungen von russischer Seite auf dem Tisch und „waren von Missionierungstendenzen unter der estnischen Bevölkerung begleitet, die einen gewissen gegenreformatorischen Akzent hatten.“¹⁰

Was geschehen war, begründete den tiefen Hass und die Abscheu der orthodoxen Geistlichkeit gegen Luther und die evangelische Glaubenslehre. In der Jahrhundertmitte trafen die gegensätzlichen Glaubensinhalte und -praktiken hart aufeinander: hie „Luthers elementarer Durchbruch zur evangelischen Erkenntnis“¹¹, d. h. auch die rigorose Zuspitzung auf das Wort der Bibel (bes. des Evangeliums) mit alleinigem Geltungsanspruch, dort die tiefgläu-

8 Anti Selart, Das Wunder von Narva am 11. Mai 1558. Zur Geschichte der russischen Polemik gegen die Reformation im 16. Jahrhundert, in: Forschungen zur baltischen Geschichte, Bd. 4, Tartu 2009, 40–57.

9 Georg von Rauch: Stadt und Bistum Dorpat zum Ende der Ordenszeit, in: Zeitschrift für Ostforschung, 24. Jg., 1975, Marburg/L., 577–626.

10 A. a. O., S. 602f.

11 Oskar Simmel/Rudolf Stählin, Christliche Religion. Das Fischer Lexikon, Frankfurt/M. 1957, Stichwort „Orthodoxie“, 241. – Die protestantische Einstellung gegen eine vorherrschende Heiligenverehrung, die während der Reformation (gegen den Willen von deren Kirchenleitungen) an vielen Orten (aber ja keineswegs überall!) zum Bildersturm führte, ist nicht nur darin begründet, dass für Luther das Wort vor dem Bild (Ikone) den Vorrang hatte, sondern vor allem darin, dass es nach protestantischem Glauben keines Mittlers via Heilige zu Gott und Jesus bedarf, die Fürbitte/Fürsprache der Heiligen bzw. Anrufung von Heiligen als Nothelfer (Heilige als Gnadenvermittler) nicht dem rechten Glauben entspricht, weil sie überflüssig ist und die im Gebet mögliche hilfreiche direkte Verbindung zum Allmächtigen verbaut.

bige Ikonenverehrung, die „Bildgläubigkeit“ orthodoxer Glaubenspraxis als ein Hauptweg zu Gott und den Heiligen. Rationale (im Extrem „puristische“) Bibel-Exegese versus irrationale Bildgläubigkeit, könnte man zugespitzt die gegensätzlichen Positionen beschreiben und so verständlich machen, wie tief die Wunden in der „orthodoxen Seele“ waren und sein mussten, die der protestantische Bildersturm einige Jahre früher geschlagen hatte.

Das Besondere an Narva 1558, das „Wunder von Narva“, war ein Vorfall, der sogleich zu einer legendenhaften Verklärung und Deutung gelangte. Das Wunder, „die Eroberung Narvas am Gedenktag der Gründung Konstantinopels (als) ein Zeichen der Gnade Gottes“,¹² wurde als das Mitwirken Gottes an diesem siegreichen Tag mit einem besonderen Vorfall begründet (der rasch zur einer mehr und mehr ausgeschmückten Legende wurde): Das Feuer, das die Stadt Narva verheerte und die rasche Eroberung ermöglichte, sei „in dem Moment ausgebrochen (...), als ein Narvenser [ein deutscher Bierbrauer] ein Heiligenbild verbrannte – und die Russen dieselbe Ikone später unbeschädigt vorfanden, nachdem sie die Stadt eingenommen hatten“¹³. Im Folgenden ist regelmäßig von zwei Ikonen die Rede, nämlich der Gottesmutter und des Heiligen Nikolaus, die beide unversehrt geborgen wurden.

Diese Geschichte, in einigen Einzelheiten leicht variiert und legendenhaft ausgeschmückt, lebte sofort auf und dann fort; Zentrum der Erzählung blieb der Frevel des Lutheraners am Heiligenbild. So wird Narvas Eroberung nun und weiter betont (bzw. „wohl in erster Linie“)¹⁴, „als ein religiöses Geschehnis betrachtet“ und als „eine göttliche Strafe für die Narvenser“ gewertet (ebd.): „Gott gab Narva in die rechtläubigen Hände der Russen, weil die Narvenser sowie alle Livländer [!] vom richtigen christlichen Glauben abgefallen seien. Sie waren Ikonoklasten [Bilderstürmer] geworden, die die heiligen Bilder verspotteten (...)“¹⁵. Die Reformation wird damit polemisch vereinfachend schon im 16. Jahrhundert „vor allem auf die Verhöhnung der heiligen Bildnisse“ reduziert.¹⁶ In dieser Sicht der russischen Orthodoxie wird dann der Livländische Krieg folgerichtig als „heiliger Krieg“ verstanden. Dieses Kriegsverständnis verdeutlicht den tiefen, unüberbrückbar erscheinenden Graben zwischen Protestanten und russischen Orthodoxen und damit die Illusion mancher Lutheraner, die von einer Union beider Kirchen träumten.

12 Selart, a. a. O. (wie Anm. 8), 42.

13 Ebd.

14 A. a. O., 44.

15 Ebd.

16 A. a. O., 44f.

Auf Geheiß des Zaren wurden schon im Frühjahr 1558 (also kurz nach der Eroberung!) mehrere Geistliche nach Narva geschickt, um mit Kirchenweihen und Prozessionen „die Stadt aus dem lateinischen und lutherischen Glauben zu erneuern und im tadellosen christlichen rechten Glauben zu befestigen“, so Selart unter Bezug auf verschiedene russische Autoren.¹⁷ Schon im Sommer 1558 werden für Narva fünf orthodoxe Kirchen genannt!¹⁸

Was wurde aus den in Narva gefundenen Ikonen? Sie „wurden zur Verehrung nach Moskau gesandt“. Selart teilt hierzu mit: „Vor den Toren Moskaus wurden die Ikonen von Zar Ivan, dem Thronfolger Ivan Ivanovic, dem Bruder des Zaren Jurij Vasilevic und dem Metropolit Makarij gemeinsam mit seinen Geistlichen, dem Gefolge und dem Volk ehrenvoll begrüßt.“¹⁹ Welch ein Ereignis!

Die Ikonen gelangten in den Kreml, auch zeitweise in das Haus des Zaren, wurden „mit kostbaren Einfassungen geschmückt“.²⁰ Nach ihrer Rückgabe nach Narva wurden sie auch noch weiterhin in Moskau verehrt. – Neun Jahre nach Kriegsbeginn (1567) klagt Filipp, der Metropolit von Moskau, in einer Schrift, dass Zar Ivan sehr traurig wurde über den Frevel an den heiligen orthodoxen Kirchen und an den heiligen Ikonen, „und so ging er, unter Zuhilfenahme Gottes und seiner Heiligen (...), mit seinem ganzen Heere gegen die Feinde, für die heiligen Kirchen und die heiligen ehrwürdigen Ikonen“ vor (so Filipp). Selart fährt fort: „Damit faßte Filipp die antilutherische konfessionelle Begründung der Ursachen des Livländischen Krieges kurz zusammen“.²¹ Der protestantische Bildersturm und Frevel an den heiligen Ikonen wird ein Ausdruck, ein Symbol ihrer Häresie! Wir sollten dies beim Lesen der hier weiter folgenden Darstellung im Sinn behalten.

Ivan und die Deutschen

Ivan „der Furchterregende“, „der Grausame“ oder „der Schreckliche“, als roh, gewalttätig, blutrünstig und launisch beschrieben, war von allen Balten (und vielen anderen) gefürchtet. Er, seine ungezügelte Soldateska und besonders die brutal agierende „opricina“ waren mit ihren Gewalttaten schon zu seiner

17 A. a. O., 47, s. auch Norbert Angermann, Studien zur Livlandpolitik Ivan Groznyis, Marburg/Lahn 1972, 59ff.

18 Selart, a. a. O. (wie Anm. 8), 48.

19 A. a. O., 48f.

20 A. a. O., 49.

21 A. a. O., 55.

Iwan IV., „der Schreckliche“

Zeit und speziell im deutschsprachigen Baltikum Gegenstand von viel gelesenen Chroniken, Flugblättern und Flugschriften, die die Schreckenstaten rasch verbreiteten. Wenn diese in den mitgeteilten Zahlen der Opfer und der Schilderung der Exzesse auch regelmäßig übertrieben waren und Legenden manchmal als Fakten ausgegeben wurden, so besteht doch bis heute in der Beurteilung des Zaren Einigkeit darin, dass er ein überaus schwieriger, gespaltener, anscheinend zerrissener Charakter war, dessen Affekte jäh wechseln konnten, der sich gelegentlich hinterhältig und jedenfalls unberechenbar zeigte.

Die vernichtenden Urteile wurden mit größerem zeitlichem Abstand allerdings moderater, und man konnte nun gelegentliche Zeichen des Wohlwollens seinen Untertanen gegenüber lesen, erfuhr von ihm z. T. differenzierte(re) Urteile über Einzelpersonen und Bevölkerungsgruppen, in neuer Zeit abgewogene Wertungen seines Handelns und mancher Reaktionen. Mag sein, dass er einige Völker (z. B. Tataren, Polen) stärker hasste, das hatte u. a. politische, historische, auch Glaubens-Gründe, aber es bleiben doch seine wiederholten unfassbaren Grausamkeiten und bestialischen Rachetaten, die auf dem Gegenpol versöhnlicher Handlungen sowie verständnisvoller Urteile die ganze Bandbreite seines vollen Verhaltensinventars mit dominierenden heftigen Emotionen jedweder Couleur ausmachten.

Sein Verhältnis zu den Deutschen war keineswegs durchweg hasserfüllt. Er schätzte sie sogar als Fachkräfte, wegen ihrer Bildung und ihrer Fähigkeiten. Ihre Leistungsfähigkeit etwa im ausgedehnten Hansehandel, der den Warenaustausch von Russland bis weit in den Westen organisierte, konnte er schon vor dem Krieg im geschäftigen Hafen von Narva direkt an seiner Grenze erkennen sowie quasi vor seiner Tür im benachbarten Baltikum mit ihren reichen Metropolen Reval und Riga studieren, auch den Wohlstand dort und die Kulturleistungen ihrer Bewohner bewundern. Daran teilzuhaben, an Gewinnen und Wohlstand direkt und nachhaltig zu partizipieren, mochte ihm ein lohnendes Ziel sein. Seine Einstellung den Deutschen gegenüber blieb ambivalent. Den Ordensstaat sah er als Feind, Luthers Lehre und das protestantische Christentum waren ihm nach vorübergehender Annäherung zutiefst zuwider.

Vom großen Kriegserfolg bald nach Beginn seines Einfalls in Livland und der Eroberung Narvas wurde schon berichtet. Zwei Monate später, im Juli 1558, eroberte der Zar, wie berichtet, die bedeutende Stadt Dorpat nahe der russischen Grenze. Teile der Bevölkerung konnten fliehen, andere blieben im Vertrauen auf das überraschend milde Verhalten und die Kapitulationsbedingungen, die die Wünsche der Deutschen berücksichtigten. Das schwere Schicksal dieser Stadt im Verlauf des Livländischen Krieges wird hier in einem späteren Abschnitt eingehender behandelt, um beispielhaft für Narva, wo es an detaillierten Informationen über Eingriffe und Gewalttaten des Zaren fehlt, die Verschleppungen der deutschen Stadtbevölkerung mit ihren Anlässen aufzuzeigen. Manche dieser Deportierten gelangten später nach Moskau, wo sie sich, übrigens auch mit deutschen Kriegsgefangenen sowie mit Gästen aus Deutschland, in einer Vorstadt der Ausländer niederließen und in relativer Freiheit lebten. Man nannte die Sloboda die „deutsche Vorstadt“, weil die Mehrzahl der Bewohner Deutsche waren.

Hier deutet sich an, dass der Zar, von Erfahrung geleitet, Deutsche als tüchtige Handwerker und Geschäftsleute wertschätzte, wie er sie in dieser Qualifikation in seinem Volk vermisste. Bezeichnend dafür ist die Rolle des Deutschen Hans Slitte aus Goslar, der 1547 vom jungen Zaren den Auftrag erhielt, „aus Deutschland Ärzte, Apotheker, Buchdrucker, Handwerker, Künstler und Gelehrte nach Rußland zu ziehen.“²²

Man kann darum davon ausgehen, dass der Zar sich in der Regel die Fertigkeiten und das (berufliche) Können dieser Leute nutzbar machte. Im

22 Ch. Schieman, Rußland, Polen und Livland bis ins 17. Jahrhundert, Berlin 1887, 265f.

Privileg für die Bürger Narvas (1558) gewährte er ihnen großzügig ein „Recht auf freien Handel“ in seinem ganzen Herrschaftsgebiet, also auch in Moskau und anderswo im weiten Reich. Und er ging sogar noch einen Schritt weiter: Ein Jahr nach der Besetzung Narvas (1559) ließ er in der ziemlich zerstörten Stadt „neue Häuser für die Kaufleute bauen, von denen sie Handel treiben durften“²³. Solche Freiheiten galten ebenso für seine Gefangenen und die auf seinen Befehl Deportierten, wenn sie über nützliche Fähigkeiten bzw. Ausbildungen verfügten. Bei Angermann heißt es: „Während des Krieges kam es zur Ansässigkeit von livländischen Kaufleuten in Moskau (...) infolge von gewaltsamen Umsiedlungen namentlich der deutschen Untertanen des Zaren aus Dorpat und Narva, die des Verrats beschuldigt oder verdächtigt wurden. Heinrich von Staden berichtet, daß die meisten umgesiedelten livländischen Kaufleute an der Neglinnaja, einem Nebenflüßchen der Moskva, wohnten.“²⁴ Die Fluktuation war bemerkenswert, weil sich hier ausländische Gäste verschiedenster Profession mit dauerhaft Ansässigen, aber auch Deportierten aus dem Baltikum zu verschiedenen Zeiten mischten, wobei letztere sich ebenso unterschiedlich lange hier aufhielten; im Kriegsverlauf kamen öfter neue Schübe von Verschleppten, die teilweise aber noch während des Kriegs wieder zurückkehren durften. Gewährte Handlungsfreiheit bzw. ein Entgegenkommen, ja Wohlwollen einerseits, demgegenüber zornige Zurechtweisung oder wütende Rache und Gewalt (bis zum Mord) andererseits, lagen bei Ivan manchmal sehr dicht beieinander – das war die Bandbreite seines Verhaltens im Umgang mit Deutschen in seinem Herrschaftsbereich und speziell mit seinen Gefangenen, dazu gehörten insbesondere die Verschleppten.

Ivans Einstellung zu den Lutheranern

Durch den Einfall in das baltische Ordensland (1558) und die dauerhafte russische Beherrschung von östlichen Landesteilen wurden die dort ansässigen Bewohner (Esten, Letten, Deutsche) de facto russische Untertanen. In Russland bildeten Staat und Kirche eine Einheit. Religion im Moskauer

23 Norbert Angermann, Deutsche Handelsverbindungen mit Moskau im 15. und 16. Jahrhundert, in: Hansische Geschichtsblätter 2008, 121–142, hier 137. – Walther Kirchner, Deutsch-russische Wirtschaftsbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, in: Alfred Eisfeld/Manfred Hellmann (Zusammensteller), Tausend Jahre Nachbarschaft. Rußland und die Deutschen, München 1988, 279–288, hier: 282 (Hausbau in Narva).

24 Angermann, a. a. O. (wie Anm. 23), 138.

Staat war das orthodoxe Christentum, andere christliche Glaubensrichtungen wurden abgelehnt. Das Verhalten von Ivan IV. zur Reformation wurde im Abschnitt über das Wunder von Narva deutlich: Er war glaubensfest in seiner Kirche verankert. Dennoch will er uns manchmal (zu Zeiten) als etwas gespalten erscheinen. Zwar lehnte er Luthers Lehre als Häresie strikt ab, andererseits war er aber an einem Glaubensgespräch interessiert, was freilich nicht als Wunsch einer Annäherung der Bekenntnisse missverstanden werden durfte.

Die Reformation breitete sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts rasch im baltischen Ordensland aus, war aber auch anfangs in Litauen erfolgreich, so dass in dem nach Kriegsausbruch von den Russen besetzten Land ein recht großer geschlossener Teil der Bevölkerung sich zu Luthers Lehre bekannte, was prinzipiell von russischer Seite geduldet wurde, wenn auch aus dem evangelischen Baltikum Gottesdienste gesichert nur in Dorpat und Narva bekannt sind.²⁵ Für die Einstellung des Zaren und die gelebte Glaubenswirklichkeit der Protestanten unter der russischen Herrschaft jener Zeit gibt es aufschlussreiche Berichte von dort lebenden zeitgenössischen evangelischen Pastoren und anderen Zeitgenossen.²⁶ Im Blick auf Briccius Nordanus, dessen Einstellung (zur Orthodoxie und zum Zaren) direkt nicht überliefert ist – wohl aber gibt es indirekte Hinweise, die eine systemkritische Grundhaltung bei ihm nahelegen –, sind die Äußerungen seiner Berufskollegen dieser Zeit, speziell ihre Berichte von Geschehnissen sowie ihre theologische Deutung dieser Ereignisse unter russischer Herrschaft, von besonderem Interesse, weil deren übereinstimmender Tenor wohl auch Rückschlüsse auf eine ähnliche Grundhaltung Briccius' und eine womöglich gleiche Wertung der Situation unter russischer Herrschaft nahelegt, die ihm dann gefährlich wurde. (Nähere Ausführungen hierzu später.)

Um das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Orthodoxie zu verstehen, ist darauf hinzuweisen, dass Luther die Orthodoxe Kirche „als authentische Bewahrerin der apostolischen Lehre darstellt, die, im Gegensatz zu Rom, keine Neuerungen in Lehre und Praxis eingeführt hatte“.²⁷ Von hier aus er-

25 A. a. O., 62.

26 Besonders hervorzuheben sind hier: Balthasar Rüssow, *Chronica der Provintz Lyfflandt*, darinne vermeldet werdt (...), Bart [wohl Barth, Vorpommern] 1584, Fotomechanischer Nachdruck Hannover-Döhren 1967; Timan Brakel, *Christlich Gespräch von der grawsamem Zerstörung in Lifland durch den Moskowiter*; in: Th. v. Riekhoff (Hg.), *Jahrbuch Fellin* 1889 (1890), 51–215; Heinrich von Staden, *Aufzeichnungen über den Moskauer Staat*, hg. v. F. T. Epstein, Hamburg 1964.

27 Katharina Demmelbauer, *Reformation und Orthodoxie. Martin Luther und die Orthodoxe Kirche*. Magisterarbeit an der Universität Wien 2011, 136 (Online-Version).

gibt sich eine Nähe beider Kirchen, auf der als Grundlage auf evangelischer Seite in der Regierungszeit von Ivan IV. auch im Osten Hoffnungen auf eine Annäherung und dann evtl. eine Union entstanden. Allerdings bestanden auf beiden Seiten Missverständnisse, die nicht erkannt wurden.

Zar Ivan lehnte alle nichtorthodoxen Glaubensrichtungen aus tiefer Überzeugung ab. Speziell den Lutheranern stand er überdies misstrauisch gegenüber, sie könnten in seinem Land missionieren wollen; er fürchtete eine Bedrohung der orthodoxen Kirche durch eine Ausdehnung der Reformation weiter nach Osten. Luthers Lehre fand er falsch und unchristlich, aber es scheint ihn gereizt zu haben, gerade mit ihren Vertretern ein Gespräch zu führen, sie womöglich herauszufordern, um sie danach kraftvoll widerlegen zu können, wie er vermeinte.

Als Beispiel für die wiederholten, gelegentlich peinlichen Missverständnisse weist Theophil Meyer auf eine missglückte „missionarische Annäherung“ des Königs von Dänemark, Erik III., hin, als der Zar ihn „um tüchtige Handwerker, besonders aber Buchdrucker gebeten hatte“. Meyer fährt fort: „Der fromme König benutzte die Gelegenheit, dem Zaren die Bibel, die augsburgische Konfession und Luthers kleinen Katechismus in slavischer Übersetzung (Krainer Mundart) zu übersenden.“ Zusammen mit dem lateinischen Begleitschreiben des Königs, in dem er seinen Wunsch mitteilt, dass die Schriften „nach geschehener Übersetzung in eure Sprache in viel Tausend Exemplaren (...) in eure Gemeinden“ verteilt werden mögen, hatte das die „völlige Ablehnung Luthers und seiner Lehre“ bei Ivan zur Folge.²⁸

Später kam es zu einem historisch bedeutenden Glaubensgespräch, und zwar mit Jan Rokyta, dem „Gesandtschaftsprediger“ und „Consenior“ der Böhmisches Brüder in Polen, der „die Gesandtschaft von König Sigismund August im Zuge von Friedensverhandlungen zwischen Polen-Litauen und Russland (begleitete)“.²⁹ Kann sein, die Wahl des Zaren, sich mit ihm zu unterhalten, war nicht wirklich optimal, denn die Böhmisches Brüder waren eine besondere Glaubensrichtung, keine Lutheraner, aber nach dem, was be-

28 Pastor Theophil Meyer, Flugblatt der Unterstützungskasse für ev.-luth. Gemeinden in Rußland, in: Theophil Meyer (Hg.), Luthers Erbe in Rußland. Ein Gedenkbuch in Anlaß der Feier des 400-jährigen Reformationsfestes der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland, Moskau 1918, 9–14, hier 10. Ein Link zum Flugblatt findet sich unter <https://www.myvolyn.de/wolhynien-spezial/gedenkbuch-ev-luth.html>.

29 Gisa Bauer, Evangelisch-orthodoxe Religionsgespräche im 16. Jahrhundert, in: Irene Dingel/Volker Leppin/Kathrin Paasch (Hg.), Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung: Religionsgespräche der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beihefte, 121), Göttingen 2018, 43–60, hier 49 und 50.

kannt wurde, scheint Rokyta ein versierter Theologe gewesen zu sein, der über Luthers Position gut Bescheid wusste, der vielleicht auch direkt am etwas früher beschlossenen Consensus von Sandomir beteiligt gewesen war.³⁰ Rokyta hat das angebotene Gespräch umso lieber angenommen, als er darin die Gelegenheit sah (und wünschte), den Zaren, wenn möglich, missionarisch zu beeinflussen – eine völlige Fehleinschätzung, wie sich rasch zeigen sollte.³¹

Das Gespräch fand am 10. Mai 1570 in der Moskauer Hofburg statt. Der Zar stellte seinem Gegenüber kritische Fragen, die den Dissens beider Glaubensrichtungen zum Inhalt hatten, z. B. die „Rechtfertigung aus Glauben und guten Werken“, Zölibat und Heiligenverehrung. Nach dem Gespräch kam es zum Austausch von Schriften, die zusammenfassend den Inhalt des Gesprächs und die verschiedenen Standpunkte aus der Sicht der Beteiligten enthielten. Rokyta machte den Anfang; auf seine Schrift antwortete der Zar, der seinem Gegenüber (Rokyta) seine Antwort in kostbarem Einband Mitte Juni oder Juli 1570 zum Abschied überreichen ließ.³² Diese Antwort musste den Empfänger bitter enttäuschen, weil sie die tiefe Kluft in den Ansichten und Wertungen beider Seiten offenbarte und nicht die Spur einer Annäherung erkennen lässt.

Geht man Berichte über dieses Gespräch durch, dann wird deutlich, dass die Meinung des Zaren von Anfang an feststand. Er hielt Rokyta vor, „daß Luther nur eine Spaltung und Uneinigkeit zwischen dem Volk erreichen

30 Der Zar glaubte, Rokyta sei ein lutherischer Geistlicher (a. a. O., 49), für ihn war „alles Lutherisch, was ‚von der Pöbstischen und Griechischen Kirche abgieng‘“, wie Gisa Bauer mitteilt (49f). – Die Böhmisohen Brüder lassen sich auf den 1415 als Ketzer in Konstanz verbrannten frühen Reformator Jan Hus zurückführen. Ihre Lehre wich in manchen wesentlichen Punkten von den Glaubensinhalten der evangelischen Christen ab. Von Interesse ist, dass nur kurz bevor in Moskau das Religionsgespräch mit Rokyta stattfand, es im polnischen Sandomir zum „Consensus von Sandomir“, zu einer Übereinkunft der polnischen Evangelischen und der Böhmisohen Brüder, gekommen war, die die jeweiligen Bekenntnisschriften beider Seiten anerkannte, d. h. „die Rechtmäßigkeit ihrer jeweiligen Konfessionen“ feststellte „und gegenseitige Unterstützung und Zusammenarbeit (vereinbarte)“. Diese Beschlüsse waren auf einer gemeinsamen Synode, die vom 9. bis 14. April 1570 tagte, getroffen worden (Wikipedia, Zugriff 29.10.2023).

31 Bauer, a. a. O. (wie Anm. 29), 50. – Gisa Bauer bestätigt, dass auch generell damals die Kirchenvertreter der orthodoxen und evangelischen Seite wechselseitig von den „theologischen Grundlagen und Ausrichtungen“ beider Bekenntnisse „recht geringe Kenntnisse“ besaßen (a. a. O., 44), so dass Fehleinschätzungen öfter offenkundig wurden.

32 A. a. O., 51.

wollte und daß Luther und seine Priester nicht im Ehestand lebten, sondern in ‚schendlicher Wollust‘. Von Rokyta's Argumenten zeigte sich Ivan IV. wenig beeindruckt und verweigerte weitere intensivere Glaubensdispute.“³³

In einem alten Büchlein, ohne Angabe des Verfassers,³⁴ das eine Art Lebensbild des Zaren entwirft, wird diese Begegnung in ihrem Ablauf eingehender geschildert, wobei die Angaben des unbekanntenen Autors im Einzelnen nicht nachprüfbar, in einigen Details falsch, aber doch anscheinend charakteristisch für Ivan sind. Ich lasse hier einige Abschnitte aus dem Buch folgen:

„Iwan fand an (Rokyta) menschenfreundlichen und untadelhaften stillen Betragen so viel Wohlgefallen, daß er sich öfters mit ihm in Unterredungen, besonders über Religionsgrundsätze einließ. Rocyta gab ihm insgemein so ordentlichen Bescheid, daß ihn Iwan endlich aufforderte, sich mit den Rußischen Popen und Gelehrten in einer öffentlichen Disputation über die neue Lehre hören zu lassen ...“

Trotz anfänglich erheblicher Bedenken Rokyta wegen „Iwans Charakter“ erklärte sich der Gast bereit³⁵,

„und Iwan fand sich mit einem ganzen Heerzuge seiner Leute ein. (...) Nachdem alles Platz genommen hatte, geruhete Iwan, durch seinen Herrn Kaspar Wittenberg einige Tage vorher schon in seine Rolle einstudiert, folgender Massen die Sitzung zu eröffnen.

„Ihr Protestanten macht einen so großen Lärmen mit eurer Evangeliums-mäßigen Lehre, daß wirklich schon das halbe Europa von den Wirkungen derselben in Aufruhr gebracht ist.“

Dann folgt weiter eine längere Tirade, dass diese neue Lehre nichts enthält, „als solche Punkte, welche die alte christliche Mutterkirche längst als ketzerisch verdammt und verworfen hat.“ In diesem Sinne wird nun an vielen Beispielen der (vermeintliche) evangelische Irrglaube expliziert. Die Antwort Rokyta bleibt der Autor des Büchleins schuldig und fügt schließlich an:

33 Demmelbauer, a. a. O. (wie Anm. 27), 131.

34 Es hat den Titel „Iwan Basiliwiz, Czaar von Rußland. Eine Herrschergeschichte aus dem sechzehnten Jahrhundert“, St. Petersburg 1802 (kleines Oktavformat, 236 Seiten). Der Verfasser wird nirgends genannt. Diese Darstellung des Religionsgesprächs ähnelt übrigens derjenigen, die Paul Oderborn in seiner lateinischen Biographie des Zaren 1585 publiziert (deutsch 1588 von Heinrich Rätel: „Wunderbare, Erschreckliche, Vnerhörte Geschichte vnd wahrhaftige Historien: Nemlich ... in der Moschkaw Joan Basilidis ... Leben“, Görlitz 1588).

35 Nach dieser Darstellung ist, so scheint es, Ivan und nicht Rokyta primär an dem Religionsgespräch interessiert.

„Iwan äusserte am Ende der Verhandlung seine großherrliche Zufriedenheit mit dem Vortrage des Rocyta, befahl das ganze Ding zu Papier zu bringen (...). Rocyta wurde mit den übrigen Gesandten wohl beschenkt entlassen.“³⁶

Diese Auszüge mögen beispielhaft zeigen, wie der Zar, der natürlich glaubensfest seiner orthodoxen Kirche treu blieb, sich nicht nur für die protestantische Lehre und einen Diskurs mit einem (wie er glaubte) berufenen Vertreter ernsthaft interessierte, sondern diesen Vertreter hernach trotz grundverschiedener Meinung und des unverhohlenen vorwurfsvoll zum Ausdruck gebrachten, unüberbrückbaren Gegensatzes in Glaubensfragen menschlich tolerant und wohlwollend behandelte.

Ein solches unterschiedliches Verhalten zeigte Ivan ebenso bei zwei anderen Gelegenheiten, nämlich zuletzt anlässlich der mit Aufwand zelebrierten Hochzeit seiner Großnichte mit Herzog Magnus von Holstein am 12.4.1573 in Novgorod. Zu dessen Gefolge gehörte der lutherische Hofprediger Christian Bockhorn, mit dem er zuvor in Moskau ebenfalls 1570 ein religiöses Gespräch geführt hatte.³⁷ Ihn beschenkte er danach „mit herrlichem Kleid und etlichen güldenen Ketten“ und bekannte ihm gegenüber – nota bene –, „D. Luthers Lehre sei der Wahrheit sehr gemäß“ (!) und „daß solche Lehre wohl zu leiden wäre“, wenn er denn nicht mit „seiner heftigen Beredsamkeit“ den Papst angegriffen, die alte Kirchenordnung verändert und sein Verständnis der Heiligen Schrift nicht mit dem Abfall von der Römischen Kirche, „der Ablegung der Kappe“ und der Heirat „einer ausgelaufenen Nonne“ „beschmutzt und befleckt hätte“.³⁸ Hier zeigt sich Ivan IV. wieder als Diplomat, der sogar positive Seiten am verhassten Reformator einräumt. Seine tatsächliche Gesinnung wird aber sogleich erkennbar, wie Katharina Demmelbauer weiter ausführt: Ivan „verweigerte sogar Magnus von Holstein und seinem protestantischen Gefolge den Zutritt zur orthodoxen Kirche, sodass in der Vorhalle der Kirche eine Vermählung durch den lutherischen Pastor stattfand

36 „Iwan Basiliwiz“, a. a. O. (wie Anm. 34), 48–51.

37 Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997, 28. – Christian Bockhorn soll, so wird auch im Büchlein über „Iwan Basiliwiz“ (s. Anm. 34) angegeben, ebenfalls an dem Religionsgespräch des Zaren mit Rokyta teilgenommen haben (47).

38 Demmelbauer, a. a. O. (wie Anm. 27), 134. – Das von Katharina Demmelbauer im Original übernommene Zitat aus Erich Donnert (*Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts*) in seinem Beitrag für die Festschrift für Peter Nitsche 1998 (196), dessen Ursprung in der alten sprachlichen Fassung hier nicht angegeben wird, habe ich etwas verkürzt und in heutige Schreibweise übertragen.

und anschließend eine pompöse Zeremonie mit der orthodoxen Braut in der Kirche.“³⁹

Zar Ivan IV. ist nach alledem nicht ein rigoroser, gnadenloser Feind der Lutheraner in seinem Land, sondern ist berechnender Diplomat und auch Pragmatiker. Unbeschadet seiner persönlichen Einstellung, geht es ihm darum, die Lutheraner mit ihren Fähigkeiten und ihrem Können an Russland längerfristig zu binden, ja vielleicht sie sogar – zu seinem Nutzen – zum dauerhaften Verbleib zu motivieren. Als er sie in der Moskauer Vorstadt ansiedelt, mag ein starkes Misstrauen mitschwingen: Sie sollen besser „außen vor“ bleiben, sind dort leichter kontrollierbar, sollen sich nicht in der Hauptstadt mit russischen Bewohnern mischen (das war ebenso ganz im Sinne der orthodoxen Geistlichkeit), aber er gesteht ihnen dann auch zu, ihrem Glauben treu zu bleiben, und erlaubt ihnen nach ihrem zahlenmäßig starken Anwachsen, eine eigene lutherische Kirche zu bauen (1575, dazu später mehr).

In seiner Regierungszeit spielt der Katholizismus in seinem Reich keine Rolle; es leben dort so gut wie keine Katholiken. Ausländer sind darum für ihn Protestanten, alle aus dem Westen in Russland Angesiedelten, egal, ob sie manchmal aus den Niederlanden, England oder Frankreich kommen. Dies ist nicht nur ein Beispiel der Unkenntnis, sondern fördert Vorurteile. Katholiken sind für ihn die wirklich ernstzunehmenden Glaubensgegner; die Papstkirche ist und bleibt der wahre Gegenpol der „rechtgläubigen“ orthodoxen Kirche, verkörpert durch die westlichen Nachbarn, die Polen, die auch deswegen für ihn eine Art „Erzfeind“ sind. Im Vergleich zur mächtigen, großen Papstkirche mag der Protestantismus ihm letztlich fast als marginal erscheinen, wobei er in Übereinstimmung mit der orthodoxen Geistlichkeit den evangelischen Glauben wegen des Abfalls von fundamentalen Glaubensinhalten der alten Kirchen als eine (indiskutable) Häresie einstuft.

Das Beispiel Dorpat

Dorpat wurde, wie erwähnt, einige Wochen nach Narva von den Truppen Ivans erobert und gelangte nun dauerhaft unter russische Herrschaft. Viel größer als Narva, eine alte Hansestadt und mit Narva durch einen wichtigen Handelsweg verbunden, hat das Schicksal Dorpats in den Kriegsjahren unter dem Szepter Ivans, vielleicht auch bedingt durch eine günstigeren archivali-

39 Ebd.

sche Quellenlage, anscheinend mehr Interesse bei den Historikern gefunden, als es Narva zuteilwurde.

Während in der Historiographie bei Narva vorrangig Untersuchungen des Hafens mit dem Export über die Ostsee und in den Westen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, besonders in der wechselvollen Kriegszeit, in Publikationen dominieren, ist über das Schicksal der Stadt selbst, über die Zerstörungen und den Wiederaufbau sowie die Neubesiedelung im Einzelnen, über die Bewohner und ihre Umschichtung als Folge der Kriegereignisse wenig bekannt geworden. Weil auch in Dorpat die Führungsschicht, wie in Narva, deutsch war, ist das Geschehen in dieser Stadt nach 1558 in mehrfacher Hinsicht wohl beispielhaft für die Umbrüche in baltischen Städten, die durch Eingriffe des Zaren, aber auch durch Kriegereignisse und Besatzung stattfanden. Was in Dorpat in Zeiten Ivans geschah, mag sich, bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen, zumindest teilweise ähnlich und vergleichbar in Narva abgespielt haben.

So wird der Rückgriff auf einige Veröffentlichungen über die wichtige Hansestadt am Embach an dieser Stelle verständlich und mag die Schilderung erlaubt sein, was in mancher Hinsicht vergleichsweise so oder so wohl ähnlich in Narva ablief, als Briccius Nordanus hier Pfarrer der deutschen Gemeinde war.⁴⁰ Das schwere Los Dorpats und seiner (besonders der deutschen) Bevölkerung fasst gewissermaßen im Fokus auf diesen Ort zusammen, was schon in den vorigen Abschnitten über die Einstellung und das Verhalten des Zaren seinen deutschen Untertanen gegenüber geschildert wurde: Wohlwollen zu Zeiten, Ambivalenz speziell in Glaubensdingen, Misstrauen, Wut, Hass und Vernichtungswille andererseits auf der Grundlage seiner hohen Affektibilität – dies alles bekam Dorpat in einem Ausmaß wie wohl keine andere baltische Stadt zu spüren.

Als Dorpat bald nach Kriegsbeginn von russischen Truppen nach Belagerung erobert wurde (19.7.1558), zeigten sie sich unter ihrem Befehlshaber Fürst P. Schuiski zunächst milde. Ivan IV. bestätigte die Zugeständnisse, die

40 Meine Angaben fußen teils auf den kürzeren Übersichts-Darstellungen zur Geschichte Dorpats (Mettig, a. a. O. [wie Anm. 2], Abschnitt „Dorpat“, 21–37); Ziedonis Ligers, *Geschichte der baltischen Städte von ihren Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Bern 1948, Abschnitt „Dorpat“, 243–260; Helmut Piirimäe/Claus Sommerhage (Hg.), *Zur Geschichte der Deutschen in Dorpat*, Tartu 1998, hier besonders 23–25 von H. Piirimäe über die Zeit und Ereignisse während des Livländischen Kriegs; und andernteils auf dem Aufsatz von Georg von Rauch: *Frühe Ansätze für die Entstehung einer estnischen Mittelschicht: Dorpat (Tartu) im 16. und 17. Jahrhundert*; in: *Zeitschrift für Ostforschung* 39, 1990, 503–520.

man bei den Kapitulationsverhandlungen den deutschen Stadtbürgern machte. Es wurde sogar ausdrücklich zugesagt, „daß niemand aus Dorpat in andere russische Gebiete verschleppt werde“.⁴¹ Doch wurden nach der Besetzung durch die Russen etliche Versprechungen nicht eingehalten. Es folgten Raub und Plünderungen,⁴² am 23.8.1558, also gut einen Monat später, wurde der Dorpater Bischof als Gefangener nach Moskau verbracht,⁴³ wo er später verstarb. Georg von Rauch ergänzt: (Auch) Dorpater Bürger wurden vorübergehend nach Rußland (Pleskau) verschleppt.⁴⁴

Sieben Jahre später (1565) war die Katastrophe größer: Sehr viele (fast sämtliche) Deutsche – von Rauch spricht sogar von der gesamten deutschen Bürgerschaft Dorpats⁴⁵ – wurden in das Innere Rußlands deportiert und weit verstreut in verschiedenen Städten untergebracht. Mettig nennt als Grund für die radikale Aktion: Ivan fürchtete (!) den Verrat der Stadt an die Polen, wie in Pernau geschehen,⁴⁶ – und dafür gab es einen für ihn gewichtigen Anlass: sein Misstrauen und seine Angst vor Verrat betrafen nämlich ein Ereignis, das ihn schlimm traf: Im selben Jahr hatte sein Vertrauter, Fürst Andrej Kurbskij, russischer Wojewode von Dorpat, ihn verraten und war zu den Polen übergelaufen. Aus Furcht vor einem möglichen Verrat „seiner“ bedeutenden Stadt Dorpat reagierte er derart scharf – die Räumung fast aller Deutschen war demnach jedenfalls eine rein prophylaktische Maßnahme! Demgegenüber war aber „die estnische Bevölkerung Dorpats zwischen 1558 und 1600 (...) größtenteils von den Verschleppungen verschont geblieben“, hebt von Rauch hervor.⁴⁷ Nur drei Deutsche seien zurückgeblieben, teilt Piirimäe mit und errechnet aus einer Liste der deutschen Stadtbürger mit ihren Familien, mit acht Ratsherren, zwei Geistlichen, etlichen Witwen, Gesellen, Lehrlingen, dass es etwa 1000 Verschleppte waren, die aber bereits 1569 in einer politisch motivierten „Good-will-Aktion“ des Zaren nach Dorpat zurückgebracht wurden.⁴⁸

41 Piirimäe, a. a. O. (wie Anm. 40), 23.

42 Ebd.

43 Ligers, a. a. O. (wie Anm. 40), 253.

44 v. Rauch, a. a. O. (wie Anm. 40), 503; Piirimäe, a. a. O. (wie Anm. 40), 24.

45 v. Rauch, a. a. O., 503.

46 Mettig, a. a. O. (wie Anm. 2), 28.

47 v. Rauch, a. a. O. (wie Anm. 40), 503 und 507.

48 Piirimäe, a. a. O. (wie Anm. 40), 24. – Georg von Rauch schreibt mit Bezug auf eine andere estnische Untersuchung von etwa 500 Verschleppten (a. a. O. [wie Anm. 40], 508). Ein Este habe als Hilfsgeistlicher „die deutsche Gemeinde mindestens bis 1583 versorgt“ (ebd.).

Nach diesem temporären „Tauwetter“ erfolgte am 11.10.1571 eine nächste Katastrophe. Zwei deutsche Berater und Mitarbeiter des Zaren, Johann Taube und Eilart Kruse, wollten zu den Polen übertreten, die das südliche Livland besetzt hielten (auch Polen-Litauen befand sich im Krieg gegen Russland), und beabsichtigten, dabei mit Hilfe bewaffneter Reiter im „Handstreich Dorpat dem Polenkönig zu(zu)führen“,⁴⁹ was gründlich misslang. Taube und Kruse flohen zu den Polen, Ivan übte grausame Rache mit einem Blutbad an den Deutschen der Stadt, die sich in der Marienkirche versammelt hatten⁵⁰ und ließ anschließend nach tagelangem Morden die Überlebenden – wieder einmal – als Verbannte nach Russland verschleppen, auch diesmal (nur) für „einige Jahre“.⁵¹

Noch einmal, 1579, wie Georg von Rauch beiläufig erwähnt, wurden die Einwohner Dorpats „ins Innere Rußlands“ deportiert,⁵² dann brachte das Jahr 1582 endlich Frieden, Dorpat wurde den Polen übergeben, sie hatten mit Russland Frieden geschlossen.⁵³ 24 Kriegsjahre hatten Dorpat verändert. Allerdings ist über das Leben in der Stadt, besonders in den Zeiten der Verschleppung, wenig bekannt geworden. Wenn Narva auch im gesamten Zeitraum ganz sicher ein weniger hartes Schicksal unter der russischen Herrschaft erlitt, so wurde doch, mindestens einmal in großem Stil, auch von dort die ganze deutsche Kirchengemeinde mit ihrem Pastor verschleppt. Waren der Anlass hier ebenfalls Verdächtigungen des Zaren und/oder Furcht vor möglichem Verrat, oder hatte er einen konkreten Grund, auf die deutsche Stadtbevölkerung wütend zu sein? Die Antwort ist nicht bekannt. Es könnte sein, dass die bekannte Deportation, die im Folgenden dargestellt wird, in ihrem Umfang sogar nur ein singuläres Ereignis war, allerdings, wie es scheint, von deutlich längerer Dauer.

Die geschilderten häufigeren Verschleppungen der Dorpater Deutschen, auch Einzelner, geschahen – außer der im Jahre 1579 – ab 1558 und wiederholten sich bis 1571, diesmal nach einem vorausgegangenen furchtbaren Blutbad an ihnen. Vom zeitlichen Ablauf her war mithin alles dies hauptsächlich bereits Geschichte, als Briccius Nordanus nach Narva kam. Spätestens dort wird er von diesen Willkürhandlungen des Zaren, von den teilweise bru-

49 Mettig, a. a. O. (wie Anm. 2), 28.

50 v. Rauch, a. a. O. (wie Anm. 40), 508.

51 Ligers, a. a. O. (wie Anm. 40), 256.

52 Georg von Rauch, Der Wiederaufbau der Stadt Dorpat nach dem Nordischen Kriege, in: Zeitschrift für Ostforschung 1983/1, 481–517, hier 481. (Eigenartigerweise berichten die anderen hier herangezogenen Autoren nicht von dieser Deportation.)

53 Ebd., auch Mettig, a. a. O. (wie Anm. 2), 29.

talen Gewaltakten seiner Helfershelfer in Dorpat gehört und Einzelheiten erfahren haben. Aber durch die fortbestehenden engen nachrichtlichen Verbindungen nach Deutschland wusste man auch in Lübeck über die Grausamkeiten unter der Herrschaft Ivans Bescheid, als Briccius sich von hier nach Narva auf den Weg machte. Wir kennen seine Reaktion auf diese Alarmzeichen nicht und wissen ebenso nichts über den Hintergrund seiner Berufung (?) und über seine Beweggründe, nach Narva zu ziehen.

II. Briccius Nordanus – ein überzeugter Glaubensvertreter und Untertan des Zaren

Herkunft und erste Berufsjahre in Deutschland

Briccius Nordanus stammt aus einer Pastorenfamilie. Der latinisierte Name leitet sich aus dem niederdeutschen „tho/then/thom Norde(n)“, „von (zum) Norden“ und weiteren nachweisbaren Varianten her. Später, im 17./18. Jahrhundert, wird bei Nachkommen in Riga wieder die ursprüngliche Namensform „thor Norden“ gebräuchlich.

Aus Briccius' ersten beiden Lebensjahrzehnten ist nahezu nichts bekannt geworden. Sein gleichnamiger Vater hat sich als evangelischer Verkünder der Heilsbotschaft in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen Namen gemacht. Er gehört zur Generation der Reformatoren, die sich mutig für ihre Glaubensüberzeugung einsetzten, dabei oft auf Widerstand stießen und manchmal vertrieben wurden.

Er sei ein Schüler Luthers gewesen, heißt es verschiedentlich.⁵⁴ Das kann er als Student schwerlich gewesen sein, denn in der Matrikel von Wittenberg ist sein Name nicht zu finden. Allerdings sind in den Semestern von Ende 1524 bis Anfang 1527 nur auffallend wenige Immatrikulationen erfolgt (Matrikel Universität Wittenberg). Wurden die Eintragungen vielleicht nicht sorgfältig (vollständig) vorgenommen? – Eine Verbindung zu Martin Luther, so-

54 So auch Wolfgang Billig, Vier Generationen der Theologenfamilie Nordanus 1528 bis 1681 in Soest, Lübeck, Husum und Sandesneben; in: GENEALOGIE, H. 1 u. 2, 1999, 414–427, hier: 415. – Diese öfter wiederholte Aussage geht vermutlich auf die Angaben bei C. H. Starck, der frühesten mir bekannten Aussage hierzu, zurück: ... dass Briccius „unter Luthero zu Wittenberg studiret“ (Caspar Heinrich Starck, Lubeca Lutherano-evangelica, das ist, Der Kayserlichen und ... Stadt Lübeck Kirchen-Historie Ander Theill ..., Hamburg 1724, 143).

gar freundschaftlicher Art, hat es aber gegeben.⁵⁵ Nordanus unterschrieb 1537 in Schmalkalden die Artikel als verantwortlicher evangelischer Geistlicher (Superintendent) für die Stadt Soest, und er stand mit Luther im Briefverkehr. Über Büderich bei Wesel (von wo er vertrieben wurde) gelangte er als Geistlicher 1532 nach Münster (Westf.), musste aber auch von hier nach scharfen Auseinandersetzungen mit den Wiedertäufern weichen, und war ab Herbst 1534 fortan in Soest „hauptverantwortlich für den stetigen Fortgang der Reformation in Soest“⁵⁶. Weil er das Interim bekämpfte, verließ er im September 1548 diese Stadt (um einer Auslieferung an den regierenden Herzog von Cleve und Jülich zu entgehen)⁵⁷ und zog nach Lübeck, um ein Predigtamt an St. Aegidien (eine vergleichsweise sehr bescheidene Position) anzutreten. Die Familie wohnte im Predigerhaus ganz in der Nähe der Kirche. Hier verstarb er am 4.8.1557.⁵⁸

In der Literatur wird durchgängig mitgeteilt, er sei zweimal verheiratet gewesen, in erster Ehe mit der Schwester seines Kollegen in Münster, Bernt Rothmann (1532), nach deren Tod in Soest (ca. 1540/45) mit der Soester Bürgerin Elisabeth Bergen,⁵⁹ deren Todesdatum nicht bekannt ist bzw. nicht mitgeteilt wird. Diese Darstellung ist unvollständig, vielleicht sogar falsch. Denn aus dem Buch über den Lübecker Kaufmann Wolter von Holsten geht zweifelsfrei hervor, dass Briccius Nordanus d. Ä. zuletzt mit einer Anna („Anneke“) N.N. verheiratet war, die ihn überlebte und in Lübeck 1573 und 1575 als lebend erwähnt wird. Ob sie evtl. die dritte Ehefrau des Briccius war, ist unbekannt; sicher wurden einzelne Kinder, die der Elisabeth Bergen zugeschrieben wurden, tatsächlich von der letzten Frau Anneke geboren.⁶⁰

Die Zahl der Kinder des älteren Briccius Nordanus wird unterschiedlich angegeben. Johann Krafft nennt lediglich drei Söhne: Martin, Lambertus und

55 Zietz nennt ihn den „in den Reformations-Streitigkeiten so berühmte(n) Freund Luthers Adam Briccius Nordanus“ (Heinrich Christian Zietz, *Ansichten der Freien Hansestadt Lübeck und ihrer Umgebungen*, Frankfurt a. Main 1822, Faksimile-Ausgabe Lübeck 1978, 317).

56 Ernst Kähler: *Briccius thon Norde*, in: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 2, 1955, 610 (Online-Version).

57 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 418.

58 A. a. O., 419; Kähler, a. a. O. (wie Anm. 56).

59 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 420.

60 Marie-Louise Pelus, *Wolter von Holsten marchand lubeckois dans la seconde moitié due seizième siècle*, Köln/Wien 1981, 12, 63, 69. – Ob es sichere Belege für Elisabeth Bergen als Ehefrau des Briccius gibt, ist nicht bekannt. – Wolter von Holsten ist eine wichtige Bezugsperson in enger Verbindung zur Familie Nordanus (Näheres s. weiter unten).

Briccius, alle drei von Elisabeth (Bergen) geboren.⁶¹ Karina Kulbach-Fricke teilt mit, aus erster Ehe gab es einen Sohn Adam, aus der zweiten Ehe mit Elisabeth Bergen weitere zehn Kinder, fünf davon namentlich bekannt, als frühestes davon Brix.⁶² Schon Starck bestätigt, Briccius habe elf Kinder gehabt, mit denen allen er nach Lübeck gezogen sei.⁶³ Namentlich nennt er (in dieser Reihenfolge): Martin, Lambertus, Anna, Briccius d. J. Es dürfte allerdings eher nicht zutreffen, dass Briccius der Jüngere, der hier interessiert, zu den älteren Kindern zweiter Ehe gehört; abgesehen von der Namengebung (er erhielt den Namen seines Vaters und wird deswegen altersmäßig vor seinen Brüdern positioniert sein) ist er vermutlich um 1540 (ca.1538/42) in Soest und dann vielleicht sogar in erster Ehe geboren, wie sich aus nachstehender Überlegung ergibt.

Das früheste gesicherte Lebenszeichen, das wir von ihm besitzen, ist seine Immatrikulation in Rostock. In der Matrikel wird er mit Nr. 24 im Februar 1562 als „Briccius Nordanus susatus“ eingetragen.⁶⁴ Er studiert dort Theologie, ein damals länger dauerndes Studium. Nach gründlicher schulischer Vorbereitung nicht zuletzt in den alten Sprachen (dies ist die Voraussetzung) zieht er im Winter 1562 nach Rostock; die Fakultät wird nicht mitgeteilt.⁶⁵ Das Hauptstudium für ein geistliches Amt dauerte damals ungefähr drei, evtl. so-

61 M. Johann Krafft, *Hollsteinische Zwey-Hundert-Jährige Jubel Feyer, worinn Der Anfang und Fortgang der gesegneten Reformation Lutheri ... bewiesen wird; Samt einer neuen und vermehrten Kirchen-Historie ...*, Hamburg 1730, 303.

62 Karina Kulbach-Fricke, *Familienbuch Riga*, ²Juli 2011, 3416 (CD). Dieselben Angaben macht auch Wolfgang Billig, a. a. O. (wie Anm. 54) und nennt namentlich die Kinder in folgender Reihenfolge: Briccius d. J., Caspar, Anna, Martin, Lambertus (420f).

63 Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 143.

64 Die Rostocker Eintragungen der Studenten sind online im Internet aufrufbar, Zugriff Briccius Nordanus am 4.9.2023. „Susatus“ meint „von Soest“.

65 Manche Theologie-Studenten bezogen, etwa nach dem Besuch einer städtischen Lateinschule, ein *gymnasium academicum* (Pädagogium, z. B. in Stettin, Göttingen), also eine „semi-universitäre Einrichtung“, wo sie auf verschiedenen Gebieten ihre Kenntnisse erweiterten und vertieften. Das dauerte mehrere Jahre. Beispiele zeigen, dass sie dann in einem Alter von etwa 22 Jahren ihr theologisches Hauptstudium an einer Universität aufnahmen. Wer diesen Weg nicht ging, wird in vielen Fällen längere Zeit Privatunterricht genommen haben; das konnte auch beim Vater geschehen, wenn dieser beispielsweise selbst Theologe war. Diejenigen, denen eine solche gediegene Vorbereitung auf die Studienanforderungen nicht möglich war, mussten an den Universitäten entsprechend länger studieren, um die nötigen Vorkenntnisse, besonders der Alt Sprachen, auch der Rhetorik in der Artisten-Fakultät, zu erwerben und zu einem erfolgreichen Abschluss zu gelangen. Man wird davon ausgehen müssen, dass ein evangelischer Theologe im 16. und 17. Jahrhundert seine Hochschulausbil-

gar vier bis fünf Jahre. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass Briccius vor 1562 auch noch eine andere Hochschule besucht hatte.

Sein akademischer Lehrer ist, davon kann man sicher ausgehen, (u. a.) Simon Pauli d. Ä., ein führender Theologe, zeitweise Dekan der theologischen Fakultät und viermal Rektor der Universität, auch Stadtsuperintendent von Rostock.⁶⁶ Da die Schar der theologischen Studenten in jener Zeit überschaubar ist, kennt Pauli Briccius näher, umso mehr, als nach und nach weitere drei Geschwister von ihm in Rostock studieren, u. a. Lambertus (ab 1576), der sich ebenfalls in der theologischen Fakultät einschreibt. Da der Name Nordanus nicht zuletzt durch den Vater dieser Studiosi, Briccius d. Ä., als Reformator in Westfalen bekannt wurde, mag Pauli den Werdegang des jungen Briccius interessiert verfolgt haben. Jedenfalls kommt Pauli als Zeitgenosse mit seinem späteren Zeugnis von Pastor Nordanus in Moskau großes Gewicht zu – wir kommen darauf zurück.

Mit dem erfolgreichen Abschluss des theologischen Universitätsstudiums war in jener Zeit (und noch lange danach) keineswegs eine sofortige Anstellung in einem Predigtamt verbunden. Abgesehen von den üblichen kirchlichen Prozeduren (Bewerbung und Akzeptanz des Bewerbers als Kandidat durch den Kirchherrn, Probepredigten, Mitsprache der Kirchengemeinde/-vorsteher) musste überhaupt auf dem „Stellenmarkt“ eine freie Stelle vorhanden sein. Aus diesem Grunde waren die angehenden Pfarrer oftmals zur Überbrückung zunächst als Lehrer bzw. Hauslehrer tätig.

Dieses Schicksal teilt auch Briccius Nordanus. Er findet keine Pfarrstelle. Starck teilt mit, er habe „anfangs gegen das Jahr 1570 zu Burg auf Femern (...) einen Schulmeister-Dienst“ ausgeübt.⁶⁷ „Gegen das Jahr 1570“ meint hier wohl „um/vor 1570“, also zum Ende der 1560er Jahre. Karina Kulbach-Fricke datiert die Tätigkeit genauer und früher, nämlich 1565/66. Sie bezeichnet ihn als „Schreib- und Rechenmeister“ am gleichen Ort.⁶⁸ Bezogen auf seine Tätigkeit kann sie gewichtige Argumente beisteuern, die ihrer Ahnen-

ding in der Regel erst in der zweiten Hälfte oder manchmal sogar gegen Ende seines dritten Lebensjahrzehnts abschloss.

66 Matthias Asche, Von der reichen hansischen Bürgeruniversität zur armen mecklenburgischen Landeshochschule. Das regionale und soziale Besucherprofil der Universitäten Rostock und Bützow in der Frühen Neuzeit (1500–1800). CONTUBERNIUM Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 52, Stuttgart 2000, 52, 60, 84f, 87, 476f; Wikipedia „Simon Pauli (der Ältere)“, Zugriff 19.9.2023.

67 Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 148.

68 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416.

liste „thor Norden, Dorothea“ zu entnehmen sind.⁶⁹ Sie führt darin aus: Briccius war „Schulgesele“, d. h. Schreib- und Rechenmeister, in Burg auf Fehmarn an der Parochialschule. Er wird in den Bürger Kirchenrechnungsbüchern 1565 und 1566 genannt, aber 1568 wird bereits sein Nachfolger im Amt verzeichnet. Dann Prediger in Narwa ...“ Des weiteren ergibt sich daraus, dass er spätestens 1568 aus dem Schuldienst in Burg ausschied und wahrscheinlich zunächst hier eine Prediger-Stelle erhielt, offenbar also nicht so gleich schon in Narwa.

Geht man von den bekanntgewordenen und genannten Daten aus, wird Briccius ca. 1564/65 die Universität als examinierter Theologe verlassen haben. Dies geschah damals üblicherweise im Alter von ca. 24 bis 27 Jahren und hing besonders von der unterschiedlichen Dauer der schulischen und außerschulischen Vorbereitung für das theologische Universitätsstudium ab (s. Anm. 65). Briccius Nordanus wäre somit nach grober Schätzung um/vor 1540 geboren und wahrscheinlich ein Sohn der ersten Ehe des Vaters.

Dass er sich ab 1568 weiter in Burg aufhielt, lässt sich aus den folgenden Familiendaten herleiten. Inzwischen hat Briccius nämlich geheiratet – wir erfahren allerdings keine Einzelheiten, weder Namen und Daten seiner Frau, noch Ort und Zeitpunkt seiner Hochzeit. Die Eheschließung fällt etwa mit dem Beginn der Lehrtätigkeit zusammen (oder bald danach). Briccius lebt am fremden Ort, benötigt für den Haushalt Hilfe und Unterstützung und wartet – davon kann man ausgehen – auf eine Pfarrstelle. Hier erfahren wir nun von der Geburt seines ersten (?) Kindes (Tochter Anna) in Burg, und zwar 1568 oder 1569⁷⁰ – die Heirat ist dann etwa 1566 bis 1568 anzunehmen.

Das Schulwesen, zumal auf dem Lande, ist damals kirchlich organisiert. Die Parochialschule ist eine kirchliche, zur Pfarrgemeinde gehörende Schule. Eine dem „Schulmeister“ zusagende Prediger-Stelle findet sich, wie wir sahen, anfangs nicht. So arbeitet Briccius im Städtchen Burg auf Abruf, übrigens, und dies interessiert besonders, unter der Aufsicht des Gemeindepfarrers; der heißt Michael Rhau. Dieser ist – und nun wird alles verständlich – mit der Schwester Anna von Briccius verheiratet.⁷¹ Vermutlich hat sich der

69 Sie sandte mir am 2.12.2021 diese Liste. Auf S. 2 (Az. 4) nennt sie biographische Daten zu „Thor Norden Brixius“. An dieser Stelle danke ich der Autorin nochmals herzlich für ihre Unterstützung und die genannte detaillierte Ahnenliste.

70 Errechnet aus der Altersangabe bei ihrem Tod (s. unten unter Tochter Anna).

71 Das berichtet Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 148 („woselbst [Burg a. Fehmarn] er auch eine Tochter, Annam genannt, gezeuget“) – Rhau war „Pastor und Inspektor zur Burg auf Fehmarn“ bis 1570 (Jak. v. Melle, Gründliche Nachricht von der Kaiserl. freyen und des H. R. Reichs Stadt Lübeck, ³1787, 217.) Inspektor meint sicher

Schwager Rhau für Briccius verwendet, dass er an der Gemeindeschule unterrichtet. Weiter ist anzunehmen, dass etwa 1567/68, als Briccius den Lehrposten freigibt, er bei seinem Schwager als 2. Pfarrer tätig wird (pastor adjunctus). So rückt er dann, wenn nicht alles täuscht, 1570 als Nachfolger auf diese Pfarrstelle in Burg, als sein Schwager Michael Rhau als Pastor (Prediger?) an St. Petri in Lübeck berufen wird.⁷²

Auf ein weiteres frühes Kind dieser Ehe macht Karina Kulbach-Fricke aufmerksam: den Sohn Brixius, „geb. Lübeck um 1560“, später Kaufmann in Moskau.⁷³ Es ist nicht denkbar, dass dieser Sohn (demnach vorehelich?) in der Studentenzeit (?) seines gleichnamigen Vaters geboren wurde. Da jedoch alles darauf hindeutet, dass er zu der hier betrachteten Familie Nordanus gehört, ist seine Geburt wahrscheinlich ca. sieben bis zehn Jahre später zu datieren (1567/70) und fällt dann ebenfalls in die Zeit der Eltern in Burg. Der dabei tradierte Vorname Briccius/Brixius deutet darauf, dass er vermutlich der älteste Sohn (und vielleicht das älteste Kind) ist.

Wann die Tätigkeit von Briccius in Burg und ggf. kurzfristig in Lübeck endet, wissen wir nicht. Irgendwann reift in ihm der Entschluss, die Heimat zu verlassen. Er hat – nach damaligen Maßstäben – jetzt ungefähr seine Lebensmitte erreicht, hat die Turbulenzen im Leben seines Vaters als Kind und Jugendlicher erlebt, hat das Leben im alten Soest, in der großen Hansestadt Lübeck, hat die Universität in Rostock und wahrscheinlich anderswo, aber auch das Dasein im Inselstädtchen Burg kennengelernt, ist gereift, bereit zu neuen Wagnissen und folgt nun vielleicht dem Ruf aus dem fernen Narva, dessen deutsche Kirchengemeinde wahrscheinlich verwaist ist.⁷⁴

Briccius Nordanus in Narva und seine Verschleppung nach Moskau

Wir ahnen mehr, als dass wir es wissen: Briccius Nordanus lebt mit seiner Familie bis in die 1570er Jahre noch in Burg auf Fehmarn, evtl. danach kurz-

Aufsichtführender der Schule in der Pfarrgemeinde Burg. – Zur Familie des Pastors M. Rhauw s. auch Pelus, a. a. O. (wie Anm. 60), 62f, 69, 73.

72 v. Melle, ebd.

73 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416.

74 Eine lückenlos geschlossene Folge der lutherischen Pastoren Narvas ist nicht bekannt. Erik Amburger erwähnt lediglich, dass die Gemeinde St. Johannes 1558 bestand. Die von ihm ermittelte Pastorenfolge beginnt erst Ende des 17. Jahrhunderts (Erik Amburger, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937. Ein biographisches Lexikon, Erlangen/Lüneburg 1998. [Narva gehörte später zum Petersburger Konsistorialbezirk.]).

zeitig noch in Lübeck. Das ergibt sich auch aus den politischen Verhältnissen. Seit 1563 befindet sich ja Lübeck mit Dänemark und Polen im Krieg gegen Schweden (und Reval); es geht – wie wir sahen – der großen Hansestadt Lübeck um den freien Handel mit Narva bzw. um die Verbindung zu den dort lebenden Händlern mit ihrem russischen Warenangebot. Die Lübecker Handelsschiffe werden auf ihrer Fahrt dorthin und zurück, wenn möglich, von den Kriegsgegnern aufgebracht, gekapert. Es ist also gefährlich, auf diesem Wege nach Narva zu reisen, wie es Briccius bevorzugt, zumal mit Familie und kleinen Kindern (der Landweg kommt in jener Zeit noch weit weniger in Frage). So ist anzunehmen, dass erst nach dem Friedensschluss von Stettin (13.10.1570) und nachdem auf der Ostsee („vom Eise befreit“) die Schifffahrt wieder erfolgen kann, also frühestens im April 1571, eine Fahrt nach Narva möglich ist. Doch sind die Verhältnisse weiterhin sehr unsicher; ein Frieden auf dem Meer kehrt nicht ein. Friedrich Owe hat die politischen Geschehnisse im Zusammenhang mit der Narvafahrt eingehend untersucht. Er führt aus, dass zunächst die Beraubung der Frachtschiffe durch polnische Freibeuter fort dauerte, und auch der schwedische König Johann III., weiterhin im Krieg gegen Russland und darum an der Unterbindung des russischen Handels stark interessiert, zunächst auf diplomatischem Wege in Verhandlungen mit den Lübeckern, dann auch mit Niederländern, Frankreich und Spanien die Narvafahrt zu unterbinden suchte. Weil er erfolglos blieb, verbot er im April 1572 die Narvafahrt erneut und kaperte sämtliche Lübecker Schiffe auf ihrem Weg nach Narva. Ebenso stellte der polnische König Sigismund in diesem Jahr fleißig Kaperbriefe für die Freibeuter seines Landes aus, „(konnte) jedoch nicht verhindern, dass die Narvafahrt so lebhaft wie lange nicht betrieben wurde“. Erst in den nächsten Jahren nahmen die Störungen ab; Polen stellte immer noch, aber weniger Kaperbriefe aus, und Schweden „gab am 5. April 1573 den Lübeckern die Narvafahrt (...) frei“⁷⁵.

Mithin blieb auch nach dem Stettiner Friedensschluss gefährlich, auf dem Seewege von Lübeck nach Narva zu reisen, nichtsdestotrotz fand ein Schiffsverkehr dorthin statt. Erst 1573 blühte die Narvafahrt voll auf, so dass jetzt erst relativ gefahrlos eine Überfahrt von Lübeck zum weit entfernten ostbaltischen Hafen möglich ist. Also womöglich erst 1573 (spätestens!) tritt die Familie Nordanus ihre Reise nach Narva an. Leider lässt sich weder das

75 Friedrich Owe, Die Narvafahrt. Ein Beitrag zur hansischen Handelspolitik. (1558–1581). Rostocker Inaugural-Dissertation 1923, maschinenschriftl. Exemplar der Universitäts-Bibliothek Rostock, 122–127, Zitate 125 und 127.

Datum genauer eingrenzen,⁷⁶ noch sind die Motive der Trennung von der Heimat und die Absichten, Ziele sowie Angebote aus dem jetzt russischen Narva bekannt. Irgendwann um/vor 1573 trifft die Familie in der nunmehr russischen Handelsstadt ein. Immer noch ist Krieg im Lande, in Livland und Estland, lebt man bedroht und unsicher – und das nun in einer gänzlich anderen Stadt, anderen Welt, unter Deutschen zwar auch, aber in einer estnischen Stadt und eingebettet jetzt als russische Untertanen in einer weitgehend fremden Kultur.

Die Untaten Ivans, seine Grausamkeiten u. a. m., sind – darauf wurde schon hingewiesen – in Deutschland und natürlich besonders in Lübeck bekannt. Nochmals sei auf die besonders engen nachrichtlichen Verbindungen mit Narva hingewiesen. Manche von den 1558 von dort geflohenen Kaufleuten sind in den Westen z. B. nach Lübeck gelangt und dort ansässig geworden, so auch Angehörige der namhaften Händlerfamilien Krumhusen und zur Mühlen, aber manche Flüchtlinge kehrten wieder nach Narva zurück, betrieben von dort ihren Handel in enger Verbindung mit den Angehörigen und Freunden in Deutschland. Dieser Warenaustausch war zugleich damals eine wichtige Nachrichtenbörse, nicht nur für den Handelsverkehr, sondern auch für die Lebensverhältnisse als russischer Untertan in Narva. Man wusste in Lübeck also durchaus Bescheid, wie es vorher und jetzt nach dem Friedensschluss zwischen Schweden und Russland dort zugeht, hatte mit Sicherheit von den Deportationen in das weite russische Reich gehört. Schon bald nach der Eroberung Narvas durch die Russen wandte sich diese Stadt an den Lübecker Rat mit der „dringlichen Bitte ..., sich in Moskau für die Befreiung von

76 In einem Buch der estnischen Autorin Liivi Aarma, „Põhja-Eesti Kirikud, Kogudused Ja Vaimulikud Matriklid 1525–1885“, Tallinn 2005, findet sich für die Johanneskirche in Narva (d. i. die deutsche Kirche) eine Pastorenfolge: Dort werden Timan Brakel für den Zeitraum 1561–1568 und als nächster Geistlicher nach großer zeitlicher Lücke Joachim Balck (Baleke) 1582–1591 genannt (109). Irgendwann in dieser zeitlichen Lücke 1568–1582 übernimmt Briccius Nordanus die Gemeinde als Prediger, und es beginnt später eine vielleicht längere Vakanz durch die russische Verschleppung (s. im Folgenden). Ablichtungen aus dem genannten Buch verdanke ich Herrn Janis Tobreluts, Tallinn (Mail-Anhang 11.10.2023). – Von Interesse ist eine von den estnischen Angaben leicht abweichende finnische Darstellung (in schwed. Sprache). Pastor Lambertus Kemmerling amtierte in Narva an der deutschen Kirche (St. Johannis) lt. Liivi Aarma 1595–1599, im schwedischen Verzeichnis dagegen „offenbar vor 1581 [!]–ca. 1599“ (schwed. Text.), in: Kyösti Väänänen, Herdaminne för Ingermanland (deutsch: Erinnerungen an Hirten für Ingermanland), Teil I, Helsingfors 1987, Narva (Tyska församlingen [d. i. Deutsche Gemeinde]), 121. Wenn dies zutrifft, wäre Kemmerling dann wohl der nächste Pfarrer, der die Vakanz in Narva nach der Verschleppung von Nordanus beendet.

*Iwan IV. Grosny. Gemälde von
Wiktor Michailowitsch Wasnezow,
1897*



Gefangenen und Geiseln einzusetzen“⁷⁷. Das deutet darauf hin, dass früh auch aus Narva (deutsche) Bewohner verschleppt wurden und musste die Lübecker im Blick auf ihren Russlandhandel wenn nicht alarmieren, so doch verunsichern. Wohl vorher schon war ein aufrüttelndes Schreiben, titulierte „wahrhaftiger und kurzer Bericht des verbrannten eroberten Narva zu Liefflandt“, in Lübeck eingegangen.⁷⁸ Meike Köhler lässt ihre Leser wissen: „Der Gouverneur der Stadt Viborg, Klas Kristersson Horn, berichtete bereits 1560, daß

77 Elisabeth Harder-Gersdorff, Lübeck und Rußland. Quellen zur frühen Neuzeit im Archiv der Hansestadt Lübeck, in: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 78, Lübeck 1998, 281–316, hier 289.

78 Ebd.

er aus Narva täglich (!) Nachrichten über Verschleppungen erhielt.⁷⁹ Dies sind einige Beispiele für die Zustände dort und für die damaligen Nachrichtenwege. Die weitere Verbreitung von Mund zu Mund erfolgte üblicherweise rasch, so dass die hier lebende Familie Nordanus mit Sicherheit informiert war.

Über die Verhältnisse in Narva und das Leben dort hat Briccius sogar aktuelle und genaue Kenntnisse. Wolter von Holsten, der ein sehr enger Freund (vielleicht sogar entfernter Verwandter?) der Lübecker Familie Nordanus ist, war als Kaufgeselle zunächst für den Lübecker Ratsherrn Johann Kämpferbeke seit etwa 1565 (1566 sicher belegt) in Narva tätig und kehrte im Herbst 1572 von dort an die Trave zurück. Falls Briccius die Rückkehr Wolters in Lübeck noch erlebt, wird er von ihm erfahren, was ihn in Narva als russischer Untertan erwartet (andernfalls treffen beide dort in der nun russischen pulsierenden Hafenstadt zusammen).⁸⁰

Wir wissen nichts über Abschied und Ankunft und nicht, wie es Briccius und seiner Familie in Narva ergeht. Dort erwartete ihn eine kleinere Gemeinde von Protestanten, das sind in der Minderzahl Deutsche und evtl. eine größere Anzahl Esten, für die es zwar sicher eine Kirchengemeinde (wohl ohne Pastor), aber anscheinend keine eigene Kirche gibt.⁸¹ Alte Kirchengengebäude aus jener Zeit haben sich bis heute nicht erhalten. Vielleicht diente

79 Meike Köhler, *Die Narvafahrt. Mittel- und westeuropäischer Rußlandhandel 1558–1581* (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 6), Hamburg 2000, 71. Die Hafenstadt Viborg (Wiborg) liegt an der finnisch-russischen Grenze. Die Lübecker betrieben ihren behinderten Narvahandel möglicherweise gern auf dem Umweg über das weniger „gefährliche“ (verdächtige) Viborg.

80 Für das persönlich sehr enge Verhältnis von Wolter von Holsten zu dem Lübecker Nordanus finden sich im Buch von M.-L. Pelus zahlreiche Belege (s. Anm. 60). S. im Übrigen Ernst Pitz, *Steigende und fallenden Tendenzen in Politik und Wirtschaftsleben der Hanse im 16. Jahrhundert*, in: *Hansischer Geschichtsblätter*, Jg. 102 (1984), 39–77, hier 52; Harder-Gersdorff, a. a. O. (wie Anm. 77), hier 290, und Dies., „Vor allem ein Realist. ...“ *Geschäftsführung und Aufstieg eines Kaufgesellen in Lübeck um 1570* (Miscelle), in: *HGBL*, 101. Jg. (1983), 115–124, hier 116f, und 122f.

81 Sūvalep schreibt: „Darüber, wo die Gottesdienste der nichtdeutschen Gemeinde abgehalten wurden, fehlen jegliche Angaben, man kann aber annehmen, dass beide Gemeinden in ein und derselben Kirche Raum fanden. Jedenfalls wird über ein nichtdeutsches Gotteshaus nach der Ordenszeit nichts erwähnt, auch nicht im Privileg des schwedischen Königs Johann 3. für die Stadt Narva vom 22. Juli 1585.“ A. Sūvalep, *Geschichte Narvas* (Redaktion A. Soom), Narva 1936, maschinenschriftl. Manuskript im Herder-Institut, Marburg/L., 333. Diese sehr gründlich recherchierte Arbeit (371 Seiten) berichtet die Geschichte Narvas von den Anfängen leider nur bis zur Besetzung durch die Russen 1558.

ein nach den Zerstörungen des Jahres 1558 neu errichtetes Holz-Kirchlein den Gläubigen als Versammlungsort im Gemeindeleben und für die Gottesdienste. Wir wissen nur: Briccius Nordanus ist nun Prediger an diesem Ort und das seit irgendwann im Jahr 1571 oder evtl. ab 1572/73.

Es ist anzunehmen, dass er ziemlich unbehelligt sein geistliches Amt ausüben kann. Ivan hatte in seinem Privileg 1558 den Deutschen in Narva ja auch die freie Religionsausübung gestattet. Seine vergleichsweise wohlwollende Haltung galt insbesondere den hier ansässigen „überseeischen“ Kaufleuten.⁸² Ambivalenter war dagegen die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zu den Protestanten, in ihnen sah man Abweichler vom rechten Glauben, ja Ketzer, was mit einer starren Ablehnung verbunden war. So wird in den 1570er Jahren etwa in Moskau das Gemeindeleben der Deutschen von der russisch-kirchlichen Seite mit Misstrauen und Vorbehalten betrachtet. Dann aber, später (1599), geht es andererseits in theologischen Verhandlungen sogar um eine Kirchenvereinigung – was aber scheitert.⁸³ Die Bandbreite des Verhaltens der orthodoxen Kirchenvertreter ist also erstaunlich groß.

Verschleppungen aus dem besetzten Ordensgebiet, vom Lande und einigen Städten, kamen, wie berichtet, öfter vor. Das Beispiel von Dorpat 1558 zeigt, wie unsicher die Verhältnisse im besetzten Land waren, selbst dann, wenn unterschriebene Verträge scheinbar Sicherheit garantierten. In der evangelischen Pfarrgemeinde in Narva amtierte in den 1560er Jahren der Dorpater Pastor Tilman Brakel (über ihn ausführlich später). Durch ihn waren alle Geschehnisse und seine eigenen schlimmen Erlebnisse natürlich in Narva bekannt. So wusste Briccius sehr wohl, dass seine Freiheit und die seiner Gemeinde bedroht ist, mochte man auch ein friedliches Leben führen und sich auch deswegen eigentlich sicher fühlen.

Dann – das Datum und den Anlass kennen wir nicht – muss es ein Ereignis gegeben haben, das den Zaren veranlasste, die Protestanten von Narva, d. h. die evangelische Kirchengemeinde mitsamt ihrem Pfarrer, in eine Art Haft zu nehmen und komplett mit den Familien nach Moskau zu verschleppen. Geschieht es aus einer Laune Ivans heraus, oder sind es Verdächtigungen, die ihm ja vielfach Anlass für seine Gewalttaten waren, oder liegt ein konkreter Grund in der Narvaer Gemeinde vor, sie alle dort „wegzuräumen“ und in die Hauptstadt zu „verpflanzen“? Bis heute ist alles dies gänzlich ungeklärt, wie

82 Das waren im Wesentlichen die Hanseaten, aber auch die eher wenigen Holländer, Engländer, Skandinavier.

83 Georg Kretschmar, Tausend Jahre Nachbarn. Stationen der Begegnung zwischen unseren Kirchen und Völkern, in: Evangelische Akademie Tutzing (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Russland. Katalog zur Ausstellung, Tutzing 1987, 68ff (hier 68).

anscheinend die Forschung auch nicht auf diesen speziellen Fall der Gewalttat des Herrschers gestoßen ist, ihn bisher nicht untersucht hat.⁸⁴

In der herangezogenen Literatur finden sich nur knappe Hinweise, sofern über die Verschleppung von Briccius und seiner Gemeinde überhaupt berichtet wird. Die früheste Erwähnung ist bei Starck nachzulesen: „Bei Eroberung dieser Stadt [Narva] ... (hat er – Briccius) sich samt seiner Gemeinde, Weib und Kindern von den Russen gefänglich in Moskau wegführen lassen müssen.“⁸⁵ Vermutlich gehen die Angaben in der neueren genealogischen Literatur auf diese Erwähnung bei Starck zurück. So teilt Billig mit: Briccius, „Prediger in Narwa, wurde von den Russen mit seiner Gemeinde nach Moskau verschleppt“⁸⁶, – übrigens fast wortgleich mit dem Bericht von Kulbach-Fricke.⁸⁷ Bei Norbert Angermann findet sich eine bedeutungsvolle Spur zur Datierung des Geschehens. Er hatte auf die „gewaltsamen Umsiedlungen“ livländischer Kaufleute nach Moskau hingewiesen und erwähnt „um 1580 (...) jetzt [!] hinzugekommene Narvaer [!] in einer vorstädtischen Siedlung am Flüsschen Jauza.“ Als Beleg nennt er eine russische Veröffentlichung aus dem Jahr 1965 über Moskauer Siedlungsbezirke der gefangenen Livländer.⁸⁸ Dass „um 1580“ erneut Bewohner von Narva nach Moskau (wohl zwangsweise) umgesiedelt wurden, wird in der übrigen hier zahlreich herangezogenen Literatur nicht berichtet, mit einer Ausnahme. Diese erlaubt eine grobe,

84 Die Quellenlage bzgl. Narva ist allgemein und sicher speziell in diesem Fall sehr dürftig. Das Stadtarchiv erlitt schon in früher Zeit schwerste Verluste. Die älteste geschlossene Überlieferung ist das „Schwedische Archiv“; es setzt 1581 nach der Eroberung durch die Schweden ein. Die vorhandenen Kirchenbücher beginnen 1644, die Bestände „Kirchliche und schulische Angelegenheiten“ 1606 und „Kirche und Konsistorium“ 1584 (Dirk-Gerd Erpenbeck/Roland Seeberg-Elverfeldt, Narva 1581–1721. Quellen zur Geschichte der Stadt in schwedischer Zeit, Dortmund 1993, 7, 20, 36, 59). – Anders sieht es sicher auf der Gegenseite aus: Wie anzunehmen, ist die staatliche und kirchliche Überlieferung in Russland (Moskau) intakt, aber der Vorgang dieser Deportation wurde nicht entdeckt (oder war womöglich nicht genügend interessant für eine Untersuchung?).

85 Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 148. Diese Angabe ist insoweit falsch, als die Verschleppung in Zusammenhang mit der Eroberung Narvas gebracht wird, die bei Ausbruch des Livländischen Krieges stattfand (1558), als Briccius noch in Lübeck lebte. Im Fortgang der Erzählung nennt Starck als Quelle „... nach Simon Pauli Bericht ...“. Simon Pauli d. Ä. ist der schon genannte Zeitgenosse von Nordanus (s. o.); wir kommen auf ihn nochmals ausführlich zurück. In seinem kurzen Hinweis („Bericht“) findet sich keine eindeutige Datierung.

86 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 420.

87 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416.

88 Angermann, a. a. O. (wie Anm. 17), 138.

einige Jahre frühere Datierung. Tatsächlich betrifft der Hinweis von Angermann mit hoher Wahrscheinlichkeit die Narvaer Kirchengemeinde, wie sich aus dem Bericht eines Zeitzeugen ergibt. Es handelt sich um Johannes Boch, der im November 1578 von Wilna nach Moskau reiste und dort in der „Narvaer und Dorpater Sloboda“ bei einem Lübecker Freund wohnte, „welcher mit den Einwohnern von Narva (!) aus Livland in die Ansiedlung (in coloniam), die Johannes Basilides [d. i. Zar Ivan IV.] (...) ihnen in Moskau zum Wohnsitz angewiesen hatte, einige Jahre vorher (!) weggeführt worden war“⁸⁹.

„Einige Jahre vor dem Jahresende 1578“ – das wird dann wohl ca. 1575/76 gewesen sein. „Die Einwohner Narvas“ in einem ihnen vorbehaltenen Moskauer Stadtgebiet („Narvaer Sloboda“), das muss – nach dieser Formulierung – eine große Zahl sein und eine geschlossene Gruppe betreffen und kann, weil konkret keine weitere Verschleppung in großem Umfang aus Narva bekannt ist, dann doch sicher nur alle Angehörigen der Kirchengemeinde meinen. Nach dieser Überlegung wäre Briccius Nordanus schon nach relativ kurzer Zeit, wenige Jahre nach seiner Ankunft in Narva, mit den Familien seiner Gemeinde deportiert worden. – Auf Johannes Boch als wichtigen Zeitzeugen kommen wir im Folgenden nochmals zurück.

Das Leben der Deutschen in Moskau

Es ist die letzte, eine vielleicht etwas längere Lebensphase des Pastors, die zu schildern ist. Wieder gibt es nur wenig Gesichertes zu berichten, kaum harte, völlig gesicherte Fakten. – Das schwere Schicksal der Betroffenen wurde dadurch erleichtert, dass sie in der deutschen Vorstadt Moskaus relativ frei lebten. Es galt für jeden, wer sich als Deutscher in Moskau ansiedelte, wie sich bereits gezeigt hatte, mit seinen beruflichen Fertigkeiten in Ivans Dienst zu treten.⁹⁰ Er erkannte damit seinen Status als Untertan an mit allen Rechten, die

89 Friedrich von Keussler, Johannes Bochs Nachrichten über die Livländer in Moskau zur Zeit Joann Grosnys und die herzoglich Kurländische Bibliothek der K Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1901, 63–67, hier 65 (Online-Version). F. v. Keussler zitiert Johannes Boch nach dem deutschen Text des Entdeckers Dr. Georg Schmid „Johannes Boch in Moskau 1578“ (in: Russische Revue, Jg. 1887, 330–344).

90 Detlef Brandes, Einwanderung und Kolonien, in: Gerd Stricker (Hg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas – Rußland, Berlin 1997, 35–110, hier 36.

ihm daraus erwachsen. Die einzige strikte Auflage war: Er darf nicht fliehen!⁹¹ Inge Auerbach führt mit Bezug auf den Bericht von Heinrich von Staden über den Moskauer Staat (erschieden 1578/79) weiter aus: „Ein Ausländer [in Moskau] ist seines Glaubens frei, er sei, wer er wolle, er darf nur nicht seine russischen Knechte und Mägde zwingen, bestimmte Handlungen zu begehen, die nach deren Glauben verboten sind.“⁹² Übrigens ist es von Staden, der – so teilt Meike Köhler mit – „ebenfalls Deportationen ins Innere Rußlands (bezeugt), denen nach seinen Worten alle deutschen, auch Frauen und Kinder, in Dorpat, Fellin und Narva (!) zum Opfer gefallen seien“. Und sie verweist dabei ebenfalls auf den Reisebericht von Johannes Boch.⁹³

Wenn Boch fortfährt, dieser Wohnbezirk der verschleppten Narvaer sei ein „Wohnort der Sklaverei“, dann gewann er Eindrücke der Unfreiheit, die sich sogar auch auf die ausgeübten Tätigkeiten erstreckten. So jedenfalls versteht Meike Köhler die Äußerungen Bochs.⁹⁴ Die Deutschen in Moskau waren Internierte, d. h. sie befanden sich in „Schutz-Haft“, waren also wohl überwiegend in Haft genommen worden für irgendwelche „Missetaten“, die sie begangen hatten oder derer sie lediglich verdächtigt wurden. Ihre Separierung in einer eigenen Siedlung geschah natürlich u. a. zu ihrer Überwachung, aber auch zu ihrem Schutz, ihrer Sicherheit. Die Ambivalenz in den Gefühlen und der Einstellung des Zaren den Deutschen (Protestanten) gegenüber galt, nebenbei bemerkt, übrigens wohl so ähnlich für (große?) Teile der russischen Bevölkerung ebenso. Mochten die Deportierten auch recht frei ihren Berufen nachgehen können, ein Gefühl der Unsicherheit und vielleicht latenten Bedrohung blieb ihnen, so dass nur wenige auch nach vielen Jahren dort wirklich heimisch geworden waren. – Ausnahmen gab es, insbesondere dann, wenn sie sich zum orthodoxen Glauben bekehren ließen.

Das Leben der Deutschen in Moskau hatte also etwas zweideutig Schillerndes. E. F. Sommer schreibt: „Den livländischen Staatsgefangenen, die mit geringer Habe, aber zu Pferd oder im Pferdewagen nach Moskau, aber auch in andere russische Städte gelangt waren, seien vom Zaren gewisse Privilegien eingeräumt worden, welche die Ärzte, Apotheker, Handwerker, aber auch Soldaten unter ihm zu einem bescheidenen Wohlstand gelangen ließen. Da es ebenso wenig an Stadträten, Juristen, Lehrern und erfahre-

91 Inge Auerbach, Auszüge aus Rußlandschriften der Zeit Iwans IV., in: Mechthild Keller (Hg.), *Russen und Rußland aus deutscher Sicht 9.–17. Jahrhundert*, München 1988, 202–205, hier 205.

92 Ebd.

93 Köhler, a. a. O. (wie Anm. 79), 71.

94 Ebd.

nen Verwaltungsbeamten fehlte, entstand in der Moskauer-Vorstadt ‚Sloboda‘ (...) ein wohlgeordnetes, deutsch geprägtes Gemeindegewesen mit ‚Weinbrennerei, Textilwerkstätten und anderen handwerklichen Betrieben‘, besonders auch Wassermühlen.“

Durch ihren Überlebenswillen und mit Fleiß, Organisationstalent und Anpassungsfähigkeit „wuchs der Wohlstand der Slobodabewohner zusehends und erregte infolgedessen den Neid der russischen Nachbarn. Nach dem Zeugnis eines Engländers (...) lebten die gefangenen Livländer in Moskau ‚gesittet, aber in Kummer und Trauer über den schweren Verlust ihrer Güter, Freunde und ihres Vaterlandes‘. (...) Für die seelsorgerliche Betreuung seiner Landsleute war der Dorpater ‚predicant‘ Timan Brakel zuständig, auf den die Gründung der ersten lutherischen Gemeinde in Moskau zurückgeht.“⁹⁵ Das war vor 1561, also lange bevor Briccius Nordanus den beschwerlichen Weg mit seiner Gemeinde nach Moskau ging. Mit dem später genehmigten Kirchenbau hatten die Protestanten am Rande der Hauptstadt ein Zeichen ihres Glaubens setzen dürfen. Dass es geschehen konnte, spricht, wie erwähnt, für die zu Zeiten tolerante, entgegenkommende Einstellung des Zaren.

Seine Duldung seelsorgerlicher Tätigkeit evangelischer Geistlicher für die in ganz Russland verstreut lebenden verschleppten Livländer⁹⁶ steht einer anderen Wirklichkeit im Lande gegenüber: Es gibt von russischer Seite eine eindrucksvolle Bestätigung für die missgünstige Einstellung der Russen und besonders ihrer kirchlichen Vertreter den Deutschen in Moskau gegenüber. Der besonnen und abgewogen urteilende russische Historiker Ruslan G. Skryn-
nikow schreibt in seiner Biographie des Zaren Ivan IV.: „Zur größten Ent-
rüstung des Klerus erlaubte der Zar den aus Livland umgesiedelten [!] Luth-
eranern, in der Nähe von Moskau ihre eigene Kirche zu bauen. Die orthodoxen
Russen beobachteten ängstlich Iwans Kontakte mit den Ketzern und verur-
teilten sein Wohlwollen ihnen gegenüber. Der Sekretär Timofejew schrieb
dazu zornig, daß die ganze Innenpolitik des Zaren den ‚Barbaren‘ nützen
würde. Unter Barbaren verstand man hauptsächlich die Protestanten, denn der
Einfluß des katholischen Westens war in Rußland verschwindend klein. Be-
sonders unzufrieden mit dem Benehmen des rechtgläubigen Zaren zeigt sich
die Geistlichkeit. (...) Am Ende des Krieges [ca. vor 1580] fiel die deutsche
Vorstadt einem Pogrom zum Opfer. Ein gewisser Bochius aus Lübeck, der aus
geschäftlichen Gründen nach Moskau gekommen war und zufälliger Augen-

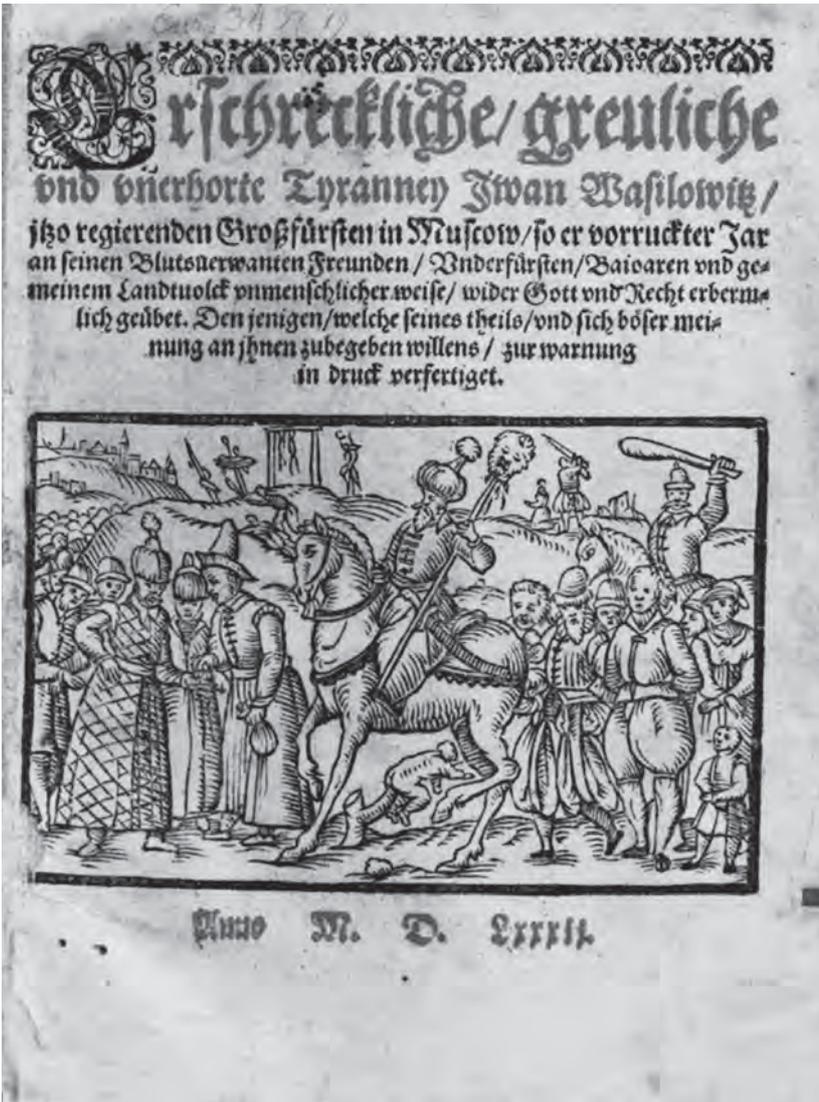
95 Franz Erich Sommer, Das Schicksal livländischer Kriegsgefangener in Moskau (1560–1584) in den deutschen Flugschriften des 16. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des baltischen Deutschtums 1988, München 1987, 28.

96 Angermann, a. a. O. (wie Anm. 17), 62f.

zeuge der Ereignisse wurde, teilt mit, daß die deutsche Vorstadt auf Weisung des Metropoliten und des Klerus ausgeplündert wurde, die diese protestantische Gemeinde mißbilligten und dafür waren, daß man den gottlosen Lutheranern verbot, ihre Gebethshäuser in der Umgebung von Moskau zu errichten. Der Metropolit wies Iwan darauf hin, daß die Ausländer, die Privilegien beim Spirituosenausschank bekommen hatten, Dienstleute des Zaren zum Trinken verleiteten. Um diese fanatische Geistlichkeit zu beschwichtigen, ließ der Zar die Kirche, welche die Lutheraner errichtet hatten, niederbrennen.⁹⁷

Johannes Boch erholte sich nach langer, beschwerlicher Schlittenfahrt von Smolensk nach Moskau, auf der ihm „die Beine abgefroren“ waren, wurde von einem Chirurgen des Zaren (vermutlich ein Ausländer in der Siedlung) zwei Wochen behandelt. Er ließ sich zu dem Lübecker Freund bringen, scheint sich hier – es wird Anfang Dezember 1578 gewesen sein – wohlzufühlen und fährt in seinem Bericht fort: „In bester Stimmung machten wir nach dem Essen ein Spiel, als plötzlich die Narvaer und Dorpater Slobode (...) von einer gewaltigen Anzahl Bewaffneter besetzt wird. Der Fürst Basilides [Zar Ivan IV.] ritt in der Mitte mit seinen zwei Söhnen und anderen Vornehmen. Schwarzgekleidet waren alle“, und Georg Schmid, der dies aus Bochs lateinischem Bericht übersetzte, schreibt weiter, „d. h. alle gehörten zu den Opritschniki. Nun folgt eine eingehende Schilderung des Überfalls, der Plünderung und der Misshandlungen der Unglücklichen, wobei es u. a. heisst: ‚Denn obgleich auf Befehl des Fürsten der Herold also ausrief: ›Plündert, aber schlagt nicht‹, so tractirten sie doch mit so vielen, schrecklichen Schlägen die meisten, mich wenigstens unter den anderen, dass sie mir das ganze Antlitz mit Faustschlägen bedeckten, mir vielfach Hiebe mit Knütteln versetzten, durch Wunden und Striemen mich so entstellten, dass ich kaum wiederzuerkennen war‘ ... Ein Verwandter Bochs, ein deutscher Edelmann aus der Lausitz, hatte am nächsten Morgen Leute geschickt, ihn zu suchen. ‚So kam denn der Chirurgus des Fürsten, der mich fand und auf den Schlitten setzte und mich zum Hause des Apothekers, der gleichfalls in den Diensten des Fürsten stand, brachte. Hier erfuhr ich, nachdem zuerst die Wunden verbunden waren, den Grund, weswegen Basilides so unmenschlich mit seinen Ansiedlern umgegangen. Die Moskowiter heggen gegen die

97 Ruslan G. Skrynnikow, *Iwan der Schreckliche und seine Zeit*, München 1992, 343f. – Bochius' Bericht datiert 1578 (hierzu s. o. unter „Briccius Nordanus in Narva und seine Verschleppung nach Moskau“: Meike Köhler, die sich ja ebenfalls auf diesen Reisebericht beruft). – Boch(ius), hier ist Skrynnikow zu korrigieren, stammt nicht aus Lübeck, sondern aus Flandern.



„Erschreckliche, greuliche vnd vnerhörte Tyranny [...]“ –
Titelblatt der Moskowiter Flugschrift,
Abbildung mit Iwan IV. zu Pferd mit aufgespießtem Kopf

Deutschen (...) einen beständigen Hass ...“ (usw.). Boch berichtet nun weiter ausführlicher,⁹⁸ was Skrynnikow (s. o.) zusammenfasste.

Zwei Sichtweisen auf die Lebensverhältnisse der Deutschen in Moskau und Russland werden hier beispielhaft angeführt und kennzeichnen die Lage der deutschen Deportierten in Moskau: einerseits die selbstbestimmte, arbeitssame friedliche Entfaltung mit Erwirtschaftung eines bescheidenen Wohlstands, dann beim Überfall der versuchte mäßigende Einfluss des Zaren gegen zu heftige Ausschreitungen seiner Opritschniki, andererseits z. T. schwerste Misshandlungen und Anfeindungen sowie Kummer und Heimweh bei fehlender Bewegungsfreiheit, argwöhnisch beobachtet von neidischen Russen, besonders der orthodoxen Geistlichen. – Parallel dazu erfolgte durch immer neue Gefangene bzw. Deportierte trotz mancher Entlassungen ein rasches Wachstum der Sloboda.

Aus diesen Verhältnissen heraus wird verständlich, dass der größer und größer werdenden, aufblühenden Moskauer protestantischen Gemeinde in „Semljanoj Gorod“ 1575 erlaubt worden war, die erwähnte Kirche zu bauen, die St. Michaeliskirche.⁹⁹ Sommer fügt hinzu, dass dem Kirchenbau ein Schulunterricht angeschlossen wurde, „der vor allem den Kindern der livländischen Exilanten zugutekam“.¹⁰⁰ Nach allem, was bekannt wurde, darf man demnach von einem recht lebendigen Gemeindeleben der Lutheraner in Moskau ausgehen, wenn nicht, – ja wenn nicht Iwan die Kirche in dem geschilderten Wutanfall hätte abreißen oder niederbrennen lassen, deren Wiederaufbau erst wieder 1601 erfolgte.¹⁰¹

Lutherische Seelsorger in Moskau in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Wenn man davon ausgeht, dass Briccius Nordanus ca. 1575/76 mit seiner Gemeinde nach Moskau verschleppt wurde, stellt sich auch die Frage, welche kirchlichen und seelsorgerlichen Verhältnisse er dort vorfand. Spät, aber

98 v. Keussler, a. a. O. (wie Anm. 89), 64f. Schmid, a. a. O. (wie Anm. 89), nennt als Grund für den Überfall „offenbar nicht die Livländer, sondern zarische Beamte“, wobei die Klagen der Geistlichkeit bei ihrem Metropoliten von diesem „mit Übertreibung“ dem Zaren vorgetragen wurden (65).

99 Gerd Stricker, Deutsches Kirchenwesen – Von der Ansiedlung bis zur Oktoberrevolution, in: Stricker, a. a. O. (wie Anm. 90), 324–378, hier 326, und Kretschmar, a. a. O. (wie Anm. 83), 70.

100 Sommer, a. a. O. (wie Anm. 95), 30.

101 Brandes, a. a. O. (wie Anm. 90), 38.

*St. Michaelis-Kirche
im ehemaligen
Deutschen Viertel von
Moskau, 1883*



noch vor 1550, scheinen sich nach und nach Protestanten, zumeist als Gäste bzw. gerufene Fachkräfte in der Hauptstadt eingefunden zu haben. Das änderte sich nach dem Beginn des Livländischen Krieges fast schlagartig, als schon bald unregelmäßig nach und nach Gefangene und Verschleppte meist in Schüben und in größeren Gruppen dort eintrafen, so dass sich rasch die Frage nach deren Unterbringung stellte. Die Lösung war, wie dargelegt, dass man alle Ausländer (das waren ihrer Sprache nach hauptsächlich Deutsche) in der eigens für sie konzipierten Vorstadt separierte. Es handelte sich ganz überwiegend um Protestanten unterschiedlicher „Couleur“ bzw. um „Häretiker“ nach Ansicht des Herrschers und seiner orthodoxen Geistlichkeit.

Mit den Gefangenen bzw. Deportierten kamen in manchen Fällen auch ihre Seelsorger – zuerst von Dorpat zwei Geistliche, 1565 war einer von ihnen Magister Johann Wettermann. Er wurde 1553 als „Predikant“ an die St. Marien-Kirche in Dorpat voziert. In Moskau wurde der Zar auf ihn aufmerksam, fand ihn gebildet und vertrauenswürdig und erteilte ihm sogar den Auftrag, die wertvolle Kreml-Bibliothek mit reichen Beständen in den

Altsprachen zu ordnen, eine sehr ehrenvolle Arbeit für den lutherischen „Häretiker“. Wettermann starb nach der Heimkehr 1570 (vor dem 21.10.) in Dorpat.¹⁰² Zu seiner Zeit gab es in Moskau noch keine Kirche für die Protestanten; Gottesdienste wurden wahrscheinlich in einem Bethaus abgehalten.

Auch Ti(l)man Brakel, auf den wir im nächsten Abschnitt näher eingehen, kam aus Dorpat. Jahre früher als Wettermann, am 2.2.1559, wurde er nach Russland verschleppt und wurde zu einem wichtigen Zeitzeugen, weil er seine Erlebnisse und die Art, wie er diese theologisch verarbeitete, später aufzeichnete und dann drucken ließ, das „Christlich Gespräch von der grausamen Zerstörung in Lifland von 58 her geschehenn...“, Antwerpen 1579. Wenn diese Auseinandersetzung mit seinem eigenen Schicksal auch biographische Daten und einzelne Geschehnisse aus dem Livländischen Krieg enthält,¹⁰³ so steht, anders als bei den meisten Chroniken, hier alles, was er erlebte und erlitt, in seiner individuellen glaubensmäßigen Auslegung im Mittelpunkt. Uns interessiert, wie er nach Moskau gelangte und wie lang sein Aufenthalt dort dauerte.

Über die besonders grausamen Umstände seiner Verschleppung berichtet er in der genannten Schrift: „Bin ich Anno 59 durch lügenhafte angeben eines Mosckowiters vnerhörter Sachen in grosser kelte, kurtz vor Purificationis Mariae, vmb die schwereste winter zeit in Stricken vnd eisren Fuszbanden Tyrannischer weise vnd ohn alle Barmhertzigkeit von Dörpte da ich dahmahls gedienet, nach der Musckow gefurt worden.“ Brakel gelangte über Pleskau zunächst nach Novgorod, wo er „auf Veranlassung des Statthalters“ seine Fesseln ablegen durfte und dann „frei und loss nach Moskau“ gebracht

102 E. P. Körber, Materialien zur Kirchen- und Prediger-Chronik der Stadt Dorpat. Aus archivalischen Quellen in den Jahren 1825 und 1826, Dorpat 1860, 7 (Online-Version); L. Arbusow, Livlands Geistlichkeit vom Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert. 3. Nachtrag: Alphabetisches Verzeichnis, in: Jahrb. für Genealogie, Heraldik und Sphragistik 1911, 1912 und 1913, Mitau 1914, Wettermann: 236. Th. Meyer teilt mit, dass Johann Wettermann 1564 zusammen mit mehr als 3000 Gefangenen aus Livland nach Russland verschleppt wurde (Th. Meyer, Aus der Leidensgeschichte der lutherischen Kirche Rußlands und ihrer Diener, in: Meyer, a. a. O. [wie Anm. 28], 127–135, hier 128).

103 In einer umfangreichen Arbeit von Peter v. Brackel, Das Geschlecht von Brackel, darin „Stammtafeln über die Linien in Westfalen und im Baltikum mit drei zusätzlichen Exkursen“ (in: Baltische Ahnen- und Stammtafeln, Sonderheft 23, Hamburg 1999, 158 S.) findet sich eine Kurzbiographie von Timan Brakel (23f) sowie seine Genealogie.

wurde.¹⁰⁴ Hier wirkte er als Geistlicher unter den livländischen Gefangenen, allerdings diente er den Dorpater Verschleppten nicht lange. Denn sie wurden ja in diesem Jahr (1559) in ihre Heimat entlassen – vielleicht sogar durch Brakels Mitwirkung?

Er selbst hielt sich nach seinen Angaben auch nur für ein Jahr und drei Monate in Moskau auf und konnte dann in seine baltische Heimat zurückkehren (Sommer 1560). Anschließend war er etwa sieben Jahre lang Prediger in Narva (bis 1568), lebte nochmals, nur etwa für drei Jahre, wieder in Dorpat, wohl in der Hoffnung, etwas über das Schicksal seiner ebenfalls nach Moskau verschleppten beiden Brüder erfahren zu können (was anscheinend nicht geschah), und zog danach in den Westen.

In den folgenden Jahren nach Timan Brakels Heimkehr bis Johann Wettermanns Aufenthalt in der Hauptstadt sind zunächst keine weiteren Pastoren in Moskau bekannt geworden. Trotz gelegentlicher Entlassung einiger Gefangenen bzw. Verschleppten wuchs die Zahl der Ausländer hier nach der Rückkehr von Wettermann 1570 beständig weiter stark an. Dies war ein Anlass zur Gründung der dortigen lutherischen Gemeinde. Mehrere Autoren nennen als wichtigen Grund dafür allerdings ein anderes Geschehen.

Herzog Magnus von Holstein mit seinem großen kirchlichen Besitz in Estland und Kurland (er war dort dreifacher Bischof, s. o.) kam im Juli 1570 mit seinem Hofstaat in die russische Hauptstadt¹⁰⁵ – in der Absicht, zur Wahrung seiner baltischen Besitzrechte in freundschaftliche Verhandlungen mit dem Zaren einzutreten, dies übrigens in engem Zusammenhang mit seiner in Aussicht genommenen Hochzeit einer Großnichte des Zaren.¹⁰⁶ Zu seinem Gefolge gehörte auch der Hofprediger Christian Bockhorn, der sich beim Zaren einen Namen machte, auf den und seine Kontakte mit dem Zaren bereits

104 Martin Linde, Das „Christlich Gespräch“ des Tilman Brakel. Untersuchungen zum Weltbild und Geschichtsverständnis eines livländischen Predigers des Jahrhunderts, Mitteilungen des Osteuropa-Institut München, Nr. 26, Juni 1998, 44 (Online-Version).

105 Bernhard Stasiewski, Magnus, Herzog von Schleswig-Holstein, Neue Deutsche Biographie 15, 1987, 665–666 (Online-Version).

106 Die sehr enge Verbindung mit dem Zaren wurde im Vorjahr (1569) mit einem „Deal“ in Aussicht genommen: Emissäre des Zaren erörterten mit Magnus die Möglichkeit, russische militärische Hilfe für seine Gebiete im Baltikum in Anspruch zu nehmen, und zwar als Vasall des Zaren. Gewissermaßen in der Konsequenz einer derart völligen „Unterwerfung“ unter das Szepter Ivans wurde Magnus im Folgejahr „König von Livland“ und kam zeitgleich das Eheversprechen mit einer Großnichte des Zaren zustande. Vgl. hierzu Renner, a. a. O. (wie Anm. 5), 143 f.

genauer hingewiesen wurde.¹⁰⁷ Er ist der nächste namentlich bekannte evangelische Pfarrer in Moskau. Herzog Magnus ließ sich zunächst mit seinem Gefolge in Moskau nieder, in dessen Haus Bockhorn allen Lutheranern der Hauptstadt predigte. Auch durch den Zuzug des Herzogs und seines kleinen „Hofstaats“ hatten die Lutheraner in der Hauptstadt an Zahl und Bedeutung zugenommen. Dem Herzog war es ein Anliegen, dass die Lutheraner hier eine eigene Kirche erhielten. Ihm zuliebe sei die Erlaubnis zur Gründung eines kleinen Gemeindezentrums mit Kirche und angeschlossenem Schulunterricht 1575 erteilt worden. Im Jahr darauf (1576) konnte die Michaelis-Kirche eingeweiht werden.¹⁰⁸

Erster Gemeindepfarrer in Moskau an dieser Kirche war der auf der estnischen Insel Dagö eingesetzte Joachim Scultetus, der 1575 in die Sloboda berufen wurde. Vorher war er zunächst Hofprediger bei Herzog Magnus in Livland gewesen, anschließend ab 1570 Prediger in Keinäs/Keinis (Dagö), dann in Novgorod und Kasan. Das Pfarramt in Moskau blieb sein letztes; er starb dort 1587.¹⁰⁹ In seine Moskauer Amtszeit fällt die Ankunft des Kollegen Nordanus aus Narva mit seiner Familie und Gemeinde und das schon erwähnte, besonders schreckliche und grausame Ereignis: die Zerstörung der neuen Holzkirche und ein Pogrom an Teilen der evangelischen Gemeinde nach einem Wutanfall Ivans Ende 1578.¹¹⁰

107 Siehe hierzu im Abschnitt „Ivans Einstellung zu den Lutheranern“.

108 Über Bockhorn in Moskau siehe: E. H. Busch, Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der Ev.-Luth. Gemeinden in Rußland, St. Petersburg 1862, 213 f, sowie die Besprechung der Schrift von Theodor Jungblut, „Die Gründung der evang.-luth. Kirche in Rußland, nebst einer Geschichte der Kirchen dieser Confessionen in St. Petersburg“, St. Petersburg 1855, in: Das Inland. Eine Wochenschrift, 21. Jg., Nr. 42, 1856; in beiden Fällen Online-Version.

109 Scultetus wird u. a. genannt in dem englischen Artikel „Church and Religious Life of Germans in Russia“, d. i. die englische Übersetzung von Allen E. Konrad einer deutschen Arbeit aus dem Heimatbuch der Deutschen in Rußland, Jahrbuch 1969–1971 (weitere Einzelheiten nicht bekannt), 55 (Online-Version), dann bei Paucker, „Estlands Geistlichkeit“, 1849, Nachdruck Hannover-Döhren 1968; Busch, a. a. O. (wie Anm. 108), 213 f, und Besprechung Jungblut, a. a. O. (wie Anm. 108). – Übrigens teilt Angermann mit, Scultetus habe noch Anfang 1576 als Prediger in Dorpat gewirkt (Angermann, a. a. O. [wie Anm. 17], 62 mit Anm. 66).

110 Aus einem Online-Lexikon stammt die folgende Schilderung: „Gegen Ende der 1570er Jahre lebten in der deutschen Vorstadt bereits an die 4.000 Menschen. (...) Im Winter 1578 wurde die deutsche Vorstadt von den Opritschniks des Zaren geplündert, wurden die Häuser und Kirchen [Plural!?] zerstört und ein Teil ihrer Einwohner (ca. 400 Menschen) getötet“ („Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa“ hg. v. Bundesinstitut für Kultur und Geschichte

Für Scultetus war dies ein besonders herber und schwerer Rückschlag, aber er blieb dort bei seinen Glaubensbrüdern und -schwestern. An einen Wiederaufbau der Kirche war lange Zeit nicht zu denken; er erlebte ihn nicht mehr.¹¹¹ In der Besprechung des Buches von Theodor Jungblut in der Wochenschrift „Das Inland“¹¹² heißt es: „Nach seinem [Scultetus’] schon 1587 erfolgten Tode blieben die Protestanten in Moskau längere Zeit ohne Prediger oder Seelsorger.“ Ebenso Erik Amburger nennt nur Scultetus ab 1575 als Pfarrer der St. Michaelis-Gemeinde (die Dauer der Amtszeit versteht er ohne Jahresangabe mit einem Fragezeichen) und schreibt über den Nachfolger: „um 1597 (Voß), Johannes † 1611“¹¹³. In der von mir eingesehenen Literatur wird nirgends Briccius Nordanus genannt, der doch um/nach 1575 nach Moskau verschleppt wurde und hier Scultetus wahrscheinlich nicht überlebt hat. In seiner Moskauer Zeit wird er (Briccius) hier weiter Seelsorger seiner aus Narva vertriebenen Gemeinde bzw. mit Scultetus der gesamten Michaelis-Gemeinde gewesen sein.

Glaubenserfahrungen lutherischer Pastoren im Livländischen Krieg

Was Nordanus in jener Zeit erlebt und erleidet, ist kein Einzelfall. Es gibt mehrere Pastoren, denen es ähnlich ergeht (Deportation zusammen mit der Gemeinde), und sicher solche, die unter den Kriegshandlungen leiden müssen, ohne dass sie im russischen Herrschaftsbereich leben. Dafür finden sich wichtige Zeugnisse – am prominentesten ist Balthasar Rüssow mit seiner Chronik. Als Pastor in Reval und aufmerksamer Zeuge des Kriegsgeschehens fertigt er Aufzeichnungen, die er schon bald veröffentlicht.

Rüssow (1536–1600) lebt also nicht unter russischer Herrschaft, ist nicht russischer Untertan, erlebt wohl aber die Kriegszeit mit Nöten, Ängsten und

der Deutschen im östlichen Europa, Stichwort „Moskau/Moskva“. Die Zuverlässigkeit der Zahlenangaben ist ungeklärt.)

111 Gelegentlich liest man, dass Joachim Scultetus, „luth. Pastor in Moskau von ? bis 1627“ (so z. B. in der „Enzyklopädie der Rußlanddeutschen“, Online-Version), noch bis 1627 gelebt hat; eine Quellenangabe ist nicht bekannt. Falls die Jahreszahl zutrifft, könnte es sich evtl. um einen gleichnamigen Sohn handeln, wenn auch ein solcher in der Pastorenfolge dieser Moskauer Gemeinde sonst nach meiner Kenntnis nicht genannt wird.

112 S. Anm. 108.

113 Amburger, a. a. O. (wie Anm. 74), (S. nicht notiert). Angaben in der Literatur zur Pastorenfolge in Moskau gegen Ende des 16. Jahrhunderts sind durchweg lückenhaft und in den Zeitangaben öfter unsicher.

Bedrohungen, nicht zuletzt in Reval zwei lange, schwere, aber erfolglose Belagerungen durch die Russen, auf die schon hingewiesen wurde. – Ein anderer Zeitzeuge und Kollege von Briccius ist der schon genannte Tilman Brakel. Sein Schicksal gleicht in mehrfacher Hinsicht dem von Nordanus: Er ist als Pastor allerdings (anders als Nordanus) schon Zeuge des russischen Einfalls in Dorpat, wird – wie schon geschildert – brutal verschleppt, kommt wieder frei, wird Pastor in Narva, hält sich danach in Dorpat auf, gelangt über zahlreiche Stationen in den Westen, um endlich sein Leben in Riga zu beschließen. Beide, Rüssow und Brakel, sind somit Zeitzeugen, wenn auch mit unterschiedlicher Perspektive. Uns interessiert, wie sie die russische Herrschaft erleben und theologisch „verarbeiten“.

Die in dieser Hinsicht aufschlussreiche Arbeit von Martin Linde, der die Übereinstimmungen, aber auch die Unterschiede der beiden Verfasser („Chronisten“) Balthasar Rüssow und Ti(l)man Brakel in ihren jeweiligen Darstellungen und Auslegungen der Ereignisse des Livländischen Krieges etwas herausarbeitet, ist hier von besonderem Interesse. Beide evangelischen Pastoren setzen sich mit Ivan IV. und seinen Taten wie auch mit den durch ihn veranlassten oder in seinem Namen erfolgten Geschehnissen auf unterschiedliche Weise auseinander.¹¹⁴

Balthasar Rüssow, estnischer Herkunft, hatte in Rostock studiert und wurde Pastor einer estnischen Gemeinde in Reval. 1578 erschien seine „Chronica der Provintz Lyfflandt“, und da sie sofort vergriffen war, noch im gleichen Jahr in einer zweiten Auflage. Später arbeitete der Autor sie um und brachte sie 1584 erheblich erweitert in dritter Auflage nochmals auf den Markt. Der Autor ist als Chronist Heimathistoriker, doch außerdem ein begabter Erzähler. Sein in mittelniederdeutscher Sprache geschriebenes Buch vermittelt anschaulich auch Einblicke in das Leben und die Verhältnisse in Stadt und Land vor dem Krieg. Wie auch die meisten anderen Chronisten jener Zeit wird von Rüssow das Wohllleben der Livländer und ein langer Katalog von Lastern (u. a. „Hoffart, Unzucht, Völlerei und Müßiggang“) als Ursache für die „Schwäche des altlivländischen Staatsgebildes“ und die siegreichen russischen Kriegszüge im Ordensland verantwortlich gemacht.¹¹⁵ Die Ordensritter und ihre politischen Führer lebten lange zu sorglos und waren verweichlicht, als die Russen das Land mit ihren Einfällen und Gräueltaten überzogen,

114 Linde, a. a. O. (wie Anm. 104).

115 Rüssow, a. a. O. (wie Anm. 26). – Arved Freiherr von Taube (†), „Der Untergang der livländischen Selbständigkeit“: Die livländische Chronistik des 16. Jahrhunderts, in: Georg von Rauch (Hg.), Geschichte der deutschbaltischen Geschichtsschreibung, Köln/Wien 1986, 21–41, hier 25.

sie waren dadurch nicht in der Lage, entschlossenen, kraftvollen Widerstand zu leisten bzw. den Aggressoren eine effektive Verteidigung entgegenzusetzen.

Auch in der theologischen Sicht auf die furchtbaren Kriegsereignisse unterscheidet sich Rüssow nicht vom Grundverständnis anderer Chronisten seiner Zeit. Sie alle sahen in den Russen durchweg den „Erbfeind“ und „meinen, in dem Unglück, das durch den großen Russenkrieg über Livland gekommen ist, ein Strafgericht Gottes und im Moskowiter dessen Zuchtrute zu erkennen“¹¹⁶. Sie alle rufen „zur Einkehr und Buße, zur Umkehr“ auf und „ermahnen, auf Gott zu vertrauen, vielleicht in der Hoffnung, der Herr der Geschichte würde auch den mächtigen Tyrannen [Ivan IV.], der so viel Unglück und Leid über das Land gebracht, vor sein Gericht fordern“¹¹⁷. Aus tiefer Glaubensüberzeugung hat ebenso Rüssow das gesamte Kriegsgeschehen mit dem furchtbaren Leid der betroffenen Bevölkerung so verstanden und theologisch gedeutet.

Tilman Brakel teilt diese Sicht und Überzeugung. Seine Schrift „Christlich Gespräch von der grawsamem Zerstörung ...“ (1579) ist „ein erschütterndes Zeugnis der Leiden, die der Moskowiterkrieg über Livland gebracht hatte“, urteilt Arved von Taube.¹¹⁸ Wie Rüssow ist auch er Bußprediger, aber anders als er schreibt er keine Chronik des Kriegsgeschehens, sondern greift u. a. eigene biographische Einzelerlebnisse auf und ordnet sie in einen Glaubenszusammenhang ein. Arved von Taube teilt dazu mit: „Brakel gehört zu den Livländern, die von den Kriegswirren auf das härteste betroffen und offensichtlich ruhelos umhergetrieben sind.“¹¹⁹ Unter grauenhaften Umständen wurde er, wie berichtet, 1559 zunächst nach Pskow verschleppt, auch seine Brüder (unklar, ob mit ihm gemeinsam und unklar auch deren weiteres Schicksal), dann nach Moskau verbracht. Nach Stationen 1561 in Narva und Dorpat verließ er – inzwischen verheiratet – das besetzte Land (war es eine Flucht?), mit Aufhalten auf der entfernten Insel Ösel, dann Kurland usw. – Es wurde schon eingangs auf dieses ruhelose Leben nach der Rückkehr aus Moskau hingewiesen,¹²⁰ dessen Stationen, einzelne geschichtliche Ereignisse und manche persönlichen Erlebnisse er als Wegweisung Gottes hinterfragte und in seinen Predigten thematisierte.

116 v. Taube, a. a. O., 24.

117 A. a. O., 25.

118 A. a. O., 38.

119 Ebd.

120 Ebd. und Linde, a. a. O. (wie Anm. 104), 49–73.

Brakel kommt bei der Betrachtung der Geschehnisse und Erlebnisse zu dem Schluss: „Durch ihre Sünden und Unbußfertigkeit erzwingen die Livländer das Eingreifen Gottes, als seine Geißel wirken die Russen,“ – so schreibt Martin Linde, und führt an anderer Stelle weiter aus: „Der Russe ist [für ihn] lediglich Werkzeug Gottes, um die verstockten Livländer auf den rechten Weg zurückzuführen.“¹²¹ Aus diesem Verständnis ist Ivan IV. zwar ein Tyrann, aber er wird zur „Zuchtrute“ Gottes.¹²² „Wenn die verstockten Livländer nicht auf alle warnenden Vorzeichen achten, dann bricht das Strafgericht des Herrn über sie herein, doch auch dies führt nicht zu Umkehr.“ Wiederholt thematisiert Brakel solches Verhalten in seinen Bußpredigten, – die Verstocktheit in seiner Gemeinde wendet sich nun gegen ihn, „verstärkt noch die feindselige Haltung (ihm) gegenüber, dem wohl allzu kompromißlosen Kündler des Wortes Gottes,“ wie Linde schreibt.¹²³ Und noch einmal in anderem Zusammenhang hebt er hervor: Brakel „erlebt (...) die ganze Schwere des als Gottesgericht über die unbußfertigen Livländer verstandenen Krieges und das Los des wohl allzu kompromißlosen Predigers“¹²⁴. Auch weil er sich in dieser seiner Rolle als „Diener Gottes“ und als aufrüttelnder Mahner nicht oder nicht genügend verstanden fühlt, zieht er dann aus „seinem verlorenen Vaterland“ weg.

In Brakel sehen wir, anders als bei Rüssow, den von dem Kriegsgeschehen um sich herum und im ganzen Lande herausgeforderten Gemeindeprediger, der seine „Schäflein“ auf die vergessenen Tugendpfade zurückführen will. Für ihn ist die „Gottesferne der Livländer“ vergleichbar „mit derjenigen der Zeit Noahs, mit der von Sodom und Gomorrha oder Jerusalem“, sie alle „traf das reinigende Gottesgericht“. Doch ist dieses Schicksal auch nicht ausweglos. Denn „Gott bewahrte immer diejenigen, die seinem Wort folgten und ihm dienten in aller Not und Drangsal; er sparte sie von dem hereinbrechenden Unheil aus, wie Noah, die Propheten und Apostel, so auch seine Getreuen in Livland“¹²⁵.

Brakel ist somit kein chronikalischer Berichterstatter des Kriegsverlaufs. Er sieht seine Aufgabe darin, die ihm in der Gemeinde anvertrauten Brüder und Schwestern angesichts der Schwere der Katastrophen aufzurütteln, sie zur Umkehr anzutreiben. Persönliche Ereignisse oder solche im Lande sind für ihn Zeichen Gottes, die er in seinen Predigten auslegt, die er als Botschaft

121 Linde, a. a. O., 34 und 35.

122 A. a. O., 52.

123 A. a. O., 47.

124 A. a. O., 57.

125 A. a. O., 59.

versteht und ausdeutet und so seinen (wohl manchmal „blinden“) Gläubigen nahebringt. Um sie sehend zu machen, geschieht es mit gehöriger Wucht (und Wut?) und ist, wie Linde fürchtet, dann manchmal „allzu kompromißlos“.

Richten wir von hier aus den Blick wieder auf Briccius Nordanus. Dann dürfen wir nach den voranstehenden Ausführungen sicher davon ausgehen, dass auch er das Kriegsgeschehen als gottgewolltes Strafgericht versteht und auslegt. Auch er ruft nachhaltig zur Buße, und – da selbst leidgeprüft und betroffen – zu Gehorsam im Glauben, zu Reue und Umkehr. Kann es sein, dass er dabei zu leidenschaftlich anklagt? Dass er zu deutlich ebenso im Lande lebende/agierende Tyrannen benennt? Dass er Verantwortliche in ihrem unchristlichen Verhalten öffentlich bloßstellt? Dass er zu heftig vorgeht, wenn er seine Gemeinde aufrüttelt, sie womöglich gar aufstachelt? Es gibt Anzeichen für ein Fehlverhalten, und es scheint so, dass er in Moskau Gegner hat und dass er sich dort Feinde schafft ...

Briccius Nordanus in Moskau und sein gewaltsames Ende

Als Briccius Nordanus mit seiner Gemeinde in der Hauptstadt eintrifft, ist also sicher noch Krieg, und man kann davon ausgehen, dass er die neue Michaeliskirche in der Sloboda noch nutzt – wenn auch nicht lange, dann bricht das Unheil herein. Er wird also mit der geschilderten Katastrophe hier am Rande Moskaus konfrontiert und wird fortan wohl längere Zeit, bis an sein Lebensende, improvisieren müssen, d. h. für die große Gesamtgemeinde gemeinschaftlich mit Scultetus öffentlich (gar draußen im Freien?) Gottesdienste abhalten, von russischer Seite dabei misstrauisch beobachtet, ja überwacht. (Die neue Michaeliskirche wird ja erst sehr viel später erbaut, s. o.,¹²⁶ da lebt Briccius nicht mehr.)

Gottesdienste des Pastors aus Narva vor den Augen und Ohren der Öffentlichkeit werden bereits von Johann Krafft angedeutet, wenn er in seiner umfangreichen Jubiläums-Schrift als ältere Quelle, Simon Pauli, zitiert:

126 Kretschmar, a. a. O. (wie Anm. 83), 70. Er zitiert aus dem Bericht eines Besuchers aus dem Westen (von mir in heutige Rechtschreibung übertragen): „Ungefähr ein Viertel des Wegs von der Stadt Moskau im Südosten liegt ein Städtlein, Sloboda genannt. In diesem wohnen nur deutsche Völker. Es hat ihnen Kaiserl. Majestät 1601 erlaubt, eine Kirche daselbst zu bauen und ihres deutschen Glaubens nach zu leben, haben sie also fortan einen Platz eingenommen und darauf eine Kirche von reinem Tannenholz gebaut. In der Kirche nach deutscher Ordnung ein Altar [hier folgt nun eine weitere Beschreibung] und wird also Gott Lob das Wort Gottes, die heiligen Sakramente nach Luthers Lehre und Ordnung gereicht, gepredigt und gesungen.“

„Es predigt itzt in der grossen Stadt Moskau, da der Reusische König oder Kayser seinen Hof-Sitz hat, das Evangelium öffentlich [!], Briccius Nordanus der jüngere (...).“¹²⁷ Darauf beruft sich ebenso Wolfgang Billig, der in seiner Familiengeschichte der Nordanus schreibt: „Briccius d. J. (...) nach Moskau verschleppt, wo er öffentlich das Evangelium den Lübeckischen Kaufleuten zu predigen hatte.“¹²⁸ Dieser letzte Zusatz („zu predigen *hatte*“) ist neu und wohl als Hinweis zu verstehen, dass er der verordnete Prediger für u. a. die Lübecker Kaufleute war, die sich dort als Gäste aufhielten und in Moskau Handelsgeschäften nachgingen. Wer aber konnte das in dieser Situation verordnen? Doch wohl sicher nur der Zar, der ihn demnach an der Seite seines Kollegen Scultetus zum Pastor für die ganze große lutherische Gemeinde eingesetzt hatte.

Dass Briccius in Moskau gefährlich lebt, geht aus einer Bemerkung von Johann Krafft hervor. Es war ihm und vielleicht allgemein bekannt, dass Briccius in der Sloboda bzw. in der Hauptstadt einen schweren Stand hatte, wenn er hinweist: Er „musste aber viele Verfolgung, wie es die damalige Zeiten daselbst mitgebracht, ausstehen. (...) Er war zu der Zeit nicht unbekannt, angesehen von solchem seinem Lehr-Amt und Geschlecht“¹²⁹. Anscheinend steht er in seiner Gemeindegarbeit und mit seinen öffentlichen Auftritten im Rampenlicht. Denn, er ist „nicht unbekannt“ und außerdem „angesehen in seinem Lehr-Amt“, auch als ein Teil der „Nordanus-Sippe“ (in diesen Hinweis gehen sein eigener und besonders der Ruf seines Vaters als Reformator, aber vermutlich auch das Ansehen seiner Brüder ein). Mit „Lehr-Amt“ sind vor allem sicher seine öffentlichen Predigten und auch seine Tätigkeiten als Lehrer mit seinem Unterricht in der evangelischen Gemeindegschule gemeint (sowie Unterweisung der Konfirmanden).

Noch mehr erfahren wir durch die Angaben von Karina Kulbach-Fricke, die in ihrer Ahnenliste „Dorothea thor Norden“ mitteilt: „Man bezeichnet ihn (Briccius Nordanus) dort [Moskau] als einen großen Enthusiasten und gro-

127 Krafft, a. a. O. (wie Anm. 61), 303. – M. Joh. Melchior Krafft ist mit seinen Ausführungen hinsichtlich der Geschichte der Familie Nordanus eine wertvolle Quelle, weil er „seine Aussagen auch auf Mitteilungen aus der Familie des Dr. [Martinus] Nordanus [Lübecker Syndikus und jüngerer Bruder des Briccius] (gründete), dessen Enkel Martin Nordanus sowie Schwiegersohn Friedrich Schnobel bis 1705 seine [Kraffts] Amtsvorgänger als Pastoren in Sandesneben waren“ (H. S. Prah, Zur Herkunft des Lübecker Syndikus Dr. Martin Nordanus, in: Zeitschr. f. Lübeckische Geschichte u. Altertumskunde, Bd. 42, 1962, 118–119). – Zu Dr. Martin Nordanus s. u. im Abschnitt III.

128 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 420.

129 Krafft, a. a. O. (wie Anm. 61), 303.

ben Schwärmer.“ Sie führt weiter über ihn in Moskau aus: „Anfangs war er in Moskau Kaufmann“ [!] – was sich allerdings kaum nachvollziehen lässt und mehr als unwahrscheinlich ist¹³⁰ – „geriet in unglückliche Kreise und auf gefährliche Gedanken. Er hielt unter anderem dafür: ‚Christus müsse als der große Prophet noch einmal auf die Welt kommen, große Zeichen und Wunder thun, und dadurch alle Menschen zu seinem Reiche bringen und bekehren.‘ Er hatte davon eine eigene Schrift aufgesetzt, die er in russischer Sprache drucken lassen wollte.“ Dieser Passus mit Zitat bzw. dieser Bericht ist wohl einer älteren (unbekannten) Literatur entnommen. Wenn auch die gesamte Diktion bezüglich des Realitätsgehalts in mancher Hinsicht fragwürdig erscheint, so mag zumindest zutreffen, dass Briccius hier – in Gefangenschaft, ohne ein Gotteshaus und sicher „mühselig und beladen“ noch mit weiteren Einschränkungen und Belastungen – sich stärker exponierte, vielleicht auch, dass er provozierte (anklagte?) und als leidenschaftlicher Eiferer auffiel („großer Enthusiast“, „grober Schwärmer“).¹³¹ „Gefährliche Gedanken“ sollen es angeblich sein, die er äußert – so wird er angreifbar, schafft er sich Gegner. Die geplante (und dann erfolgte?) Veröffentlichung der genannten „eigene(n) Schrift“, gar noch in russischer Sprache, hat in besonderer Weise seine Bekanntheit und Beachtung gefördert. Da kommt also wohl Einiges zusammen: Sein Auftreten, seine Äußerungen und Thesen erregen Anstoß, sind offenbar zumindest gewagt. Die ihm zugeschriebene Christus-(Endzeit) Erwartung sollte eigentlich nicht sehr angefechtbar sein.¹³² Dass er aber seine

130 Karina Kulbach-Fricke gibt in dieser längeren Ahnenliste, die sie mir freundlicherweise zur Verfügung stellte, allgemein keine Quelle an. Meine briefliche Anfrage deswegen, beantwortete sie bedauernd, dass die zugehörigen Unterlagen und Texte leider nicht griffbereit und verfügbar seien.

131 Derartige Charakterisierungen eines Pastors waren in jener Zeit, wenn sie denn tatsächlich so auf Briccius Nordanus gemünzt waren, Kennzeichen einer spiritualistischen Abweichung von der lutherischen Orthodoxie, „d. h. eine Geringschätzung der äußeren Heilmittel (Bibel, Kirche) zugunsten der inneren Erleuchtung und des moralischen Rigorismus“ und könnten bei Nordanus mit einer gefährlichen Kritik an der Obrigkeit und an der russischen Orthodoxie in Verbindung stehen – so hierzu der Kommentar des Theologen Prof. Dr. Walter Sparr, Erlangen (brieflich am 20.2.2024).

132 Der oben von Kulbach-Fricke zitierte, ihm zur Last gelegte und anscheinend von russisch-orthodoxer (?) Seite inkriminierte Satz von der Wiederkehr Christi als „der große Prophet“, verbunden mit den von ihm „inszenierten“ großen Wundern und dem Einzug aller Menschen in sein (himmlisches) Reich ist theologisch so nicht haltbar und in dieser mitgeteilten Wiedergabe als Ausspruch des (eines) Pastors kaum denkbar. Wie so oft besteht zwischen dem Gesagten, dem Verstandenen und dem (von anderer Seite) Wiedergegebenen eine deutliche Kluft. Dass Briccius seine

Theologie, seine lutherische Exegese der Bibel, wie er sie auslegte, in der Landessprache drucken lassen und damit anscheinend Russen überzeugen, ja womöglich gar bekehren will, das musste, wenn es denn so angelegt war, schief gehen.

Alles dies sollte noch in einem größeren Zusammenhang bedacht werden. Das oftmals unvorstellbar grausame Geschehen dieses Krieges mit der Verheerung und Verwüstung des Landes wurde von Zeitgenossen und (s.o.) von seinen Berufskollegen als eine Geißel Gottes verstanden, als himmlisches Strafergericht für das vorangegangene Wohlleben, für die Laster, das Nichtstun, die Ausschweifungen. Darin sind sich ja alle bedeutenden Chronisten jener Zeit (Rüssow, Renner, Henning, Nyenstede) einig: Die entstandene große Not und das furchtbare Elend der Bevölkerung sind die Konsequenz eines Fehlverhaltens zuvor. Bezeichnend ist doch auch, dass Balthasar Rüssow in seiner Livländischen Chronik anklagend von „der Wollust der Livländer“, der Völlerei, ihrem „derben Lebensgenuß“ schreibt.¹³³ In diesem Kontext ist Briccius Nordanus, sind seine Äußerungen zu sehen und mag er versuchen, seine Gemeinde mit dem Hinweis auf die nahe Endzeit wachzurütteln und anzutreiben.

Für ein unsicheres, bedrohtes Leben in der Hauptstadt, für Gefahren und Ängste gibt es aus dieser Zeit ein weiteres sicheres Zeichen, das nachdenklich stimmt. Soweit bekannt, reiste Briccius Nordanus von Deutschland mit (mindestens) zwei jungen Kindern nach Narva, einem Sohn und einer Tochter, deren genaues Alter wir nicht kennen. Von der Tochter Anna heißt es, sie sei in Burg auf Fehmarn geboren, sie könnte das älteste Kind sein (s. o., geb. 1569). Ihre späte Kindheit erlebt sie wahrscheinlich in Moskau, ebenso die folgenden Jahre der Reifung. Sie erfährt von den Gewaltausbrüchen und wird wahrscheinlich sogar Zeugin der gelegentlichen Exzesse gegen die deutschen Exilanten, ebenso gegen die Kirche; wobei von den Grausamkeiten und Brutalitäten gegen die Deutschen hier und im Land ohnehin oft die Rede sein wird. Schlimmer, die Familie ist Ende 1578 ja unmittelbar vom Zornesausbruch des Zaren mit seinen von ihm veranlassten Gewalttaten betroffen, erlebt

bedrohte Gemeinde in einer „akuten“ Endzeiterwartung und im Blick auf die prophezeite Wiederkehr Christi zur Buße ruft und sie nachdrücklich auf den jüngsten Tag und das dann wahr werdende Richteramt des Gottessohns hinweist, ist in der heiklen, für viele Gläubigen verzweifelten Lage in Moskau wahrscheinlich. Das angekündigte Weltgericht ist aus der psychischen Situation der Gemeinde verständlich und darum vermutlich oft, nachdrücklich und ja auch letztlich in Verbindung mit der kommenden (nahen) Heilszeit hoffnungsvoll ein wiederkehrendes und sogar dankbares Thema.

133 von Taube, a. a. O. (wie Anm. 115), 24f und 38.

die an den Livländern begangenen bestialischen Grausamkeiten,¹³⁴ die Zerstörung ihrer Kirche und erfährt die weitere Strafe: „Öffentliche deutsche Gottesdienste durften [offenbar befristet!] nicht mehr abgehalten werden“, wie Ingeborg Fleischhauer mitteilt.¹³⁵

In verständlicher Sorge um das Leben der Familie und unter dem Eindruck der geschilderten Erlebnisse werden die Eltern mit Angst und Schrecken in die Zukunft sehen. Briccius, der als Pastor darüber hinaus mehr Kenntnisse und Einblick hat, was in Russland und speziell in der Hauptstadt geschieht oder droht, was an Gefahren möglich ist, bedenkt beunruhigt das weitere Schicksal der Kinder. Um seinen Sohn (oder Söhne?) macht er sich wohl weniger Gedanken, er (sie) ist/sind ja auch relativ weniger gefährdet als junge Frauen, und so sinnt er zunehmend, wie er Anna schützen kann. Am sichersten erscheint ihm, sie außer Landes zu bringen, am besten nach Deutschland, zu den Angehörigen nach Lübeck.

Doch wie kann das geschehen? Die Deportierten sind an ihren Wohnort gebunden, dürfen ihn nicht verlassen (außer sie werden frei gelassen, was ja

134 Von Paul Oderborn, a. a. O. (s. Anm. 34) stammt der Bericht, den E. F. Sommer so schildert: 378 jüngst gefangen genommene Livländer wurden mit einer Fangfrage „überführt“: „Männer, Frauen und Kinder seien auf einer Brücke über dem Neglinaja-Bach gefoltert und mit zerschlagenen Gliedern ins Wasser gestoßen worden.“ Noch schlimmer sei es „etlichen Jungfrauen“ ergangen...“ Sommer fährt fort: „Nach diesem Vorbild erhielt nunmehr auch die junge lutherische Kirche ihre eigenen Märtyrer und Moskau eine ‚erschreckliche‘ Presse-Publizität im Westen“ (Sommer, a. a. O. [wie Anm. 95], 31 f).

135 Ingeborg Fleischhauer, *Die Deutschen im Zarenreich. Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft*, Stuttgart 1986, 25. Die Autorin schildert diesen „Pogrom der deutschen Vorstadt“ von Moskau als von der „Garde des Zaren, (den) Agenten der *opricina*“, durchgeführt und bringt ihn als Rache mit dem Verrat von den deutschen Emissären des Zaren, Kruse und Taube, unzutreffend in direkten Zusammenhang. Die beiden hier genannten deutschen Berater und Delegierten des Zaren, die von diesem abfielen und dabei Dorpat am 21.10.1571 durch einen angezettelten Aufruhr im Handstreich den Russen entreißen wollten, scheiterten (s. o.); Kruse und Taube gelang die Flucht. Die Versuche des Zaren, seine deutschen Günstlinge zur Rückkehr zu bewegen, und als das nicht gelang, die Auslieferung von Polen-Litauen, wo sie Asyl fanden, zu erreichen, scheiterten ebenfalls. Erst danach befahl der Zar den Pogrom (vgl. hierzu diese Darstellung bei Skrynnikow, a. a. O. [wie Anm. 97], 243, auch Renner, a. a. O. [wie Anm. 5], 145). Demnach geschah zum Jahresende 1571 folgerichtig ein Blutbad in Dorpat, nicht in Moskau. Im Blick auf diese Verwechslung (Fehlzuordnung) ist I. Fleischhauer also zu korrigieren. Zum Zeitpunkt Ende 1571 hielt sich Briccius Nordanus vermutlich noch in Lübeck bzw. Burg auf Fehmarn auf.

gelegentlich geschieht).¹³⁶ Wahrscheinlich dauert es lange, bis es Briccius gelingt, eine Flucht für Anna zu organisieren, die einigermaßen sicher erfolgt und auch die dabei Helfenden nicht zu sehr gefährdet. Über das Ergebnis finden sich in der Literatur Angaben. Starck ist der früheste (mir) bekannte Autor, der darüber berichtet: „Briccius Nordanus, welcher (...) sich sampt seiner Gemeine (...) gefänglich in Moscau wegführen lassen müssen, unter denen er eine Zeitlang mit grosser Gefahr seines Lebens das Wort Gottes gelehret, und wiewohl keiner der Gefangenen sich sonst salviren und zu seiner Freyheit gelangen können, dennoch so lange getrachtet, biß er diese seine Tochter [Anna] (...) durch Hilfe der Obristin Vareneckin glücklich daheraus und nach Lübeck (...) gebracht.“ An anderer Stelle kommt der Autor nochmals auf die bestaunte, aufsehenerregende wunderbare Rettung zurück, als er auf die in Lübeck 1592 geschlossene Ehe von Anna mit dem Pastor Johann Eschenburg eingeht: „(...) Anna Nordanin (...), welche denn wohl Gott ihm [Eschenburg] recht wunderlich zugeführet, allermassen sie (...) in Moscau, darinn sie hiebevot mit ihren Eltern nach dem Rußischen Einfall in Lieffland gefangen gewesen, nicht ohne vieler Bemühung ihres Vaters durch Hülffe der Obristin Vareneckin hier nach Lübek sich retiriret, und zu ihrer Basen, des Pastoris an S. Marien, M. Michael Rhauen Ehegenosin ihre Zuflucht genommen.“¹³⁷ Dieses „Husarenstück“ datiert vermutlich um/nach 1580.

Das Geschehnis lässt einige Dramatik ahnen. Es war ja sicher nicht einfach (sondern geschah mit Gottes „wunderlicher“ Hilfe und „vieler Bemühung ihres Vaters“), und es gelang so, die Tochter zu den Lübecker Verwandten in Sicherheit zu bringen. Wann es glückte, wird leider nicht mitgeteilt, unbekannt ebenso, wie die Flucht im Einzelnen ablief, wie lange sie dauerte und

136 Sommer, a. a. O. (wie Anm. 95), teilt mit: Eine sehr große „Anzahl von Kriegsgefangenen in Moskau“ wurde hingerichtet (23), und: Ivan IV. hat noch vor seinem Tod († 1584) Kriegsgefangenen die Rückkehr in ihre Heimat ermöglicht und „die Zurückgebliebenen von einer Zwangsniederlassung“ in Moskau bzw. Russland befreit (24). – Dies war später und anscheinend galt das nicht für Briccius Nordanus, der sich weiter für seine Kirchengemeinde in Moskau verantwortlich fühlte. Möglicherweise waren von der Rückkehrmöglichkeit einzelne Personen oder -gruppen ausgeschlossen.

137 Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 148. Der Autor weist in einer Fußnote darauf hin, dass er seine Kenntnis „einem alten bey Herrn Dieteric. Schrödern, Archi-Diaconus zu S. Marien in Wißmar vorhandenem MSCto“ [Manuscripto?] verdankt“ (ebd.). – Der zweite Hinweis auf die Flucht von Anna Nordanus sowie auf ihre Ehe in Lübeck s. 863.



*Karte Nordeuropa von Olaus Magnus 1539 (Ausschnitt).
Auf dem Eis ein schwedischer Reiter vor Narva („Narvia“).*

insbesondere, wer die so hilfreiche „Obristin Vareneckin“ war.¹³⁸ – Auch die anderen Autoren, die diese Erzählung übernehmen, berichten keine weiteren Einzelheiten.

Wir sind also in den 1580er Jahren in Moskau angekommen. Ivans Stern ist stark im Sinken begriffen. Politisch haben sich die Konstellationen für ihn ungünstig entwickelt. In Europa und natürlich in Russland sieht man auch gespannt auf den Verlauf des Krieges. Nun kämpft er gegen eine starke polnisch-litauische Streitmacht. Mit Pontus de la Gardie ist zudem ein fähiger schwedischer Truppenführer am südöstlichen Ufer der Ostsee erschienen, hat Ingermanland, Estland und – was für den Zaren noch schlimmer ist – die ihm so wichtige Hafenstadt Narva 1581 erobert. – Ein einschneidendes Ereignis. Ein Jahr später endet der verlustreiche Krieg in Livland.

Briccius Nordanus indessen lebt mit seiner Familie weiter in Unfreiheit. Zu den politischen und kriegerischen Misserfolgen des Zaren gesellte sich des-

¹³⁸ Recherchen im Internet zu ihrem Namen verliefen erfolglos. War der Oberst Vareneck womöglich ein russischer Offizier?

sen privates Leid. 1581 starb der Zarewitsch Ivan, sein ältester Sohn. Der Tod hat ihn stark erschüttert, und sein eigener körperlicher Zustand verschlechterte sich ab Februar 1584 zusehends, schreibt Skrynnikow.¹³⁹ Er erholte sich nicht mehr und starb am 18. März 1584. Das Ende der Schreckenherrschaft wurde sicher allenthalben mit Erleichterung zur Kenntnis genommen.

Unter seinem politisch schwachen Nachfolger, Zar Fjodor Iwanowitsch (1584–1598), dessen Schritte (der ihm folgende) Boris Gudonow lenkte, wurden die livländischen Gefangenen frei gelassen; sie kehrten in ihre Heimat zurück, dort nun „unter dem Schutz der schwedischen Krone“¹⁴⁰. Aber es kehrt kein Frieden ein; noch einmal dringen die Russen bis Reval vor (1595), müssen sich aber unverrichteter Dinge wieder zurückziehen.¹⁴¹ Und Briccius Nordanus lebt mit seiner Familie, aber vielleicht ohne seine Narvaer Gemeinde, weiter in der russischen Hauptstadt. Ein interessanter Hinweis, unsicher einzuordnen, könnte dazu ein Fingerzeig sein. Er findet sich bei Krafft, der berichtet: „Briccius Nordanus der jüngere, war Prediger in Moscau, und zwar bey denen Lübeckischen Kauff-Leuten.“¹⁴² Es überrascht, dass es nicht heißt: „bei den livländischen Gefangenen“ oder „bei der lutherischen Gemeinde“ bzw. auch „bei seiner Narvaer Gemeinde“. Ist dies ein Hinweis darauf, dass er sich also noch in Moskau aufhält, als die gefangenen Deutschen freigelassen waren? In der Tat nimmt mit dem Ende des Livländischen Krieges das Interesse auch Lübecks an erneuerten Handelsbeziehungen mit Russland deutlich zu. Helmut Neubauer stellt fest: „Bereits Mitte der achtziger Jahre hatten die Hansestädte Schritte unternommen, um den Rußlandhandel wieder zu beleben. Grund dafür war u. a. die wachsende Konkurrenz der Niederländer und Engländer.“¹⁴³ Diese Initiativen gingen von Lübeck aus; als Haupt der Hanse beanspruchte Lübeck die Führungsrolle bei derartigen weitreichenden Verhandlungen. So werden sehr bald Lübecker Kaufleute in Moskau erscheinen, um Handelsbeziehungen anzubahnen. Sie könnten oder werden gemeint sein, wenn Krafft hervorhebt, dass Briccius Nordanus ihr Prediger in Moskau ist. Konkret ist bekannt, dass Lübeck den Kaufmann Zacharias Meyer in diplomatischer Mission nach Moskau schickte, der Rus-

139 Skrynnikow, a. a. O. (wie Anm. 97), 356.

140 Sommer, a. a. O. (wie Anm. 95), 28.

141 Heinz von zur Mühlen, Das Ostbaltikum unter Herrschaft und Einfluß der Nachbarmächte (1561–1710/1795), in: Gert von Pistohlkors, Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder, Berlin 1994, 173–264, hier 180.

142 Krafft, a. a. O. (wie Anm. 61), 303.

143 Helmut Neubauer, Das Moskauer Privileg für Lübeck 1603, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, N. F., Bd. 16, 1968, 70–84, hier 71.

sich in Wort und Schrift beherrschte; er sollte sich um Handelserleichterungen für die Hansestädte bemühen, wobei es primär um Privilegien für das Kontor in Novgorod ging.

Die beiden ersten Reisen dieses „Botschafters“ fanden 1586 statt; die erhalten gebliebenen Reiseberichte wurden von Ortwin Pelc veröffentlicht.¹⁴⁴ Zacharias Meier brach Anfang Januar in Lübeck auf, um auf dem Landweg über Pleskau nach Moskau zu gelangen. Seine knappen Aufzeichnungen besagen, dass er am 27. Februar „vor Moskau“ ankam, am Tag darauf „wurde ich in die Vorstadt (von) Moskau gebracht“, wo er jedoch nur bis zum 1. März verblieb.¹⁴⁵ Es ist als sicher anzunehmen, dass er hier Kontakt mit den deutschen Bewohnern hatte, bevorzugt zu Lübeckern, zu denen ja auch Nordanus zählte, auch wenn er dazu, wie überhaupt zu privaten Einzelheiten seiner Reise, keinerlei Angaben macht. Im weiteren Verlauf dieser sowie seiner zweiten Reise von August bis November 1586 hat er sich in der Moskauer Vorstadt nicht aufgehalten. Von der ersten Reise kehrte er am 6. Juni auf dem Seeweg nach Lübeck zurück. Er wird, wie auch andere rückreisende Lübecker die Kunde vom Leben der Deutschen in der Sloboda mit in die Heimat bringen, so dass dort bekannt ist, wer in der russischen Hauptstadt die lutherischen Gottesdienste hält.

Dafür findet sich ein weiterer sicherer, ebenfalls nur vage zu datierender, aber zeitlich zur vorgenannten Annahme passender Hinweis: Simon Pauli d. Ä. – darauf wurde schon hingewiesen – berichtet in der Vorrede seines Buchs, dass jetzt (!) Briccius Nordanus in Moskau öffentlich predigt. Seine Schrift wurde 1588 gedruckt.¹⁴⁶ Diese Mitteilung des einzigen uns bekannten und sich zu Nordanus äuernden Zeitzeugen hat Gewicht. Wie erwähnt, ist anzunehmen, dass Simon Pauli direkt und (wahrscheinlich durch Familienangehörige) zuverlässig aktuell informiert wurde. Wenn er erst kurz vor der Drucklegung diesen Hinweis einfügte, hätte er die Nachricht spätestens 1587 erhalten (spätester Zeitpunkt eines sicheren Lebenszeichens). Somit – davon ist auszugehen – hat Briccius den Tod von Ivan IV. (1584) höchstwahrscheinlich noch erlebt und starb also dann nicht auf dessen Veranlassung. Dass er nicht nach Narva heimkehrte, dafür wird es Gründe geben (die aber nirgends genannt werden). Sollte er den Tod von Scultetus (1587) noch erlebt haben

144 Ortwin Pelc, Die Reisen des Zacharias Meier nach Russland 1586, in: Zeitschrift d. Vereins f. Lüb. Gesch. u. Altertumskunde, Bd. 86, 2006, 23–39.

145 A. a. O., 26. Original in mittelniederdeutscher Sprache, von mir übertragen. Am 1.3. wurde er in Moskau in einem Hof untergebracht.

146 Simon Pauli, Außlegung, Das ist, Erklerung der Deutschen Geistlichen Lieder, so von ... Martino Lvthero ..., Magdeburg 1588, Vorrede (keine Paginierung).

(was nicht ausgeschlossen ist), hält die deutsche Gemeinde womöglich an ihm fest, bzw. fühlt er sich den fortdauernd weiter in der Sloboda lebenden Deutschen verpflichtet, bei ihnen als Seelsorger zu bleiben. Was in diesen Jahren (und noch weiter?) geschieht, ist völlig rätselhaft; es ist u. a. auch nicht bekannt, ob und wann seine Narvaer Gemeinde in die Heimat zurückkehrt.

Erst 1590 folgt ein nun letztes Datum, und es ist nicht einmal sicher. Karin Kulbach-Fricke berichtet das qualvolle Lebensende von Briccius: „Am 30.10.1590 wurde er nebst seinem Mitstreiter Kuhlemann öffentlich in Moskau verbrannt.“ Leider wird nichts weiter mitgeteilt, keine Angabe eines besonderen Vorfalls oder der konkreten Gründe, die zu diesem bitteren Ende führten. Und die Nachricht ist in Teilen auch unsicher, ja sogar – so scheint es – falsch.

Gehen wir auf die frühesten Angaben zum Tod von Briccius zurück und verfolgen, was nach und nach zusätzlich mitgeteilt wird. Caspar Heinrich Starck weiß in seiner umfangreichen Lübecker Kirchenhistorie (1724) nichts darüber, nennt auch kein „todeswürdiges“ Vergehen, mit dem Briccius sein Leben unmittelbar stark gefährdete, außer dass er (s. o.) – dies allerdings – „mit grosser Gefahr seines Lebens [! – barocke Übertreibung?] das Wort Gottes gelehret“¹⁴⁷. Wenige Jahre später (1730) wird Johann Krafft in seiner Jubelschrift etwas deutlicher: Briccius „musste aber viele Verfolgung [in Moskau], wie es die damalige Zeiten daselbst mitgebracht, ausstehen, und auch endlich als ein Märtyrer sterben.“¹⁴⁸ Eine Quelle für diesen Bericht wird direkt nicht mitgeteilt,¹⁴⁹ ebensowenig auch hier ein konkretes Vergehen. Wolfgang Billig äußert sich 1999 in der von ihm verfassten Familiengeschichte Nordanus vorsichtiger: Briccius „soll als Märtyrer gestorben sein“. – Weiteres erfahren wir nicht; er bezieht sich auf Starck und Krafft und ist sich anscheinend nicht sicher, ob es ein gewaltsamer, qualvoller Märtyrertod war. – In der Literatur sind mir mehr Angaben zum Tod (Todesursache) des Briccius nicht bekannt.

Erstaunlich ist es, dass Karina Kulbach-Fricke ein so genaues Datum und den Verbrennungstod ermitteln konnte; ihre Belege dafür werden auch in

147 Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 148.

148 Krafft, a. a. O. (wie Anm. 61), 303.

149 Immerhin ist dies ein vergleichsweise früher, ernst zu nehmender, wenn auch vorläufig so nicht nachprüfbarer Hinweis von kompetenter Seite auf einen nicht natürlichen, sondern gewaltsamen Tod des Briccius, und zwar in Ausübung seines geistlichen Amtes, nach vorangegangener häufiger („viele“) Verfolgung. Krafft gewann seine Erkenntnisse bzgl. Briccius N. immerhin direkt aus der Familie Nordanus, von Nachfahren (s. Anm. 127).

diesem Fall nicht genannt.¹⁵⁰ In der Zeit Ivans IV. und danach sind Märtyrer-Tote in Russland keine Seltenheit; bei der Launenhaftigkeit und den offenkundigen sadistischen Neigungen des Zaren konnte bei vergleichsweise geringen Anlässen eine solche Strafe verordnet werden. Der Zarewitsch Fjodor wird zu Lebzeiten seines Vaters oft genug Zeuge grausamer und qualvoller Strafen bei verschiedenartigen Delinquenten geworden sein. Nach seiner Thronbesteigung 1584 – in seine Regierungszeit fällt der Tod von Briccius – wird er wahrscheinlich ähnlich vorgegangen sein, wie er es bei seinem Vater erlebte.

Nun nennt Kulbach-Fricke ein weiteres interessantes Detail: Zusammen mit Briccius Nordanus erlitt ein anderer Mann als Strafe für ein unbekanntes Vergehen den Verbrennungstod; sie nennt den Namen Kuhleemann. In der von mir durchgesehenen zahlreichen Literatur wird dieser Name im Zeitraum von 1550 bis ca. 1610 nirgends genannt. Es hat aber tatsächlich in Russland einen Märtyrer dieses Namens gegeben, über den Michael Schippan berichtet: „Die Intoleranz von Geistlichen verschiedener Konfessionen in dieser Siedlung (Nemeckaja Sloboda b. Moskau) führte dazu, daß der nonkonformistische Schwärmer *Quirinus Kuhlmann* 1689 [!] der russischen Macht überantwortet und verbrannt wurde, wie Walter Dietze zeigte.“¹⁵¹ Wurde nicht beachtet, dass das hier genannte Todesjahr fast genau 100 Jahre später als bei Briccius Nordanus liegt?

Das Rätsel Briccius Nordanus ist somit nicht gelöst. Gleichwohl sind die archivalischen Quellen Russlands in dieser Angelegenheit anscheinend noch in keiner Weise erforscht. Es dürfte durchaus möglich sein, mit entsprechendem Einsatz hier zu weiterführenden Erkenntnissen zu gelangen.

III. Die Familie und Nachfahren von Briccius Nordanus d. J.

Abschließend soll noch kurz ein Blick auf die Familie und Kinder dieses Pastors geworfen werden. Dem Leser mag aufgefallen sein, dass bis hier von der Ehefrau des Briccius nicht die Rede war. In der Tat, über sie ist gar nichts

150 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416.

151 Michael Schippan, Deutsche in Moskau und St. Petersburg in der Historiographie der DDR, in: Institut Nordostdeutsches Kulturwerk Lüneburg (Hg.), Deutsche in St. Petersburg und Moskau vom 18. Jahrhundert bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, Nordost-Archiv – Zeitschrift für Regionalgeschichte, Neue Folge, Bd. III/1994, H. 1, 193–200, hier 194.

bekannt! Da die Hochzeit vielleicht in Burg auf Fehmarn stattfand, womöglich aber auch in Lübeck (oder an einem anderen Ort), ist es kaum möglich, Näheres in Erfahrung zu bringen. Wenn die Frau in Moskau starb, wovon wohl auszugehen ist, könnte in dortigen Archiven evtl. eine Klärung über sie und ihr Schicksal gelingen.

Erwähnenswert sind von den fünf namentlich bekannten Geschwistern des Briccius besonders seine beiden Brüder Martin und Lambertus:

Martin, um 1553 in Lübeck geboren, studierte ab 1573 in Rostock und promovierte dort 1590 zum Dr. jur. Er heiratete auch in Rostock im Februar 1591 Gertrud Dobbin (Tochter eines Rostocker Ratsherrn), machte in Lübeck als „Syndikus Primarius“ dieser Hansestadt „und sämtlicher Hansestädte“ Karriere,¹⁵² ein bemerkenswerter Aufstieg. Er starb dort am 29.10.1620.

Sein Bruder Lambertus, um 1555 in Lübeck geboren, schlug die theologische Laufbahn ein, studierte in Rostock (1576),¹⁵³ Helmstedt (1582),¹⁵⁴ dann Wittenberg (1584),¹⁵⁵ wurde Ende 1588 Pastor in Bergen (Norwegen)¹⁵⁶ und nach dort fortdauernden persönlichen Schwierigkeiten 1592 Prediger in Neustadt/Holstein (hier „unverdienter Weise abgesetzt“¹⁵⁷), schließlich 1601 Prediger an St. Aegidien in Lübeck. Er starb in seiner Heimatstadt am 8.12.1611.¹⁵⁸ Aus seiner Ehe mit Anna Wippermann gingen zwei Söhne hervor.¹⁵⁹

Aus der Ehe des Briccius Nordanus (d. J.) sind nur zwei (schon genannte) Kinder namentlich bekannt. Mit großer Wahrscheinlichkeit kennen wir aber nicht sämtliche Kinder. In die Zeit des Aufenthaltes in Burg fallen nach Angaben von Karina Kulbach-Fricke diese zwei Geburten (mit ihren Daten):

152 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 421.

153 (Matrikel Rostock 1576): Juni 1576, Nr. 59 Lambertus Nordanus Lubecensis; Online-Version.

154 Album Academiae Helmstadiensis, bearb. v. Paul Zimmermann, Band 1 Album Juliae Abteilung 1 1574–1636, Hannover 1926, 36 (Lambertus Northarius Lubecensis 22. Mai 1582).

155 Karl Eduard Förstemann/Otto Hartwig/Karl Gerhard, Album Academiae Vitebergensis, Ältere Reihe 1502–1602, Bd. 2 1560–1602, Neudruck d. Ausg. Halle/S. 1894, Aalen 1976, 318. – Das Studium beendete er 1588.

156 Antjekathrin Graßmann, Das Hansekontor zu Bergen: Kirche und Wohltätigkeit, in: A. Graßmann (Hg.), Das Hansische Kontor zu Bergen und die Lübecker Bergenfahrer – International Workshop Lübeck 2003 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, Reihe B, Bd. 41), Lübeck 2005, 84.

157 Billig, a. a. O. (wie Anm. 54), 421; Starck, a. a. O. (wie Anm. 54), 573f.

158 Annie Petersen, Die chronikalischen Eintragungen im ältesten Dom-Traubuch Lübeck 1575–1615 (1622), in: Zeitschr. d. Ver. f. Lüb. Geschichte u. Altertumskunde. 55/1975, 91.

159 Krafft, a. a. O. (wie Anm. 61), 304.

1. Brix(ius), * (Lübeck?) um 1560/65, † (Moskau) vor 1610.
2. Anna, * Burg auf Fehmarn um 1565/66.¹⁶⁰ (Ihr Tod nach meinen Recherchen: (Lübeck) 11.7.1640)¹⁶¹.

In beiden Fällen sind die vorher von Kulbach-Fricke mitgeteilten (vermuteten) und veröffentlichten Geburtsdaten zu korrigieren und um/vor 1570 anzusetzen.

Der Sohn Brix, dessen Kinder in den Quellen Brix thor Norden, auch Brix von Norden genannt werden, war Kaufmann in Moskau, stellte Karina Kulbach-Fricke fest, und starb vermutlich dort vor 1610. Vielleicht erlebte er das tragische Schicksal seines Vaters in der Hauptstadt, und es gelang ihm, dort bzw. in Russland beruflich Fuß zu fassen. Er heiratete (um 1590) die deutschbaltische, in Dorpat geborene Dorothea Stra(h)lborn (um 1565–1610), die es durch Verschleppung ebenfalls nach Russland verschlagen hatte. Deren Kinder lebten später in Riga.¹⁶²

Anders verlief das Leben von Anna, die ihr Vater aus Russland „herauschmuggelte“ und bei ihrer Tante in Lübeck eine sichere Zukunft fand. Die gleichnamige Schwester ihres Vaters, dort verheiratet mit dem Magister und Pastor Michael Rhau, die mutmaßlich ihre Nichte auch aus der Taufe in Burg auf Fehmarn hob (um 1569), nahm das Patenkind in ihre Familie auf und war, als es herangewachsen war, noch weiter um dessen Zukunft besorgt. Michael Rhau, seit 10.2.1579 Pastor an Lübecks Hauptkirche St. Marien, und seine Frau ließen es sich angelegen sein, für Nichte Anna einen „passenden“, angemessenen Ehemann zu finden, und der Ausersehene war der Kollege und Magister Johann Eschenburg (1558–1641).¹⁶³ Nach dem Studium in Wittenberg (ab 1586) wurde er 1589 Pastor und Hofprediger in Reinfeld (Holstein), zehn Jahre später Pastor in Zarpen (im Plönischen), 1602 Diaconus zu St. Petri in Lübeck und ab 1604 Prediger ebenda. Die Hochzeit fand am 9.7.1592 in Lübeck statt, wenige Jahre nachdem Eschenburg in Reinfeld sein geistliches Amt angetreten hatte. Sie wurde aufwändig gefeiert; bei der städtischen Wette-Behörde wurde eine „grote kost mit 93 Personen“ angemel-

160 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416.

161 Archiv der Hansestadt Lübeck (AHL), Personenkartei und Jacob v. Melle, Stammtafel Eschenburg in Lübeckische Geschlechter, Hs. 817.1, sowie Joh. Herm. Schnobel, Lübeckische Geschlechter, Hs. 817.2, 358 (Eschenburg).

162 Kulbach-Fricke, a. a. O. (wie Anm. 62), 3416, und Ahnenliste (vgl. Anm. 69), 1 f.

163 Johann Eschenburg gehört zu der großen, bis ins 20. Jahrhundert Bedeutung erlangenden Gelehrtenfamilie (Politiker, Theologen, Wissenschaftler).

det.¹⁶⁴ Anna starb ein Jahr vor ihrem Ehemann am 11.7.1640 im 72. Lebensjahr.¹⁶⁵ Aus der Ehe gingen neun Kinder hervor drei Söhne, sechs Töchter.¹⁶⁶

Direkte Nachfahren dieser beiden Kinder lassen sich bis ins 20. und 21. Jahrhundert u. a. in Russland, im Baltikum und in Deutschland verfolgen. Zu ihnen gehört übrigens auch Wladimir Iljitsch Uljanow, gen. Lenin (1870–1924).¹⁶⁷

164 AHL, Personenkartei Johann Eschenburg, Wette Jahrbuch 1592.

165 AHL, Pastorenkartei, M. Eschenburg, Johann. Johann(es) Eschenburg starb am 1.8. 1641.

166 Ebd. und AHL Jakob v. Melle (wie Anm. 161): Blatt Eschenburg.

167 Günter Kruse, Die Familie des Johann Stute im 17. Jahrhundert in Lübeck. Ihre Geschichte und bemerkenswerte genealogische Verbindungen, in: Lübecker Beiträge zur Familien- und Wappenkunde, Jubiläumsband 66, Lübeck 2016, 153–240, hier: 164–169, 176, 204, 216–224.

Friedrich
Hauschildt

Gestalt und Gemeinschaft

Was lutherische Kirche braucht,
um Kirche zu sein¹

1. Überlegungen zur Frage der Gestalt

1.1 *Gestalt und Form*

Das mir gestellte Thema sowie das Gesamtthema dieser Tagung² lenken unsere Aufmerksamkeit auf die *Gestalt*, die *Form* lutherischer Kirche. Mit dem Begriff der Form „bezeichnen wir prinzipiell nicht die Sache als Ganzes ..., sondern eine Seite, einen Zug an ihr“³, ihre (äußere) Erscheinungsweise, die häufig für den Zugang zu ihr – im positiven wie im negativen Sinn – eine große Bedeutung haben kann. Von der *Form* einer Sache zu sprechen, führt unvermeidlich zugleich zu der Frage, worin denn – im Unterschied zur Form – ihr *Inhalt* bestehe. Form und Inhalt sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, sie treten in ihrer Unterschiedenheit unlösbar voneinander gemeinsam auf. Die Begriffe Form und Inhalt entstehen nämlich erst durch eine gedankliche Operation, nämlich dadurch, dass „jeweils vom anderen Moment abstrahiert wird“, sie sind also „*per negationem*“ auf das andere Moment

-
- 1 Vortrag gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin Luther-Bundes zum Thema „Was formt lutherische Kirche?“, Hofgeismar, 20. März 2023).
 - 2 „Was formt lutherische Kirche? Grund und Grenzen ihrer Gestalt und Vollmacht“. Der Zuordnung von „Gestalt“ und „Vollmacht“ dürfte der Gedanke zugrunde liegen, dass ein Zusammenhang zwischen der Gestalt eines Phänomens und ihrer Wirksamkeit besteht.
 - 3 Reiner Wiehl, Art. „Form“, in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe Bd. 2, München 1973, 445.

bezogen“⁴. Ein besonders prägnantes Beispiel für diese Dialektik von Form und Inhalt findet sich in 2 Kor 4,7: „Wir haben aber solchen Schatz in irdischen Gefäßen“⁵.

1.2 Vier Faktoren der Form lutherischer Kirche

Auf die Frage, was lutherische Kirche formt, sind in einem ersten Überblick thetisch vier Faktoren zu nennen:

Erstens: Das Evangelium von Jesus Christus und der diesem innewohnende Auftrag, die gute Botschaft weiterzutragen.⁶ Dieser Faktor ist der grundlegende, die anderen haben dienenden Charakter.

Zweitens: Die Art und Weise, wie Martin Luther das Evangelium und die Rolle der Kirche verstanden hat. In der berühmten Formulierung aus den Schmalkaldischen Artikeln bezeichnet Luther die Kirche als Versammlung der „heiligen Gläubigen“⁷, also derjenigen, die sich um Gottes Wort versammeln. Gott vergegenwärtigt sich selbst durch den Heiligen Geist im Wort, er redet uns an.⁸ Die Kirche ist nicht Heilsmittlerin, sie gibt nicht das Heil aus dem Schatz der Heiligen weiter; sie ist der Raum,⁹ in dem sich Begegnung mit Gott ereignet.

Drittens: Die empirisch-historischen Umstände, die Lebenswirklichkeit, in der wir als lutherische Kirche leben.

4 Wilhelm G. Jacobs, Art. „formal-material“, in: Krings/Baumgartner/Wild, a. a. O. (wie Anm. 3), Studienausgabe Bd. 2, 458. Vgl. dazu auch Hans-Michael Baumgartner u. a., Art. „Philosophie“, in: Krings/Baumgartner/Wild, a. a. O. (wie Anm. 3), Studienausgabe Bd. 4, 1075: Man versteht einen Begriff erst von seinem Verhältnis zu seinem Gegenbegriff her. Zur theologischen Bedeutung der Unterscheidung von Form und Inhalt vgl. Joachim Ringleben, Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards, Berlin/New York 1983, 150.

5 Die Fortsetzung, „auf dass die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns“, zeigt, dass die formale Unterscheidung in diesem Fall zugleich den Blick auf den Unterschied von Gott und Mensch freilegt.

6 Vgl. Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh ⁸1969, 500: Kirche ist Gemeinde der Heiligen *und* Sendung in die Welt. – Indem das Evangelium als erster Faktor genannt wird, wird ein Inhalt als Faktor der Gestalt eingeführt, womit das wechselseitige Verhältnis von Inhalt und Form bestätigt wird.

7 Schmalkaldische Artikel, Teil III, Art. 12: „Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist ...“ (WA 50, 250, bzw. Unser Glaube, hg. v. Horst Pöhlmann, Gütersloh ⁴2000, Nr. 455. CA VIII: Kirche ist nichts anderes als die Versammlung aller Gläubigen (communio sanctorum).

8 Vgl. Dietrich Korsch, Art. „Die religiöse Leitidee“, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen ²2010, 95.

9 Vgl. Vorstellung vom Gefäß in 2 Kor 4,7.

Viertens: Die Gestaltungs-Fähigkeit, die genannten Faktoren mit vernünftiger Urteilkraft in Verantwortung vor Gott konstruktiv aufeinander zu beziehen. Dabei spielen auch Momente wie Zweckmäßigkeit und Dienlichkeit durchaus eine Rolle, aber nur eine begrenzte.¹⁰

1.3 *Form und Inhalt*

Die Formgestalt eines Inhalts ergibt sich nicht eindeutig eins zu eins aus dem Inhalt, sie kann nicht einfach deduziert werden, das Verhältnis von Formelementen zum Inhalt kann vielmehr recht unterschiedlich sein. Es gibt Formelemente, die eine eher lockere Beziehung zum Inhalt haben:

Ob die gottesdienstlichen Versammlungen in einem festen Kirchengebäude, einem Wohnzimmer, einem Restaurant oder einem Keller stattfinden, ob sie eine oder drei Stunden dauern, ob sie wöchentlich oder monatlich stattfinden, ist für den Inhalt und die geistliche Vollmacht gleichgültig.

Ob in diesen gottesdienstlichen Versammlungen Texte aus der Bibel vorgelesen werden, ob sich die versammelte Gemeinde im Gebet an Gott wendet, das sind Formelemente, die einen engen Zusammenhang mit dem Inhalt aufweisen.

Ob aber der Text wörtlich gelesen oder nacherzählt oder inszeniert wird, ob mit gefalteten Händen oder erhobenen Armen, geordnet oder ekstatisch gebetet wird, ob der Gemeindegesang mit der Orgel begleitet wird, ist wiederum weniger entscheidend.

D. h.: Viele Formen sind mehr oder weniger variabel. Wenn Paulus in 1 Kor 14 im Hinblick auf Phänomene wie Zungenrede und prophetische Rede die Verständlichkeit und, inwieweit es der Erbauung dient, als Kriterium nennt, handelt es sich um eine vernünftige Überlegung der Zweckmäßigkeit. Die Form, die Gestaltung soll dem Inhalt dienen, ihn „durchsichtig“ werden lassen, gebrochen sichtbar werden lassen, ihn spiegeln, ihn ausdrücken¹¹ und nicht verstellen.

1.4 *Intention der Frage nach der Gestalt lutherischer Kirche*

Wir stellen die Frage nach der Gestalt lutherischer Kirche nicht von außen, als Unbeteiligte, sondern es ist für uns eine Frage nach uns selbst, sie dient der

¹⁰ Vgl. dazu Wilhelm Gräb, *Die Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie*, ZThK 1988, 474–492.

¹¹ Vgl. unten Anm. 50.

Selbstvergewisserung, wer wir sind, sein wollen und sein sollen. Zwei Motive spielen dabei eine maßgebliche Rolle:

- a) Was *unterscheidet* uns von den anderen Kirchen, warum gehen wir einen eigenen, besonderen Weg? Wir wollen uns des Spezifischen bewusst werden und wollen nach außen und von außen erkennbar sein.
- b) Was *verbindet* uns mit anderen lutherischen Kirchen unserer Zeit und früheren Zeiten, obwohl diese oft äußerlich betrachtet recht unterschiedlich sein mögen, und was ist unsere Rolle in der Christenheit, der weltweiten Ökumene insgesamt?

Nach diesen einleitenden Erwägungen gliedern sich meine weiteren Überlegungen in einen eher grundsätzlichen Teil (*aber schon in Hinsicht auf Gestaltungsfragen*) und in einen zweiten Teil, in dem ich auf diesem Hintergrund einige typische Formen der Gestaltung durchgehe.

2. Theologische Grundsätze

2.1 Stellenwert der Ekklesiologie

Bevor einige inhaltliche theologische Grundsätze des Kirchenverständnisses von Luther im Einzelnen entfaltet werden, ist der Sachverhalt ins Bewusstsein zu rufen, dass die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, bei Luther insgesamt nicht denselben Stellenwert besitzt, wie es nach römisch-katholischer Lehrauffassung der Fall ist – was auch Konsequenzen für das Gewicht von Gestaltungsfragen hat. Schon die Frage, welche Funktion der Ekklesiologie im Gesamtaufbau der Lehre zukommt, ist eine eminent theologische Frage.¹² Das wird etwa daran deutlich, dass im ökumenischen Gespräch selbst über ein so wichtiges Thema wie die Rechtfertigung einigermaßen, wenn auch nicht unumstritten, eine Übereinstimmung erzielt werden konnte,¹³ aber der Dissens im Kirchenverständnis unüberbrückbar scheint.¹⁴ Dorothea Wendebourg spricht

12 Zur Diskussion über die Bedeutung der Kirche vgl. D. Korsch, Antwort auf Grundfragen, Tübingen²2020, 175 ff.

13 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Augsburg 1999).

14 Rom bezeichnete in „Dominus Jesus“ (2000) reformatorische Kirchen nur als „kirchliche Gemeinschaften“. Die Folgen sind: Nicht-Anerkennung der Ordination reformatorischer Geistlicher, keine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, also keine Kirchengemeinschaft. Ratzinger sprach von „zufälligen Landeskirchen“.

davon, dass bei Luther die Ekklesiologie nicht „im Mittelpunkt seines Interesses stand“¹⁵. Das ist im Bewusstsein zu halten, wenn wir in dieser Tagung eine Fokussierung auf die (nicht zentrale) Lehre von der Kirche vornehmen.

2.2 Unterscheidungen

Lutherische Theologie zeichnet sich bekanntlich dadurch aus, dass sie besonderen Wert auf klare Unterscheidungen legt.¹⁶ Wer gut zu unterscheiden weiß, ist nach Luther „ein guter Theologe“.¹⁷ In unseren Zusammenhang geht es nicht darum, hier alle möglichen Unterscheidungen zu entfalten wie Gesetz und Evangelium, Wort und Glaube, Buchstabe und Geist, Glaube und Liebe etc.¹⁸ Sondern wir konzentrieren uns hier auf eine Unterscheidung, welche die Themenformulierung dieses Vortrags schon anspricht: nämlich zwischen vorfindlicher *lutherischer Kirche* einerseits und *Kirche überhaupt* andererseits. Was macht eine lutherische Kirche in Wahrheit zu einer Kirche?¹⁹ D. h. eine konkrete Kirche muss es sich gefallen lassen, dass an sie ein kritischer Maßstab angelegt wird. Dies gilt für eine lutherische Kirche besonders, weil sie im Namen der Kirche – ungewöhnlicher Weise – als einen Bestandteil den Namen einer einzelnen Person verwendet. Luther selbst ist auf dieses Problem aufmerksam gewesen und hat nachdrücklich betont, dass es in einer lutherisch genannten Kirche nicht um die Autorität eines Menschen geht, sondern allein um die Frage, ob diese Lehre als Christi Lehre anerkannt werden kann.²⁰ Eine lutherische Kirche bedarf der selbstkritischen Reflexion, was sie

15 Dorothea Wendebourg, Art. „Kirche“, in: Beutel, a. a. O. (wie Anm. 8), 403 f.

16 „Die höchste Kunst in der Christenheit ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Beides ist Gottes Wort, das Gesetz oder die Zehn Gebote und das Evangelium. Aber die zwei Worte sind recht zu unterscheiden und nicht ineinanderzuzumengen“ (WA 36, 9, 24–10, 18). „In Sachen der heiligen Schrift ist es unübertreffbar, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden; denn das macht in Wahrheit zum Theologen“ (WA 55, 1; 4, 25–27; 1. Psalmenvorlesung 1513/1515).

17 WA 39, 552, 10–13 (3. Antinomer Disputation 1538 zit. nach Gerhard Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, ZThK 1988, 219); vgl. Gerhard Ebeling, Luther, Tübingen ⁴1981, 125 ff, und Albrecht Beutel, Art. „Theologie als Unterscheidungslehre“, in: Ders., a. a. O. (wie Anm. 8), 450–454.

18 Vgl. auch die Unterscheidung von zwei Formen von Gerechtigkeit in Luthers Sermo de duplici iustitia (vgl. Wilhelm Gräß/Dietrich Korsch, Selbsttätiger Glaube, Neukirchen 1985, 40–42).

19 Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 1995, 570: „was Kirche zur Kirche macht“.

20 Vgl. „Wahr ist’s, daß du ja bei Leib und Seel nicht sollst sagen: Ich bin Lutherisch oder päpstisch; denn derselben ist keiner für dich gestorben, noch dein Meister, sondern allein Christus und sollst dich Christen bekennen. Aber wenn du es dafür hältst,

eigentlich wirklich zu einer Kirche macht. Das dabei ein hermeneutischer Zirkel²¹ vorliegt, ist freilich unumgänglich; denn was wir unter Kirche verstehen, ist selbst schon lutherisch geprägt und zwar nicht, weil Luther es gesagt hat, sondern weil und insoweit Luthers Sicht uns evident erscheint.

2.3 *Entstehung der lutherischen Kirchen*

Jede Ausprägung von Kirche trägt unübersehbar Spuren ihrer Entstehung, ihrer Entstehungszeit und deren Umstände. Luthers Überlegungen zur Kirche entzündeten sich ganz wesentlich an zwei Phänomenen der damaligen Zeit, nämlich an der bestimmenden Rolle des Papstes innerhalb der damaligen Kirche²² und der Bedeutung der Exkommunikation.

Nach römisch-katholischer Auffassung spielt die institutionelle Gestalt der Kirche mit der Hierarchie von Papst und Bischöfen eine konstitutive Rolle, insofern sie die historisch-institutionelle Kontinuität der Kirche gewährleistet; jene Identität während der Kontinuität, die mit der Einsetzung des Petrusamtes beginnt und sich mit dem Konstrukt von Papsttum und Bischöfen bis heute fortsetzt. Sie wird als wahrheitsverbürgend gedacht.

Dieses Verständnis gilt im Kern bis heute. In „Lumen gentium“, der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, wird die Kirche als eine „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“ (LG 8) verstanden. Und weiter: Als solche wird sie als „gleichsam das Sakrament ... für die innigste Vereinigung mit Gott“ (LG 1) bezeichnet. Insofern kann ihr der Rang eines „Grundsakraments“ zuerkannt werden und wird damit ganz in die Nähe des den sieben Sakramenten vorausliegende „Ursakraments“ Christus gerückt. Entsprechend wird ihr und zwar in ihr dem bischöflichen Lehramt die Aufgabe der verbindlichen Schriftauslegung anvertraut. So heißt es in der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung“ (Dei verbum) des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Aufgabe aber, das geschriebene

daß des Luthers Lehre evangelisch, und des Papstes unevangelisch sei, so mußst du den Luther nicht so gar hinwerfen; du wirfst sonst seine Lehre auch mit hin, die du doch für Christus Lehre erkennst. Sondern mußst also sagen: Der Luther sei ein Bube oder heilig, da liegt mir nichts an; seine Lehre aber ist nicht sein, sondern Christus selbst“, zitiert nach Martin Luther, Sämtliche Schriften, hg. v. Joh. Georg Walch, Groß Oesingen 1986 (abgekürzt: W2), Bd. XX, Sp. 91 (April 1522).

21 Zum Phänomen des hermeneutischen Zirkels in Auslegungsprozessen vgl. Ulrich Barth, Symbole des Christentums, Tübingen 2021, 317.

22 Z. B. Luther, Vom Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (Juni 1520), W2 XVIII, 1002–1035. Diese Lutherschrift ist die erste ekklesiologische Schrift Luthers, so Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 404.

oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Christi ausgeübt wird.²³ Da die Formmerkmale Papstamt und Hierarchie als von Jesus selbst eingesetzt verstanden werden, ist es durchaus folgerichtig, dass alles Handeln kirchlicher Entscheidungsträger bis heute „in Einheit mit dem Papst“ (LG 23) zu geschehen hat.

Von dieser Vorstellung hat sich Luther mit Emphase gelöst. Nachdem sich in den Pastoralbriefen eine theologische Aufwertung der Kirche als Institution angebahnt hatte, an der die römisch-katholische Kirche (mit verschiedenen Zwischenstufen) bis heute²⁴ festhält, kehrt Luther gewissermaßen zur ursprünglichen Auffassung zurück.²⁵ Das Entscheidende ist allein, dass das Evangelium verkündigt und die Sakramente gereicht werden. Die Bedeutung der Institution und der institutionellen Vermittlung, die jahrhundertlang galt, wird nun wieder herabgestuft. Die auf das Wort hörende Gemeinde als „*communio sanctorum*“ (CA VII)²⁶ und das Priestertum aller Getauften (Unvertretbarkeit, direkter Zugang zu Gott) sind die entscheidenden Größen.²⁷ Das Amt hat innerhalb der Gemeinde eine spezifische Bedeutung, ist aber nicht grundlegend. Nicht eine Institution mit in sich gestufter Hierarchie, sondern ein Vollzug von Zueignung ist das Entscheidende. Die „Identifikation der wahren Kirche Jesu Christi mit einer bestimmten irdischen Organisation“²⁸ wird aufgegeben.

23 DV 10 zitiert nach Ulrich Ruh, Das Lehramt und die Kirche, in: Klaus Grünwaldt/ Udo Hahn (Hg.), Profil – Bekenntnis – Identität. Was lutherische Kirche prägt, Hannover 2003, 98.

24 Vaticanum II, Dominus Jesus 2000 und Antwort 2007 (Rochus Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, Göttingen ⁵2023, 358.371–374; 361: die Kirche ist nach römisch-katholischem Verständnis „... gewissermaßen eine Fortsetzung der Inkarnation“).

25 Vgl. Leonhardt, a. a. O., 365.

26 *Communio* ist Gemeinschaft mit Gott *und* der Menschen untereinander vor Gott, so Gräß/Korsch, a. a. O. (wie Anm. 18), 56. Jürgen Habermas sieht es – bei aller Distanz zu vielen Grundsätzen oder gar Dogmen der Glaubenslehre – als eine Stärke der Kirchen an, dass sie eine Gemeinschaft darstellen, in der Menschen sich einander über Interessen und Vorteile hinaus verbunden wissen.

27 Vgl. Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 405. Die lutherische Kirche hat zugleich durchaus Sinn für Amt und Ordnung, aber sie ist freier als die römisch-katholische und die reformierten Kirche (Vgl. Althaus, a. a. O. (wie Anm. 6), 504: „Es gibt auch keine bestimmte Verfassung der Kirche, die zu ihren wesensnotwendigen Merkmalen gehörte. Die Kirche bedarf freilich einer ihrem Wesen gemäßen Ordnung“ (Verfassung gesperrt), die konkrete Ordnung ist Sache der Vernunft, nicht göttlichen Rechts).

28 Leonhardt, a. a. O. (wie Anm. 24), 374.

2.4 *Der neue Gestaltungsspielraum*

Daraus folgt: Das Verhältnis von dem, was autoritativ festgelegt ist, und dem, was variabel ist, was sich als Gestaltungsformen zwingend aus den inhaltlichen Festlegungen ergibt und was nicht, hat sich verändert. Das reformatorische Verständnis von Kirche lässt mehr Gestaltungsspielraum. Was der engere Gestaltungsspielraum für unserer römische Schwesterkirche konkret bedeutet, erleben wir gegenwärtig. Die substantielle Mitwirkung einer (teilkirchlichen) Synode mit Laienmehrheit ist mit dem System einer sakramental verstandenen, hierarchisch gegliederten Weltkirche mit Einheitsanspruch schwer vereinbar.²⁹ Je unmittelbarer die Ordnung der Kirche (Bischofsamt, einschließlich Zölibat, Weihe nur von Männern usw.) theologisch abgeleitet ist, desto schwieriger ist es, Änderungen vorzunehmen.

Einen größeren Gestaltungsspielraum³⁰ zu haben, stellt eine Chance und anspruchsvolle Aufgabe der reformatorischen Kirchen dar, bedeutet aber auch eine große Verantwortung und eine gewisse Anfälligkeit und Gefahr. Denn einen Gestaltungsspielraum zu haben, bedeutet keine Beliebigkeit. Die Gestaltung ist immer einem Maßstab,³¹ einem Kriterium, nämlich der Evangeliumsverkündigung, kritisch zu unterziehen. Oder anders gesagt: Die Gestaltung orientiert sich an dem „wesenhaft Christlichen“, an dem „Zentrum“, von dem her sich die Grundrichtung des gestaltenden Handelns bestimmt.³² Die Faktoren drei und vier – historischer Kontext, gegenwärtige Verständlichkeit und Zweckdienlichkeit – haben ihr Recht, aber immer so, dass die Faktoren eins und zwei – die Verkündigung des Evangeliums – den bleibenden Maßstab bilden.

Zu den Gefahren gehört eine möglicherweise falsche Anpassung an problematische moderne Trends. Das Verhalten der reformatorischen Kirchen in Deutschland z. B. während der Nazi-Zeit ist dafür ein schmerzlicher Beleg. Aber die einfache Bewahrung überkommener Formen garantiert auch nicht aus sich heraus eine größere Evangeliumsnähe. Denn diese Bewahrung kann auch die Fortsetzung von Formen und Inhalten bedeuten, die sich nicht dem

29 Vgl. Friedrich Hauschildt, Synodalität nach evangelischem Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholischen Kirche, *Catholica*, 74. Jg. 2/2020, 112–129.

30 Vgl. Reiner Preul, Was bedeutet die kirchentheoretische These: Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet? In: Grünwaldt/Hahn, a. a. O. (wie Anm. 23), 84.

31 Vgl. Althaus, a. a. O. (wie Anm. 6), 506.

32 Vgl. Gräb, a. a. O. (wie Anm. 10), 491 f.

Evangelium, sondern einer vergangenen Zeitgemäßheit verdanken.³³ Um Fragen der angemessenen Gestaltung müssen wir ringen – mit theologischen und pragmatischen Argumenten.

2.5 Äußere und innere Kirche

Bei Luthers Auseinandersetzung mit dem Papsttum ist ein spezifischer Aspekt noch besonders in den Blick zu nehmen. Der problematische, das Evangelium verdunkelnde Machtanspruch des Papsttums wurde zur damaligen Zeit besonders deutlich am Phänomen der Exkommunikation. Weil nach römisch-katholischem Verständnis Glaube und Heil durch die Kirche vermittelt werden,³⁴ wird der Ausschluss aus der Kirche als außerordentlich gravierend erlebt. Die Exkommunikation wurde auch als ein politisches Machtinstrument missbraucht (vgl. den Gang Heinrichs IV. nach Canossa im Jahr 1077). Die durch kirchliches Exklusionshandeln umgesetzte Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche, zwischen wahren Christen und Ungläubigen bzw. Heuchlern erweist sich nach Luther als unzureichend. Er weist darauf hin: Es gibt rechtsgültig Exkommunizierte, die gleichwohl innerlich zur wahren Kirche gehören. Und es gibt umgekehrt Mitglieder der Kirche, die aber in Wahrheit nicht Glied am Liebe Christi sind.³⁵ Aus dieser Inkongruenz ergibt sich die Notwendigkeit, zwischen äußerer Kirche und innerlich-geistlicher Kirche zu unterscheiden.³⁶ Luther betont – gegen Rom – die unsicht-

33 Vgl. Hermann Fischer, Das Wahrheitsbewusstsein in seiner dogmatischen Funktion, in: Hans-Joachim Birkner/Dietrich Rössler (Hg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Berlin 1968, 58: „Mit verblüffender Unbekümmertheit wird dabei in der Regel davon abstrahiert, dass das theologische Umland der biblischen Aussagen selbst durch den eigenen Gegenwartsbezug der Zeit geprägt ist.“

34 Korsch, Art. „Theologische Prinzipienfragen“, in: Beutel, a. a. O. (wie Anm. 8), 354: nach römisch-katholischer Auffassung vollzieht sich das Heil als „Eingliederung in die Kirche“, während mit der Reformation „die primäre Bezugsbasis der Theologie auf die durch den Glauben gegebene Gemeinschaft mit Gott als Realisierung individuellen Heils umgestellt wird“.

35 Vgl. Luther, Sermon vom Bann (1519), W2 XIX, 887.

36 Die Unterscheidung von innerer und äußerer Kirche wird oft dahingehend gedeutet, es werde mit ihr die äußere Kirche abgewertet und die Tendenz gefördert, die äußere Gestaltung zu vernachlässigen. Das ist aber nicht zwangsläufig so und wäre auch ein Missverständnis. Der Hinweis auf diese Unterscheidung muss so gelesen werden, dass es eben gerade darum geht, die innere Bestimmung auf geeignete Weise auch nach außen sichtbar zu machen und in angemessene Handlung und Gestaltung umzusetzen. Unterscheidungen dieser Art schließen nicht das eine Moment aus, sie gewichten die Momente zwar unterschiedlich, führen aber das untergeordnete Moment

bare, die verborgene Seite der Kirche: „Abscondita est ecclesia, latent sancti“ (deutsch: verborgen ist die Kirche, die Heiligen sind nicht offenbar).³⁷

Gegenüber der (auch heute noch gelegentlich ins Feld geführten) Meinung, ein leibliches Haupt, der Papst sei notwendig,³⁸ argumentiert Luther biblisch: Der in die Welt Gekommene, der Inkarnierte sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Luther führt Luk 17,20f ins Feld: „Das Reich Gottes kommt nicht in einer äußerlichen Weise ... nehmt wahr, das Reich Gottes ist in euch inwendig“.³⁹ D.h.: Die äußerliche Versammlung und Einigkeit machen nicht die Christenheit.⁴⁰ Luther spricht sogar von zwei Kirchen, einer geistlichen, innerlichen Christenheit und einer leiblich äußerlichen Christenheit.⁴¹ Die Exkommunikation könne sich nur auf die äußere Gemeinschaft beziehen.⁴² Wir sehen nur das Sichtbare, Gegenständliche, nicht das, was heilig ist.⁴³ „Der Mensch sieht, was vor Augen ist, aber Gott sieht das Herz an“ (1 Sam 16,7). Man muss die Kirche glauben.⁴⁴ Sichtbar ist nur die Außenseite der Kirche, den Glauben kann man nicht unmittelbar sehen und insofern lässt sich die Grenze der Kirche nicht mit Sicherheit sehen und bestimmen.⁴⁵

2.6 *Der civitas-platonica-Vorwurf oder der „Schatz in Gefäßen“*

Schon in den Debatten der Reformationszeit wurde dem lutherischen Verständnis entgegengehalten, es nehme die Fragen der äußeren Gestaltung nicht

als „Gegenmoment“ mit sich (Baumgartner u. a., a. a. O. [wie Anm. 4], 1075), in gewisser Weise synthetisieren sie sogar das Unterschiedene (a. a. O., 1081). Zur Dialektik von unsichtbar und verborgen vgl. Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 405f; 408: „sichtbare und verborgene Kirche zwei Dimensionen derselben Sache“.

37 Luther, WA 18, 652,23 (De servo arbitrio 1525) zit. nach Wendebourg, a. a. O., 405. Vgl. auch Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt 1982, Bd. I, 248 (Freiheitsschrift): „So steht auch sein Priestertum nicht in den äußerlichen Gebärden und Kleidern, wie wir es bei den Menschen sehen, sondern es steht im Geist unsichtbar ...“

38 Vgl. Martin Luther, *Von dem Papsttum zu Rom*, in: Luther, a. a. O., Bd. III, 15.

39 A. a. O., 19f (Dieser Luthertext bietet eine neue Übertragung aus dem Frühhochdeutschen.)

40 A. a. O., 21.

41 A. a. O., 25.

42 Vgl. W2 XIX, 887.

43 Vgl. Luther, a. a. O. (wie Anm. 38), 31.

44 Vgl. Martin Luther, *Antwort auf das Buch des Magister Ambrosius Catharinus*, W2 XVIII, 1445.1469.

45 Vgl. Althaus, a. a. O. (wie Anm. 6), 521.

ernst genug. Dieser Vorwurf wurde in der Apologie bekanntlich mit dem Stichwort „civitas Platonica“ verbunden.⁴⁶ Diese Frage wird auch heute gestellt und zwar nicht nur von außen, sondern auch innerhalb der lutherischen Kirche, nämlich ob wir Gestaltungsfragen zu „lasch“, zu wenig ernst nehmen und ob unter dem Dach der reformatorischen Kirche sich Beliebigkeit ausbreite, die Rede vom „corpus permixtum“ (CA VIII) als Ausrede gebraucht werde. Wenn man diese kritische Anfrage bedenkt, stößt man auf folgenden bezeichnenden Sachverhalt: Bemerkenswerter Weise kann die Forderung nach größerer Entschiedenheit und Eindeutigkeit aus entgegengesetzten Richtungen gestellt werden: die Kirche solle frömmer, religiös-entschiedener werden oder sie solle stärker weltoffen-avantgardistisch sein.⁴⁷ Letztere Kritik kann der Kirche vorwerfen, sie sei zu struktur-konservativ und nehme notwendige Veränderungen zu wenig entschieden, zu langsam vor. Offensichtlich legen sich je nach Perspektive ganz unterschiedliche, ja widersprüchliche Einschätzungen nahe.⁴⁸ Die Extreme interpretieren die abgewogene Mitte jeweils in Richtung des anderen Extrems.

Nach unserem Selbstverständnis nehmen wir eine dialektische, ausgeglichene Haltung ein. Nachdem Luther in der Schrift „Papsttum zu Rom“ den Unterschied von verborgener und sichtbarer Kirche stark gemacht hat, fährt er fort: „nicht daß wir sie voneinander scheiden wollen. Vielmehr: Wie wenn ich von einem Menschen rede und ihn der Seele nach einen geistlichen, dem Leibe nach einen leiblichen Menschen nenne“⁴⁹. Luther reißt die beiden Aspekte von Kirche, die „beiden Kirchen“, also nicht auseinander, spielt sie nicht gegeneinander aus, er spricht von zwei Hinsichten auf die eine Kirche.

Luthers Argumentation entspricht der paulinischen Formulierung vom „Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Was will diese Bildrede uns sagen? Schatz und Gefäß sind nicht identisch, sind also zu unterscheiden; aber sie sind auch nicht zu trennen oder gar gegeneinander auszuspielen. Als leiblich-irdische Wesen haben wir den „Schatz“ nicht ohne ein „Gefäß“. Das „Gefäß“ ist auch nicht nur ein Notbehelf, sondern der Schatz bedarf der Artikulation,

46 Apologie (Melancthon 1530/1531), Artikel 7 und 8, in: Pöhlmann, a. a. O. (wie Anm. 7), Nr. 187.

47 Vgl. zu diesem Phänomen in einem anderen Zusammenhang: Bernd Oberdorfer, Barmer in Bayern. Zur Einfügung der Barmer Theologischen Erklärung in die Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, KuD 2021/4, 299.

48 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Zweites Buch, Kapitel 8, 1108b–1109a, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg 2006.

49 Martin Luther, Von dem Papsttum zu Rom, in: Luther, Ausgewählte Schriften, a. a. O. (wie Anm. 37), Bd. III, 25 (W2 XVIII, 1019).

er drängt darauf, einen Ausdruck, eine Gestalt zu bekommen,⁵⁰ er wird wirksam erst in seiner Inkarnation, seiner Inkulturation. Manchmal wird uns sogar der Inhalt erst richtig klar, wenn wir ihn artikulieren, einen Ausdruck finden lassen.⁵¹ Das Gefäß braucht und verdient deshalb auch eine behutsame, pflegliche Behandlung, auch wenn ihm kein Unbedingtheits-Status zukommt. Die Gestalt ist, auch wenn sie ihrem Inhalt (unter heutigen Denkbedingungen) treu bleiben will, nicht hundertprozentig auf die Details einer ganz bestimmten Gestalt festgelegt. Wir haben *Spielräume* der Gestaltung.⁵² Aber das bedeutet keine Beliebigkeit. Der Maßstab ist: Jede Gestalt muss „durchsichtig“ sein können für den „Schatz“, muss ein Hinweis auf ihn sein, darf ihn nicht behindern, nicht verdecken.

D. h.: Einerseits haben wir große Freiheit,⁵³ sind nicht an bestimmte Orte, an Äußeres gebunden, sondern können bisherige äußere Gestaltungen überschreiten. Gott (das Unendliche, das Ewige, das Unbedingte) ist größer als jede irdische Gestaltung, auch der Tempel kann ihn nicht fassen.⁵⁴ Deshalb können die Ausdrucksformen unterschiedlich sein.⁵⁵ Andererseits: Wir sind endliche, leibliche Wesen, haben den „Schatz in irdenem Gefäß“. Wir suchen Gott nicht irgendwo in unserer Spekulation, sondern in seinem Wort. Gott hat sich an Jesus, an Zeichen von Brot und Wein, ans Wort gebunden. Finitum

50 Zur Bedeutung von Ausdruck und Artikulation vgl. Charles Taylor, Bedeutungstheorien, in: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt 1992, 52–117.

51 So Charles Taylor, a. a. O., 66. Vgl. dazu auch Luthers Erklärung zu den Vaterunser-Bitten im Kleinen Katechismus, z. B.: Gottes Name ist an sich heilig, aber er soll es auch *bei uns* werden, für uns werden, Gottes Heiligkeit soll auch für uns endliche Wesen, in uns Gestalt gewinnen (BSLK 512f; vgl. Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1991, Heft 3, 243).

52 Lutherische Kirchen sind weder strikt kongregationalistisch (reformiert) noch hierarchische Weltkirche (Rom), sondern haben einen halb pragmatischen, halb theologisch begründeten mittleren Organisationsgrad.

53 1 Kor 6,12: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles dient mir zum Guten [frommt]. Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll Macht haben über mich.“

54 1 Kön 8,27: „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es denn dies Haus tun, das ich gebaut habe?“

55 Vgl. Wolfhart Henckmann, Art. „Gefühl“, in: Krings/Baumgartner/Wild, a. a. O. (wie Anm. 3), Bd. 2, 529: es gibt eine „prinzipielle Differenz zwischen Gefühl und Ausdrucksmedium“, die Ausdrucksform ist nicht festgelegt, sie soll/kann als Identifizierungshilfe dienen, der weitere Kontext spielt eine Rolle, Formen sollen eine gewisse Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Frische haben, wenn das nicht mehr der Fall ist, kann es zu Veränderungen kommen [diese Überlegungen gelten analog auch für Glaube und Ausdrucksformen].

capax infinitum. Der Glaube muss sich inkulturieren, er braucht Orte, muss seine Gestalt pflegen. Aber es handelt sich – um es mit Begriffen aus der Organisationstheorie zu sagen – nicht um eine „Durchgriffskausalität“, sondern um eine „lose Koppelung“. ⁵⁶ Eine bestimmte Gestalt ergibt sich nicht direkt und zwingend aus theologischen Bestimmungen. ⁵⁷ Gott bleibt souverän. ⁵⁸ Es gehört zu unserer Freiheit, darum zu ringen, die Wahrheit unter den gegebenen Bedingungen zu gestalten, es gibt unterschiedliche Antworten. Zur Freiheit gehört aber auch, bestimmte Formen trotz ihrer Unvollkommenheit um des Friedens und der Ordnung, der Gemeinschaft willen bis zu einem gewissen Grade zu respektieren, vielleicht sogar zu lieben.

Diese Selbstunterscheidung von Wahrheit und konkreter Kirche gilt es zu beachten nach außen (im Blick auf andere Formationen des Christseins) und nach innen (innerhalb der eigenen Kirchengestalt). Die lutherische Kirche braucht diese Selbstunterscheidung ⁵⁹ und Selbstbegrenzung, um wahrhaft Kirche zu sein.

3. Lutherische Gestaltungsmerkmale und Ausdrucksformen

3.1 *Dieselben Elemente in unterschiedlicher Gewichtung*

Bevor wir einzelne Gestaltungsmerkmale lutherischer Kirchen betrachten, ist eine grundsätzliche Überlegung zum Charakter typisch lutherischer Gestaltungsmerkmale anzustellen: Lutherisch-Sein und Nicht-Lutherisch-Sein ver-

56 Vgl. Manfred Stock, Zwischen Organisation und Profession. Das neue Modell der Hochschulsteuerung in soziologischer Perspektive, die Hochschule 2/2006, 73.

57 Vgl. Luther, Antwort auf das Buch des Magister Ambrosius Catharinus, W2 XVIII, 1465: „Deshalben, gleichwie nicht vonnöthen ist, daß man ein gewiß und sonderlich Brod, Trank und Kleid der Kirche noch allen Gläubigen anzeige, wiewohl sie ohne Brod, Trank und Kleid in dieser Welt nicht leben können, sondern es ist ihnen alles frei und gilt ihnen alles gleich; also ist auch nicht noth, daß man eine besondere Stätte oder Person muss haben, wiewohl die Kirche ohne Stätte und ohne Person nicht sein mag; sondern es gilt hier auch alles gleich und ist jedermann frei. Ein jeder Ort geziemt sich einem Christen wohl, und ist doch nicht noth, daß man ihm einen besonders ausmalen müsse.“

58 Vgl. 2 Kor 4,7: „... auf dass die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns.“

59 Zu Selbstunterscheidung vgl. Gräß/Korsch, a. a. O. (wie Anm. 18), 42. Es ist sachgemäß, zu unterscheiden und zusammenzuhalten, wir sollen unterscheiden und integrieren. Vgl. auch Baumgartner, a. a. O. (wie Anm. 4), 1081: das Differenzierte auseinandertreten lassen, um es bewusst zu synthetisieren.

halten sich nicht zueinander wie wahr und falsch. Es geht nicht darum, für die lutherische Kirche Ausschließlichkeit zu beanspruchen. Vielmehr sind lutherische Kirchen und andere Kirchen Individualitätsausprägungen der einen Kirche. Verschiedene Kirchen enthalten im Großen und Ganzen dieselben Elemente, aber in unterschiedlicher Gewichtung, mit unterschiedlichem Stellenwert.⁶⁰ Das gilt im Hinblick auf alle im Folgenden zu nennenden Formmerkmale lutherischer Kirchen. Sie zeichnen sich durch eine spezifische Gewichtung bestimmter Merkmale, nicht durch Exklusivität aus.⁶¹ Aber ich für meinen Teil bin der Überzeugung, dass diese Ausdrucksform unserer lutherischen Kirche „zum Guten dient“. Diese Formmerkmale sind uns nicht einfach nur vorgegeben, wir halten sie für uns für vorzugswürdig, sie haben sich für uns als sachgemäß und hilfreich erwiesen und deshalb bejahen wir sie aus freien Stücken und haben sie uns zu eigen gemacht.

3.2 *Bedeutung des Wortes*

Weil wir die Kirche nicht als eine die Wahrheit verbürgende, das Heil vermittelnde hierarchische Institution verstehen und weil unsichtbare bzw. verborgene und sichtbare Kirche zu unterscheiden sind, ist nach lutherischem Verständnis für die Kirche als Versammlung der Glaubenden das Wort von zentraler Bedeutung, die Tatsache, dass wir von Gott in Herz und Sinn Angeredete sind.⁶² Das kommt in der Grundbestimmung von Kirche zum Ausdruck als *creatura verbi*,⁶³ *creatura evangelii*, in denen Gott im heiligen Geist

60 Vgl. Ulrich Barth, *Symbole des Christentums*, Tübingen 2021, 462.

61 Zur Unterscheidung einer nicht-exklusiven Eigentümlichkeit und einer exklusiven („kleinlichen“) Eigentümlichkeit vgl. Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, IX, 259 (Gesammelte Werke, übersetzt von Emanuel Hirsch und Hajo Gerdes, 19. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1966, 300): „Der Kleinliche hat sich an eine ganz bestimmte Gestalt und Form festgeklammert“.

62 Vgl. Ebeling, a. a. O. (wie Anm. 17), 132: der Mensch ist letztlich Gehör, Angesprochener, in Anspruch Genommener. Dann unterscheidet Ebeling zwei Weisen, wie mich das Wort erreicht. A) Ein Wort das mich bei mir selbst behaftet, mich auf mich zurückwirft, mich als Täter in Anspruch nimmt, mir die Rechnung über das nicht Getane präsentiert; oder B) das Wort, das mich aus der Gefangenschaft in mir selbst befreit, mir eine Hoffnung eröffnet, die nicht in mir begründet ist, Mut zuspricht, der nicht aus mir selbst geschöpft ist, mich nicht als Tätigen anspricht, sondern als den, der sich nicht sich selbst verdankt, der sich selbst zum Geschenk geworden ist, der vom Geschenk lebt.

63 Vgl. auch WA 39/2, 176 : „ubi est verbum, ibi est ecclesia“.

wirksam ist. Das Wort Gottes begegnet uns als Evangelium in den biblischen Schriften, in denen die Begegnung mit Gott in Christus ihren Niederschlag, ihre Bezeugung gefunden hat. Aus dieser Grundtatsache ergeben sich eine ganze Reihe von Formmerkmalen.

a) Wort und Glaube, Gottesdienst

Weil wir uns als von Gott Angeredete erfahren, stehen in unseren gottesdienstlichen Versammlungen Bibeltexte und deren Auslegung im Mittelpunkt. Sie werden gelesen und ausgelegt, unser Leben wird in ihr Licht gestellt. Dabei ist Wort umfassender zu denken als das schriftlich niedergelegte, eindeutig definierte, fixierte Wort. Luther betont die *viva vox evangelii*, das lebendige Wort, es geht um einen kommunikativen Vollzug von *Wort* (Anrede, Deutung, Wirklichkeit schaffend, Glauben schaffend, Gott will im Wort „dir da“ sein⁶⁴) und *Antwort*.⁶⁵ Wir antworten, indem wir Gott Gott sein lassen, ihn im Gebet anrufen und ihn preisen und nach seinem Worte handeln. Es geht um eine Korrelation, ein Wechselgeschehen von Wort und Glaube. Die korrekte Ausübung des Ritus, die präzise Einhaltung asymmetrischer Rollen tritt demgegenüber eher zurück.

Die Betonung der *lebendigen* Predigt deutet auf die Gefahr der „Verholzung“ hin und soll ihr begegnen. Das Wort kommt bei uns zur Geltung, indem wir es hören, rezipieren, und es uns gelten lassen,⁶⁶ uns zum Glauben provozieren lassen. Der Glaube kommt aus dem Hören (*fides ex auditu*),

64 Vgl. WA 23, 149ff: Dass diese Worte Christi noch fest stehen (1527) (zit. nach Joachim Ringleben, Art. „Wort“, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 1031, Anm. 22).

65 Martin Luther hat in seiner Predigt zur Eröffnung der Schlosskirche Torgau die Aufgabe des Gottesdienstes in einer klassisch gewordenen Weise formuliert: „Das gebührt nicht mir allein, sondern ihr sollt auch zugleich mit angreifen, auf dass dieses neue Haus dahin gerichtet werde, dass nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang.“ Das Gottesdienstgeschehen umfasst für Luther also Wort und Antwort, ist ein Kommunikationsgeschehen. Vgl. Michael Meyer-Blank, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen²2009.

66 Vgl. „Das Wort sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben“ (Ein feste Burg ist unser Gott, EG 362, V. 4).

Röm 10,17)⁶⁷ und schließt das Antworten⁶⁸ worthaft und tathaft ein („wes das Herz voll ist ...“⁶⁹).

Das uns überkommene, biblisch fixierte Wort ist immer ein „Schatz in irdenem Gefäß“, wir haben Gottes Anrede immer als Zeugnis von Menschen, die das ihnen Widerfahrene, das in gewissem Sinn unaussprechlich war, nur in ihrer Sprache, der Sprache, den Vorstellungen ihrer Zeit aussagen konnten. Das uns Bindende ist nicht das Weltbild, das Wirklichkeitsverständnis einer vergangenen Zeit („Gefäß“), sondern das, was mich unbedingt angeht (Tillich), der „fundamentale Gehalt“ des christlichen Glaubens,⁷⁰ eben der „Schatz“ des Evangeliums.

b) Wort und Sakrament

Gott redet mit uns in Wort *und Sakrament*.⁷¹ Luther hält an den Sakramenten Taufe und Abendmahl als realen Geschehen fest. Sie sind leibliche Vollzüge, wir sind leibliche Wesen. Und deshalb spielen die Elemente eine wichtige Rolle. Allerdings: „Wasser allein tuts freilich nicht“⁷². Luther legt Wert auf die Elemente, ja, aber in Verbindung mit dem Wort.⁷³ Denn auch die Sakramente mit ihrem erst einmal äußeren Charakter sind mehr als ein bloß ritueller Vollzug, sind personale Anrede, welche die Menschen im Herzen trifft und Glauben weckt.⁷⁴ Neben dem *verbum audibile* gibt es auch das

67 Vgl. auch Hartmut Rosa, *Demokratie braucht Religion*, München 2022. Der Soziologe, der das Phänomen der Resonanz auf eine sehr fruchtbare Weise in die neuere soziologische Debatte eingebracht hat, nimmt in diesem Buch ausdrücklich auf die biblische Bitte um ein *hörendes Herz* (1 Kön 3,9) Bezug.

68 Hören ist mehr als bloße Rezeption, Antwort ist mehr als ein bloßer Reflex. Antwort ist ein Akt von Selbsttätigkeit. Das Wort Gottes erweckt, provoziert selbsttätiges Handeln (vgl. Gräß/Korsch, a. a. O. [wie Anm. 18]).

69 Vgl. Mt 12,34 und Lk 6,45. Das Gefälle von Ausdrucksgeschehen geht von innen nach außen.

70 Vgl. H. Fischer, a. a. O. (wie Anm. 33), 57.70.

71 Schmalkaldische Artikel, Teil III, Artikel 8: „... daß Gott mit uns Menschen nicht [anders] handeln will als durch sein äußerliches Wort und Sakrament“ (Pöhlmann, a. a. O. [wie Anm. 7], Nr. 450).

72 A. a. O., Nr. 810, Wasser: „in Gottes Wort und Gebot eingefasst und dadurch geheiligt“, und Nr. 834: Das Wort muss hinzukommen.

73 Zum Unterschied lutherisch-reformiert vgl. Martin Laube, *Wort und Sakrament als Medien des Handelns Gottes*, in: Michael Beintker/Albrecht Philipps (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens. Evangelische Impulse*, Bd. 9, Göttingen 2021, 281ff.

74 Vgl. Laube, a. a. O., 283.

verbum visibile, d. h. auch die Sakramente sind von der reformatorischen „Grundkorrelation von Wort und Glaube“⁷⁵ umgriffen.

c) Biblische Sprüche: Tageslosung, Taufspruch ...

Dieser charakteristische Akzent auf dem Wort (genauer gesagt: auf dem Kommunikationsgeschehen) kommt zum Tragen in einer Tradition, das biblische Wort in sehr unterschiedlichen Formen zur Geltung kommen zu lassen. Neben der Ordnung des Kirchenjahres mit seinen Reihen von Lese- und Predigttexten gibt es eine Fülle von Gelegenheiten, bei denen kürzere Bibeltexte mit Spruchcharakter eine wichtige Rolle spielen: Die Herrenhuter Tageslosungen, die mit dem thematischen Profil des jeweiligen Sonntags im Zusammenhang stehenden Wochensprüche, die Monatssprüche und die Jahreslosung. Hinzu kommt die Tradition der Tauf-, Konfirmations- und Trausprüche. Auch bei Beerdigungen und Andachten wird häufig ein kürzeres Bibelwort ausgelegt.

Immer geht es darum, das Wort, die Anrede Gottes bei lebensweltlichen Anlässen ins Spiel zu bringen, in unsere Lebenswirklichkeit einzusenken, ein Kommunikationsgeschehen in uns auszulösen. Die Anrede Gottes wird mit den Sprüchen in kurzen, behaltbaren biblischen Sätzen konzentriert und z. T. mit lebensgeschichtlichen Weichenstellungen verknüpft.

d) Bedeutung der Musik

Diese Tendenz, das Angeredetsein erlebbar zu halten, und zwar nicht nur als kognitiven Akt, und Antwort hervorzurufen, kommt nicht zuletzt in der Rolle zum Ausdruck, die in lutherischen Kirchen der Musik zukommt.⁷⁶ Luther hatte persönlich ein sehr positives Verhältnis zur Musik, das auch sein reformatorisches Wirken beeinflusst hat.⁷⁷ Das ist mehr als eine persönliche Vorliebe. Luther hat eine deutsche Messliturgie angeregt und eine größere Zahl

⁷⁵ Laube, a. a. O., 283.

⁷⁶ Die Ausdrucksgestalten bildender Kunst im Einflussbereich lutherischen Christentums bleiben hier unberücksichtigt und bedürfen einer eigenen Darstellung.

⁷⁷ Reformationen og dens musikalske revolution 2017 (Heft zu einer Konzertreihe des dänischen Vokalensembles Musica ficta), Vorwort, 1: „Martin Luther machte die Musik zu einem aktiven Mitspieler in seinem Projekt.“ Jørgen I. Jensen, Luthers musikalisches Evangelium, a. a. O., 4f: „Bei Luther hat die Musik etwas unmittelbar Göttliches an sich – sie lässt ihn an den Himmel denken – und der reformatorische Choralgesang wurde insgesamt erlebt als die Gemeinschaft, die man sonst nur in der Ewigkeit findet ...; ... dass die Musik für ihn zu derselben hohen Sphäre gehört wie die evangelische Schriftauslegung“ (Übersetzung FH). Zu Luthers Musikauffas-

deutschsprachiger mehrstrophiger Gemeindelieder verfasst und damit – gemäß der Vorstellung vom allgemeinen Priestertum – die Gläubigen selbst zum aktiven Subjekt von gemeinsamer und wechselseitiger Verkündigung gemacht.⁷⁸ Insgesamt hat er 35 Choräle geschrieben, davon zu 17 die Melodie komponiert.⁷⁹ Parallel dazu hat sich die Orgelmusik in der Form der Choralbegleitung, aber auch der selbständigen Orgelmusik choralbezogen⁸⁰ oder auch ohne Choralbezug als ein prägendes Merkmal entwickelt. Die Kirchenmusik hat im lutherischen Bereich durchaus ein eigenes Profil gewonnen, während im reformierten Bereich sich Zwingli und Calvin anfänglich gegen Orgel und Instrumentalmusik ausgesprochen habe und sich damit ein deutlich eingeschränktes Spektrum des musikalischen Ausdrucks (Psalmlieder) ergibt.⁸¹ Luther hat – die lutherischen Kirchen prägend – eine Entwicklung eröffnet, die, was die Textautoren angeht, (um nur wenige Namen zu nennen) über Paul Gerhard und Matthias Claudius bis zu Jochen Klepper und neuen Liedern im Umfeld der Kirchentage führt. Die Entwicklung im Bereich der Kirchenmusik wird durch Namen wie Michael Praetorius, Dietrich Buxtehude, Heinrich Schütz, Johann Sebastian Bach und Felix Mendelsohn-Bartholdy und Ernst Pepping charakterisiert. Kantaten, Motetten und Oratorien wie das Weihnachtssoratorium, Bachs Passionsoratorien oder Mendelssohns „Elias“ und „Paulus“ tragen zu einem ganzheitlichen Erleben von biblischer Tradition bei. Diese musikalische Dimension wird in lutherischen Gemeinden auf unterschiedlichen Niveaus durch hauptamtliche und nebenamtliche Kirchenmusiker und Kirchenmusikerinnen und Chöre, auch Posaunenchöre, gepflegt und weiterentwickelt und reicht zum Teil bis in das allgemeine Konzertleben hinein.⁸² Nicht zuletzt im Rahmen des Lutherischen Weltbundes kommt es zu einem fruchtbaren Austausch unterschiedlicher musikalischer Traditionen.

sung vgl. auch den detailreichen Überblicksartikel von Johannes Schilling in: Beutel, a. a. O. (wie Anm. 8), 236–244.

78 Z. B. EG 190.2: Agnus dei: „Christe du Lamm Gottes“ und EG 179: Gloria: „Allein Gott in der Höh sei Ehr“, Nicolaus Decius 1525.

79 Vgl. Luthers Lieder. Ein feste Burg, hg. v. Reinhard Mawick, Leipzig 2008, und Uwe Steinmetz, Rites and Hymns of the Anthropocene. Formierungsprozesse christlicher Identität in Liturgien und Musik des weltweiten Luthertums, KuD 2021/4, 306–325, hier 316–323.

80 Vgl. Jensen, a. a. O. (wie Anm. 77), 4: „Der Choral ist der Nerv der neuen lutherischen Musikkultur.“

81 Vgl. Steinmetz, a. a. O. (wie Anm. 79), 318f.

82 Letzteren Aspekt betont Steinmetz (a. a. O.); vgl. Mendelssohns Reformationssymphonie.

3.3 *Strukturmomente*

Die reformatorischen Kirchen haben sich von einer Reihe von Strukturmomenten der römisch-katholischen Kirche gelöst (z.B. die päpstliche Verfassung, Kirche als sakramentales Heilsinstitut) bzw. diese stark modifiziert (z. B. Ordination und allgemeines Priestertum). Stattdessen treten andere Strukturmomente deutlicher hervor.

a) *notae ecclesiae*

Weil das, was das Wesen der Kirche ausmacht, unsichtbar ist, sie aber auch eine sichtbare Seite hat, ist die Frage nach Kennzeichen und sichtbaren Hinweisen lebendig geworden. Luther nennt solche Zeichen, allerdings kann ihre Zahl kleiner oder größer sein,⁸³ ist also nicht abschließend festgelegt. Das entscheidende Kennzeichen besteht darin, dass das Wort, das Evangelium, zu hören ist und zwar auch und vor allem mündlich:⁸⁴ „Wo das Wort ist, da ist Kirche“⁸⁵. „Allein durch das Evangelium wird sie empfangen, geformt, großgezogen, hervorgebracht, erzogen, genährt, bekleidet, geschmückt, gestärkt, bewaffnet und bewahrt.“⁸⁶ Die Kirche ist Geschöpf des Evangeliums.⁸⁷ Zu den sinnlichen Zeichen gehören auch Taufe und Abendmahl als gegenständliche Gestalten des Wortgeschehens.

83 Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 406.

84 Vgl. W2 XVIII, 1467: „Ich rede nicht von dem geschriebenen Evangelium, sondern von dem, das in leiblicher Stimme geführt wird“; und Luther fährt dann fort: „ich rede auch nicht von einer jeden Predigt, die in den Kirchen auf dem Predigtstuhl geschieht; sondern ich rede von dem Wort rechter Art, welches den rechten Glauben Christi lehrt“. Selbst das Wort unterliegt also der Dialektik von Schatz und Gefäß! Und ebenso natürlich auch Taufe und Abendmahl. Vgl. ebd.: „Wo du aber siehst, daß kein Evangelium ist (wie wir denn in der Papisten und Thomisten Rotte sehen) [also bei Leuten, die für sich in Anspruch nehmen, dass Evangelium zu verkünden, FH], zweifle nicht daran, daß daselbst keine Kirche sei, ob sie schon auch taufen und zum Gottestisch gehen“. (Martin Luthers Antwort auf das Buch des trefflichen Magister noster M. Ambrosius Catharinus; ursprünglich lateinisch April 1521: *Ad librum eximii magistri nostri Ambrosii Catharini*). Auch die äußeren Zeichen sind also keine Garantie!

85 WA 39/2, 176: „ubi est verbum, ibi est ecclesia“ (Disputationen 1539/45).

86 WA 7; 721, 10–12 (zit. nach Wendebourg, a. a. O. [wie Anm. 15], 407).

87 WA 2; 430, 6f (zit. nach Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 407).

Luther nennt noch weitere Zeichen: Ämter, Gebet, Gott loben, Leiden.⁸⁸ Dass Luther hier variiert,⁸⁹ zeigt: Zeichen sind Hinweise und keine Garantie. Die Dialektik von Schatz und Gefäß bleibt in Kraft. Das ist auch sachgemäß, weil es sich um leiblich-geistige (also gemischte) Sachverhalte handelt. Jedes Moment von „Gefäß“ kann auch „verholzen“, äußerlich bleiben, als Versteck dienen – wenn der Glaube nicht dazu kommt.

b) Das ordinierte Amt

Zu den Zeichen und äußeren Hinweisen zählt Luther auch das ordinierte Amt der öffentlichen Wortverkündigung. Und in der Tat, zur Erscheinungsweise der lutherischen Kirchen gehört in markanter Weise das Amt des Pfarrers und – seit einigen Jahrzehnten zunehmend – der Pfarrerin. So wird das auch durchaus von außen wahrgenommen und spiegelt sich in der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Pfarrhauses wieder.

Wie verträgt sich das mit dem charakteristisch lutherischen Gedanken des allgemeinen Priestertums? Hier ist nicht der Ort, das Verhältnis von ordiniertem Amt und allgemeinem Priestertum eingehend zu erörtern. Aber ein Lutherzitat lässt erkennen, wie dieses Verhältnis in einer lutherischen Kirche Gestalt gewinnt. Luther schreibt: „Denn weil wir alle gleich Priester sind, darf sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, wozu wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was allgemein ist, kann niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen“.⁹⁰

Der Unterschied von ordiniertem Amt und allgemeinem Priestertum ist eine Unterscheidung *innerhalb* der Gemeinschaft des allgemeinen Priestertums. Es gibt nach Luther grundsätzlich „keinen Unterschied außer hinsichtlich des Amtes“⁹¹, also der amtlichen Funktion.

Kirchenvorstände und Synoden, die mehrheitlich mit Laien besetzt sind, haben sich erst im Laufe der Zeiten in den meisten lutherischen Kirchen als Gestaltungsmerkmal durchgesetzt.

88 Wendebourg, a. a. O. (wie Anm. 15), 406: „nicht alle von gleichem Gewicht ... nicht alle gleichermaßen eindeutig“.

89 Vgl. das oben zum Stichwort „Gestaltungsspielraum“ Ausgeführte (s. o. 2.4.).

90 Luther Adelsschrift, Luther Deutsch, Bd. 2, 161 (zit. nach Wilfried Härle, Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis, in: Heinrich Holze/Hermann Michael Niemann (Hg.), Kirchenleitung in theologischer Verantwortung. Dankesgabe an Landesbischof Hermann Beste, Leipzig 2007, 61 f.

91 WA 6, 407, 14f (zit. nach: Dorothea Wendebourg, „Obgleich wir alle gleichermaßen Priester sind, können wir doch nicht alle predigen“, in: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 2018, 193).

c) Bekenntnis

Ein weiteres Phänomen, welches das Selbstverständnis und den Zusammenhalt der lutherischen Kirchen prägt und der Orientierung dient, ist das Bekenntnis.

Alle christlichen Kirchen kennen das Bekenntnis als Bezeugung des Evangeliums in einer bestimmten Situation vor anderen Menschen. In unserem Zusammenhang geht es um eine spezifische Spielart von Bekenntnis, nämlich das Lehrbekenntnis.⁹²

Das Lehrbekenntnis ist der Schlüssel zur Schrift. Angesichts der Vielfalt der Aussagen und Deutungsmöglichkeiten der Schrift (man denke an Deutungen der Zeugen Jehovas) bietet das Bekenntnis vor allem für die, die mit der öffentlichen Verkündigung beauftragt sind, eine gemeinsame, konsensfähige Zugangs- und Umgangsweise mit den Glaubenszeugnissen der Schrift. Alle Verkündigung schließt Verstehen ein, und Verstehen ist mehr als bloße Reproduktion, es ist Deutung. Deutung durch endlich verfasste Menschen ist unvermeidlich perspektivisch – das Bekenntnis ist eine orientierende Größe für eine gemeinsame perspektivische Deutung, bietet ein Grundverständnis, in dem wir uns unterbringen können und in dem wir Gemeinsamkeit finden.

Das Bekenntnis liefert so eine Art systematisierende Zusammenfassung der Glaubenszeugnisse, eine Deutungsanleitung, hebt einen roten Faden hervor, ermöglicht uns, sich im Raum des Glaubens denkerisch zu ‚bewegen‘, die verschiedenen Inhalte aufeinander zu beziehen. Es liefert uns auch Ansätze für vertretbare katechetische Vereinfachung⁹³ und ermöglicht uns, ein in sich selbst klares Gespräch mit anderen Ausprägungen zu führen.

Das Bekenntnis fördert so eine reflektierte Bewusstheit, was es bedeutet, lutherischer Christ zu sein. Diese reflektierte Bewusstheit entlässt aus sich die theologische Reflexion, eine denkerische Durchdringung des christlichen Glaubens. Daraus ergibt sich der hohe Stellenwert der wissenschaftlichen Theologie für die lutherischen Kirchen.

Das Bekenntnis ist über nationale und kulturelle Unterschiede hinweg unter lutherischen Kirchen weltweit das Fundament eines deutlichen Zu-

92 Vgl. Notger Slenczka, Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht, in: Grünwaldt/Hahn, a. a. O. (wie Anm. 23), 23.31.

93 Vgl. Friedrich Hauschildt, Evangelisch und lutherisch. Das Miteinander der Konfessionen im deutschen Protestantismus, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 34/1987, 154; vgl. Kleiner und Großer Katechismus.

sammenhaltes. Nicht eine sich auf göttliche Stiftung berufende Institution garantiert die Einheit, sondern das Band der Zusammengehörigkeit besteht im gemeinsamen Bekenntnis, und diese inhaltlich gegebene Einheit besitzt im Lutherischen Weltbund einen Raum und ein Instrument des verbindenden Diskurses und gemeinsamen Handelns. In diesem Rahmen können unterschiedliche kulturelle Prägungen als sich ergänzender Reichtum erlebt werden. Im Netz der Universalkirche haben Bekenntniskirchen und deren Zusammenschlüsse eine wichtige Funktion.⁹⁴

Freilich darf das Bekenntnis nicht zum Glaubensgesetz werden, sonst bestünde die Gefahr der Verknöcherung. Denn Theologie ist nicht Gesetz, sondern „Rechenschaftsabgabe“⁹⁵, das Bekenntnis ist Ausgangspunkt von Deutungsaktivitäten.

d) Kirche als Interpretationsgemeinschaft

Nach dem Augsburger Bekenntnis gewinnt die Kirche, die aus dem Wort „gezeugt“ ist,⁹⁶ Gestalt als *communio*, als *communio sanctorum* (CA VIII). Es handelt sich zugleich um eine Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander vor Gott und dabei um eine „Interpretationsgemeinschaft“ „mit vielen gleichberechtigten Interpreten“⁹⁷. Sie vollzieht sich als Gemeinschaft in einer gemeinsamen Daseinsgewissheit, einem gemeinsamen Verständnis vom Leben unter Gottes Verheißung und stellt sich her im Gespräch, in Deutungsakten, in Taten der Liebe und diakonischen Fürsorge.

Es gehört zur Gestalt lutherischer Kirchen, dass seit ihrer Entstehung und bis heute in vielen kleinen Diasporakirchen ein Akzent darauf liegt, dass sich die Kommunikation muttersprachlich, in der „Sprache des Herzens“ vollzieht. Daraus ergeben sich Erfahrungen mit dem Reichtum von Inkulturation und zugleich mit deren Grenzen. Wir haben den „Schatz“ nur im irdenen „Gefäß“, in Raum und Zeit, und nur dann, wenn das „Gefäß“ sich nicht selbst mit dem „Schatz“ identifiziert.

94 Vgl. Preul, a. a. O. (wie Anm. 30), 92.

95 So Gräß, a. a. O. (wie Anm. 10), 489.

96 Vgl. EG 358: „Es kennt der Herr die Seinen“ (Philipp Spitta), V. 2.

97 So Preul, a. a. O. (wie Anm. 30), 86 unter Aufnahme einer Formulierung Christoph Schwöbel.

4. Ausblick

Die christliche Kirche steht unter der Verheißung, dass „eine Christlich Kirch bis an das Ende der Welt auf Erden sein und bleiben werde“ (CA VII).

Auf ihrem Weg durch die Zeiten steht die Kirche vor einer doppelten Aufgabe: „Sie ist der christlichen Wahrheit verpflichtet und muß sie doch stets neu deuten.“⁹⁸ Sie verkündigt das Evangelium von Jesus Christus und bezeugt es auch in ihrer Gestalt und Gemeinschaft. Gestalt und Gemeinschaft sind das „Gefäß“, das immer wieder neu durchsichtig werden soll für den „Schatz“, der uns geschenkt ist.

98 A. a. O., 71.

Anton
Tikhomirov

Sündige tapfer!

Vom Wagnis einer evangelischen Ethik
in der Minderheit (Diaspora)

Meine Referate beginne ich oft mit Witzen. Heute mache ich eine Ausnahme. Ich fange sehr ernst an. Ich werde einfach den Titel eines Artikels zitieren, der vor ein paar Wochen in einem kleinen, aber ziemlich renommierten Online-Magazin erschien. Es widmet sich der Geschichte, dem Militär und der Politik. Der Titel und der Untertitel des Artikels sind wie folgt: „Das Deutsche Luthertum stürzt sich in den Abgrund der Hölle Hitlers. Die satanische ‚feministische Theologie‘ verdrängt die traditionelle christliche Ethik“¹. Der Autor der Veröffentlichung ist ein beinahe unbekannter Religionswissenschaftler von der Moskauer Universität. Das Niveau seiner Kompetenz zeigt er bereits im ersten Satz des Artikels: „Etwa zwei Drittel der Deutschen bezeichnen sich als lutherisch.“ Sicher schmeichelhaft, aber ...

Das ähnelt wirklich einem Witz. Solche Äußerungen sind jedoch in den letzten Monaten immer häufiger zu finden. Darauf werden wir noch zurückkehren. Jetzt aber: Nun, wenn es um die Hölle und die satanische Theologie geht, sind Luthers Worte „Sündige tapfer“ für die Diskussion ein sehr geeignetes Thema.

Heute möchte ich keinen wissenschaftlichen Vortrag im eigentlichen Sinne des Wortes anbieten, sondern eher ein ein wenig unsystematisches, vielleicht sogar verwirrtes und verwirrendes Nachdenken, das weniger auf theologischen Überlegungen als vielmehr auf praktischen Erfahrungen beruht.

Ich liebe paradoxe und provokante Sprüche. Es überrascht daher nicht, dass diese Worte Luthers zu meinen Favoriten gehören. Ich habe oft Vorträge

1 <https://vpoanalytics.com/point-of-view/germanskoe-lyuteranstvo-letit-v-bezdnugitlerovskogo-ada/>.

über die Geschichte der Reformation und die Theologie Luthers gehalten, auch Unterrichtsstunden zu diesem Thema geführt. Keine von diesen Vorlesungen oder Referaten konnte ohne die Erwähnung dieser Äußerung auskommen. Es fällt mir nämlich schwer, mir eine Analyse der Theologie Luthers ohne sie vorzustellen, nicht nur, weil sie sehr pointiert und provokativ ist. Meiner Meinung nach sollte sie als eine der zentralen Aussagen des großen Reformators angesehen werden. In dieser Aussage (ja: in paradoxer Form) wird das Wesen seiner Rechtfertigungslehre sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Deshalb sind diese Worte Luthers so wichtig. Wenn wir über sie nachdenken, berühren wir das Zentrum der lutherischen Lehre.

Es ist eine sehr schwierige Aufgabe, das Herz der lutherischen Rechtfertigungslehre mit der modernen Situation in Russland in Berührung zu bringen. Deshalb entschuldige ich mich noch einmal, wenn mein Vortrag etwas chaotisch erscheint.

Zuerst erzähle ich über einen Fall aus dem Leben, der uns zu einigen Punkten unseres weiteren Gesprächs hinführen könnte. Ich habe einmal an einem ökumenischen Seminar teilgenommen. Unter den Teilnehmern waren Priester und Pastoren verschiedener Kirchen, Theologen, Menschen, die sich einfach für religiöse Themen interessierten, Religionswissenschaftler. Das Seminar wurde außerhalb von Moskau auf dem Gelände einer populären Pension durchgeführt. Wir waren im Vergleich zu einigen hundert gewöhnlichen Urlaubern, meistens Rentner und Rentnerinnen, eine ziemlich kleine Gruppe. Sie fiel jedoch deutlich auf, weil es offensichtlich war, dass wir über religiöse Themen auch in Pausen außerhalb der Wände des Auditoriums miteinander sprachen. Die Anderen haben das natürlich bemerkt. Eines Tages, während ich in der gemeinsamen Cafeteria zu Mittag gegessen habe, hörte ich zufällig zwei ältere Frauen, die ihre Meinung über unsere Gruppe austauschten. Eine sagte: „Weißt du, dass sich hier Sektierer versammeln?“ Die zweite antwortete: „Ja, ich habe es gesehen. Aber weißt du, was überraschend ist? Sie rauchen doch!“ Wenn jemand über Religion spricht, aber keine priesterlichen orthodoxen Gewänder trägt, bedeutet das, dass er ein Sektierer ist. Aber auch das ist weit bekannt: Aus der Sicht von Sektierern ist Rauchen in der Regel eine Sünde. Es gibt eine kognitive Dissonanz. In gewisser Weise diente unsere Gruppe damals als ein anschauliches Beispiel für Luthers Worte: „Sündige tapfer!“

Aber zurück zu dieser Aussage selbst: Wenn diese Worte aus dem Zusammenhang gerissen werden, können sie zu Verwirrung und zu Missverständnissen führen. Um also ihre Bedeutung wirklich zu erkunden, ist es sehr wichtig, sie im ursprünglichen Kontext zu zitieren. Wie Sie wissen, schrieb Luther diese Worte in seinem Brief an Philipp Melanchthon vom 1. August

1521. Sie dienen als Antwort auf die Beschwerden seitens des Freundes Luthers, dass er oft nicht in der Lage sei, eine Entscheidung in einer bestimmten Situation zu treffen, weil er Angst habe, Sünde zu begehen. Luther antwortet darauf Folgendes (ich kürze diesen Teil des Briefes ein wenig ab):

„Wenn du ein Prediger der Gnade bist, dann predige nicht eine erdichtete, sondern eine wahre Gnade. Wenn die Gnade eine wahre ist, so musst du auch eine wahre, nicht erdichtete Sünde tragen. Gott macht nicht die selig, die nur in erdichteter Weise Sünder sind. Sei ein Sünder und sündige kräftig, aber glaube noch stärker und freue dich in Christus, welcher der Sieger ist über die Sünde, den Tod und die Welt! [„Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi!“]. Wir müssen sündigen, so lange wir hier sind. Dieses Leben ist nicht eine Wohnung der Gerechtigkeit. Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt [...] Es genügt, dass wir durch den Reichtum der Herrlichkeit Gottes das Lamm erkannt haben, welches die Sünde der Welt trägt. Von ihm wird uns keine Sünde hinwegreißen können, wenn wir auch tausendmal, tausendmal an einem Tag hurten oder töteten.“²

Ich wiederhole: Wenn wir die Äußerung „Sündige tapfer“ aus dem Kontext reißen, kann sie zu Verwirrung und zu Missverständnissen führen. Aber: Im Kontext genommen, können diese Worte noch härter klingen. Aus Erfahrung kann ich sagen, dass der letzte Satz die Zuhörer oder Leser sogar noch in einen größeren Stupor, in eine noch größere Unbeweglichkeit, treiben kann als die Worte: „Sündige tapfer!“ selbst. Dennoch wird bei richtiger Auslegung deutlich, dass Luthers Worte nicht eine leichtfertige Erlaubnis der Sünde oder gar einen Aufruf zur Sünde bedeuten, sondern ein starkes und entschlossenes Bekenntnis des Glaubens an die Gnade Gottes, die uns in Jesus Christus offenbart wird. Ich versuche, diese Luther-Worte von meinem eigenen diasporalen Kontext her zu betrachten, insbesondere vom russischen Kontext her, der sich jetzt dramatisch vom Kontext anderer lutherischer Diasporasituationen unterscheidet – sogar in Osteuropa. Dazu einige wichtige Klarstellungen und Bemerkungen:

1. Diese Aussage Luthers ist in Russland bekannt. Interessanterweise ist sie jedoch nicht so bekannt, wie man es erwarten würde. Immer wieder erfuhr ich, dass sie zum Beispiel orthodoxen Studierenden der Theologie oder sogar Gliedern der lutherischen Gemeinden selbst völlig unbekannt ist. Oft klingt

2 Martin Luther, Brief an Philip Melanchthon vom 3. August 1521. Aus: WA, Br. 2, 272, 82–92.

sie in Vorlesungen für sie völlig neu. Dabei ist sie in freikirchlichen Gruppen eher etwas besser vertraut, obwohl ihr Kontext und ihre Bedeutung absolut ungeklärt sind. Man erinnert sich an sie als an eine seltsame Kuriosität.

2. Manchmal führt man diese Worte zum Beispiel in Internet-Diskussionen als Beweis für die Perversion des Luthertums an. Solche Vorwürfe können von orthodoxen oder freikirchlichen Gläubigen ausgehen, seltener von römischen Katholiken. Es ist klar, dass diese Worte Luthers in einem solchen Fall in der Regel von Menschen verwendet werden, die sich negativ auf Luther und Luthertum beziehen und nicht besonders gut ausgebildet sind. Dementsprechend sind die Lutheraner, die etwas über diese Worte wissen, versucht, sich in eine Verteidigungsposition zu begeben und diese Worte als Luthers „Fehler“ oder „Überspitzungen“ zu bezeichnen, die nicht besonders beachtet werden müssen. Immer wieder versucht man auf eine solche Weise, diese Worte in den Schatten zu stellen.

3. Ein Sprachmerkmal ist nicht uninteressant. In die russische Sprache wird diese Äußerung Luthers fast immer als „грѣши смело“ übersetzt. Dies ist eine ziemlich genaue Übersetzung des deutschen: „Sündige tapfer“. Dieser russische Ausdruck enthält jedoch eine kleine sprachliche Nuance, die oft zu einer verzerrten Wahrnehmung seiner Bedeutung führt. Das Wort „смело“ auf Russisch kann eine Einladung bedeuten, zum Beispiel: „Sie können *sicher* jeden freien Platz einnehmen!“. In der russischen Version wird anstelle von „sicher“ oft „tapfer“ stehen. Damit ist gemeint etwa: „ohne Bedenken“, „mit leichtem Herzen“, „frei“. In einer solchen Übersetzung kann Luthers Aussage zum Beispiel so verstanden werden: „Du darfst mit leichtem Herzen sündigen. Das bedeutet gar nichts.“ Man kann, glaube ich, davon ausgehen, dass diese russische Übersetzung Luthers ursprünglich ausgewählt wurde und dem historischen und theologischen Diskurs sogar absichtlich auferlegt wurde – um einen negativen Eindruck von diesen Wörtern zu erzeugen. Deshalb bevorzuge ich in meinen Vorlesungen, die Übersetzung sofort zu korrigieren, und schlage vor: „Sündige mutig“, oder sogar: „Sündige entschlossen“.

4. Ich habe bereits meine Erfahrungen mit dem Nachdenken über diese Worte Luthers in konfessionell verschiedenen Auditorien erwähnt. Obwohl ich die Erfahrung ziemlich umfangreich gesammelt habe, ist es immer noch schwierig, ernsthafte Verallgemeinerungen vorzunehmen. Es ist jedoch interessant, dass es nach dem Lesen des Satzes in seinem Kontext und einer Diskussion in der Regel gelingt, orthodoxen Theologiestudierenden die wahre Bedeutung des Satzes zu vermitteln. Sicher werden sie natürlich selbst nie in der Lage

sein, so etwas auszusprechen, aber sie beginnen doch, die Kraft eines solchen Glaubensbekenntnisses zu verstehen. Mit Mitgliedern der lutherischen Gemeinden, aber auch mit Studenten aus Freikirchen gelingt dies viel seltener. In diesen Kreisen werden diese Worte Luthers sehr oft feindselig wahrgenommen – auch nach einer ausführlichen Diskussion.

5. Ein Beispiel hierfür ist die Erfahrung einer konkreten Diskussion, in der diese Äußerung Luthers im Mittelpunkt stand. Vor einigen Jahren beschlossen Propst Michael Schwarzkopf und ich, in der Petrikerche eine Reihe von öffentlichen theologischen Abenden zu veranstalten. Um mehr Aufmerksamkeit zu erzeugen, haben wir dieses Projekt sehr provokant genannt: „Die verbotenen Seiten des Glaubens“, und als Thema für den ersten Abend haben wir den folgenden Titel gewählt: „Die Tapferkeit des Sünders“. Es ist nicht schwer, ein gemildertes lutherisches Zitat in diesem Titel zu erraten. Informationen über die bevorstehende Veranstaltung wurden in sozialen Netzwerken veröffentlicht, Plakate wurden gedruckt. Die Einladung wurde in erster Linie von theologischen Instituten in St. Petersburg sowie von unseren Kollegen in der Ingrischen Kirche erhalten. Es hat funktioniert: Am Abend versammelten sich in der Kirche mehrere Dutzend Menschen, vor allem aus den lutherischen Gemeinden der Stadt. Doch schon im Vorfeld des Treffens gab es Beschwerden über das Thema. Diese massiven Klagen hatte unsere Kirchenleitung (auch den damaligen Erzbischof Dietrich Brauer) erhalten. Ihre Autoren beklagten, dass die Wörter „Sünde“ oder „Sünder“ nicht in irgendeiner positiven Weise verwendet werden sollten. Damit diskreditieren wir angeblich das Luthertum in den Augen der Gläubigen anderer Konfessionen. Ähnliche Vorwürfe gab es auch während des Treffens selbst. Ein großer Teil der Versammelten (vor allem aus der Ingrischen Kirche) konnte die Bedeutung der Worte Luthers weder hören noch verstehen.

Ich wiederhole: Diese Worte Luthers sind für mich äußerst wichtig, sie sind eine der zentralen Aussagen des Reformators. Die Erfahrungen bei ihrer Betrachtung aber erweisen sich jedoch nicht immer als positiv. Dabei sind orthodoxe Gläubige (wenn auch nicht immer) imstande, sie zu verstehen und sogar zu akzeptieren, aber die Lutheraner und Vertreter der Freikirchen haben Angst vor diesen Worten. Dabei sind sie nicht nur durch ihren Inhalt verwirrt, sondern auch durch die Tatsache, dass diese Worte angeblich die Orthodoxen verwirren könnten, die Befürchtung, dass diese Worte dem Protestantismus eine schlechte Werbung machen könnten. In der Realität ist es – wie gesagt – nicht selten eher umgekehrt. Ich glaube, das ist deshalb so, weil es in der orthodoxen Frömmigkeit doch mehr Wissen davon gibt, dass die geistliche

Erfahrung nicht immer eindeutig und schlicht sein könnte. In jedem Fall verhindert eine negative Einstellung zu diesen Luther-Worten Versuche, sie wirklich zu verstehen. Das ist traurig für mich. Daher würde ich kurz beschreiben, was mir an dieser Luther-Aussage wichtig ist. Ich sehe in ihr vor allem einen vierfachen Sinn:

1. Der erste und einfachste: Luther antwortet direkt und einfach auf die Zweifel und Unruhe seines Freundes. Er sagt: Hab keine Angst, eine falsche Entscheidung zu treffen, einen Fehler zu machen, nicht ganz richtig zu handeln. Handle mutig, auch wenn es dir bewusst ist, dass du vielleicht in etwas sündigen wirst! Keine menschliche Handlung ist völlig von der Sünde frei. Ja, Fehler und Sünden können nicht vermieden werden. Aber wenn du dich unter diesem Vorwand weigerst, überhaupt zu handeln, dann wirst du überhaupt nichts erreichen! – Wir haben also einen wichtigen seelsorgerlichen Rat vor uns.

2. Es geht in diesem seelsorgerlichen Rat auch um mehr: Eine (kleine) Sünde zu begehen, kann unter bestimmten Umständen sogar heilsam sein! Luther schrieb Hieronymus Weller, der oft mit trüben Gedanken und schlechter Stimmung geplagt wird, in einem Brief:

„Man muss bisweilen mehr trinken, spielen, Kurzweil treiben, und hierbei sogar irgendeine Sünde riskieren, und dem Teufel Abscheu und Verachtung zeigen, damit wir ihm ja keine Gelegenheit geben, uns aus Kleinigkeiten eine Gewissenssache zu machen. Andernfalls werden wir überwunden, wenn wir uns ängstlich darum sorgen, dass wir ja nicht sündigen. Deswegen, wenn der Teufel einmal sagt: ‚Trinke nicht!‘, so sollt ihr ihm zur Antwort geben: ‚Gerade darum will ich kräftig trinken, weil du es verwehrst, und zwar trinke ich umso mehr.‘ So muss man das Gegenteil von dem tun, was der Satan verbietet.“³

Eine Sünde kann also ein Mittel sein, um den Teufel inmitten des alltäglichen Lebens zu besiegen! Eine Sünde kann auf jeden Fall ein Mittel gegen teuflische Heuchelei sein. Hier kann man unter Umständen auch das heraushören, was im russischen „грeши смело“, d. h. „Sündige mit leichtem Herzen“ mitklingt. Natürlich ist diese Bedeutung halb scherzhaft gedacht. Aber eben nur halb ...

3 Rolf Sons, Luther: Seelsorge zwischen Trost und Trotz, in: <https://www.lza.de/luther-seelsorge-zwischen-trost-und-trotz>.

Und doch ist das noch nicht alles. In von uns betrachteten Worten des Reformators verbirgt sich auch eine viel tiefere Bedeutung. Es ist wie in einem Witz: In einem Zoo schreit eine Mutter ihren kleinen Sohn an: „Berühre den Löwen nicht! Er kann doch Flöhe haben.“

Nun, lassen wir die Flöhe beiseite und schauen wir uns den Löwen selbst an:

3. Hier berühren wir die wichtigste Wahrheit des reformatorischen Glaubens: Wir sind Sünder, verdammte und verlorene Sünder, denn wir sind von Gott getrennt und von Geburt an gegen ihn gerichtet. Dementsprechend sündigen wir unweigerlich, und nicht nur im Kleinen. Unser ganzes Leben ist von Sünde durchdrungen. Davor darf man die Augen nicht verschließen. Es ist notwendig, diese schreckliche Tatsache mutig zu akzeptieren, sie klar zu erkennen, deutlich zu verstehen, dass wir in Sünde leben, uns selbst von Gott abgewendet haben und uns immer wieder von ihm abwenden. Dazu braucht es – noch einmal (!) – Mut. Dass wir in Christus sind, ist keine Entschuldigung für unsere Sünde. Da erweicht die Sünde nicht. Dementsprechend können wir uns nicht täuschen lassen, wenn wir glauben, dass wir – die sogenannten Gläubigen – besser sind als andere Menschen, als Ungläubige. Wir müssen uns der ganzen Schwere unserer Sünde bewusst sein, aber ebenso fest auf die Vergebung unserer Sünden vertrauen. Wir müssen glauben, dass Gott uns trotz unserer Sünde errettet. Wenn wir die Tiefe unserer Sünde, die Hoffnungslosigkeit unserer menschlichen Situation nicht verstehen, werden wir es schwer haben, die ganze Macht der Liebe Gottes zu verstehen. Um auf die Gnade Gottes zu vertrauen, müssen wir uns entscheiden, Sünder zu sein. Das hilft uns, das eigene Leben äußerst nüchtern zu betrachten.

4. Dieser Gedanke überführt jetzt das Gespräch auf die eigentlich ethische Ebene. Das Ziel der Ethik im evangelischen Verständnis ist m. E. nicht, „Bonuspunkte im Himmel zu sammeln“ oder sich selbst besser und perfekter zu machen, sondern anderen Menschen zu helfen. Es gibt Situationen, in denen wir wörtlich verstandene Gebote brechen und Sünden begehen müssen, um unseren Nächsten von Nutzen zu sein. In diesen Fällen können und müssen wir Sünde begehen, um unseren Mitmenschen zu helfen, können und müssen wir – wie man in Russland sagt – „Sünde auf die Seele nehmen“. Sich mit Sünde um anderer willen zu beschmutzen, ist die höchste ethische Leistung.

Eine Art Fazit aller dieser dargelegten Überlegungen kann ein Zitat aus den Tagebüchern von Jochen Klepper sein:

„Eine primitive Ethik meint, man könne einen Strich unter Vergangenes ziehen und neu beginnen. Der Glaube sieht die Dinge ganz anders: in einer dauernd bedrohenden und bedrohten Welt muss Gott aus Lasten und Trümmern unseres Lebens sein Werk unter uns errichten“⁴.

Gott hat einfach kein anderes Material, um seine eigene und unsere Geschichte zu bilden, außer unseren Fehlern, Fehlschritten, Irrtümern und Sünden! Wie gesagt, Luthers Worte lassen sich den orthodoxen Gesprächspartnern oft überraschend leicht erklären. Das Beispiel des in Russland sehr bekannten Dietrich Bonhoeffer hilft dabei sehr. Das ist jedoch nicht so einfach. Hier müssen zwei Gesichtspunkte beachtet werden:

a) Der erste und allgemeinste Gesichtspunkt: Der Übergang von der extremen, existenziellen Spannung, die in Figuren wie Bonhoeffer oder Klepper offenbart wird, hin zu den Realitäten des konkreten und alltäglichen Lebens ist viel schwieriger. Viel schwieriger ist es zu akzeptieren, dass diese Worte Luthers in ihrer äußerst scharfen und paradoxen Form unter anderem auch eine solche Lebens- und Gottesbeziehung aussprechen, die die Möglichkeit für einen verantwortungsvollen, besonnenen und kreativen Ansatz eröffnet, dass sie bei der Lösung alltäglicher ethischer Fragen in einer zunehmend komplizierteren Gesellschaft und Welt helfen.

Auch hier kann ich aus meiner Erfahrung bezeugen, welche Verwirrung andere Worte Luthers oft hervorrufen (z. B. aus der Predigt „Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken“):

„Man muss mit der Schrift sorgfältig umgehen und verfahren [...]. Man muss nicht allein darauf sehen, ob es Gottes Wort sei, ob Gott es geredet habe, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich betreffe oder einen anderen. Da gibt's denn einen Unterschied wie Sommer und Winter. [...] Diesen Unterschied sollen wohl beachten, erfassen und zu Herzen nehmen die Prediger, die andere Leute lehren wollen, ja alle Christen. Denn daran ist schlechterdings alles gelegen [...] Und wofern wir's anders verstehen werden, so machen wir Sekten und Rotten, wenn wir unter den Pöbel, in das tolle, unverständige Volk so ohne allen Unterschied speien und geifern: Gottes Wort! Halt, lieber Gesell, so nicht. Es ist die Frage, ob es Dir gesagt sei oder nicht. Gott redet auch wohl zu den Engeln, Holz, Fischen, Vögeln, Tieren und zu allen Kreaturen – es geht darum nicht mich an. Ich soll auf das sehen, das mich betrifft, das mir gesagt ist, womit er mich mahnt, treibt und fordert.“⁵

4 Jochen Klepper, *Unter dem Schatten deiner Flügel*. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, Stuttgart/Zürich/Salzburg 1956, 943.

5 Martin Luther, *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken*, in: *Ders., Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. 1982, B. 2, 219ff.

Die Möglichkeit, den Schrifttext und die Gebote flexibel zu behandeln – ganz zu schweigen von der Tradition, die sich in der kirchlichen und nebenkirchlichen Gesellschaft entwickelt hat –, versetzt viele in eine Sackgasse. Es stellt sich heraus, dass manchmal die Erfüllung des Willens Gottes nicht das wörtliche Befolgen eines Gebotes ist, sondern ein Verhalten, das sich von ihm sehr unterscheidet. Ich erzähle hier wieder einen alten Witz: Ein Künstler malt ein nacktes Mädchen, dann bietet er ihr an, sich zu erholen, Tee zu trinken. Sie zieht sich an, sie trinken Tee, reden über das Eine und das Andere. Das Gespräch läuft sehr herzlich, aber plötzlich klingelt es an der Tür. Der Künstler ruft entsetzt aus: „Das ist meine Frau! Zieh dich schnell aus!“

Allerdings sind Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man versucht, mit konservativen Ansätzen zu diskutieren, an sich noch nicht so schlimm. Vor zehn Jahren sah es anders aus. Es schien, dass solche Streitigkeiten sehr wichtig waren und viel Spannung in sich trugen. Jetzt wird das alles mit einem freundlichen Grinsen in Erinnerung gerufen. Wie leicht war alles damals!

b) Und hier kommt man nicht umhin, über den zweiten Punkt zu sprechen: Im modernen Russland liegt das Problem nicht so sehr im christlichen oder nebenchristlichen Konservatismus an sich. Hier wäre ein ruhiger und vielleicht sogar produktiver Dialog möglich. Das Problem ist das künstliche und sogar hysterische Aufblähen extrem konservativer und analphabetischer Positionen. Ein Beispiel dafür ist der Artikel, den ich am Anfang erwähnt hatte. Ich muss noch einmal betonen: Es geht nicht so sehr um politische Hysterie. Sie ist nur ein Bestandteil einer viel bedeutsameren, ultrakonservativen gesellschaftlich-ethischen Wende. Es gibt mehrere mögliche Reaktionen darauf. Im Allgemeinen können sie auf drei reduziert werden:

Zum einen sind fast alle Freikirchler, aber auch viele Lutheraner, zum Beispiel in der Ingrischen Kirche, darauf angewiesen. Weil sie bereits in konservativen Positionen stehen, akzeptieren sie einen solchen Diskurs bereitwillig und nehmen sogar aktiv daran teil. Sie betonen eindringlich, dass sich die Protestanten in Russland drastisch von den westlichen Protestanten unterscheiden, dass sie Träger ganz anderer Werte sind. Sie multiplizieren die ultrakonservativen Stellungen sehr gern. Da diese Position von der großen Mehrheit der Protestanten in Russland geteilt wird, steht unsere Kirche (die übrigens auch viele konservative Gläubige hat) vor einer sehr schweren Herausforderung.

Zum anderen: Einige extrem politisch liberale und freidenkende Theologen – vor allem aus der orthodoxen Kirche, insbesondere aus einigen nicht anerkannten und marginalisierten orthodoxen Gruppen – tendieren zu dieser Reaktion. Dazu gehören auch einige eher marginalisierte freikirchliche

Prediger. Im Gegensatz zu der ersten Gruppe stehen sie deutlich für die Verteidigung moderner, westlicher ethischer Ansätze in der Theologie. Das Problem ist, dass sie das einerseits sehr ungeschickt und manchmal aufdringlich tun. Andererseits wird ihre Position vor dem Hintergrund der politischen Konfrontation mit dem Westen als geradezu gefährlich wahrgenommen und kann – selbst von Sympathisanten – keine deutliche Unterstützung erhalten.

Und zum dritten scheint es mir, als wäre das Folgende eine vernünftige Haltung unserer Kirche in dieser ganz und gar unvernünftigen Lage. Sie bestünde in ständigem Lavieren und Kompromissen. Wir können uns den vorherrschenden Trends in Ethik und Politik nicht entgegensetzen, ohne die Gefahr, uns der völligen Zerstörung zu unterstellen (solche Drohungen wurden uns gegenüber auch in Klartext ausgesprochen). Wir können in unseren eigenen Gemeinden keine tragische Spaltung riskieren, in denen – wie bereits erwähnt – eine ganze Reihe von Menschen konservative Überzeugungen in unterschiedlichem Maße teilen. Wir können unsere Beziehungen zu anderen protestantischen Kirchen nicht abbrechen. Aber wir können es uns auch nicht leisten, uns in einer Menschenmasse aufzulösen, die von konservativer Hysterie infiziert ist.

Im Allgemeinen sind hier äußerste Vorsicht und Einfallsreichtum erforderlich. Man muss sich an alte sowjetische Fähigkeiten erinnern, Gespräche in äsopischer Sprache zu führen.

Es bleibt noch die Möglichkeit zum Manövrieren, um das eigene Gesicht zu wahren. Wir wissen jedoch nicht, wie lange das Bestand haben wird. Ich wiederhole: Die Frage liegt in erster Linie nicht in politischen Aussagen und Positionen. Diese sind wichtig. Aber mit ihnen – isoliert betrachtet – könnte man sich noch beschäftigen. Das Problem ist, dass sie nur ein Teil des allgemeinen Diskurses sind. Die Frage bezieht sich im Allgemeinen auf die sogenannten „traditionellen Werte“, die ständig aufgerufen werden und deren Diskussion fast unmöglich vermieden werden kann. Dabei kann es bald eine Situation geben, in der man sich definitiv äußern muss. Das ist gut oder schlecht, aber ich kann mit Sicherheit sagen, dass praktisch niemand in unserer Kirche eine radikale Ablehnung gegen den konservativen Ansatz äußern wird. Es ist nicht der klügste Schritt, die Predigt des Evangeliums aufs Spiel zu setzen, um bestimmte ethische Entscheidungen zu verteidigen, die in unserer Realität sowieso immer noch nicht umsetzbar und auch hier im Westen nicht immer deutlich und einstimmig anerkannt sind.

Hier finden Luthers Worte „Sündige tapfer!“ eine neue Aktualität.

Ich denke daran, was mit den Worten von Edzard Schaper „das Martyrium der Lüge“ genannt werden könnte. Ich wurde von Michael Hübner auf einen Aufsatz von Edzard Schaper unter diesem Titel aufmerksam gemacht. Mit

diesen Worten beschreibt der Schriftsteller in seinem Aufsatz, wie in seinem Roman „Der letzte Advent“, die Last des Schweigens und des Lügens, die Vertreter der Kirche in den Zeiten von Lenin und Stalin auf sich nahmen, um der sowjetischen Macht einen Gefallen zu tun und die Kirche dadurch zu retten. Edzard Schaper schreibt:

„Als nach dem ersten Sturm der Religionsverfolgungen in der Sowjetunion der orthodoxe Patriarch Tichon zum ersten Male die Möglichkeit erhielt, vor Vertretern der westlichen Welt zu sprechen, belog er [...] die ganze Welt mit der Versicherung: In der Sowjetunion gebe es keine Verfolgung des christlichen Glaubens. Natürlich hätte Patriarch Tichon die Wahrheit sagen können, aber das wäre in noch ganz anderem Maße sein und der Kirche Ende gewesen. Er log und nahm die Lüge als Martyrium für die Wahrheit auf sich. Sein Leben und Sterben ersparte ihm später dennoch nichts von allen Leiden der Märtyrer.“⁶

„Das Martyrium der Lüge“ – in dieser Aussage fällt die Betonung auf beide Wörter. Das ist eine Lüge, eine Sünde. Aber das ist auch ein Martyrium. Weil die Kirchenleitung durch ihre Lüge und Sünde dennoch Zeugnis vom Evangelium gibt, indem seine Predigt erhalten wird und immer mehr auf die Barmherzigkeit Gottes gegenüber uns Sündern vertraut werden kann.

Unsere Zeit ist mit der Zeit Stalins noch immer schwer zu vergleichen. Der Druck aber, der auf die Kirchen ausgeübt wird, wird immer größer. Durch ekelhafte Lüge ein Zeugnis für das Evangelium der Gnade zu geben? Vielleicht müssen wir dies bald lernen.

„Sündige tapfer, sündige mutig, sündige entschlossen, sündige kräftig!“ – diese Worte können ermutigend sein. Aber sie können auch sehr bitter und erniedrigend klingen. Eher „sündige entkräftigt“. Heute spüren wir an uns selbst, wie bitter und erniedrigend die Wahrheit ist, die in ihnen liegt. Aber auch diese Bitterkeit und diese Demütigung sollen Beweis dafür sein, dass uns nichts vom Lamm Gottes reißen kann.

6 Edzard Schaper, Das Martyrium der Lüge, in: Ders., Untergang und Verwandlung. Betrachtungen und Reden, Berlin (West) 1956, 126f.

Peter
Zimmerling

Gute Werke zwischen Seelsorge und Anfechtung

Nach einer Standortbestimmung der Rolle von Luthers Seelsorge im Kontext seiner Theologie insgesamt soll seine Schrift „Sermon von den guten Werken“¹ unter seelsorglicher Perspektive interpretiert werden. Dabei wird sich zeigen, dass es dem Reformator darin primär um eine theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und guten Werken geht. Diese Neubestimmung hat allerdings geradezu umstürzende Auswirkungen auf die Anthropologie und in der Folge davon auch für die Seelsorge. Ich möchte zeigen, dass diese Konsequenzen bis heute aktuell sind.

1. Luthers Seelsorge als Nagelprobe der reformatorischen Theologie. Theologische Orientierung der Seelsorge Luthers

Luthers Theologie insgesamt besitzt einen seelsorgerlichen Grundzug, während sich umgekehrt die theologische Orientierung seiner Seelsorge nicht übersehen lässt.² Beides bedingt sich aus sachlichen Gründen gegenseitig.³ Die vier sog. Exklusivpartikel der reformatorischen Theologie bringen nach

1 Martin Luther, Von den guten Werken, hg. v. Peter Zimmerling, Göttingen 2022 (WA, Bd. 6, 204–276, Sprache und Schreibweise modernisiert). Eine Reihe der folgenden Gedanken habe ich in der Einleitung zu diesem Buch erstmals vorgetragen.

2 Vgl. hier und im Folgenden: Peter Zimmerling, Luther als Seelsorger, in: Peter Zimmerling/Wolfgang Ratzmann/Armin Kohnle (Hg.), Martin Luther als Praktischer Theologe, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 50, Leipzig 2017, 263–280.

3 „Was zunächst als zwiespältig erscheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen als zum Wesen der Sache gehörig: daß Theologie und Seelsorge bei Luther einander aufs engste bedingen und durchdringen“ (Gerhard Ebeling, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 7).

Luthers Verständnis den Weg zu Gott, der im Zentrum seines seelsorgerlichen Bemühens steht, prägnant zum Ausdruck: „solus Christus“, „sola scriptura“, „sola gratia“, „sola fide“.

1.1 Seelsorge im Herrschaftsbereich Jesu Christi: „solus Christus“

Zeit seines Lebens geht es Martin Luther zunächst und vor allem um die persönliche Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth. Es gibt wahrscheinlich nur wenige Theologen, die sich so in die Person Jesu Christi vertieft haben, wie er.⁴ Im Zentrum seines Glaubens steht der liebende Gott, der dem Menschen durch seine Inkarnation in Jesus von Nazareth nahe gekommen ist. Luther bekennt: „Gott ist ein glühender Backofen voll Liebe.“⁵ Die Freude über die in Jesus Christus sichtbar gewordene Liebe Gottes wirft einen Glanz der Dankbarkeit über das ganze menschliche Leben.

Die Konzentration von Luthers Glauben auf Jesus Christus zeigt sich in seiner Seelsorge an vielen Stellen, z. B. in seinem Rat an Elisabeth, der Frau von Luthers Schüler und Freund Johann Agricola, die unter Depressionen litt. Luther und seine Frau Katharina hatten sie bereits in einem früheren Brief zu einem Ortswechsel nach Wittenberg eingeladen: „Der ehrhaftigen und tugendsamen Frau Elisabeth Agricolae, Schulmeisterin zu Eisleben, meiner lieben Freundin. Gnade und Friede, meine liebe Elsa! ... Du mußt aber nicht so kleinmütig und zage sein, sondern denken, daß Christus nahe ist und hilft Dir Dein Übel tragen. Denn er hat Dich nicht so verlassen, als Dir Dein Fleisch und Blut eingibt. Allein, ruf Du nur mit Ernst von Herzen, so bist du gewiß, daß er Dich erhöret, daß es seine Art ist, helfen, stärken, trösten alle die, so sein begehren.“⁶

Vor der empirischen Wende lässt sich in der kirchlichen Seelsorge häufig ein problematischer Umgang mit Depressiven erkennen. Sie standen unter dem Generalverdacht, dass unausgesprochene und unvergebene Sünden verantwortlich seien für ihre seelischen Probleme. In Luthers Rat findet sich kein Hinweis auf ein solches Denken. Stattdessen schlägt er im Seelsorgebrief eine ganz andere Richtung ein. Luthers Rat entpuppt sich bei genauem Hinsehen als reiner Zuspruch. Elsa soll den negativen Einreden positive Gedanken ent-

4 Walther von Löwenich, Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, 267.

5 WA 10, III, 56, 2f (Sprache modernisiert).

6 Vom wahren Herzenstrost. Martin Luthers Trostbriefe, ausgewählt und eingeführt von Paul Scheurlen, Stuttgart 1930, 35 (Brief vom 10.6.1527).

gegensetzen: Christus hat sie nicht verlassen, wie sie meint. Vielmehr ist er ihr nahe und will ihr helfen, ihre Depressionen zu ertragen.

1.2 Seelsorge mit der Bibel: „sola scriptura“

Die Bibel ist für Luther eine höchst dynamische Angelegenheit. Sie ist – in unterschiedlicher Klarheit und Intensität – das lebendige Wort Gottes. Durch dieses Wort will Gott, will Jesus Christus dem Menschen begegnen. Wie von seiner reformatorischen Neuentdeckung her nicht anders zu erwarten, spielt die Bibel in der Seelsorgepraxis Martin Luthers eine herausragende Rolle. Seine seelsorgerlichen Äußerungen stützen sich inhaltlich auf eine breite biblische Basis. Dabei spielt der Psalter eine besondere Rolle,⁷ wie Luthers Briefe belegen.⁸ Darüber hinaus fällt auf, dass es vor allem vier biblische Hauptstellen sind, auf die sich Luther in seinen Seelsorgebriefen immer wieder beruft.⁹ Am häufigsten verweist der Reformator auf 2. Korinther 12,9: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“, und auf 1. Petrus 5,7: „Alle eure Sorge werfet auf ihn, denn er sorgt für euch.“ Danach folgen Johannes 16,33: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“, und Römer 14,8: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.“ Alle vier Bibelworte stellen Entfaltungen der drei Exklusivartikel „sola Christus“, „sola gratia“ und „sola fide“ dar. Außer dem zweiten Wort sind es Worte von Jesus Christus selbst, wobei auch 1. Petrus 5,7 unschwer als Zusammenfassung von Ausführungen Jesu in der Bergpredigt erkennbar ist. Wichtiger als diese formale Feststellung ist die Tatsache, dass Jesus Christus jeweils das handelnde Subjekt ist: seine Kraft ist in den Schwachen mächtig; er sorgt für die Gläubigen; er hat die Welt überwunden; er ist der Herr über Lebende und Tote. Alle vier Schriftworte sind außerdem Konkretionen des „sola gratia“ und des „sola fide“. In ihnen wird ein unbefriedigender Zustand mit einem erwünschten Zustand kontrastiert, wobei der erwünschte Zustand ohne Zutun des Menschen, „sola gratia“, allein durch den Glauben zustande kommt: Schwachheit wird im Glauben zu Kraft, Sorge verwandelt sich in Fürsorge, Angst in Getrostheit, Sterben in Leben.

7 Gerhard Ebeling, Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers, in: Luther als Seelsorger, hg. v. Joachim Heubach (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V., Ratzeburg, Bd. 18), 2., verbesserte Auflage, Erlangen 1991, 42.

8 A. a. O. (wie Anm. 7), 40.63.

9 A. a. O. (wie Anm. 7), 42.

1.3 *Seelsorge jenseits von Gesetzlichkeit und Libertinismus: „sola gratia“*

Durch das Studium der Bibel begriff Luther, dass nicht eine selbst erworbene Gerechtigkeit den Menschen in Gottes Augen gerecht macht, sondern Gottes eigene Gerechtigkeit, die er jedem Menschen aus Gnade – „sola gratia“ – schenkt. Welche Konsequenzen hat das „sola gratia“ für die Seelsorge Luthers? Die Gewissheit der überfließenden Gnade Gottes, vor der sich die menschlichen Sünden wie Sandkörner gegenüber der Unendlichkeit des Meeres ausnehmen, hat Luthers Seelsorgepraxis nachhaltig geprägt. Es gelingt ihm, Menschen einen Weg jenseits von Gesetzlichkeit und Libertinismus aufzuzeigen. Das Wissen um die Größe der göttlichen Gnade in Jesus Christus gibt Luther als Seelsorger die Freiheit, die Größe der menschlichen Schuld nicht zu beschönigen, ohne deswegen verzweifeln zu müssen. Das zeigt etwa folgender Abschnitt eines Seelsorgebriefs Luthers an Georg Spenlein: „Hüte dich darum, je solche Reinheit anzustreben, daß du vor dir nicht mehr als Sünder erscheinen willst, ja gar keiner mehr sein willst. Denn Christus wohnt nur unter Sündern. Dazu kam er ja vom Himmel, wo er unter Gerechten wohnte, damit er auch unter Sündern Wohnung nehme. Solcher seiner Liebe sinne immer wieder nach. Und du wirst seinen gar süßen Trost erfahren“ (Brief an Georg Spenlein vom 8. April 1516).¹⁰

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass eine derartige Sicht der Gnade Gottes gerade skrupulöse Menschen in eine ungeahnte Freiheit zu führen vermochte.

1.4 *Seelsorge als „magnificare peccatum“: „sola fide“*

Der Glaube ist der Weg, die Gnade Gottes persönlich zu erfahren. Luther hat an mehreren Stellen in der Sprache der Brautmystik den seligen Tausch beschrieben, den der Glaube zwischen Christus und dem Christen bewirkt: „Darum, mein lieber Bruder, lerne Christum und zwar den Gekreuzigten. Ihm lerne lobsingend und an dir selbst verzweifeln. Dann sprich zu ihm: Du, o Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du hast, was mein ist, angenommen, und mir gegeben, was dein ist. Was du nicht warst, nahmst du an und gabst mir, was ich nicht war.“¹¹

Indem ein Mensch im Glauben Gottes Urteil über sein Sündersein bejaht, tritt er auf seine Seite, auf die Seite der Wahrheit. Luther bringt in sei-

¹⁰ Vom wahren Herzenstrost, a. a. O. (wie Anm. 6), 38.

¹¹ WA, BR 1, 35f.

ner Seelsorge immer wieder die Erkenntnis zur Geltung, dass Glaube paradoxerweise nicht im sittlichen Streben, sondern primär im Eingestehen der Größe der eigenen Schuld besteht. In der Seelsorge geht es um ein „magnificare peccatum“, um ein Großmachen der Sünde. In der Einleitung zu seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 sagt Luther: „Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches, – mag sie in den Augen der Menschen auch bei uns selbst noch so ansehnlich erscheinen und noch so aufrichtig und von Herzen geübt werden – dafür aber einzupflanzen, festzustellen und großzumachen die Sünde – mag sie auch gar nicht da sein, oder mag man nur vermuten, daß sie da ist.“¹² Weil Gott es für nötig erachtet hat, seinen Sohn für die Sünde der Welt sterben zu lassen, ist es ein Akt des Vertrauens zu Gott, wenn wir unsere Sünde groß machen, auch wenn wir sie gerade nicht fühlen oder erkennen. Dabei war Sünder sein für Luther kein Ausdruck einer zerknirschenden, entmündigenden, kleinmachenden, sondern einer heilsam rettenden Erfahrung.¹³ Das Stehen zu seinem Sündersein ermöglicht dem Menschen nämlich die Einkehr in eine Selbstbegrenzung, die ihm zugutekommt. Er muss nicht länger *mehr* sein „als ein heilsam vor Gott und von Gott begrenzter Mensch“.¹⁴ Ein weiteres kommt hinzu: Schuldigwerden gehört zum Humanum wesentlich dazu. Ich nehme einen Menschen in der Seelsorge gerade dadurch ernst, dass ich ihm die Erkenntnis seiner Schuld ermögliche. Eine Bagatellisierung der Schuld würde demgegenüber eine Missachtung der Würde des Seelsorge Suchenden bedeuten.

2. Entstehung, Anlass und Eigenart der Schrift „Sermon von den guten Werken“

Der 34-jährige Martin Luther hat die Schrift „Sermon von den guten Werken“ im Frühjahr 1520 zwischen März und Mai geschrieben.¹⁵ Zu diesem Zeit-

12 Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übertragen von Eduard Ellwein, München ²1928, 1.

13 So Christian Möller, Wie geht es in der Seelsorge weiter? Erwägungen zum gegenwärtigen und zukünftigen Weg der Seelsorge, in: Theologische Literaturzeitung 113 (1988), 416f.

14 Hier und im Folgenden a. a. O., 417.

15 Vgl. dazu Armin Kohnle, Luthers „reformatorische Hauptschriften“ von 1520. Beobachtungen zu ihrer Entstehung und zu ihrer Bedeutung nach 500 Jahren, in: Evangelische Theologie 80 (2020), 324–336, bes. 332f.

punkt lebte er noch als Mönch mit Habit im Wittenberger Augustinerkloster, wie aus der Unterschrift der Widmung der Schrift hervorgeht. „Von den guten Werken“ gehört in die Reihe kürzerer Veröffentlichungen in deutscher Sprache, die Luther für gebildete Laien geschrieben hat. Seine deutschsprachigen „Broschüren“ trugen maßgeblich dazu bei, dass die theologischen Anliegen des Reformators allgemein bekannt und von interessierten und engagierten Laien aufgegriffen wurden. Die allgemeinverständlichen theologischen Texte in deutscher Sprache waren Teil der praktischen Umsetzung von Luthers Entdeckung des allgemeinen Priestertums. Damit dieses keine theoretische Forderung blieb, mussten Laien theologisch geschult werden, um als mündige Christen in Kirche und Gemeinde Verantwortung übernehmen zu können. Darüber hinaus trugen die Schriften zur praktischen Durchsetzung der Reformation bei. Nachdem sich die Papstkirche Luthers Forderungen verschlossen hatte, setzte er fortan auf die politischen Eliten, auf mündige Laien, als Träger der Reformation.¹⁶ Das zeigt sich an der Widmung der Schrift „Von den guten Werken“ an Herzog Johann von Sachsen, den Bruder des regierenden Kurfürsten Friedrichs des Weisen. Der Herzog stand dem Anliegen Luthers nahe. Als er 1525 selbst Kurfürst wurde, setzte er die Reformation im Kurfürstentum Sachsen sukzessive durch.

Die Schrift „Von den guten Werken“ stellt die erste evangelische Ethik überhaupt dar. Ihr inhaltlicher Anlass war der Vorwurf der kirchlichen und theologischen Gegner Luthers, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein aus Gnaden gute Werke überflüssig mache. Wenn der Mensch ohne seine Taten nur aufgrund des Glaubens an Jesus Christus vor Gott bestehen könne, seien diese Taten ja letztlich egal und es bestünde kein Anreiz mehr zu gutem Handeln. Luthers Ausführungen haben das Ziel, dieses Missverständnis zu überwinden. Er beantwortet in dem Büchlein die zutiefst seelsorgliche Frage, wie eine christliche Lebensführung aus dem evangelischen Glauben heraus praktisch gelingen kann.

16 An sie ist auch Luthers reformatorische Hauptschrift von 1520 „An den christlichen Adel deutscher Nation“ gerichtet, die ebenso auf Deutsch verfasst war.

3. Der Glaube, „Werkmeister und Hauptmann“ gegenüber allen anderen Werken: Radikale Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und guten Werken

Durch die reformatorische Entdeckung Luthers, dass der Mensch sich Gottes Gnade durch Werke weder verdienen kann noch zu verdienen braucht, verlieren die guten Werke ihre spätmittelalterliche Funktion auf dem Weg zur Erlangung des Heils. Sie werden nicht länger als Eintrittskarte in den Himmel benötigt. Wie Luther drastisch schreibt: Es wird ihnen „der Kopf abgeschlagen“ (Kap. 2).¹⁷ An ihre Stelle tritt der Glaube – und zwar explizit der Glaube an Jesus Christus, weil dieser es war, der nach Gottes Willen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen dem Menschen den Weg zum Himmel nach dem Sündenfall wieder eröffnet hat. In diesem Sinne wird der Glaube zum eigentlichen, zum einzigen und vornehmsten, guten Werk. Mit den Worten Luthers: „Das erste und höchste, alleredelste gute Werk ist der Glaube an Christus“ (2.).

Daraus ergibt sich automatisch die Frage nach der verbleibenden Funktion und dem neuen Stellenwert der guten Werke. Die Gegner warfen Luther vor, dass er mit seiner Lehre, dass die guten Werke im Hinblick auf die Konstitution des Gottesverhältnisses keine Rolle mehr spielten, die guten Werke als solche diskreditieren würde. Sie verstanden Luthers reformatorische Grunderkenntnis irrtümlicherweise so, dass der evangelische Glaube Menschen von den guten Werken überhaupt dispensiere. In der gegnerischen Polemik ist aus der reformatorischen Freiheit *zu* guten Werken die Freiheit *von* guten Werken geworden. Stattdessen ist Luther der Überzeugung, dass es erst eigentlich der Glaube ist, der Menschen zu guten Werken befähigt. Dass der Glaube an die in Jesus Christus erschienene Gnade Gottes den Menschen zum Tun der guten Werke freisetzt, stellt sogar die eigentliche Pointe seiner Ethik dar: Die guten Werke folgen dem Glauben nach. Sie fließen quasi automatisch, von selbst, aus der überwältigenden Erfahrung der unverdienten, geschenkhaften Gnade Gottes: „Und wie dieses Gebot [das 1.] das allererste, höchste, beste ist, aus welchem die anderen alle fließen, in ihm gehen und nach ihm gerichtet und gemessen werden, so ist auch sein Werk (das ist der Glaube oder Zuversicht zu Gottes Huld zu aller Zeit) das allererste, höchste, beste, aus welchem alle anderen fließen, gehen, bleiben, gerichtet und gemessen werden müssen“ (9.).

17 Die Ziffern im laufenden Text beziehen sich auf die Kapitel von Luthers Schrift „Sermon von den guten Werken“, Göttingen 2022.

Der seelsorgliche Gewinn dieser neuen theologischen Erkenntnisse ist enorm. Zunächst wird der Gläubige von der bangen und ängstlichen Frage befreit, ob seine guten Werke für die Seligkeit ausreichen. Entlastet vom skrupulösen Kreisen um sich selbst, seine Frömmigkeit und das eigene Tun, eröffnet sich ihm sodann ein Spielraum der Freiheit, in dem er mit Lust und Liebe das tun kann, was ihm vor die Füße gelegt wird. Die Folge ist ein gewaltiger Kreativitätsschub. Ohne die Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und guten Werken wäre die Freiheitsgeschichte des modernen Europa nicht möglich gewesen.

4. Umstürzende Neudefinition des Inhalts der guten Werke

Unmittelbar mit der veränderten theologischen Bedeutung der guten Werke für das Christsein ist ihre inhaltliche Neudefinition verbunden. In der spätmittelalterlichen Kirche galten die asketische Lebensweise von Mönchen und Nonnen, die Gelübde im Zusammenhang mit Bittgebeten, das Stiften von Messen, die Wallfahrten, das Einhalten der kirchlichen Feiertage und der Fastenzeiten, der Ablasserwerb, das Bauen und Ausschmücken von Kirchen etc. als die geistlichen und damit eigentlich guten und Gott wohlgefälligen Werke. Luther brach radikal mit dieser Auffassung: Zum einen entlarvte er diese Art guter Werke als nicht von Gott geboten, sondern lediglich von Menschen ersonnen. Zum anderen stellte er das Verhalten im Alltag, d. h. die Alltagswerke, als die eigentliche Bewährungsprobe des Christseins heraus. Luther weist der Askese allerdings einen neuen, begrenzten Stellenwert für das Handeln im Glauben zu.

Indem der Reformator das, was traditionell unter guten Werken verstanden wurde, für überflüssig, ja für den Glauben und die Beziehung des Menschen zu Gott sogar als schädlich erklärte, beging er einen heftigen Affront gegen Wertvorstellungen, die in der spätmittelalterlichen Gesellschaft weit verbreitet waren. Mönchsgelübde, Ablässe, Messtiftungen, Wallfahrten etc. verloren gewissermaßen über Nacht ihren Wert. Verständlich, dass nicht nur viele kirchliche Funktionäre, sondern auch viele Laien, die ihr Vermögen in die sogenannten guten Werke investiert hatten, Luthers Erkenntnisse vehement ablehnten.

Auf der anderen Seite gab es mindestens ebenso viele Laien, aber auch Kleriker, Mönche und Nonnen, die Luthers reformatorische Erkenntnisse als seelsorglichen Befreiungsschlag erlebten. Für sie lag der seelsorgliche Gewinn von Luthers Überlegungen auf der Hand. Indem er den gewöhnlichen Alltagswerken geistliche Qualität zuerkannte und ihnen den Charakter

guter Werke zusprach, wurde das Christsein auch im normalen Berufs- und Familienalltag ohne Einschränkung lebbar (3.). Mehr noch: Nicht länger das Kloster mit seiner Klausur, sondern Beruf, Familie und Gesellschaft wurden zu den entscheidenden Orten gelebten Glaubens. Evangelische Spiritualität wurde alltagsverträglich! Die religiösen Eliten verloren ihre Sonderstellung. Fortan hatte jeder Mensch einen „Beruf“ – und nicht länger bloß Mönche, Nonnen und Priester. Luther gelang es deutlich zu machen, dass jeder Christ im Alltag „fröhlich und frei“ nach dem Willen Gottes leben kann (6.). Ziel der reformatorischen Ethik war, dass jeder Mensch Gott „umsonst“ diene (6.) – aus Lust und Liebe, zweckfrei, um seiner selbst willen, ohne auf eine himmlische Belohnung zu schießen. Von hier aus wird verständlich, wieso reformatorischer Glaube sich durch „Leidenschaft für den Alltag“, „Begeisterung für das Alltägliche“, auszeichnet.¹⁸ Dass damit ebenso die Privilegierung der Wohlhabenden im Kontext des Glaubens zu Ende war, versteht sich von selbst. Es kam ja fortan nicht mehr darauf an, wie viel ein Mensch äußerlich für Gott opferte. Entscheidend wurde die innerliche Motivation der guten Werke. An die Stelle des Quantums als Kriterium trat das der Qualität.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch noch die Tatsache, dass die Neudefinition der guten Werke den Laien von kirchlicher Bevormundung und Gängelung freimachte. Er brauchte keinen theologischen bzw. spirituellen Fachmann mehr, der ihm sagte, welche Werke vor Gott (besonders) wohlgefällig seien. Alles, was ihm vor die Hände kam, d. h. die ganz gewöhnlichen Alltagsaufgaben, konnte er im Bewusstsein erledigen, damit Gott zu dienen und ihm zu gefallen (5.). Das führte nicht nur zu einer vorher nicht gekannten Demokratisierung des Glaubens und zum Verschwinden besonderer religiöser Eliten, sondern in seelsorglicher Hinsicht auch zu einer inneren Entlastung des einzelnen Christen.

5. Der Glaube als Erfüllung des Gebots

Der Glaube stellt für Luther die Erfüllung des 1. Gebotes dar. Zwar noch nicht mit der prägnanten Formulierung des Großen Katechismus – „Woran du aber dein Herz hängst, das ist dein Gott“ –, aber sachlich entsprechend, hält er in der Schrift „Von den guten Werken“ fest: „dieweil ich allein Gott

18 Vgl. dazu im Einzelnen: Christian Möller, *Leidenschaft für den Alltag. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2006.

bin, sollst du auf mich allein deine ganze Zuversicht, Vertrauen und Glauben setzen und auf niemand anders“ (9.). Indem Luther aus dem Verbot ein Gebot macht, interpretiert er es neu – und gibt ihm einen ganz neuen, positiven, lebensbejahenden Klang. Aus einer Verbotsethik wird eine Gebotsethik, die Aufforderung zum positiven Handeln. Das ist gerade in seinen seelsorglichen Konsequenzen nicht zu unterschätzen.

Die Auslegung des Reformators besteht in der Entfaltung dessen, was das Verbot selbst nur indirekt vom Menschen an positivem Handeln fordert. Das Verbot, andere Götter zu verehren, bedeutet im Umkehrschluss positiv, ausschließlich auf Gott und seine Güte und Liebe zu vertrauen: in allem Tun, genauso wie in allem Leiden (10.) – im aktiven Handeln genauso wie im passiven Dulden. Gute Werke, die diesen Namen zu Recht tragen, sind im Glauben verrichtete Werke. Denn nur im Glauben ist der Mensch in der Lage, gute Werke in Wahrheit allein zur Ehre Gottes zu tun. Und nur im Glauben ist es möglich, Leiden und Widerwärtigkeiten als von Gott geschickt zu erkennen und zu ertragen. Nur derjenige, der Gott von Herzen vertraut, kann auch in Schwierigkeiten an Gottes Güte festhalten. Darum ist der Glaube „Werkmeister und Hauptmann“ gegenüber allen anderen Werken (13.).

6. Das gute Werk als Übung des Glaubens

Für Luther beinhaltet der Glaube auch ein pädagogisch-seelsorgliches Moment. Im Gegensatz zu der bis heute weit verbreiteten, unausrottbaren Meinung, dass der Glaube den Menschen passiv mache, geht der Reformator davon aus, dass der Glaube einen höchst aktiven Vorgang darstellt. Unverzichtbare Basics des Glaubens sind Übung und Tun. Das aktive Handeln bzw. die Reaktion auf von außen auferlegte Schwierigkeiten sind das natürliche Übungsfeld des Glaubens. Immer wieder hat Luther die Dynamik betont, in die der Glaube an Gottes Gnade einen Christen hineinzieht: „Das christliche Leben ist nicht Frommsein, sondern ein Frommwerden, nicht Gesundsein, sondern ein Gesundwerden, nicht Sein, sondern ein Werden, nicht Ruhe, sondern eine Übung. Wir sinds noch nicht, wir werdens aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwange. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg. Es glühet und glänzt noch nicht alles, es bessert sich aber alles.“¹⁹ Der Glaube an die Gnade Gottes hat die Kraft, im Menschen

19 WA 7, 336, 31–36, Schreibweise modernisiert.

einen Prozess der Veränderung auszulösen: „Es ist gar ein groß, stark, mächtig und tätig Ding um Gottes Gnade; sie liegt nicht, wie die Traumprediger fabulieren, in der Seele und schläft oder lässt sich tragen, wie ein gemalt Brett seine Farbe trägt. Nein, nicht also, sie trägt, sie führet, sie treibet, sie zeucht, sie wandelt, sie wirket alles im Menschen und lässt sich wohl fühlen und erfahren. Sie ist verborgen, aber ihre Werk sind unverborgen. Werk und Wort weisen, wo sie ist.“²⁰

Der Reformator geht in seelsorglicher Perspektive davon aus, dass es vier unterschiedliche Formen des Glaubens und entsprechend vier unterschiedliche Gruppen von Gläubigen gibt: Gläubige, die freiwillig das Richtige tun; Gläubige, die die Freiheit missbrauchen und faul werden; böse Menschen, die allzeit bereit sind, zu sündigen; Anfänger im Glauben, die zum Glauben ermutigt werden müssen (14.). In der christlichen Gemeinde stehen sich „Schwachgläubige“ und „Hartköpfige“ gegenüber. Die verschiedenen Gruppen von Gläubigen müssen auf unterschiedliche, je eigene Weise im Glauben und dem daraus folgenden Handeln unterrichtet werden (15.).

7. Umgang mit der Sünde im Christenleben

Luther geht in seelsorglich feiner Weise auf die Frage ein, die sich jedem Christen über kurz oder lang stellt, wenn er erkennen muss, dass er auch als gläubiger Mensch weiterhin sündigt: „wie kann ich mit Sicherheit erwarten, dass alle meine Werke Gott gefällig sind, so ich doch zuweilen falle, zu viel rede, esse, trinke, schlafe oder je sonst über die Schnur haue, was mir zu vermeiden nicht möglich ist“ (16.). Der Reformator antwortet mit dem Hinweis auf den Glauben: Er als das vornehmste Werk vor allen anderen, der alle anderen Werke erst gut werden lässt, und bewirkt, dass ich trotz meiner täglichen (!) Sünde darauf vertrauen kann, dass Gott mir meine Sünde vergibt. Und indem ich das glaube, sind meine Sünden tatsächlich von Gott vergeben: „Denn eben deshalb ist er das höchste Werk, dass er auch bleibt und die täglichen Sünden tilgt, dadurch dass er nicht zweifelt, Gott sei dir so geneigt, dass er solchem täglichen Fall und der Gebrechlichkeit durch die Finger sieht“ (16.). Luther geht sogar noch einen Schritt weiter und schließt den – wie er schreibt, bei einem Christen gar nicht oder nur selten vorkommenden – „töd-

20 WA 10, I, 1, 114, 20, zit. nach Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 63f, Anm. 59.

lichen Fall“, d. h. die Todsünde, in die Vergebungsbereitschaft Gottes ein, unter der Bedingung, dass der Sünder glaubt und nicht zweifelt, dass Gott ihm vergibt.

Alles hängt für den Reformator an der Erkenntnis, dass die menschlichen Werke insgesamt nicht gut sind um ihrer selbst willen – „nicht aus ihrer Natur“ –, sondern um des Glaubens willen, der sich auf Gottes Vergebung verlässt (16.). Ein solcher Glaube besitzt seinen Ankerpunkt in der durch Jesus Christus erwirkten Versöhnung des Menschen mit Gott (17.). Der Reformator formuliert drastisch: „Darum fängt der Glaube nicht bei den Werken an; sie machen ihn auch nicht, sondern er muss aus Blut, Wunden und Sterben Christi quellen und fließen“ (17.).

Hinter diesen Überlegungen steht Luthers Erkenntnis, dass jeder Christ „simul iustus et peccator“ ist. Diese entscheidende Formel hat der Reformator bereits in seiner Römerbriefvorlesung von 1514/15 gefunden,²¹ um sowohl das bleibende Sündersein als auch das Gerechtfertigtsein des Menschen vor Gott im Glauben zum Ausdruck zu bringen. Es ist gerade diese Spannung, die das Wesen des Christseins bis an das Lebensende eines Menschen ausmacht. Luther deutet die menschliche Wirklichkeit als eine „zwischen Gott und Teufel“ ausgespannte. Weil der Reformator gewiss ist, dass Gott dem Menschen alle Sünden immer neu ohne Vorbedingungen zu vergeben bereit ist, scheut er sich nicht, den Menschen in seiner ganzen Abgründigkeit anzuschauen. Er wagt es, die Gefangenschaft des Menschen unter der Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel ungeschminkt wahrzunehmen. Seine Anthropologie reicht bis in die dämonischen Abgründe des Menschseins, wie sie im vergangenen Jahrhundert in den KZs des Dritten Reiches und auch in den Gulags Stalins sichtbar geworden sind. Sie erlaubt es ihm, das permanente Versagen und Schuldigwerden jedes religiösen Menschen, auch jedes Christen, nicht zu verdrängen. Mit dem Menschenkenner Theodor Fontane gesprochen: „Denn so groß und stark das menschliche Herz ist, eins ist noch größer: seine Gebrechlichkeit und seine wetterwendische Schwäche.“²² Diese anthropologische Einsichten Luthers müssen heute vor einem weit verbreiteten Missverständnis geschützt werden: Sie sollen den Menschen weder klein machen noch ihn entmündigen. Vielmehr sollen sie ihm ermöglichen, sich

21 WA 56, 347.342; vgl. dazu Wilhelm Christe, Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „simul iustus et peccator“, Arbeiten zur systematischen Theologie, Bd. 6, Leipzig 2014.

22 Theodor Fontane, Cécile, Nymphenburger Taschenbuch-Ausgabe, Bd. 8, München 1969, 181.

seiner Freiheit bewusst zu werden und gleichzeitig heilsam bei sich selbst einzukehren.²³

Luther denkt in großen Paradoxien. Charakteristisch ist dabei für ihn, dass die Paradoxien nicht auf einer höheren Ebene aufgelöst werden können, sondern gerade in ihrer Paradoxität die Wahrheit zur Sprache bringen. Darin unterscheidet sich Luther von einem dialektischen Denker, dass er nicht eine über These und Antithese hinausführende Synthese gewinnen will. Luthers Denken in Paradoxien lässt eine Strukturanalogie zu Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften im Rahmen von Relativitätstheorie und Quantenphysik erkennen. Von hier aus wird verständlich, wieso es nicht zuletzt die großen Paradoxien sind, die den Reformator heute so modern erscheinen lassen.

8. Befreiung zum schöpferischen Umgang mit Leiden und Schwierigkeiten

Aus der Neudefinition des Glaubens als Hauptwerk folgte für Luther nicht nur, dass die guten Werke für die Beziehung des Menschen zu Gott, für sein Heil, keine Rolle mehr spielten. Es kam gleichzeitig zu einer Relativierung der Bedeutung menschlicher Werke im Hinblick auf das Menschsein überhaupt. Die Werke waren dafür nicht länger konstitutiv. Indem die Identität des Menschen nicht mehr mit der eigenen Leistung begründet wurde, verlor das menschliche Handeln seinen identitätsstiftenden Charakter.

In seelsorglicher Hinsicht wird der Mensch damit frei von der „Tyrannei des gelingenden Lebens“.²⁴ Die heutige Gesellschaft lässt sich gleichermaßen als Leistungs- und als Erlebnisgesellschaft charakterisieren. Sie betrachtet Schwierigkeiten und Misserfolge, Leiden und Krankheit als lästige Störungen, die möglichst schnell zu beseitigen bzw. zu überwinden sind. Das Bewusstsein für die grundsätzliche Vulnerabilität des Lebens – für die Verletzlichkeit des Lebens – ist nur schwach ausgeprägt: Grenzen des Lebens wie der Tod, natürliche Begrenzungen aller Art wie Grenzen psychischer und physischer Tragkraft, werden häufig nicht als integrale Bestandteile des

23 Vgl. dazu Möller, Seelsorge, a. a. O. (wie Anm. 13), 409–422.416f.

24 „Die Forderung nach gelingendem Leben verkennt Leben und zerstört Lebenschancen, weil sie Leben auf den Bereich der Machbarkeit einschränkt und unter Bedingungen stellt“ (Gunda Schneider-Flume, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen/Zürich 2002, 11).

Lebens verstanden. Viele Zeitgenossen leben so, als ob es sie nicht gäbe, und stecken solange wie möglich den Kopf in den Sand, um ihre Realität nicht wahrnehmen zu müssen. Der leistungs- und erlebnisorientierte Mensch will Leid vermeiden, um dadurch Zeit zu sparen und das Leben voll auszukosten.²⁵ In der Konsequenz herrscht das Bestreben, Schwäche und Leiden, Krankheit und Tod und alle Formen von Einschränkung der Leistungs- und Erlebnisfähigkeit zu verdrängen: Nur der uneingeschränkt leistungs- und genussfähige Mensch führe ein wirklich lebenswertes Leben. Die Erkenntnis, dass Vulnerabilität essenziell zum Leben gehört, ja das Menschsein überhaupt erst ausmacht, ist unbekannt. Die Tyrannei des gelingenden Lebens hat dazu geführt, dass den meisten Menschen die Fähigkeit abhandengekommen ist, mit Erfahrungen wie Verzicht und Krankheit, die unausweichlich früher oder später jedes Leben treffen werden, schöpferisch umzugehen. Sie haben das Sensorium für die Potenziale der Vulnerabilität, für den Wert von Verletzlichkeit, von Endlichkeit und Verzicht, für den Wert des Ja-Sagen-Könnens zu eigenen Grenzen und damit von Selbstbegrenzung und freiwilliger Selbstzurücknahme weithin verloren.

Die Relativierung des eigenen Tuns gab Luther im Gegensatz dazu die Freiheit, dem, was dem Menschen von außen widerfuhr – auch Leiden, Feindschaft und allen nur denkbaren Schwierigkeiten –, einen neuen Stellenwert zuzusprechen. Der Reformator war überzeugt, dass die im Vertrauen auf Gott ertragenen Leiden unendlich viel wertvoller sind als alle im Glauben vollbrachten eigenen Leistungen (7.). Auch Leiden und Schwierigkeiten brauchen einen Christen daher nicht an Gottes Wohlgefallen irre zu machen. Im Gegenteil: Gerade Leiden, Nöte und Schwierigkeiten sind eine Chance, um die beglückende Nähe Gottes zu erfahren. „Siehe, Er steht hinter der Wand und sieht durch die Fenster. Das ist so viel wie: Unter den Leiden, die uns gleich von Ihm scheiden wie eine Wand, ja eine Mauer, steht Er verborgen und sieht doch auf mich und lässt mich nicht. Denn Er steht und ist bereit zu helfen in Gnaden und durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Er sich sehen“ (7.).

Gott setzt sich eine Maske auf, verbirgt seine wahren Absichten und Gefühle, spielt mit dem Menschen Versteck, wenn er ihm nahekommen will. Leiden – was es auch sei: Nöte, Krankheiten, unüberwindbare Sünden – scheinen den Menschen zwar von Gott zu trennen. Sie stellen den Glauben an Gottes Liebe und Menschenfreundlichkeit radikal in Frage. In Wirklichkeit

25 Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt ²1996, z. B. 122.

sind sie aber Gottes Mittel, um dem Menschen zu begegnen. Gerade dann, wenn Menschen meinen, dass Gott sich von ihnen abgewandt hat, ist er ihnen besonders nahe. Luther zitiert als Schriftbeleg Klagelied 3,31ff: „Er verwirft die Menschen, aber er tut es nicht aus der Absicht des Herzens“ (7.). D. h. nicht von Herzen lässt Gott Menschen in Unglück fallen. Der seelsorgliche Gewinn von Luthers Überzeugung für den Glauben ist wiederum enorm: Jeder Christ kann in der Gewissheit leben, es immer und überall mit dem liebenden Gott zu tun zu haben – was auch immer ihm widerfährt.

Viele werden das aus eigener Erfahrung bestätigen können: Wenn im Leben alles gut geht, alles wie am Schnürchen läuft, wird der Glaube leicht zur Routine, das Gebet zur lästigen Pflichterfüllung bzw. schläft schließlich ganz ein. Völlig anders, wenn plötzlich nichts mehr gelingt. Wenn sich alles gegen einen verschworen hat. Wenn eine Hiobsbotschaft auf die nächste folgt. Im Rückblick auf solche Situationen wird vielen Menschen häufig deutlich: Leiden und Schwierigkeiten haben den Glauben vertieft und das Vertrauen auf Gott wachsen lassen.

9. Martin Luther – ein fremder Meister, der uns immer noch voraus ist?

9.1 Unterschiedliche Situationen

Trotz meiner Versuche, die seelsorgliche Bedeutung von Luthers Überlegungen für heute aufzuweisen, dürfen natürlich die Unterschiede zwischen dem 16. Jahrhundert und der Gegenwart sowohl im Hinblick auf die Spiritualität als auch auf die Ethik nicht übersehen werden. Schon die alles überragende Wichtigkeit des Glaubens für das menschliche Handeln, wie es in Luthers Schrift erkennbar wird, ist in einer zunehmend entkirchlichten und säkularisierten Gesellschaft kaum noch plausibel. Heute fühlt sich nur noch eine Minderheit in Kirche und Gesellschaft für ihr Handeln Gott verantwortlich. An dessen Stelle ist bei den meisten Menschen das Tribunal der Medien im gesellschaftlichen Bereich und die Meinung der Verwandten und Freunde im privaten Raum getreten.

Auch die traditionellen, von Luther entfalteten Inhalte der Zehn Gebote sind in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr in den Hintergrund getreten – ganz abgesehen von deren Einbettung in und Prägung durch feudale bzw. spätf feudale, jedenfalls nicht demokratische spätmittelalterliche Strukturen. Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation ist ein zunehmender mora-

lischer Pluralismus. Dieser hat die gesellschaftliche – und auch kirchliche Gültigkeit – der traditionellen christlichen Ethik mehr und mehr infrage gestellt. Zwar gibt es weiterhin gemeinsame ethische Grundüberzeugungen wie die unantastbare Würde der Person oder die Liebe als Handlungskriterium, die zumindest von allen theologischen Richtungen und kirchlichen Gruppen geteilt werden. Uneinigkeit entsteht jedoch in dem Moment, in dem konkret gesagt werden soll, was es heißt, Menschen ohne jede Einschränkung als Person zu achten, oder welche Konsequenzen aus dem Kriterium der Liebe für die jeweilige Einzelentscheidung zu ziehen sind. Angesichts des ethischen Pluralismus lässt sich nur noch schwer sagen, ob ein bestimmtes Verhalten vor Gott richtig oder falsch ist. „Durch diese Gleichzeitigkeit von Konsens und Differenz hat sich eine fragwürdige Schwebelage eingestellt, eine Art argumentationsreiche Desorientierung, weil irgendwie alle Argumente im Spiel bleiben.“²⁶

Schließlich ist auch die Luthers Ausführungen zu Grunde liegende Sicht des Menschen für viele Zeitgenossen kaum noch plausibel. Seit der Aufklärung hat die Auffassung vom grundlegenden Gutsein des Menschen trotz der Erschütterungen schon in der Französischen Revolution und erst recht durch Faschismus und Kommunismus im 20. Jahrhundert ihre Gültigkeit behaupten können. Anders Luther, der gegen den Humanismus seiner Zeit daran festhält, dass die Wirklichkeit des Menschen als eine „zwischen Gott und Teufel“ ausgespannte gesehen werden muss.²⁷

Trotz der genannten Einwände meine ich, dass Luthers Überlegungen immer noch aktuell sind und hilfreiche seelsorgliche Impulse enthalten. Auch durch die Fremdheit von Gedanken, vielleicht besonders durch sie, lässt sich ja lernen bzw. können sich neue Perspektiven auf tun.

9.2 *Nähe Gottes*

Geradezu atemberaubend ist die Nähe zu Gott, die Luthers Glauben auszeichnet. Der reformatorische Glaube ermöglicht eine äußerst enge Beziehung zwischen Mensch und Gott. Der Mensch hat es nicht nur in allem Geschehen, in allem, was ihm widerfährt, mit Gott zu tun, sondern auch all sein aktives Handeln ist auf Gott bezogen: In allem, was er tut, ist er Gott verantwort-

26 Hans G. Ulrich, *Taufen Sie die Ethik!* In: Dominik Klenk (Hg.), *Lieber Bruder in Rom! Ein evangelischer Brief an den Papst*, München 2011, 53.

27 Vgl. dazu die Biografie über Luther von Heiko A. Obermann, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982.

lich. Das alles erinnert an ein mystisches Gottesverhältnis. Luther beruft sich an einer Stelle ausdrücklich auch auf Galater 2,20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ – eine biblische Aussage, die eine Hauptbelegstelle für mystischen Glauben darstellt. Luthers Gottesbeziehung ist meilenweit entfernt vom distanzierten Gottesverhältnis der Menschen seit der Aufklärung, in dem die Freiheit des Menschen *von* Gott betont und dessen Eingreifen in den Lauf der Welt und die Geschichte des Menschen in Frage gestellt werden. Für Luther steht dagegen die Freiheit des Menschen *für* Gott und Gottes Liebe zum Menschen im Vordergrund seines Interesses und seiner Überlegungen. Der Reformator versteht den Glauben als das Verhältnis zweier Liebender, die sich einander ganz hingeben und die das Gebrauchtwerden durch den anderen und die Abhängigkeit vom anderen als das höchste Glück, als das Schönste, was es geben kann, empfinden. Luthers Überlegungen sind an dieser Stelle ein Ruf zur Umkehr angesichts der heutigen Gottvergessenheit bzw. Uminterpretation des christlichen Gottes zu einem Wohlfühlgott oder konturlosen höheren Wesen oder einem Gott, der letztlich von der Natur nicht zu unterscheiden ist.

9.3 Gottesdienstliche Lebensführung im globalen Kontext

Luthers Ethik ist bestimmt von der Beziehung des Menschen zu Gott im Glauben. Es geht ihm letztlich um die Durchsetzung einer gottesdienstlichen Lebensführung. Die Glaubensbeziehung ist für ihn das Vorzeichen vor der Klammer alles menschlichen Tuns. Luther sieht den Menschen „*coram deo*“. Das gesamte menschliche Handeln ist auf Gott ausgerichtet. Sein Verhältnis zu Gott ist maßgeblich für sein Verhalten in der Welt und für das zwischenmenschliche Verhalten. Es geht dem Reformator um nichts Geringeres als eine Verklösterlichung der Welt.

Modern mutet bei genauerem Hinsehen Luthers Interpretation der Zehn Gebote als Aufforderung zu guten Werken zum Wohle des Nächsten an. Reformatorischer Glaube ist auf das Handeln im Alltag bezogen. Darin findet er sein eigentliches Bewährungsfeld. Darum Luthers konkrete Reformvorschläge im Hinblick auf die kirchliche und die weltliche Obrigkeit, die allesamt sicherstellen wollen, dass ein Leben für den Nächsten aus dem Glauben möglich ist. Das Leben im Glauben in der Welt – „*bonhoefferisch*“ gesprochen: in einer Diesseitigkeit, die voller Zucht ist – steht ganz im Zentrum von Luthers Interesse.

Auch in der Gegenwart wollen Menschen es in ihrem Leben gut machen, d. h. gute Werke tun. Allerdings zeigt sich dieses Bestreben sowohl auf indi-

vidueller als auch auf gesellschaftlicher bzw. globaler Ebene in gegenüber dem 16. Jahrhundert veränderter Gestalt. Menschen wollen sich selbst gut behandeln: sich gesund ernähren, einen guten Rhythmus zwischen Anspannung und Entspannung finden, Sport treiben, um den Körper fit zu halten. Genauso wollen viele ihre spirituellen Bedürfnisse berücksichtigen: z. B. meditieren oder vor Ostern an der Fastenaktion „Sieben Wochen Ohne“ teilnehmen. Menschen wünschen sich Zeit für die Familie; Eltern möchten ein gutes Verhältnis zwischen Beruf und Familie leben, damit sie sich um ihre Kinder kümmern können und zur Pflege von Freundschaften Zeit haben. Auf gesellschaftlicher Ebene steht soziales Handeln hoch im Kurs. Dazu gehört das Engagement für Geflüchtete, das Eintreten gegen Diskriminierung: von Frauen (z. B. deren Beschneidung), von Benachteiligten allgemein; für einen klimabewussten Lebensstil, für die Ablehnung von Kern- und Kohleenergie. Auffällig ist auch der hohe Stellenwert, den das Eintreten für den sog. ferneren Nächsten bei vielen Menschen genießt. In diesen Zusammenhang gehört der Kampf für eine gerechte Verteilung von Gütern auf der Erde und gegen ungerechte Arbeitsbedingungen in der Zweidrittelwelt. Auch der weltweite Klimaschutz steht auf der Agenda vieler Zeitgenossen ganz oben.

Die beschriebene globale Ausweitung der guten Werke ist in einer zunehmend globalisierten Welt folgerichtig und kann sich durchaus auf Luther berufen. Es stellt eine Art Ausziehen der Linien dar, die bei ihm angelegt sind. Die Frage ist, was die Kirche tun kann, um die geistlichen Mittel bereitzustellen, damit ein solches Leben gelingt. Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung war ein erster Versuch, dieses weltweite Engagement für den ferneren Nächsten zum Glauben an Gott in Beziehung zu setzen.

Nicht zuletzt ist Luthers Anthropologie, die seine Überlegungen in der Schrift „Sermon von den guten Werken“ prägt, aufgrund ihres Realismus keineswegs überholt – im Gegenteil. Der Reformator nennt die Gefangenschaft des Menschen unter der Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel ungeschminkt beim Namen. Derselbe Mensch ist dazu berufen, Gegenüber Gottes zu sein. Noch ist er nicht, was er werden soll. Aber er ist auf dem Weg dahin.

Michael
Roth

Verhinderung der Moral?

Das spezifische Anliegen einer lutherischen
Ethik

0. Vorbemerkung zur Moral als letzter Religion und zur Moral gewordenen Religion

Eine Moralisierung lässt sich in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft beobachten: neben Recht, Kunst, Politik, Ökonomie auch in der Religion. Moral hat eine „meinungsbildende Monopolstellung“¹ in der Gesellschaft bekommen, sie ist die „letzte Religion“². Fast alle Bereiche des Lebens sind der moralischen Betrachtung unterzogen. „Selbst einem flüchtigen Blick auf die aktuellen Verhältnisse“ – so der Philosoph Robert Pfaller – „fällt vermutlich eine Vielzahl moralischer Appelle sowie die gehäufte Präsenz moralischer Wertungen und Verurteilungen auf. Immer mehr Menschen in westlichen Gesellschaften tendieren dazu, immer mehr Situationen ihres Alltagslebens – zum Beispiel bei der Ernährung, in der Arbeit, im persönlichen Umgang, beim Gebrauch von Verkehrsmitteln, beim Sprechen oder in der Sexualität – unter der Perspektive von Gut und Böse zu betrachten“³. In jedem dieser der moralischen Betrachtung unterzogenen Bereiche sind wir der moralischen Kritik ausgesetzt und von der Möglichkeit des moralischen Scheiterns bedroht: Ist die Art meiner Fortbewegung umweltfreundlich genug? Lässt sich der Sport, den ich treibe, ökologisch verantworten? Führt meine Nahrung zu einer Ausbeutung der Tiere? Ist meine Kleidung durch

1 Andreas Grau, *Hypermoral. Die neue Lust der Empörung*, München³2018, 10.

2 A. a. O., 14.

3 Robert Pfaller, *Moralisieren ohne Moral*, in: Herwig Grimm/Stephan Schleissing (Hg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, Baden-Baden 2019, 37–65, 37.

Kinderarbeit hergestellt und wie ökologisch vertretbar ist sie? Bin ich in der Sprache gendersensibel genug?

Weil Moral die letzte Religion ist, haben auch die Kirchen ihrerseits Religion im Wesentlichen auf Moral reduziert. Das ist durchaus folgerichtig; denn in einer Welt, in der Moral zur herrschenden Religion geworden ist, muss die traditionelle Religion Moral werden. Allerdings erläutert Hans Joas in seinem Buch „Kirche als Moralagentur“, dass Kirche nicht Moral sei und daher die Kirche um ihre Pointe gebracht werde, wenn sie sich in ihrer moralischen Funktionalität für die Gesellschaft begründen wolle. Er vermutet, „dass jede Selbstdeutung der Kirchen als zentral für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft eine Rechtfertigungsformel für ihre Daseinsberechtigung und für staatliche Subventionen sein soll“⁴: Joas spricht von einem bundesrepublikanischen „Deal, der institutionelle Anerkennung im Austausch gegen Selbstbeschränkung aufs Moralische“ bietet. Interessant ist nun, dass nach Joas dies zu einem zweifachen Versagen führt: Zum einen werde der Eigencharakter des Religiösen verfehlt, zum anderen aber auch der des Politischen.

Die Kirche – so scheint es – hat sich auf das Gebiet des Moralischen konzentriert, Gott ist vielfach nur noch der Dringlichmacher der moralischen Forderung und Motivationsverstärker. Dass damit eine Infantilisierung der kirchlichen Verkündigung einhergeht, ist unausweichlich.

In gewisser Weise hat Corona diese Krise der Kirche, die wechselseitige Bedingung und Durchdringung von Moralisierung und Infantilisierung deutlich gemacht. Außer moralischen Forderungen hatten weite Teile der Kirchenleitung zunächst offenbar nichts anderes zu sagen, als dass der liebe knuffige Kuschelgott natürlich nichts mit Corona zu tun hat.⁵ Der damalige Ratsvorsitzende der EKD scheute sich im Zusammenhang mit Corona nicht davor zu behaupten: „Leid, das der Mensch unter Missachtung von Gottes Geboten verursacht, sollte er nicht Gott in die Schuhe schieben.“ Bedford-Strohm fährt fort: „Wir haben die Freiheit, den falschen Weg zu gehen und die guten Gaben Gottes zu missachten. Der richtige Weg ist, Verantwortung zu übernehmen und umzukehren zu einer Lebensweise, die die Würde des Menschen achtet,

4 Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016, 63.

5 Vgl. Michael Roth, *Haben wir die Welt noch im Griff? Gedanken zu Gott, Glaube, Kirche und Corona*, in: *Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift* 5 (2020), 89–96; Dorothea Erbele-Küster/Volker Küster/Michael Roth, *Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie*, Leipzig 2021, 81f.

die Natur schont und solidarisch mit anderen ist.“⁶ Der Ratsvorsitzende warnt davor, Gott in ein dunkles Licht zu tauchen und empfiehlt, stattdessen besser nur von der Liebe Gottes zu reden: Gott will das Leben, nicht den Tod. Das hat den bekennenden Atheisten Hendryk M. Broder empört. Er entgegnet Bedford-Strohm, in Bezug auf den Tod eines dreijährigen Mädchens durch eine Coronainfektion sei es eine „zynische Meisterleistung“, das Problem von Corona auf die Entscheidung für eine gute oder schlechte, richtige oder falsche Lebensführung zu reduzieren.⁷ Aber auch von theologischer Seite sind die Worte Bedford-Strohms als unernst, weil viel zu verharmlosend, kritisiert worden: So macht beispielsweise die Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg, deren Ehemann, der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann, im selben Jahr an Corona gestorben war, in einem Interview vom 8. Dezember 2021 im Deutschlandfunk kritisch darauf aufmerksam, dass es Menschen nicht zu überzeugen vermag, wenn davon gesprochen werde, dass Gott nichts mit Corona zu tun habe, weil Gott ein Freund des Lebens und nicht der Krankheit sei.⁸ Eine solche Antwort hält Wendebourg für schlicht „zu billig“. An dieser Kontroverse wird deutlich, dass das Bedürfnis, ausschließlich moralisch bzw. moralisierend zu reden, den Eigencharakter des Religiösen zerstört und damit Menschen um das bringt, was Religion ausmacht. Zurück bleibt – um eine treffende Wendung von Michael Welker von vor 20 Jahren aufzugreifen – „das Gefühl [...], irgendwo und irgendwie um das Wichtige und Entscheidende betrogen zu werden“⁹. Statt mithilfe der äußerst spannungsreichen Bildsprache des Glaubens die komplexen Lebenszusammenhänge und Ambivalenzen, ja Abgründigkeiten des Lebens zur Sprache zu bringen, wird die

6 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Will Gott uns durch Corona strafen? Gott zieht keine Strippen, in: Chrismon. Das evangelische Magazin, Juli/August 2020, URL: <https://chrismon.evangelisch.de/kolumnen/auf-ein-wort/50304/will-gott-uns-durch-corona-strafen> (abgerufen am 30.03.2024).

7 Zit. nach: Johannes Blöcher, Ist das Corona-Virus eine Strafe Gottes? In: Pro. Das christliche Medienmagazin vom 27. Juli 2020, URL: <https://www.pro-medienmagazin.de/ist-das-corona-virus-eine-strafe-gottes> (abgerufen am 30.03.2024).

8 Vgl. Andreas Main, „Für coronataugliche Theologie“ – die Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg vom 8. Dezember 2021, URL: <https://www.deutschlandfunk.de/fuer-coronataugliche-theologie-die-kirchenhistorikerin-dorothea-wendebourg-dlf-965de4be-100.html> (abgerufen am 30.05.2024).

9 Michael Welker, Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung, in: Brennpunkt Gemeinde 1 (2001), 15–20, 19.

Harmlosigkeit zum Programm erhoben und mit dem Mittel der Moral in die Tat umgesetzt.¹⁰

Viele evangelische Kirchen in Deutschland scheinen keineswegs ein „ander Wort“¹¹ zu sprechen, das der gesellschaftlichen Hypermoral und ihrer gnadenlosen Gesetzlichkeit etwas entgegensetzen könnte, sondern wissen oftmals nichts anderes zu tun, als sich an die Spitze des Moralisierungstrends zu setzen und die moralische Rede durch Hinweise auf die Bergpredigt oder das Heiligkeitsgesetz noch zu befeuern. Gerade so versprechen sich viele kirchliche Vertreter, in einer religionslos werdenden Gesellschaft ihre Stellung und damit ihre Bedeutung zu sichern: als moralische Mahner und Wegweiser. Die Folge aber ist, dass die Kirche überflüssig zu werden droht: Sie spricht kein „ander Wort“, sondern wiederholt, was bereits woanders (oftmals besser, weil mit mehr Sachkompetenz ausgestattet) gesagt wurde. Das ist gerade dann bedauerlich, wenn man bedenkt, dass die Kirche doch auch Lehre und Traditionen (wie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder die Sündenlehre) besitzt, die als Gegengift gegen die gesellschaftliche Hypermoral und ihre destruktiven Folgen verstanden werden können, weil sie eine ungenierte Beteiligung an der moralischen Rede schal werden lassen.

Ich möchte im Folgenden die Frage nach der Bedeutung der Rede von der Sünde in Bezug auf Moral und Ethik, genauer die moralisch-ethische Rede stellen. Ein Blick in die Gegenwart zeigt: Eine zur Moral gewordene Religion kann mit der Rede von der Sünde nichts mehr anfangen.¹² Um dies zu zei-

10 Nicht unerwähnt bleiben darf dabei, dass es zum Glück auch andere kirchenleitende Stimmen gab, wie beispielsweise die des ehemaligen Kirchenpräsidenten der unierten Pfalz und Ehrendoktors der Mainzer Evangelisch-Theologischen Fakultät Christian Schad, der anders als der lutherische Bischof aus Bayern etwas mit der Tradition der Rede vom verborgenen Gott anzufangen weiß und nicht bereit zu sein scheint, zugunsten moralisierender Rede Menschen um das Eigentliche zu betrügen. Er hat sich in seinen „Worten des Kirchenpräsidenten“ am 19. September 2020 auf der 12. Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz eindrücklich den Ambivalenzen des Lebens gestellt und sie vor dem Horizont der Rede von Gott zur Sprache gebracht. Damit war er auch nicht gezwungen, Corona (und die Coronatoten) im gottfernen Raum zu belassen (vgl. hierzu Michael Roth, *Mut zur Zeitgenossenschaft*. Christian Schads Buch „Theologie für das Leben“, Pfälzisches Pfarrerblatt 113 [2023], 148–153).

11 Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1529), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, 12–38, 24.

12 Vgl. u. a. Johannes Bloch, *Die Rede von der Sünde in der Predigt der Gegenwart. Eine Studie zur hamartiologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet*, Zürich 2012; Wolfgang Drechsel, *Sünde – anachronistisches Design weltfremden Christentums in der Moderne oder gegenwartsbezogene Lebensdeutung?*

gen, werde ich verdeutlichen, dass in der moralischen Rede und in der Rede von der Sünde das Selbst auf ganz unterschiedliche, ja gegensätzliche Weise konstituiert wird.

1. Moralisches Selbst und sündiges Selbst

Zunächst möchte ich ergründen, was es bedeutet, mittels der Sünde über sich selbst zu sprechen, und dies vergleichen mit derjenigen Weise, über sich selbst zu sprechen, die in der moralischen Rede vorgenommen wird. Es wird sich zeigen, dass im schärfsten Kontrast zur moralischen Identität diejenige Identität steht, die sich innerhalb der Rede von der Sünde formt.

1.1 *Eigener Wille als Wille zum Guten vs. eigener Wille als Wille zu sich selbst*

Mit moralischen Urteilen erheben wir den Anspruch, mehr als bloß subjektive Präferenzurteile zum Ausdruck zu bringen, indem wir uns auf eine – von uns unabhängige – moralische Ordnung beziehen. Wenn wir moralisch reden, weisen wir von uns selbst und unseren subjektiven Empfindungen weg auf eine höhere Ebene. Nicht, was wir über einen Sachverhalt X in Bezug auf einen Akteur Y empfinden, geben wir in einem moralischen Urteil zum Ausdruck, sondern wie in Bezug auf Y von der Warte der Moral her zu urteilen ist. In moralischen Urteilen machen wir uns zum Sprachrohr einer höheren Instanz, nämlich der moralischen Ordnung. Nicht „Ich *finde* etwas problematisch“, „Ich *nehme* diesen oder jenen Aspekt als problematisch *wahr*“, sondern „Vom Standpunkt der Moral *gilt* XY.“ So erreicht der moralische Sprecher (oder will zumindest erreichen), dass sein Urteil nicht mehr ausschließlich als rein subjektives Geschmacksurteil wahrgenommen wird, sondern einen objektiven Status erhält. Damit ist eine weitere Attraktivität des moralischen Urteils eng verbunden: Im moralischen Urteil erweise ich mich als jemand, der eben moralisch zu urteilen versteht. Gerade deshalb ist mora-

Aktualität und Praxisrelevanz eines marginalisierten Themas für eine zeitgemäße Praktische Theologie, in: Pastoraltheologie 93 (2004), 17–32, 21; Michael Roth/Brigitte Nagel, Verbittert sein, gelähmt sein, lebensmüde sein. Wie komme ich aus dieser Nummer raus? – Das Thema Sünde im Religionsunterricht, in: forum religion 35 (2010), 34–41.

lische Sprache so anziehend: Es ist ein Sprechen von einem höheren Standpunkt aus.¹³ Indem wir von diesem höheren Standpunkt aus sprechen, erweisen wir uns als jemand, der auf diesem höheren Standpunkt zu stehen vermag. Ich zeige anderen (und mir selbst), dass ich jemand bin, dem moralische Positionen wichtig sind, weil ich sie ins Spiel bringe und ihnen zustimme. Durchaus treffend spricht Bernd Stegemann von einer „Selbstverzauberung“¹⁴. Die moralische Rede enthält die frohe Botschaft: Ich gehöre zu den Guten!¹⁵ Gerade so wird in der moralischen Kommunikation ein ideales Selbst etabliert: Wir formulieren moralische Positionen, fällen moralische Urteile und gewinnen so unser ideales Selbst: als diejenigen, die eben diese Positionen besitzen. Dieses ideale Selbst stimmt dem moralisch Guten zu und erweist sich in dieser Zustimmung zum moralisch Guten als gut.

Das moralische Selbst besitzt eine erstaunliche Stabilität und lässt sich nicht so ohne Weiteres aus dem Tritt bringen. Natürlich bleibt es den meisten von uns nicht erspart, bei der einen oder anderen Handlung zu entdecken, dass wir etwas tun, das unser ideales Selbst nicht tut. In der Regel aber haben wir durchaus Strategien, uns durch eine solche unangenehme Entdeckung nicht zu sehr beunruhigen zu lassen. Wir sagen uns nach einer solchen Entdeckung, dass wir so etwas ja „eigentlich“ oder „prinzipiell“ nicht tun, hier ein „Ausrutscher“ vorliegt, wir eben diesen oder jenen Umständen Rechnung tragen mussten. Wir könnten auch sagen, dass diese Tat unserem eigentlichen Willen nicht entspricht und wir bloß willensschwach waren. Wir beruhigen uns dann damit, dass die Tat durch äußere Umstände bedingt war, dass sie deswegen eher eine Ausnahme von der Regel darstellt und wir uns daher gerade nicht so verhalten konnten, wie wir „eigentlich“ sind. Wir haben eben dem nicht Folge leisten können, was wir „eigentlich“ für richtig ansehen, sondern haben uns durch Umstände hiervon abbringen lassen. Nach wie vor aber – so sagen wir uns – stimmen wir der Norm, die wir verletzt haben, zu und halten „grundsätzlich“, „prinzipiell“ oder „eigentlich“ an ihr fest. Daher sind wir „eigentlich“ keine Normbrecher. Und so versuchen wir dann zu zeigen, warum unser Handeln eben eine Ausnahme von der Regel ist, die wir grundsätzlich bejahen. Deshalb sind wir doch nicht so fragwürdig wie andere, die diese oder jene Norm, die wir gebrochen haben, auch ge-

13 Vgl. Rüdiger Bittner, Verwüstung durch Moral, in: Brigitte Boote/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 98–103.

14 Bernd Stegemann, *Wutkultur*, Berlin 2021, 23.

15 Ähnlich Ulrich H. J. Körtnier, *Für die Vernunft. Wider Moralisation und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017, 5.

brochen haben; denn *wir* halten diese Norm ja „eigentlich“. So ist eine Tat aufgetaucht, um nach kurzer Irritation zugleich wieder zugedeckt zu werden: Sie kann uns letztlich nicht infrage stellen, mit der Ausnahme vielleicht, dass wir uns vornehmen, unseren edlen Willen künftig auch in konfliktreichen Situationen durchzusetzen. Manchen gelingt es auch, eine solch vorübergehende Irritation ihres idealen Selbst zur weiteren Glorifizierung desselben zu benutzen: Haben wir uns in unseren selbstkritischen Rückfragen nicht als jemand erwiesen, der ein Gewissen hat, eben weil er „Gewissensbisse“ hatte bzw. ihn „das Gewissen geplagt hat“? Ein schlechtes Gewissen zeichnet uns dann doch als moralisch hochstehende Personen aus, die sich von denen, die solche Dinge tun, ohne dabei oder im Anschluss ein schlechtes Gewissen zu haben, wohltuend unterscheiden.

Die oben genannten Überlegungen machen deutlich, dass ein wesentlicher Gesichtspunkt für die moralische Identität die Annahme des freien Willens ist: Ohne einen freien Willen wären wir auf moralische Normen nicht ansprechbar und auch nicht fähig, diese zu befolgen.¹⁶ Das Theorem der Willensfreiheit erlaubt uns zudem zu denken, wir hätten eine bestimmte Tat genauso unterlassen können, wir hätten genauso gut anders handeln können (und würden das nächste Mal auch anders handeln).

Die Identität, die sich innerhalb der Rede von der Sünde formt, wird nicht nur darauf aufmerksam, dass die Grundrichtung des Lebensvollzugs unverfügbar und damit unentrinnbar ist, sondern auch, dass diese Grundrichtung des Lebensvollzugs bestimmt ist vom Willen zu sich selbst.¹⁷ Mit dem „Willen zu sich selbst“ ist eine schonungslose Antwort auf die Frage gegeben, was das für Motive sind, die mich letzten Endes treiben, die mein Wollen und Handeln bestimmen – jenseits dessen, wie ich es mir „schönreden“ kann, und auch jenseits dessen, was ich andere glauben machen kann, um was es mir geht. Diese Selbstreflexion nimmt ihren Ausgang nicht bei dem „idealen Selbst“, sondern wird herausgefordert eben durch die einzelnen Taten und Willensentscheidungen, die uns irritieren, weil sie unserem Selbstverständnis widersprechen. Eine Tat ist aufgetaucht, die nicht in unser Bild von uns passt und uns zur Selbstbesinnung zwingt. Wir können sie nicht wegschieben als etwas, das wir „eigentlich“ nicht tun, sondern hier sehen wir, wer wir „eigentlich“ – entgegen unseren Vorstellungen von unserem „idealen Selbst“

16 Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a. M. 1976, 152.

17 Vgl. Notger Slenczka, *Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre*, in: Wolfgang Gräß/Martin Laube (Hg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde* (Loccum Protokolle 11/08), Rehburg-Loccum 2008, 31–51, 46.

– *sind*. Die Handlungsprinzipien, die wir als unsere Handlungsprinzipien ansehen (und für die wir uns rühmen), sind eben nicht unsere tatsächlichen Handlungsprinzipien, sondern nur so lange, wie sie gar keine Geltung beanspruchen. In der Tat zeigt sich, dass wir von anderen Motiven und Interessen geleitet sind, als wir uns eingeredet haben. Hier zeigt sich, was wir wollen – und zwar, was wir „eigentlich“ wollen, zumindest dann, wenn es wirklich darauf ankommt. Und so tauchen unangenehme Fragen auf: Was ist es, das uns zum Normbruch treibt? Was ist es, das uns in unserem Willen so bestimmt, dass wir getan haben, was wir getan haben. Wer sind wir? Eine solche Reflexion fragt nicht nur nach dem konkreten Willen, der eine Tat hervorgebracht hat, sondern schreitet weiter zu der Frage, was es ist, das den einzelnen Willensakt geprägt hat, warum wir denn so und eben nicht anders gewollt haben. Die Tat, die uns zur Rechenschaft zwingt, sie verdankt sich unseren Interessen und Motiven. Wir hätten auch anders handeln können, wenn wir anders gewollt hätten. Warum haben wir nicht anders gewollt? Was ist unser eigentliches „Aussein-auf“, das unserem Willen die Richtung verleiht und Gründe zu Gründen werden lässt und diejenigen Motive, die unseren Willen bestimmen, generiert? Was ist es, das uns in dieser und keiner anderen Weise wollen lässt? Eine Selbstreflexion im Rahmen der Rede von der Sünde stellt die Irritation nicht still, indem sie sagt, dass wir „eigentlich“ ganz anders seien, als es in dieser oder jener Handlung, in diesem oder jenem Willensakt zutage tritt. Sie geht der Frage nach, was diese Taten über *mich* aussagen, welche tiefsitzenden Bedürfnisse ich durch sie zu befriedigen gesucht habe. Damit erscheint, wer ich eigentlich bin, im Unterschied zu dem, was ich glaube, wie ich eigentlich bin.

Das besonders Schmerzhaft ist, wenn wir von einer Tat, die eine Norm gebrochen hat und uns hat aufmerksam werden lassen, übergehen zu anderen Taten und die Frage, was es ist, das mich bestimmt, auch in Bezug auf solche Taten stellen, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Sind sie etwa durch das Gleiche bestimmt, was uns zu dem Normbruch geführt hat? Kommen auch sie in den Blick als ausschließlich durch den Willen zu uns selbst bestimmt? Offenbart sich auch in ihnen diese unentrinnbare Ausrichtung meines Lebensvollzugs, aus dem ich mich nicht befreien kann? Ja, offenbart sich vielleicht in meinem Wollen, das ich in der moralischen Kommunikation bekunde, eben diese Ausrichtung des Lebensvollzugs? Die Tat, die uns zur Selbstreflexion herausgefordert hat, offenbart eine Grundbestimmtheit des Willens, die *alle* einzelnen Willensakte prägt, auch diejenigen, die wir uns zu unserer Gloria anrechnen: Alle Taten sind Ausdruck dieser Grundbestimmtheit meines Willens. Und selbst meine moralischen Taten sind nicht hiervon ausgeschlossen.

Ist das nicht zu weit gegangen? Ist es tatsächlich möglich zu behaupten, dass alle Taten des Menschen nichts anderes als Ausdruck des Willens zu sich selbst sind? Die Lehre von der Sünde ist keine Lehre, die mir die Taten anderer zu entschlüsseln oder gar zu diffamieren erlaubt. Vielmehr wird mit der Sünde ein Horizont aufgemacht, innerhalb dessen sich etwas hinsichtlich *meiner* Taten zeigen kann. Und so wäre umgekehrt zu fragen: Gibt es eine Tat, die vor der Möglichkeit verschont ist, als Ausdruck des Willens zu mir selbst erkannt oder mit dem Willen zu mir selbst in Zusammenhang gebracht zu werden?

1.2 *Moral als Unterscheiderin vs. Sünde als Gleichmacherin*

Das moralische Urteil hat zur (in der Regel unbewussten) Absicht, ein moralisches Selbst zu etablieren. Das Interesse an einer moralischen Überlegenheit führt die moralische Abwertung anderer mit sich. Daher zählt Robert Pfaller die Moral zu den größten „Enthemmungssystemen“, die sich die Menschheit ersonnen hat: „Das, was Menschen erst in die Lage versetzt, andere zum Feind zu machen und sie bis zur Vernichtung zu bekämpfen, ist die Moral. Und es ist die Moral selbst, die zur Außerkraftsetzung aller Errungenschaften und Prinzipien, selbst der moralischen, drängt.“¹⁸ So ermögliche es die Moral, in der Welt scharfe Kontraste von Gut und Böse wahrzunehmen. „Das hat zur Folge, dass man meint, bestimmte Akteure als die Bösen dingfest machen zu können.“¹⁹ Jeder Moral wohne daher „die Produktion von Unpersonen“²⁰ inne, die aus dem moralischen Diskurs ausgeschlossen werden. „Wer als ‚Rassist‘, ‚Sexist‘, ‚Islamophobiker‘, ‚Faschist‘, ‚Ableist‘, ‚Transphober‘ oder etwas Ähnliches einmal etikettiert wurde, hat jedes Rederecht und jedes Existenzrecht verloren.“²¹ Indem im moralischen Urteil Unpersonen produziert werden, wird die Unterscheidung von guten Menschen und bösen Menschen etabliert. Im moralischen Urteil demonstrieren wir: Im Unterschied zu den unmoralischen Menschen, die die Moral mit Füßen treten, hat die Moral für *uns* eine Bedeutung. Somit betont die Moral die Unterschiede zu anderen Menschen, mit denen wir keine Gemeinschaft haben, weil sie eben sind, was sie sind: Unpersonen, die von niedrigen Motiven geleitet sind und die der Moral keine Ehre geben. Ihre Motive beruhen auf egoistischen Interessen: Sie

18 Pfaller, *Moralisieren* (wie Anm. 3), 46.

19 A. a. O., 47.

20 Ebd.

21 Ebd.

fliegen mit dem Flugzeug, weil sie (egoistischen und dazu oberflächlichen) Spaß auf Malle suchen, sie fahren Benzinschleudern, weil sie Motoren und Schnelligkeit lieben, während der moralisch urteilende Mensch zugunsten der Moral egoistische Interessen zurückzustellen vorgibt (er fliegt daher nur, wenn es wirklich wichtige Dinge zu verwirklichen gilt wie eine Tagung). Insofern erweist sich der moralische Mensch als jemand, der „Nein“ zu seinen egoistischen Begehrlichkeiten sagen kann, mit Max Scheler gesprochen: als ein „Neinsagenkönner“²². Indem er seinen egoistischen Trieben und Neigungen widersteht, ist er zur Selbstbilligung fähig. Für diese Selbstbilligung scheint es äußerst abträglich zu sein, wenn der moralisch urteilende Mensch selbst egoistischer Interessen überführt würde, ja, wenn sein moralisches Gebaren selbst als zutiefst egoistisch entlarvt würde und damit die Selbstbilligung als voreilig und auf Illusionen beruhend. Dies kann der moralisch urteilende Mensch nur dadurch vermeiden, dass er nicht allzu tief seine eigenen Motive erforscht. Er muss – wie es sich für eine moralische Identität gehört – sein Aussein-auf in der Verwirklichung der Moral sehen, nicht in einem Selbstinteresse. Daher kann es auch nicht das Interesse des moralisch urteilenden Menschen sein, sich mit dem als unmoralisch identifizierten Menschen wirklich auseinanderzusetzen und ihn zu verstehen. Die Gefahr, dass er in dem unmoralischen Menschen sich selbst erkennt, in dessen egoistischen Neigungen seine eigenen egoistischen Neigungen identifiziert, bannt der moralisch urteilende Mensch, indem er durch das moralische Urteil Distanz schafft: Ich bin nicht wie der andere. Die Moral macht Menschen ungleich, sie teilt auf in die moralischen und unmoralischen Menschen und stellt den moralisch Urteilenden auf die Seite der moralisch Auserlesenen.

Anders als die Moral macht der Blick auf die Sünde die Menschen gleich. Die Lehre von der Sünde ist „Anleitung zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis“. Sich diese Tradition zu eigen zu machen, bedeutet, sich hier selbst zu entdecken. Wir werden – so habe ich gesagt – darauf aufmerksam, was unseren Willen bestimmt; und zwar nicht nur bei solchen Taten, bei denen wir gegen eine offensichtliche Norm verstoßen haben und die uns zur Rechenschaft zwingt, sondern auch bei Taten, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Gerade diese Selbsterkenntnis führt auch zu einer anderen Wahrnehmung anderer und ihrer Taten. Ihre Taten beruhen auf derselben Grundbestimmung des Willens, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist. Ist diese Tendenz in uns erahnt, dann erahnen wir, dass die Frage, worin sich diese Tendenz artikuliert und worin sie sich aus-

22 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn ¹²1991, 55.

wirkt, sicherlich alles andere als unwichtig ist, uns aber auch nicht qualitativ von anderen Menschen und ihren Taten unterscheidet oder uns gar über sie erhebt. Vielmehr scheinen wir durch die Tat eines anderen mit dem konfrontiert zu werden, wer wir selbst sind. Das Vergehen anderer kann so zu einem Anlass werden, über *sich selbst* nachzudenken und sich über sich selbst klar zu werden und so zu erspüren, dass die Vergehen der anderen auf denselben Ängsten, derselben Blindheit und derselben Verslossenheit gegenüber den Bedürfnissen der Mitmenschen beruhen, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist.

Insofern ist die Rede von der Sünde eine Gleichmacherin zwischen den Menschen. Mit dem Fleischfresser, dem Dieselfahrer, aber auch dem Islamkritiker, dem Steuerhinterzieher und dem Kinderschänder stehen wir in einer Gemeinschaft der Sünder. Unsere Gemeinsamkeit ist größer als all unsere Unterschiedenheit. Statt uns im Modus des Urteilens von den Taten der anderen zu distanzieren als etwas, was uns völlig fremd und daher „unverständlich“ ist, können wir ihre Taten als etwas verstehen, von denen wir nur durch glückliche Umstände bewahrt worden sind. „Die Lutherische Erbsündenlehre“ – so Ulrich Greiner – „war insofern fair, als sie keine Unterschiede machte.“²³ Hierin unterscheidet sie sich von der in der moralischen Rede aufgemachten Unterscheidung zwischen guten und schlechten Menschen, Personen und Unpersonen. Insofern ist die Sündenlehre alles andere als eine Anleitung zum moralischen Urteilen. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, Verstehen zu initiieren. Die Rede von der Sünde befähigt uns, den anderen (empathisch) zu verstehen, statt uns im Modus des Urteilens von ihm zu distanzieren. Ich bin wie der andere und der andere ist wie ich – ganz und gar angewiesen auf Gottes Zusage.

1.3 Vertrauen auf das eigene Gerecht-Sein vs. Verzicht auf das eigene Gerecht-Sein

Gewalttätig ist die Welt, weil Wolf und Lamm eben nicht zusammen weiden (Jes 65,25), sondern Leben immer nur auf Kosten anderen Lebens möglich ist. Ich kann nur leben, indem ich wichtige Grundlagen des Lebens und

23 Ulrich Greiner, Die Lust, an allem schuld zu sein. Wie der Gedanke der Erbsünde verweltlicht wurde und heute in der Politik sein Unwesen treibt, in: Die ZEIT 43/2018, URL: <https://www.zeit.de/2018/43/schuld-erbsuende-moral-gnade-verweltlichung-politik> (abgerufen am 29.12.2023).

Überlebens für mich beanspruche – und damit anderen Lebewesen vorenthalte. In diesem Sinne spricht der Mainzer Philosoph Stephan Grätzel von der Existenzschuld: „Existentielle Schuld ist keine aus persönlichen Vergehen hervorgehende Schuld, die ein Mensch allein oder mit Hilfe anderer als eigene Schuld bewältigt, verarbeitet oder sühnt. Sie ist die Schuld, die alle betrifft, die als lebendige Wesen Bewusstsein von diesem Leben haben, eine Schuld, die aus der bloßen Tatsache entsteht zu existieren.“²⁴ Grätzel erläutert diese Existenzschuld folgendermaßen: „Kein Mensch kann sein Leben erhalten, kann essen, trinken, wohnen und überhaupt leben, ohne das Bewusstsein dafür zu haben oder zu entwickeln, dabei etwas für sich in Anspruch oder in Besitz zu nehmen und für die Besitznahme schuldig zu werden.“²⁵ Das Brot, das ich esse, und die Luft, die ich atme, steht niemand anderem zur Verfügung. Von hier aus versteht sich die Tiefendimension der moralischen Identität: Die Moral kann als eine (und zwar bestimmte) Form des Umgangs mit der Existenzschuld begriffen werden; denn das Existenzrecht soll durch moralisches Urteilen bewiesen werden: Ich lebe zu Recht, weil ich dieser oder jener Sache zustimme, mich für dieses oder jenes einsetze. Der moralische Mensch existiert somit durch seine eigene Gerechtigkeit: Blicke auf mich und erkenne, dass ich durch mein Tun mein Existenzrecht erworben habe: Ich verdiene zu leben!

Dem Menschen, der sich in der Rede von der Sünde ansichtig wird, ist das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit verunmöglicht. Ich habe bei der Sündenreflexion von einer solchen Selbstreflexion gesprochen, in der ein Mensch von einer Tat ausgehend sich dem stellt, was ihn in Wahrheit bestimmt. Nicht jede Selbstreflexion ist zu einem solchen Prozess fähig, und daher ergibt sich auch die Rede von der Sünde nicht notwendig aus der Selbstreflexion. Ebenso wenig wie es *die* Vernunft gibt, sondern Rationalität kontextuell situiert ist, gibt es *die* Selbstreflexion. Es gibt nur Selbstreflexion von bestimmten Personen mit bestimmten Erfahrungen an bestimmten geschichtlichen Standorten zu bestimmten Zeiten. Selbstreflexion ist nicht voraussetzungslos. Die entscheidende Voraussetzung für eine Selbstreflexion, in der ein Mensch von sich selbst spricht, indem er über die Sünde spricht, besteht in dem Vermögen, in aller Radikalität auf sich schauen und jede Illusion über sich fahren lassen zu können, weil man dieser Illusion nicht bedarf. Von daher hat der dogmatisch häufig geäußerte Satz seine Richtigkeit, dass es das Vertrauen auf die

24 Stephan Grätzel, *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004, 31.

25 A. a. O., 32.

Rechtfertigung des Sünders ist, das den Menschen befähigt, sich der Realität der Sünde zu stellen. Gerade in der Zusage der unbedingten Annahme ist die Bestimmung des Menschen offenbar: Die Bestimmung des Menschen besteht darin, nicht durch sich selbst, sondern im Blick auf Christus gerecht zu sein. Wohlgemerkt: Die Bestimmung des Menschen besteht nicht darin, „geschenkwiese gerecht zu sein, sondern auf das eigene Gerechtheitssein zu verzichten und in diesem Bewusstsein der Abhängigkeit gerecht zu sein“²⁶. Von dieser Bestimmung wird auch die Sünde als Widerspruch zur Bestimmung des Menschen in ihrer Tiefe erschlossen: Sünde ist das Unvermögen, im Vertrauen auf die fremde Gerechtigkeit zu existieren, und die Unfähigkeit, auf das eigene Gerechtheitssein zu verzichten. Das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, lässt den Willen des Menschen auf sich selbst gerichtet sein und sich in allem suchen.

Wird die in der Rede von der Sünde behauptete Bestimmtheit des Willens zu sich selbst als Unvermögen verstanden, im Verzicht auf das eigene Gerechtheitssein zu existieren, so zeigt sich, dass die Etablierung des idealen Selbst in der moralischen Kommunikation genau von demselben Willen zu sich selbst bestimmt ist, von dem auch diejenigen Taten bestimmt sind, die unser ideales Selbst irritieren. Es sind das Unvermögen, auf das eigene Gerechtheitssein zu verzichten, und das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, die uns nicht nur moralische Prinzipien brechen, sondern auch moralischen Positionen und Prinzipien zustimmen und uns ein ideales Selbst etablieren lassen. Wir wollen eben diejenigen sein, die dem moralisch Guten zustimmen. Und wir wollen diese deshalb sein, weil wir auf unser eigenes Gerechtheitssein nicht verzichten können. Insofern gibt es keine wirkliche Differenz zwischen dem „uneigentlichen“ Wollen in einer konkreten Tat und dem „eigentlichen“ Wollen, das wir in den unterschiedlichen Formen der moralischen Kommunikation bekunden. Sowohl die Anerkennung einer Norm in der moralischen Kommunikation zwecks Etablierung des idealen Selbst als auch der Bruch der Norm in der konkreten Tat zwecks Befriedigung aktueller Bedürfnisse bekunden gleichermaßen den Willen zu sich selbst. Die Differenz mit sich selbst, die mich die christliche Tradition entdecken lässt, ist nicht die Differenz zwischen unserem prinzipiellen Wollen und dem Wollen, das sich in einer konkreten Tat gezeigt hat, auch nicht die Differenz zwischen einem angeblichen guten Wollen und einer Willensschwäche hinsichtlich des Guten, sondern die Differenz zwischen der uns ganz und gar (*totus*) auszeichnenden Unfähigkeit, auf das eigene Gerechtheitssein zu verzichten, und unserer Bestimmung, im Vertrauen auf eine fremde Gerechtigkeit zu existieren.

26 Slenczka, Lebendiges Erbe (wie Anm. 17), 50.

2. Moralische Rede unter den Bedingungen der Sünde: Bewusstsein der leeren Hände

Mit lutherischer Moralkritik ist nicht gemeint, dass ethischen Überlegungen immer hinzugefügt werden muss, dass wir nicht perfekt sind und immer wieder auch hinter unseren Ansprüchen zurückbleiben oder dass es (gelegentlich) auch einen Missbrauch der Moral gibt. Das weiß wirklich jede und jeder und es bedarf keiner weiteren Erläuterungen. Eine theologische Moralkritik setzt tiefer an, sie zielt vielmehr auf die „innere Verfasstheit moralischer Selbstbestimmung“²⁷ und macht darauf aufmerksam, dass selbst das Wollen des moralisch Guten in unseren Willen zu uns selbst hineingezogen ist und sich immer auch von hier aus verstehen lässt. Sie wird sich daher nicht einreihen in die moralische Rede und dieser noch das religiöse Sahnehäubchen aufsetzen, sondern auf die Tiefenproblematiken der moralischen Kommunikation aufmerksam machen: die Etablierung des moralischen Selbst, das sich durch moralisches Handeln sein Existenzrecht zu erwerben sucht und so im Blick auf sich und seine Leistungen lebt.

Was ist eine Rede, die sich im Horizont des Verzichtes auf das eigene Gerechtsein vollzieht?

Wir haben bereits gesehen: In der Rede von der Sünde ist zunächst eine große Gleichheit zwischen den Menschen angesprochen, die größer ist als jede bestehende Ungleichheit: Der andere ist wie ich, nämlich schlechthin angewiesen auf die göttliche Gnade. Ob gut oder böse, gesellschaftlich konform oder nicht, delinquent oder gesetzestreu, sich als moralisch vorbildlich gerierend oder darauf verzichtend: Jeder Mensch ist Sünder. Im Bewusstsein der eigenen Sünde ist der moralischen Rede der destruktive Stachel gezo-gen: Bewusstsein der eignen Sünde ist Bewusstsein der (bleibend) leeren Hände und Bewusstsein, mit allen anderen Menschen in der Gemeinschaft der (bleibend) leeren Hände zu stehen. Insofern ist jeder Versuch, sich mittels Moral sein Existenzrecht zu erwerben, als absurdes Unterfangen entlarvt. Der Mensch vermag durch sein eigenes Handeln nicht gerecht zu werden. Gerecht wird er nicht durch sein, sondern durch Gottes Handeln.²⁸ Für Luther lässt sich die Bedingungslosigkeit der Annahme daher nur dann recht verstehen, wenn man das Evangelium in seiner Unterschiedenheit vom Gesetz

27 Vgl. Georg Pfleiderer, ‚Schöpfung‘ und ‚Sünde‘ in ethischen Diskursen liberaler Gesellschaften, in: KuD 61 (2015), 321–338, 327.

28 Vgl. Eberhard Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 346–364, 351.

und seinen Forderungen bedenkt: Die Zusage („Dir ist gegeben“) ist unabhängig von jedem „Du sollst“ des Gesetzes. Um es in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes auszudrücken: In seiner im Evangelium gegebenen Zusage *macht* Gott den Menschen gerecht, der von sich aus nicht *gerecht werden* kann. Die Lehre von Gesetz und Evangelium ist die strikteste Absage an Selbsterlösung durch moralische Anstrengungen.

Welchen Beitrag leisten Christinnen und Christen für den ethischen Diskurs in der Gesellschaft? Wissen Christinnen und Christen tatsächlich besser, was der Inhalt der moralischen Forderung ist, sodass ihr Beitrag in einem bestimmten moralischen Wissen besteht? Zur Beantwortung der Frage ist entscheidend, was wir unter Glauben verstehen. Insofern wir den Glauben soeben als Vertrauen auf Gottes zuvorkommende Zusage verstanden haben, müsste man sagen: Charakteristisch für die Rede von Christinnen und Christen ist, dass sie nicht beim Tun des Menschen, sondern bei Gottes (zuvorkommender) Zusage ansetzt. Ihre Grundfrage ist daher nicht: „Was soll ich tun?“, sondern „Was ist mir gegeben?“²⁹ Von dieser Gabe her dürfen sie ihren Umgang mit der Welt bestimmt sein lassen. Meine Behauptung: Die Zusage, von der der Glaube lebt, befreit zur Rationalität, weil ein Ethos geprägt wird, das zur Sachlichkeit befähigt. Nur einige Worte, um zu verdeutlichen, was ich mit dem zur Sachlichkeit und Rationalität befähigendem christlichen Ethos meine, nämlich ein Ethos, das geprägt ist durch Freiheit, Gegenwärtigkeit und Gelassenheit.

(a) Freiheit: Der sich um sich selbst sorgende Mensch kann nicht freier Herr über alle Dinge sein. Und weil er nicht freier Herr über alle Dinge ist, kann er sich auch nicht in den Dienst anderer stellen, sondern muss sie in seinen Dienst stellen:³⁰ Sie müssen ihm helfen, sein Existenzrecht zu sichern.

Von hier aus wird deutlich, was christliche Freiheit für Luther ist: Freiheit von der Sorge um sich selbst, die Befreiung von der unaufhörlichen Selbstbetrachtung und ruhelosen Selbstbeschäftigung, die den Blick auf andere und anderes immer schon verhindert. Die Person wird befähigt, die Sorge um ihre moralische Identität zu vergessen. Damit kann anderes allererst in den Blick kommen: Die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins müssen nicht zur moralischen Verherrlichung instrumentalisiert werden. Um eine Wendung von Michaela Rehm aufzugreifen: Es darf tatsächlich um

29 Vgl. Oswald Bayer, *Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik*, Gütersloh 1980, 7.

30 Vgl. Luther, *Freiheit eines Christenmenschen* (wie Anm. 11), 21.

Klima und Flüchtlinge gehen und muss sich nicht um mich als Klimaschützer und Flüchtlingshelfer drehen.³¹ Die Frage ist dann nicht, was *das* moralisch Gute ist, das ich tun muss, um mich als ein das Gute tuender Guter zu verstehen, sondern was die anstehende, in den Blick geratene Sache zu tun verlangt. Von der Selbstsorge befreit, kann ich mich um andere und anderes sorgen. Ich kann mich endlich trauen, die Sachen selbst zu sehen. Mit der gewährten Freiheit können sich auch Distanz und Augenmaß einstellen: der nötige Spielraum zum Handeln.

(b) Gegenwartigkeit: Der Mensch, der sich sein Existenzrecht nicht durch sein Handeln erwerben muss, ist auch befreit von dem ängstlichen Blick auf die Zukunft, er darf sich der Gegenwart anvertrauen und die in der Gegenwart gegebenen Chancen und Möglichkeiten ergreifen. In seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Zugesagte Gegenwart“ formuliert Oswald Bayer: „Nicht jeder Mensch lebt wirklich in der Gegenwart. Gegenwärtig, präsent, ‚ganz da sein‘ zu dürfen, ist Gnade. Ein Christ ist deshalb ein gegenwärtiger Mensch, weil er von der Schuld der Vergangenheit und der Angst vor der Zukunft befreit ist. Weil er weder die Vergangenheit noch die Zukunft letztlich selbst verantworten muss, ist er in der Gegenwart – jetzt – frei, ohne Sorgen.“³² Der Mensch ist befähigt, selbstvergessen ganz bei der Sache zu sein und sich bestimmen zu lassen, weil er – von der Selbstsorge befreit – nicht mehr von der Frage getrieben ist, wozu er die Gegenwart bestimmen muss. Wer bin ich? Wer soll ich sein? Was muss ich aus mir machen, um in den Augen der anderen und auch in meinen Augen bestehen zu können? Was sichert mir mein Existenzrecht? Das Bestreben, sich in der Welt zu sichern, verstellt den Blick auf die Gegenwart. Die Gegenwart kann dann nur als Aufgabe in den Blick kommen, sich für die Zukunft sein Existenzrecht zu sichern. Die Begierde, alles aufs Künftige zu meistern und zu regieren, ist Resultat des Unvermögens, sich sein Existenzrecht zugesprochen sein zu lassen. Der mit seinem moralischen Größenselbst beschäftigte Mensch lebt – um eine Wendung des Philosophen Gerd Haeffner aufzugreifen – daher „in der Phantasie statt in der Wahrnehmung“³³. Das Gegenwärtige wird an ein Utopisch-Künftiges ver-

31 Vgl. Michaela Rehm, Ist moralisches Handeln eine Form des de dicto motivierten Handelns?, in: Christian Neuhäuser/Christian Seidel (Hg.), Kritik des Moralismus, Berlin 2020, 134–152, 147.

32 Oswald Bayer, Zugesagte Gegenwart, Tübingen 2007, 9.

33 Gerd Haeffner, In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 7.

raten.³⁴ Durchaus zu Recht kann Luther von der Gier nach Zukunft, der „*concupiscentia futurorum*“³⁵ sprechen. Demgegenüber will der freigesprochene Mensch nach Luther nicht alles „*auffs kuenfftig [...] meystern und regiren*“ und lässt sich daher „*begnuegen an dem das für handen gegenwertig ist*“³⁶.

Zur Gegenwart befreit zu sein, heißt damit auch, für den anderen und die andere befreit zu sein, die uns mit ihren konkreten Sorgen und Nöten in der Gegenwart begegnen. Der Mensch wird befähigt, sein Interesse auf Fragen nach dem sachgemäßen Handeln zu richten, auf das, was zu tun nötig ist – und zwar im Hier und Jetzt. Das bedeutet nicht, dass dadurch die Zukunft aus dem Blick gerät. Im Gegenteil: Das, was wir in der Gegenwart tun, hat Konsequenzen für die Zukunft. Gerade daher bedürfen wir eines klaren Blicks, der Anforderungen sieht, realistische Folgen abschätzt und vernünftige Überlegungen anstellt. Offen für die Fragen der Zukunft ist nur, wer einen klaren Blick auf die Gegenwart hat.

(c) Gelassenheit: Das im Vertrauen auf Gottes zuvorkommendes Handeln geformte Ethos ist geprägt von einer bestimmten Gelassenheit: im immer schon sich im Gang befindenden Prozess der Verwirklichung von Möglichkeiten gelassen zu sein, weil der Mensch sich durch diesen Prozess nicht selbst zu sichern braucht. Der Mensch ist davon befreit, alles im Leben unter der Frage zu betrachten, inwiefern er hierdurch sein Existenzrecht sichern kann und sich als den anderen Menschen überlegen zu erweisen in der Lage ist. Und er ist befreit von der Angst, sein Existenzrecht nicht erwerben zu können und seine Bestimmung als gerechter Mensch zu verfehlen. Es ist diese Angst, die nicht nur unser Denken, sondern auch unsere Wahrnehmung und Empfindung in gefährlicher Weise bestimmt: Der andere muss als jemand in den Blick kommen, der im Vergleich zu uns minderwertig ist; unsere eigenen Taten als solche, die unsere Überlegenheit bekunden. Der gelassene Mensch kann etwas wagen, experimentieren, Neues erproben. Wir können wagen, den andern nicht abzuwerten, sondern zu verstehen, nicht auf Distanz zu ihm zu gehen, sondern in ihm uns selbst und unsere Schwächen zu entdecken.

34 Vgl. Arthur Rich, *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Göttingen 1985, 182.

35 Martin Luther, *Annotationes in Ecclesiasten*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 20, Weimar 1898, 1–203, 59.

36 Martin Luther, *Vorrede auf den Prediger Salomo*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die deutsche Bibel 10/II, Weimar 1957, 104–106, 106.

3. Fazit

Ich komme zum Schluss: Das Eigentliche, was Christinnen und Christen für die Gesellschaft leisten, ist nicht die großzügige Bereitstellung eines moralischen Wissens, das andere nicht haben. Esoteriker sind Wissende, Glaubende nicht.³⁷ Der Glaube beinhaltet kein ethisch-moralisches Wissen, ebenso wenig wie er ein biologisches, mathematisches oder kosmologisches Wissen beinhaltet, er ist kein Für-wahr-Halten von Aussagesätzen, aus denen etwas deduziert werden könnte, sondern eine bestimmte Weise zu leben: im Vertrauen auf Gottes Zusage. Der Glaube gibt kein Wissen an die Hand, durch das die Welt entschlüsselt werden kann, sondern befähigt, in einer bestimmten Weise der Welt zu begegnen: in Freiheit und Gelassenheit sich der Gegenwart anzuvertrauen. Kennzeichen ist die Angstfreiheit. Sie erlaubt, die Dinge klar in den Blick zu nehmen und sie rational zu durchdenken. Gerade daher ersetzt der Glaube nicht Wahrnehmen und Denken, sondern befreit dazu. Im Glauben nehmen wir nicht einen – über dem Menschen stehenden – moralischen Standpunkt ein, weil wir das Urteil der – uns geoffenbarten – sittlichen Weltordnung verkünden, sondern wir nehmen den Standpunkt der ethisch fragenden Subjekte ernst und versuchen, gemeinsam die Situation und das Problem in seiner Konflikträchtigkeit zu erschließen und zu verstehen. Wir sind gemeinsam Suchende und Fragende, nicht Wissende, die Unwissende orientieren.

37 Vgl. Michael Roth/Ulrike Peisker, Verschwörungstheorien und Religion. Zur theologischen Kritik am Zu-viel-Wissen, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), *Verborgene Wahrheit? Verschwörungsdenden und Weltanschauungsextremismus* (EZW-Texte 269), Berlin 2020, 79–94.

Kinga Marjatta
Pap

Gott lebendig in Sprachen

Mehrsprachigkeit in den Liedersammlungen
des Lutherischen Weltbundes und in den
lokalen Gesangbüchern

Abstract

Von der Paradoxie der Übersetzbarkeit/Unübersetzbarkeit sakraler Texte ausgehend kommen wir bei einem komplexen Medium für Vermittlung des Bibelwortes an. Mit Martin Luther bekennt die lutherische Welt, dass durch die Kombination von Inhalt und musikalischer Form das Kirchenlied ein ganz spezielles Medium zur Verkündigung des Evangeliums bietet.

Seit 1947 lässt der Lutherische Weltbund für jede Vollversammlung eine globale Liedersammlung erstellen. Diese Sammlungen sind in dreifachem Sinn mehrsprachig: erstens linguistisch, auf dem geographischen Aspekt der globalen Gemeinschaft beruhend, zweitens musikalisch, durch die Vielfalt der Formen, der melodischen Varianten und des liedhistorischen Zeitalters und drittens inhaltlich, aufgrund der verschiedenen theologischen Auslegungen und der gesellschaftlichen Umgebung in lutherischen Kirchen weltweit.

Im Beitrag handelt es sich um die Möglichkeiten und Herausforderungen der Mehrsprachigkeit im Rahmen einer komparativen Untersuchung von elf globalen Liedersammlungen durch die Zeit. Danach erforschen wir ein konkretes Kirchenlied in verschiedenen Sprachversionen und schauen uns die formalen und inhaltlichen Veränderungen während der Übersetzungs- bzw. Lokalisierungsprozesse an. Parallelen zu lokalen Gesangbüchern ergänzen den Beitrag.

1. Einführung

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Joh 1,1) – lesen wir im Johannesevangelium. Dieses präexistente Wort, die Vielfalt von einer dreieinigen Persönlichkeit wollen wir mit den menschlichen Mitteln dieser Welt verkündigen. „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist“ (1 Kor 2,9, vgl. Jes 64,3), das versuchen wir – auch durch die Texte und Melodien der Kirchenlieder – mitzuteilen.

Ist das von Anfang an eine hoffnungslose Mission? Mit Martin Luther erkennt die evangelisch-lutherische Gemeinschaft der Welt, dass Musik für die Verkündigung des Wortes besonders geeignet ist. Im Vorwort zur *Symphonie jucundae* von Georg Rhau (1538) schrieb Luther:

Wenn man die Sache recht beachtet, So befindet man das diese Kunst [bzw. die freie Kunst von Musica] von anfang der Welt allen und jglichen Kreaturen *von Gott* gegeben und von Anfang mit allen geschaffen, denn da ist nichten nichts in der Welt, das nicht ein Schall und Laut von sich gebe. [...] Dem Menschen aber ist allein von den andern Creaturen *die stimme mit der rede* gegeben, das er solt können und wissen Gott mit Gesengen und worten zugleich zu loben.¹ (zit. nach Walther 1564: 8.12)

Durch diese menschengespezifische Eigenschaft, die Kombination von Inhalt und musikalischer Form, bietet das Kirchenlied einen ganz speziellen Kommunikationskanal an. Die Übermittlung der Nachricht ist aber nicht einfach zu beschreiben.

Wo wirkt das Wort eigentlich? Was passiert an der Grenze von Unendlichem und Endlichem – im unsichtbaren Raum zwischen göttlichen, menschlichen und musikalischen Sprachen, wo die Botschaft ihre eigentliche Wirkung hat?

Gottes Wort, das heißt das Evangelium, ist ohne Worte unübersetzbar. Durch den Heiligen Geist wird seine Bedeutung in dem „Idiolekt“, in der eigenen Sprache jedes Rezipienten aufs Neue formuliert. Im Gegensatz zu Roland Barthes (1977), der über den Tod des Autors schrieb, sehen wir hier einen ganz lebendigen Autor, der während des Prozesses dabei ist. Gott spricht durch den Heiligen Geist, durch Liedautor(en) und Übersetzer. Die Meinung

¹ [https://dfg-viewer.de/show/?set\[mets\]=https%3A%2F%2Fwww.zvdd.de%2Fdms%2Fmetsresolver%2F%3FPPN%3DPPN619867426&set\[image\]=1](https://dfg-viewer.de/show/?set[mets]=https%3A%2F%2Fwww.zvdd.de%2Fdms%2Fmetsresolver%2F%3FPPN%3DPPN619867426&set[image]=1) (05.03.2024). Hervorhebungen durch die Autorin.

ist „in Aktion“ formuliert: Übersetzung geschieht kontinuierlich. Darum sprechen alle Gesangbücher mehrere Sprachen, damit die zwischen den Sprachen verborgene Nachricht übermittelt werden kann. Trotzdem haben wir eine aussichtslose Aufgabe vor uns. Wie haben mit dieser Herausforderung der Lutherische Weltbund und die Gesangbuch-Redakteure der Mitgliedskirchen gekämpft?

2. Der Lutherische Weltbund als multilinguale Gemeinschaft

Der Lutherische Weltbund (LWB) ist eine Gemeinschaft von 77,5 Millionen Lutheranern in 99 Ländern weltweit.² Der LWB vereint mehr als 90 Prozent von allen Lutheranern in der Welt. Seit 1947 treffen sich alle sechs oder sieben Jahre Delegierte von allen Mitgliedskirchen in einer Vollversammlung, die wechselweise in verschiedenen geographischen Regionen abgehalten wird.³

Der LWB hat bisher für fast alle Vollversammlungen eine globale Liedersammlung zusammengestellt. Am Anfang gab es eine eindeutige Kontinuität zwischen den Gesangbüchern: Die Kernlieder erschienen in allen aufeinanderfolgenden Ausgaben, und neben einigen Liedern, die aus verschiedenen Gründen nicht wieder aufgenommen wurden, wuchs das Material immer um einige neue Stücke. Von 1990 an erscheinen unabhängige Sammlungen, mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Mehrsprachigkeit in der breitesten Bedeutung kennzeichnet aber weiterhin alle Sammlungen: Mehrsprachigkeit im linguistischen, musikalischen und inhaltlichen Sinne.

2.1 Sprachrepertoire

Die erste Liedersammlung von 1947 aus Lund enthält 36 Kirchenlieder in fünf Sprachen. Die Liedersammlung von 2023 – für die bisher letzte Vollversammlung in Krakau/Kraków, Polen – enthält 84 Kirchenlieder in 27 Sprachen. Was ist in der Zwischenzeit passiert?

2 Greenaway, Christine/Mumia, Pauline (Hg.) (2023): Von Windhuk nach Krakau. 2017–2023 Sechsjahresbericht. Lutherischer Weltbund. Genf. <https://lwfassembly.org/sites/default/files/2023-09/2023A%20-%20Windhoek-Krakow%20report%20DE.pdf> (05.03.2024).

3 Der LWB mit Sitz in Genf kann auch als eine mehrsprachige Institution bezeichnet werden. Der Fokus dieses Artikels liegt aber auf der Mehrsprachigkeit der Weltgemeinschaft bei Vollversammlungen, manifestiert in ihren Liedersammlungen.

In den früheren Zeiten stammten über achtzig Prozent der Lieder geographisch aus Mittel- und West-Europa, und weitere zehn Prozent aus den nordischen Ländern bzw. vereinzelt aus Ländern Nordamerikas. Um die 1970er Jahre umfassten die Sammlungen mehr lutherische Musik aus dem „Globalen Süden“ und aus Mittel- und Osteuropa.

Bis 1970 erschienen alle Lieder auf Englisch, Deutsch und Schwedisch (einige auf Norwegisch oder Dänisch). Heute hat der LWB vier offizielle Sprachen, sodass die Lieder in der Originalsprache und in mindestens einer oder mehreren offiziellen Sprachen veröffentlicht werden.

Der „Gebrauchswert“ der offiziellen Sprachen ist aber unterschiedlich. Statistische Daten vom Registrationsprozess⁴ zeigen: Wenn Teilnehmern die Frage nach sprachlichen Prioritäten gestellt wird, nennen sie an der ersten (oder zweiten) Stelle überwiegend Englisch und Deutsch. Alle offiziellen Dokumente und Vorträge werden zwar schriftlich oder mündlich (simultan) in alle offiziellen Sprachen übersetzt, aber für die Sprachwahl in liturgischen Situationen ist kennzeichnend, dass Spanisch und Französisch seltener vom Podium zu hören sind.

Die nachgewiesenen Erscheinungsformen des Mehrsprachigkeitskontinuums in den Liedersammlungen sind vielfältig:

- Originaltext mit singbarer Übersetzung,
- Originaltext mit mehreren Übersetzungen,
- Originaltext mit Rohübersetzung,
- Originaltext mit einem singbaren Refrain auf Englisch,
- kein Originaltext, nur singbare Übersetzung(en).

Insgesamt erfassen die elf Sammlungen 530 Stücke aus zehn Jahrhunderten in 70 verschiedenen Sprachen – von Deutsch und Latein bis Kpelle und Guarani. Das linguistische Repertoire ist aber nicht immer proportional zur lutherischen Präsenz im erwähnten Sprachraum. Obwohl die globale Vollversammlung die Möglichkeit hätte, beispielsweise auf Lakota oder Tschitschewa zusammen zu singen, fehlen in dem reichlichen Material mehrere Sprachen von Ländern mit lutherischem Bevölkerungsanteil. Von unserer Region, Ost- und Mitteleuropa, hat man zum Beispiel bisher keine lettischen oder slowenischen Lieder ausgewählt, obwohl die Kirchengeschichte der beiden Subregionen ihre Wurzeln tief in der Reformationszeit hat, genauso wie

4 Provisorische Angaben, mitgeteilt im September 2023 vom liturgischen Vollversammlungskordinator Tom Witt.

Siebenbürgen, das eigentlich zwei LWB-Mitgliedskirchen (eine ungarischsprachige und eine historisch deutschsprachige [siebenbürgisch-sächsische] Gemeinschaft) hat.

Demnach scheint die Mehrsprachigkeit der Liedersammlungen und der realisierten Liturgien bei der Vollversammlung in ihrer heutigen Form eher das Vorhaben für ökumenische und globale Offenheit zu vermitteln, als die Gemeinschaft der lutherischen Welt mit bewussten sprachlichen Mitteln zu stärken.

Mehrsprachigkeit findet sich auch in lokalen Gesangbüchern. Obwohl Mehrsprachigkeit im Gottesdienst gesellschaftlich eher für Länder der südlichen Hemisphäre charakteristisch ist, treten verschiedene Sprachversionen in europäischen Gesangbüchern ebenfalls auf. Zum Beispiel enthält das Gesangbuch der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen etliche Kirchenlieder mit einer oder mehreren Strophen in anderen Sprachen (auf Bassa, Deutsch, Englisch, Französisch, Griechisch, Hebräisch, Holländisch, Lateinisch, Tschechisch, Slowakisch, Spanisch und Schwedisch). Neben Besuchen von ausländischen Partnern kann diese Lösung auch gemeindepädagogische Ziele erfüllen – wenn man die ökumenischen Zielsetzungen oder die Herkunft von Kirchenliedern oder Autoren unterstreichen möchte. Das Gesangbuch der Norwegischen Kirche ist prinzipiell zweisprachig wegen der zwei offiziellen norwegischen Standardvarietäten. Zusätzlich treffen wir Minderheitensprachen (Nordsamisch, Lulesamisch, Südsamisch, Finnisch, Kvenisch) und Englisch an. Die Zweisprachigkeit betrifft ganze Lieder, nicht nur die erste Strophe (anders als in Polen). Das Gesangbuch erfasst auch ein Verzeichnis aller Titel in der Originalsprache.

Inklusion kann auch innerhalb einer Sprache ausgedrückt werden. Inklusiv Sprachformen werden in Bibelübersetzungen schon seit langem benutzt: Dieses Phänomen erscheint auch in Liedtexten von Sprachen mit grammatisch gezeichnetem Genus. In- und Exklusion kann auf grammatischer, aber auch auf semantischer Ebene auftreten. Die letzte Strophe vom amerikanischen Kirchenlied *Earth and All Stars*⁵ („Erde und alle Sterne“) lautet in der Originalsprache:

Knowledge and truth, loud sounding wisdom, sing to the Lord a new song!
Daughter and son, loud praying members, sing to the Lord a new song!
 He has done marvellous things. I, too, will praise him with a new song.

5 Dichter: Herbert F. Brokering (1926–2009), https://hymnary.org/text/earth_and_all_stars (abgerufen am 21.06.2024).

Im Gesangbuch von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn⁶ steht aber:

Hit és tudás, igazság, béke, Zengjetek Istennek új éneket!
Kicsik-nagyok, jer, kéz a kézbe!: Zengjetek Istennek új éneket!
 Csodáin ámulva ujjong szívem. Én is új dallal dicsérem.

Die Übersetzung von „Mädchen und Söhnen“ als „Kleine und Große“ weist darauf hin, dass für die Redakteure der 1981 angefertigten Sammlung der Schwerpunkt für Inklusion noch woanders lag als heute.

In lokalen Gesangbüchern trifft man mehrere Formen der Inklusion: In dem Zusatzteil zum finnischen Gesangbuch gibt es einige Texte in Gebärdensprache, z. B. das Abendmahllied *Saapua yhteiseen pöytään* („Komme an den gemeinsamen Tisch“, EVL 959, Abb. nächste Seite)⁷

Linguistische Mehrsprachigkeit ist also in Gottesdiensten auf unterschiedliche Weisen präsent. In vielen Regionen der Welt werden mehrere Sprachen während des Gottesdienstes gesprochen bzw. gesungen. In unserer gesellschaftlichen und kognitiven Vielfalt können wir aber sagen, dass alle Äußerungen der unaussprechlichen Botschaft vom Heiligen Geist parallel in die unikale Denkweise eines jeden Rezipienten übersetzt werden.

2.2 Vielfalt der musikalischen Formen

Im Vergleich zu den lokalen Gesangbüchern (Kantonale) ist die Reihe der LWB-Sammlungen formal umfangreicher. Seit 1997 wächst der Anteil von zyklischen Sätzen (Refrains, Kanons, Responsorien) neben den strophischen Kirchenliedern ständig. Wenn man sich z. B. die zwei Sammlungen der Vollversammlungen in Ost- und Mitteleuropa ansieht, enthält *Laudamus* 1984 von Budapest zu mehr als 90 Prozent strophische Lieder. Die Krakauer Sammlung von 2023 erfasst schon beinahe zur Hälfte (40 %) zyklische Sätze.

Hawn (2003: 230ff) argumentiert, dass die zyklischen Formen anders auf die Gemeindeglieder wirken als strophische Lieder. Traditionelle Kirchenlieder sind textzentrisch, repetitive Formen haben aber ihre Wurzel in der Mündlichkeit: Taizé-Lieder oder kurze Frage-Antwort-Paare führen durch ri-

⁶ <https://enekesonyv.lutheran.hu/enek068.htm> (abgerufen am 21.02.2024).

⁷ <https://virsikirja.fi/virsi-959-saapua-yhteiseen-poytaan/> (abgerufen am 21.02.2024). – Rückmeldungen von der Krakau-Vollversammlung haben darauf hingewiesen, dass die Liturgien noch zugänglicher werden könnten, da es keine gezielte Aufmerksamkeit für hör- und sehbehinderte Teilnehmer gab.

TUKIVIITTOMAT

1.

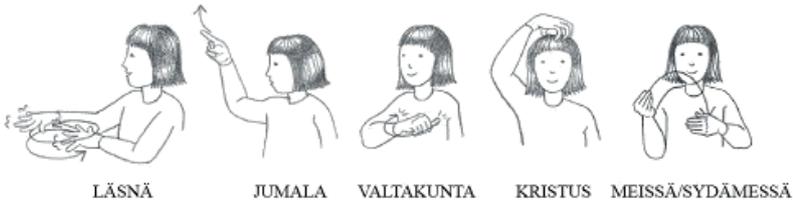


Abb. 1: Die erste Strophe von Saapua yhteiseen pöytään („Komme an den gemeinsamen Tisch“, EVL 959) in Gebärdensprache

tuale Wiederholungen zum vertieften Gebet. Somit basieren die repetitiven Sätze weniger auf Inhalt, sondern eher auf Beteiligung. Strophische Lieder mit sich wiederholenden Refrains befinden sich zwischen den zwei Kategorien: Die Geschichte setzt sich fort, kehrt aber immer zur repetitiven Endformel zurück.⁸

In lokalen Gesangbüchern in Ungarn findet man wenig zyklische Sätze: In dem lutherischen Gesangbuch von heute gibt es nur Kanons, eine Erneuerung⁹ dazu bringt voraussichtlich eine Auswahl aus dem Taizé-Liedermaterial, aber zeitgenössische Responsorien sind kaum darin zu finden. Die re-

8 Das untenstehende Osterlied aus Tansania gehört zu dieser Kategorie.

9 <https://enekeskonyv-megujitas.lutheran.hu/> (26.02.2024).

formierten Gesangbücher von 1948 und 2021 enthalten kurze Bitten aufgrund der gregorianischen Tradition (Deus in adjutorium, Kyrie, Agnus Dei usw.), aber ihre regelmäßige Verwendung ist nicht sehr verbreitet.

Musikalische Mehrsprachigkeit kann nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch melodisch interpretiert werden. Besonders (aber nicht nur) im angelsächsischen Sprachraum ist es typisch, einen Liedtext auf mehrere Weisen zu verwenden. Hier erwähne ich kurz nur ein Beispiel. Die Weise des historischen ungarischen Passionslieds *Paradicsomnak te szép élő fája* („Du schöner Lebensbaum des Paradieses“, EÉ 365, RÉ 491, EG 96) geht auf ein historisches Lied zurück, das von humanistischen metrischen Oden beeinflusst wurde (Ecsedi 2017: 75, 254ff). Die derzeitige Form stammt aus dem 18. Jahrhundert, mit dieser ist es auch in den Stamnteil des Evangelischen Gesangbuches und die globale LWB-Sammlung von 2017 übernommen worden. Das isländische Gesangbuch bietet sogar zwei Melodien an: Zunächst die amerikanische Weise *Shades Mountain* aus dem 20. Jahrhundert,¹⁰ das Original¹¹ (erste Publikation 1744) kommt erst an zweiter Stelle.¹²

Liedhistorisch betrachtet ist in den LWB-Sammlungen ein ähnlicher Erweiterungsprozess zu beachten, wie in Bezug auf Sprache: Nach einem bedeutsamen Übergewicht von Liedern aus dem 16. und 17. Jahrhundert am Anfang folgten einige ganz ausgewogene Sammlungen. Neuerdings ist die Dominanz einerseits der Reformationszeit und andererseits der zeitgenössischen Musik zu beobachten.¹³

Kirchenlieder aus verschiedenen Zeitperioden repräsentieren zugleich verschiedene theologische Profile. Neben dem lutherischem Kernrepertoire erscheint die ökumenische Bewegung zudem musikalisch: Lieder der Taizé-Gemeinschaft in Frankreich oder der schottischen Iona-Bewegung sind mittlerweile organisch integriert.

10 [https://kirkjan.is/salmabok/\\$Hymn/Detail/?Id=722a](https://kirkjan.is/salmabok/$Hymn/Detail/?Id=722a) (26.02.2024).

11 [https://kirkjan.is/salmabok/\\$Hymn/Detail/?Id=722b](https://kirkjan.is/salmabok/$Hymn/Detail/?Id=722b) (26.02.2024).

12 Was den Text betrifft, hat das heutige lutherische Gesangbuch in Ungarn das Lied auf fünf Strophen gekürzt. In Island finden wir sechs, in Deutschland neun deutsche und eine ungarische Strophe. Das neue reformierte Gesangbuch hat 15 Strophen von dem 20-strophigen Original wieder aufgenommen. Der Text enthält nicht nur die *Sieben Worte Jesu am Kreuz*, sondern auch ein Akrostichon des Dichters Imre Pécseli Király.

13 Während der Analyse werden sieben Kategorien verwendet: 1) Gregorianische Lieder und Mittelalter, 2) Reformation I, 3) Reformation II, 4) Die „romantische Volkstümlichkeit“ des 18. und 19. Jahrhunderts, 5) 20. Jahrhundert, 6) 21. Jahrhundert, 7) Traditionelle und Volkslieder, Lieder unbekannter Herkunft.

2.3 Theologische Mehrsprachigkeit

Vertreter der heutigen theologischen Richtungen sind oft abgeneigt gegenüber bestimmten Schwerpunkten der Reformationszeit – z. B. von der betonten Erwähnung und bildhaften Darstellung des Teufels/Satans. Während der Bearbeitung der LWB-Sammlung für Krakau/Kraków (2023) stellte sich die Frage bei dem deutschen Abendmahllied *Mein Seel dich freu* (ÉÉ 309, RÉ 352).¹⁴ Die zweite Strophe brachte aber sofort die Rückmeldung, dass ein solcher Text in unserer Zeit nicht veröffentlicht werden sollte. Die inkriminierte Strophe lautet:

Ha bünömért Halálos bért Érdemeltem lelkekre,
E szent asztal Megvigasztal, S válik üdvösségemre.
(Új Zengedező Mennyei Kar 1743)

Wenn deine Sünd Dich woll'n geschwind Zur Höllen niederdrücken:
Dies edle Tisch Machet dich frisch, Thut lieblich dich erquickten.
(Johann Franck)

Ein anderes Gebiet mit inhaltlichen Herausforderungen bieten die bildhaften Ausdrücke der völkischen Frömmigkeit oder die naturverbundenen Wortverbindungen und Vergleiche, die an der Grenze der christlichen Theologie balancieren. Nehmen wir dazu das indianische Lied – bzw. ein Lied der amerikanischen Ureinwohner – *Evening rise* („Abend kommt“) als Beispiel:

Originaltext:¹⁵
Evening rise, Spirit come,
sun goes down when the day is done.
Mother earth, eternal light,
bring us home through darkest night.

14 Sitzung des Internationalen Planungsausschusses für die Gottesdienste während der Dreizehnten Vollversammlung am 12. 03. 2022.

15 https://www.evangeliums.net/lieder/lied_evening_rise_spirit_come.html (25.06. 2024).

Vorschlag für eine christianisierte Version:

Evening rise, Spirit come,
 sun goes down when the day is done.
Christ our Lord, eternal light,
 bring us home through darkest night.

Das Abendlied wird in mehreren christlichen Gemeinschaften in Nordamerika mit dem Originaltext gesungen. Herausgeber in der Region respektieren das Urheberrecht von volkstümlichen Texten und Melodien ohne bekannte Autoren derart, dass sie auf keinen Fall verändert werden können. In anderen Regionen wiederum erlaubten die theologischen Einstellungen das unveränderte Original nicht.

Diese Diskussion betrifft also nicht nur die Theologie, sondern auch die Folkloristik und die Beziehung zur Tradition. Die auf dem europäischen Kontinent üblichen Volkstraditionen schließen die Freiheit für kreative Variationen der hinterlassenen Melodien und Texte ein: Varianten spielen eine wichtige Rolle in den Originalschichten der europäischen Volkslieder.

Gleichzeitig taucht die Frage auf: Ist es überhaupt angebracht, eine Volksmelodie mit einem christlichen Text zu kombinieren? Das neue reformierte Gesangbuch enthält eine Auswahl von Volksmelodien, die mit (nicht-volkstümlichen) kirchlichen Texten verbunden sind, einige echte ungarische Volkslieder (manche von denen mit gregorianischen Wurzeln) und einige Volkschoräle nordischer Tradition. Das geplante neue lutherische Gesangbuch in Estland¹⁶ enthält eine reiche Auswahl an volkstümlichen melodischen Varianten von – ursprünglich meistens deutschen – Kirchenliedern und auch ursprüngliche Volkslieder mit religiösen Themen. Es ist noch eine offene Frage, welche Richtung die Redakteure der lutherischen Gesangbucheerneuerung in Ungarn in diesem Bereich wählen werden.¹⁷

Diese dreifache Mehrsprachigkeit wird durch die Zielsetzung der versöhnten Verschiedenheit verbunden. Der ab der LWB-Vollversammlung in Dar es Salaam (1977) auch in breiteren ökumenischen Kreisen benutzte Terminus (Mau 1985: 176) ist hilfreich bei der enormen Vielfalt der globalen lutherischen Gemeinschaft: Dadurch können die lutherischen Kirchen und lu-

16 <https://eelk.ee/uus-lauluraamat/laulude-tervinimekiri/> (abgerufen am 28.02.2024).

17 Das heutige lutherische Gesangbuch enthält vier Volksmelodien, davon ein mit Originaltext (EÉ 129), zwei mit christianisiertem Originaltext (EÉ 130, 235), und eine slowakische Melodie mit christlichem Text unabhängig von der Melodie (EÉ 105). Außerdem gibt es einige Beispiele von Volkschorälen aus dem Norden (EÉ 120, 278, 374, 449, 456, 526).

therischen Christen ihr einzigartiges Wesen und ihre gemeinsame Identität gleichzeitig erleben. Umberto Eco schildert diesen Lernprozess aus einem linguistischen Aspekt, als er versucht, in *Die Suche nach der vollkommenen Sprache* die historisch-theologische Spalte zwischen Babel und Pfingsten zu überbrücken. Laut seiner Ansicht war die Proto-Muttersprache der Menschheit keine einzige Sprache (eine so oft gesuchte natürliche Sprache), sondern eher eine Kombination der einzelnen Sprachsysteme:

Versuchen wir, diese von weither kommende Anregung aufzugreifen. Die Ursprache war nicht eine einzige, sondern die Gesamtheit aller Sprachen. Vielleicht hat Adam diese Gabe noch nicht in vollem Umfang erhalten, vielleicht war sie ihm nur verheißen worden, und der Sündenfall hat ihre langsame Aneignung unterbrochen. Seinen Kindern aber ist als Erbe der Auftrag geblieben, sich die volle und versöhnte Herrschaft über den Turm von Babel zu erwerben. (Eco 1995: 357)

3. Ein Gast aus der Ferne

Im Weiteren soll ein mehrsprachiges Kirchenlied, ein „nicht anwesender Gast“ (Henkys 1999: 91) vorgestellt werden. Die weltweite Reise von *Mfurahini*, *Haleluya* begann 1966 in Ostafrika, Tansania, und hat seither das Land der Norwegen, bzw. die nordsamische Version des norwegischen Gesangbuchs erreicht (Norsk salmebok 2013: 204).¹⁸ *Mfurahini* ist ein Osterlied, die Originalform ist musikalisch auf mehrere Personen ausgelegt, mit Vorsänger und Chor: Nach europäischem Brauch singt die ganze Gemeinde zusammen, oft mit (Instrumental-)Begleitung.

Bernard Kyamanywa, lutherischer Pfarrer aus Tansania, schrieb das Lied aufgrund einer kirchlichen Volksmelodie, das durch die englische Mission in Innenafrrika inspiriert war (Hahn/Henkys 2001: 68–72). Nach dem ersten Erscheinen in der Sammlung *Tumshangilie Mungu* (Olson 1968) erschien das Lied in zwei LWB-Ausgaben von *Laudamus*, danach auch in einem Gesangbuch vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Durch diese globalen Sammlungen hat das Lied zahlreiche lokale Gesangbücher erreicht, u. a. in Deutschland, England, den Vereinigten Staaten, Norwegen, Schweden und Finnland.

18 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/kulturliv/salmer-og-kirkemusikk/salmeboka_2013_alfabetisk_register_koralbok_juni2013.pdf (abgerufen am 21.06.2024).

Ostern – Himmelfahrt

60 Kiongozi Haya Melody (Tanzania)

1. { M - fu - ra - hi - ni, Ha - le - lu - ya,
A - me - fu - fu - ka, Ha - le - lu - ya,

M - ko - mbo - zi a - me - fu - fu - ka. }
Wote M - si - fu - ni sa - sa yu ha - i. }

{ Tu - mwi - mbi - e so - te kwa fu - ra - ha. }
{ Ye - su a - me - to - ka ka - bu - ri - ni. }

Ka - shi - nda ki - fo, Ha - le - lu - ya, Ha - le - lu -
ya, Ye - su yu ha - i.

- | | |
|---|--|
| 2.K. Amefufuka Mkombozi,
Haleluya, tushangilie.
Nguvu za mwovu ameshinda.
Ametuondoa kufani. | Amewaletea wokovu.
Kwa hiyo ninyi mtangaze,
Ni hakika, Yesu yu hai.» |
| W. Tumwimbie sote kwa furaha.
Yesu ametoka kaburini.
Kashinda kifo, haleluya,
Haleluya, Yesu yu hai. | W. Tumwimbie ... |
| 3.K. Malaika aliwaambia
Wanawake, «Msiogope.
Sasa kaburi lipo tupu,
Kwani Yesu amefufuka.» | 5.K. Na sisi sote tumtukuze.
Yesu Kristo amefufuka.
Tumwimbieni, Haleluya,
Siku ya tatu kafufuka. |
| W. Tumwimbie sote kwa
furaha ... | W. Tumwimbie ... |
| 4.K. «Amebatilisha Shetani. | 6.K. Yu hai Kristo, Mkombozi.
Ametushindia milele.
Mauti haina nguvu tena,
Kwani Yesu hutuhuisha. |
| | W. Tumwimbie ... |
| | Bernard Kyamanywa |

Abb. 2: Mfurahini, Haleluya –
Originalfassung vom Pfarrer Bernard Kyamanywa aus Tansania

Im Original steht das Halleluja wechselweise am Ende und am Beginn der Halbzeile. In anderen Sprachversionen wird es allerdings als Refrain benutzt. Das Reimschema folgt sowohl auf Englisch als auch auf Deutsch der Struktur der europäischen Kirchenliedtradition. Hier folgen die ersten zwei Strophen als Beispiel:

1. He has arisen, Alleluia.
Rejoice and praise him, Alleluia.
For our Redeemer burst from the tomb,
even from death dispelling its gloom.
Let us sing praise to him with endless joy,
Death's fearful sting he has come to destroy.
Our sins forgiving, Alleluia.
Jesus is living: Alleluia.

2. For three long days the grave did its worst,
until its strength by God was dispersed.
He who gives life did death undergo,
and in its conquest his might did show.
Let us ...

Übersetzung: Howard S. Olson

1. Er ist erstanden, Halleluja.
Freut euch und singet, Halleluja.
Denn unser Heiland hat triumphiert,
all seine Feind gefangen er führt.
Lasst uns lobsingend vor unserem Gott,
der uns erlöst hat vom ewigen Tod.
Sünd ist vergeben, Halleluja!
Jesus bringt Leben, Halleluja!

2. Er war begraben drei Tage lang.
Ihm sei auf ewig Lob, Preis und Dank;
denn die Gewalt des Todes ist zerstört;
selig ist, wer zu Jesus gehört.
Lasst uns ...

Übersetzung: Ulrich S. Leupold

Die spanische Version ist noch unabhängiger vom Original. Der Zwillingsvergleich von Henkys (1999: 104–105) gilt auch hier: Ein Originaltext und seine singbare Übersetzung sind oft wie Zwillinge – nicht identisch, aber trotzdem können sie nicht ohne den anderen existieren. Zwillinge haben einander oft viel zu sagen. Die dritte Strophe lautet auf Spanisch und in der deutschen Rohübersetzung:

Hacia el sepulcro van Pedro y Juan.
Está vacío. ¿Él dónde está?
Resucitado, como anunció.
A todos juntos se apareció.

Refrain:
Éste es el día que hizo el Señor.
Éste es el día en que Cristo triunfó.
Canten los pueblos, aleluya;
en nuestra Pascua, aleluya.

Übersetzung: José María Burgos

Petrus und Johannes gehen zum Grab.
Es ist leer. Wo ist er?
Auferstanden, wie angekündigt.
Er erschien ihnen allen gemeinsam.

Dies ist der Tag, den der Herr geschaffen hat.
Dies ist der Tag, an dem Christus triumphierte.
Lasst die Leute singen, Halleluja;
an unserem Ostern, Halleluja.

Rohübersetzung: Kinga Marjatta Pap

Damit sind die Zeugen der Auferstehung in den drei Strophen von *A los tres dias* („Nach drei Tagen“) mit Maria von Magdala und Jesu Jüngern – Petrus und Johannes – vervollständigt. Die Textvariante steht weiterhin auf biblischem Grund, aber statt der Vollständigkeit der Ostererfahrung steht das persönliche Zeugnis im Mittelpunkt.

Der Zusatzteil zum finnischen Gesangbuch von 2015 erfasst eine assoziative Textfassung von Pia Perkiö,¹⁹ obwohl der Originaltext schon früher von der berühmten Dichterin Anna-Mari Kaskinen ins Finnische übersetzt wurde. Der Titel der neuen Version *Aurinko tanssii, halleluja* („Die Sonne tanzt, halleluja“) weist auf eine finnische Volkstradition hin, aber für Gemeindeglieder scheint es sicherlich eher eine afrikanische Tradition zu sein. Vierstimmige Noten im Gesangbuch verstärken den afrikanischen Charakter noch mehr.

Die vier Strophen von Perkiö zeigen unsere alltägliche Aufgaben nach dem Osterwunder, das Auferstehung vom Tod (schreiten wir zueinander; alle hören), und sie verweisen auf mehrere biblische Texte (Gottes Sohn; der Weg, die Wahrheit und das Leben; das Brot des Lebens), die in dem Original nicht vorhanden sind.

Mfurahini hat also während der fast 60 Jahre ihrer Weltreise einen so kraftvollen Einfluss gehabt, dass das Lied nicht nur in lokale Gesangbücher adaptiert wurde, sondern auch mehrere Paraphrasen inspiriert hat. Damit ist das Kirchenlied weltweit sowohl sprachlich als auch inhaltlich vielfältig geworden – musikalisch ist es aber bis heute unverändert geblieben.

4. Konklusion und weitere Fragestellungen

Gottes Wort verkörpert sich in menschlichen Sprachen, es wird auch in Form von Kirchenliedern realisiert. Die linguistische, inhaltliche und musikalische Mehrsprachigkeit der Sammlungen spiegelt die Vielfalt der göttlichen Offenbarung selbst.

Dementsprechend betrifft die Frage von Mehrsprachigkeit nicht nur globale ökumenische Sammlungen, sondern auch lokale Gesangbücher. Solange die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn im Prozess der Gesangbucherneuerung ist, stehen ihre Redakteure vor vielen spannenden, offenen Fragen:

19 Urponen, Jenni/Koivuranta, Samuli: Aurinko tanssii, halleluja! <https://virsikirja.fi/virsi-942-aurinko-tanssii-halleluja/> (abgerufen am 01.03.2024).

- Kann das ganze Buch eine einzige gemeinsame sprachliche Norm vertreten, oder ist jeder Text eine Welt für sich (buchzentrisches vs. liedzentrisches Verhalten)?²⁰
- Sollte man – z. B. wegen eines berühmten Autors, fester kirchlicher Praxis oder der Bekanntheit des Liedes – einige Texte für geschützt erklären, die man auf keinen Fall anrühren sollte?
- Die Verwendungszeit für ein Gesangbuch umfasst durchschnittlich 30 bis 50 Jahre. Was für eine Sprachform wird voraussichtlich 50 Jahre durchhalten?

Aufgrund solcher Überlegungen wird in den nächsten Jahren voraussichtlich auch in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn ein inhaltlich mehrsprachiges Gesangbuch erschaffen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Evangélikus énekeskönyv. (EÉ) A Magyarországi Evangélikus Keresztyén Egyház énekeskönyve [Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn]. Budapest. 1981. <https://enekeskonyv.lutheran.hu/> (abgerufen am 05.03.2024).
- Hamilton, Maggie/Jussila, Päivi (Hg.) (2003): Agape: Songs of Hope and Reconciliation – Lieder der Hoffnung und Versöhnung – Chants d’Espérance et de Réconciliation – Cantos de Esperanza y Reconciliación. Oxford University Press in association with the Lutheran World Federation on the occasion of The LWF Tenth Assembly, Oxford. <https://enekeskonyv.lutheran.hu/enek068.htm> (21.02.2024). <https://hymnary.org> (21.06.2024). <https://virsikirja.fi/virsi-959-saapua-yhteiseen-poytaan/> (21.02.2024). <https://eelk.ee/uus-lauluraamat/laulude-tervinimekiri/> (28.02.2024). [https://kirkjan.is/salmabok/\\$Hymn/List/](https://kirkjan.is/salmabok/$Hymn/List/) (abgerufen am 5.3.2024). [https://kirkjan.is/salmabok/\\$Hymn/Detail/?Id=722a](https://kirkjan.is/salmabok/$Hymn/Detail/?Id=722a) (26.02.2024). [https://kirkjan.is/salmabok/\\$Hymn/Detail/?Id=722b](https://kirkjan.is/salmabok/$Hymn/Detail/?Id=722b) (26.02.2024). Hymnal for the Assembly. Lutheran World Federation. June 30–July 6. Lund – Sweden. Håkan Ohlsson, Lund 1947.
- In Christ – Called to Witness. Assembly Worship Book. Gottesdienstbuch. Livre de Liturgie. Libro de Culto. Ninth Assembly Hong Kong 1997. Lutheran World Federation, Geneva 1997.

20 Öze, Katalin: Az érthető és átélhető szöveg kritériumai [Kriterien des verständlichen und einfühlsamen Textes]. Referat bei der gemeinsamen Sitzung des Text- und Melodienausschusses 07.03.2023.

- International Worship Planning Committee (Hg.). (2017): *Worship, Bible Studies and Hymns*. LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. The Lutheran World Federation, Switzerland.
- Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. First edition Hanover [sic!] 1952.
- Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. Second edition Minneapolis 1957.
- Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. Third edition Helsinki 1963.
- Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. Fourth edition Evian 1970.
- Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. Fifth edition Budapest 1984.
- Norsk salmebok 2013. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/kulturliv/salmer-og-kirkemusikk/salmeboka_2013_alfabetisk_register_koralbok_juni2013.pdf (21.06.2024).
- Olson, Howard S. (1968): *Tumshangilie Mungu: nyimbo zu Kikristo za Kiafrika*. Lutheran Theological College, Makumira.
- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja. (EVL) Kirjapaja, Mikkeli. 2016. <https://virsikirja.fi/> (abgerufen am 05.03.2024).
- Supplement to Laudamus. Hymnal for the Lutheran World Federation. *Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*. Eighth Assembly 1990. Lutheran World Federation, Switzerland. 1990.
- Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo. Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP – Wydawnictwo „Augustana”, Bielsko-Biała. 2008.
- Református énekeskönyv. (RÉ) [*Gesangbuch der Reformierten Kirche in Ungarn*]. Budapest. 2022. <https://enekeskonyv.reformatus.hu/digitalis-reformatus-enekeskonyv/> (05.03.2024).
- Urponen, Jenni/Koivuranta, Samuli: *Aurinko tanssii, halleluja!* <https://virsikirja.fi/virsi-942-aurinko-tanssii-halleluja/> (01.03.2024).

Fachliteratur

- Barthes, Roland (1977): *The Death of the Author*. In: Barthes, Roland: *Image, Music, Text*. London.
- Eco, Umberto (1995): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München.
- Ecsedi Zsuzsa (Hg.) (2017): *ÉnekKincsTár. Evangélikus énekeink kézikönyve* [*Lied-SchatzSammlung. Handbuch evangelisch-lutherischer Lieder*]. Budapest. <https://enekeskonyv-megujitas.lutheran.hu/> (26.02.2024).
- Greenaway, Christine/Mumia, Pauline (Hg.) (2023): *Von Windhuk nach Krakau. 2017–2023 Sechsjahresbericht*. Lutherischer Weltbund. Genf. <https://lwfassembly.org/sites/default/files/2023-09/2023A%20-%20Windhoek-Krakow%20report%20DE.pdf> (05.03.2024).
- Hahn, Gerhard/Henkys, Jürgen (Hg.) (2001): *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*. Heft 3. Göttingen.
- Hawn, C. Michael (2003): *Gather into One Praying and Singing Globally*. Cambridge.

- Henkys, Jürgen (1999): Singender und Gesungener Glaube. Hymnologische Beiträge in neuer Folge. Göttingen.
- Mau, Carl H. (Hg.) (1985): "In Christ – Hope for the Word". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. (= LWF Report No. 19/20). Geneva.
- Walther, Johann (1564): Lob vnd Preis, Der Himlischen Kunst MVSICA: Mit einer herrlichen, schönen Vorrede, des seligen, tewren, hochbegabten Mannes, Doctoris Martini Lutheri. Lorenz Schwenck. Wittenberg.

Rudolf
Keller

Luther und der evangelische Choral

500 Jahre evangelische Gesangbücher¹

Heute soll die theologische Frage nach Luthers Bedeutung für den Choralgesang und seine theologische Gewichtung in der evangelischen Kirche im Mittelpunkt stehen. Dazu gehört auch seine Arbeit an den Gesangbüchern. So weit ich sehe, kommt diese Frage in den üblichen Kompendien der Reformationsgeschichte nur sehr selten vor.

1. Luthers Bedeutung für den Choralgesang in der evangelischen Kirche

Wir kennen auch schon zur Zeit der Alten Kirche und des Mittelalters Lieder und Hymnen. Das ist in der kirchlichen Überlieferung unbestritten. Aber man wird fragen dürfen, wer diese Hymnen gesungen hat? Das wäre genauer zu klären. Im Mittelalter hatte sich eingebürgert, dass der Gottesdienst eine Veranstaltung war, in der es den Priester und seine engere Umgebung am Altar gab, vielleicht noch Chorknaben, die Hymnen vortrugen. Die Gemeinde saß während des Gottesdienstes jedoch im Kirchenschiff. Ihre Beteiligung am Gottesdienst bestand im Hören und stillen Nachvollziehen der Altargebete. Nur zum Empfang der Kommunion konnten die Gemeindeglieder nach vorne kommen. Die Lieder der Böhmisches Brüder hätten Vorbild sein können, waren jedoch nicht über ihren Kreis hinaus verbreitet.

Luther hatte eine andere Vorstellung vom Gottesdienst, wie er das in seiner bekannt gewordenen Predigt zur Einweihung der Schlosskirche in Torgau

¹ Vortrag in der Theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava am 4. Oktober 2024.

1544 in den klassischen Worten formuliert hat: Im Gottesdienst soll nichts anderes geschehen, „denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“². Luther stellte also für den Gottesdienst ein Wechselgespräch von Hören und Antworten in den Mittelpunkt. Die Gemeinde sollte nicht stumm dabeisitzen, wenn der Gottesdienst im Chorraum der Kirche „zelebriert“ wurde. Das ist für Luther der eigentliche Grund, weshalb er Lieder für die Gemeinde schaffen wollte. Die Gemeinde sollte in die Verkündigung einbezogen werden und eine erkennbare Stimme für ihre dankbare und Gott lobende Antwort finden. Lieder sind dadurch nicht länger nur Schmuck des Gottesdienstes. Lieder werden als Antwort der Hörenden auf die Verkündigung zum zentralen Bestandteil, zum Symbol für Luthers Verständnis vom Priestertum der Gläubigen, wovon er oft sprach. Bei seiner Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche betonte er, dass wir alle, die zum Reich Christi gehören, nicht wie die Juden an eine bestimmte Stätte, den Tempel, oder an ein bestimmtes Priestergeschlecht gebunden sind, sondern dass wir „alle Priester [sind] (wie geschrieben steht 1. Petrus 2,9), dass wir alle zu aller Zeit und an allerlei Orten Gottes Wort und Werk verkündigen sollen“. Luther fügt jedoch gleich auch noch an, wie er das Priestertum der Gläubigen versteht. Seinem Verständnis steht nämlich nicht im Wege, dass aus allen Geschlechtern und Ständen bestimmte Personen besonders zum Predigtamt berufen werden, die die Gnade haben und die heilige Schrift verstehen, um andere lehren zu können.³ Das Predigtamt und das allgemeine Priestertum sind eine Einheit und gehören in der Gemeinde zusammen. Alle in der Gemeinde sollen einbezogen sein in die betende und Gott lobende Antwort des Glaubens.

Ich habe mit diesen Hinweisen die systematische Zuordnung von Luthers Verständnis des Gottesdienstes und seinem Liedschaffen aus seiner letzten Lebensperiode vor Augen.

Noch 1983 klagte Markus Jenny, der bekannte Erforscher von Luthers Liedern: „Das nächst der Bibelübersetzung wirkungskräftigste Werk Luthers ist als solches in der Weimarer Ausgabe nicht aufgeführt oder gar ediert, in seiner Urgestalt bis heute im einzelnen unbekannt und als Werk Luthers gesamtthaft je untersucht noch gewürdigt worden.“⁴ Er meinte damit das soge-

2 WA 49, 588,16–18.

3 A. a. O., 590,33–591,12.

4 Markus Jenny, Luthers Gesangbuch, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hg. v. Helmar Junghans, Bde. 1 und 2, Göttingen/Berlin (DDR) 1983, 303–321, hier 303.

nannte „Klug’sche Gesangbuch“ von 1529, auf das wir noch eingehen werden. Auch Jenny unterstreicht also, dass in der Lutherforschung diesem Feld nicht große Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Aber er sieht mit Recht in Luthers Liedschaffen einen Teil von Luthers theologischer Arbeit, der einen besonders intensiven Wirkungsgrad erreicht hat. Darin hat er zutreffend geurteilt.⁵

Wir kommen nun zur Entwicklung, die Luthers Beitrag zum evangelischen Kirchenlied genommen hat. Luthers Liedschaffen ist im Lauf der letzten Jahre gründlich untersucht und auch in der wissenschaftlich gültigen Edition⁶ und in einer allgemein verständlichen Ausgabe aller Lieder für Leser ohne fachliche Vorkenntnisse gedruckt worden.⁷ Darauf können wir hier zurückgreifen. Besondere Beachtung verdient die sauber gearbeitete Einführung von Inge Mager in der eben erwähnten Liedersammlung.⁸

Durch Liedgesang sollte das Wort Gottes „unter den Leuten“ bleiben, wie Luther Ende 1523 an Georg Spalatin geschrieben hat.⁹ Bis heute können wir uns den evangelischen Gottesdienst nicht ohne evangelische Choräle vorstellen. Mit dem Psalmengesang war Luther aus seiner Klosterzeit vertraut. Der Rückgriff auf die Psalmen legte sich nahe, weil sie ja die Lieder im Alten Testament waren, in deren alten Worten man sich selbst finden und sie zu eigenen Worten werden lassen kann.¹⁰ Luthers ganze Theologie ist immer bezogen auf den Gottesdienst, die Seelsorge und die Einführung in das christliche Leben durch den Katechismus als die Bibel für die Laien. In diesem großen Gesamtrahmen sehen wir auch sein Liedschaffen. 1523 hat er die Bedeutung des deutschen geistlichen Liedes für die Ausbreitung des Evangeliums und auch für die Reform und neue Gestaltung des Gottesdienstes entdeckt.

5 Andreas Marti, Kirchenlied, in: RGG⁴, 4, Sp. 1209–1225, hier Sp. 1211: „Entscheidende Impulse für die Schaffung und Verwendung von K[irchenlied] gab Luther ...“ – Auf Müntzer gehe ich an dieser Stelle nicht ein.

6 Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearbeitet von Markus Jenny, Köln/Wien 1985 (= Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers [AWA] 4).

7 Luthers Lieder. Ein feste Burg ist unser Gott. Hg. v. Reinhard Mawick und mit einer Einführung von Inge Mager. Mit Illustrationen von Egbert Herfurth, Leipzig 2015. – Vgl. auch Martin Luther, Geistliche Lieder. Nach dem Babstschens Gesangbuch herausgegeben und kommentiert von Johannes Schilling, Leipzig 2019 (= Große Texte der Christenheit 7). – Hier werden einfache Verstehenshilfen und Erläuterungen gegeben, aber im Zentrum steht der Wortlaut der genannten Quelle.

8 A. a. O., Luthers Lieder, 8–23. Leider weist sie die Fundorte für die zitierten und besprochenen Stellen nicht nach.

9 WA.B 3, 220.

10 So in Luthers Vorrede auf den Psalter, WA.DB 11, 106,8f.

2. Luthers Wirken an evangelischen Liedern

Wir beobachten nun die einzelnen gedruckten Gesangbücher in der frühen Phase der Wittenberger Reformation.¹¹

2.1 Das sogenannte Achtliederbuch „Etlich Christlich Lieder“ von 1524 ist ein erster Meilenstein auf dem Weg zu evangelischen Gesangbüchern.¹² Es löste eine „Singebewegung“ aus, die den Prozess der Kirchenreformation oft entscheidend vorantrieb. In Wirklichkeit war es ein Unbekannter, der die Lieder, die vorher auf Einblattgedrucken bekannt geworden waren, zusammengefasst hat und drucken ließ, teilweise mit Noten. Bei dem Drucker Jobst Gutknecht in seiner Nürnberger Druckerei wurde es gedruckt. Aber es sagt über den Erscheinungsort und das Erscheinungsjahr etwas, das nicht zutrifft. So liest man auf dem Titelblatt: Wittenberg 1514. Wie können wir das verstehen? In Nürnberg ist seit 1522 zwar evangelisch gepredigt worden. Aber die offizielle Entscheidung der Stadt für die Reformation fiel erst im März 1525 in feierlicher Versammlung auf dem Rathaus. Vor dieser Entscheidung war es noch gut, solche Aktivitäten zu tarnen. Deswegen liest man auf dem Titelblatt: Wittenberg 1514. Das falsche Erscheinungsjahr 1514 kann ein reiner Satzfehler sein, kann jedoch auch im Jahr 1524 der Tarnung dienen und deshalb behaupten, das Büchlein sei schon zehn Jahre alt, also kein Grund zu aktueller Begutachtung durch die Bücherzensur. Der Titel weist darauf hin, dass diese Lieder für den Gesang in der Kirche gedichtet wurden. So sei es zum Teil bereits in Wittenberg in Übung. Unsere Aufmerksamkeit soll im Jahr 2024 diesem Jubiläumsgesangbuch – eigentlich ist es ja nur ein „Heft“ – gelten. Ich möchte aber dies „Heft“ nun doch in die Gesamtzusammenhänge in Luthers Lebens- und Denkweg einzeichnen.

2.2 Wie ist Luther dazu gekommen, sich mit Kirchenliedern zu befassen? Sein Lehrauftrag an der Universität war ja die Bibelauslegung. Als junger Mensch hat er nicht gedichtet. Immerhin war er bereits 40 Jahre alt, als er sein erstes Lied vorlegte.

11 Vgl. auch Johannes Schilling/Brinja Bauer, Singt dem Herrn ein neues Lied. 500 Jahre Evangelisches Gesangbuch, Leipzig 2023. – Gerhard Rödding, Ein neues Lied wir heben an. Martin Luthers Lieder und ihre Bedeutung für die Kirchenmusik, Neukirchen-Vluyn 2015.

12 Mir steht eine schöne Faksimile-Ausgabe dieses Druckes zur Verfügung, die in der DDR hergestellt sein dürfte, aber keinerlei Angaben über Herausgeber und Verlag macht. Vgl. WA 35, 336f.

Das erste Lied verdankt sich einem historischen Ereignis, das ihn sehr beschäftigt hat. In Brüssel wurden am 1. Juli 1523 zwei Mönche des Ordens der Augustinereremiten, also des Ordens, in den Luther einst selbst eingetreten war, auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die Mönche waren standhafte Glaubenszeugen für das Wort Gottes. Diese Nachricht hat Luther dermaßen erschüttert, dass er darüber ein neues Lied im „Zeitungsstil“ verfasst hat.¹³ Luther hat dadurch den Zugang zu einer neuen Form der Verkündigung gefunden. Er dichtete Lieder, um seine Glaubensüberzeugung in gedichteter Form zum Ausdruck zu bringen und sie damit den Gemeindegliedern sozusagen in den Mund zu legen.

1523 arbeitete Luther an seiner Schrift „Formula Missae et communio-
nis“¹⁴. Noch ging er davon aus, dass die Messe nur in lateinischer Sprache gefeiert wird. Erst 1526 sollte die Deutsche Messe folgen,¹⁵ die den Kurswechsel in die Landessprache seiner Gegenwart manifestiert. Bei diesen Arbeiten zur Reform des Gottesdienstes ist er mit Johann Walter, dem Kantor des kursächsischen Hofes in Torgau, zusammengekommen.¹⁶

2.3 Als Johann Walter 1525 ein „Geistliches Gesangbüchlein“ vorlegt, schreibt Luther das Vorwort:¹⁷ „Deshalb habe auch ich – mit einigen andern zusammen –, um einen guten Anfang zu machen und um denen Anlaß zu geben, die es besser vermögen, etliche geistliche Lieder gesammelt, um das heilige Evangelium, das jetzt durch Gottes Gnade wieder hervorgekommen ist, zu treiben und in Schwang zu bringen, damit auch wir uns rühmen möchten, wie Mose in seinem Gesang es tut (Exodus 15), so daß Christus unser Lob und Gesang sei und wir nichts wissen sollen zu singen noch zu sagen, als Jesus Christus, unsern Heiland, wie Paulus sagt in 1. Korinther 2,2“ [Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten.]¹⁸ Wir spüren also bei Luther eine sehr klare Konzentration auf den Kern des Christusglaubens. Das wollte er der Gemeinde in die Hand

13 Luthers Lieder, a. a. O. (wie Anm. 7), 64–65; AWA 4, a. a. O. (wie Anm. 6), 217–220.

14 WA 12, 197–220.

15 WA 19, 44–113.

16 Walter Blankenburg, Walter, in: MGG 4, 1955, dtv-Ausgabe 1989, 192–201.

17 Diese fünfändige Sammlung liegt mir vor in folgender Ausgabe: Johann Walter, Das geistliche Gesangbüchlein „Chorgesangbuch“. Faksimile-Nachdruck des Zweitdruckes Worms 1525, hg. v. Walter Blankenburg, Kassel/Basel/Tours/London 1979 (= Documenta Musicologica 33).

18 Dieses Vorwort finden wir in dem Bändchen für den Tenor, der damals selbstverständlich die Hauptstimme war. Das Vorwort ist in Kopie gedruckt in: Schilling/Bauer, a. a. O. (wie Anm. 11), 38f.

geben. Er bejahte Johann Walters Liedersammlung, die in Notenbüchern nach den einzelnen Stimmen gesetzt ist, „weil ich gerne möchte, daß die Jugend, die ohnehin soll und muß in der Musik und andern rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie die Buhllieder [= Liebeslieder] und fleischlichen Gesänge los würde und statt derselben etwas Heilsames lernte und so das Gute mit Lust, wie es den Jungen gebührt, einginge. Ich bin auch nicht der Meinung, daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden, wie etliche falsche Eiferer vorgeben, sondern ich möchte alle Künste, besonders die Musik, gerne sehen im Dienste dessen, der sie gegeben und geschaffen hat.“ Mit diesen Bemerkungen in der Vorrede bringt Luther seinen Ansatz für das Liedschaffen gut auf den Punkt, grenzt sich gleichzeitig auch von der Kunstfeindlichkeit seines Kollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt ab und unterstreicht seine Wertschätzung der Künste. Zweck der Kunst ist dabei aber, dazu zu helfen, dass das Gute mit Lust eingehen kann! Luther ist und bleibt der Seelsorger, der die jungen Menschen mit Lust an den christlichen Glauben heranführen will.

2.4 Wir fragen noch einmal nach den Impulsen für das Kirchenliedschaffen in der Reformation. Luthers frühes Liedschaffen und was darin gelungen ist, ist nämlich nicht der einzige Ansatzpunkt, um den Beginn von Luthers Liedschaffen zu verstehen. Dabei greifen wir darüber hinaus auf die Geschichte der Reformation zurück. Wir wissen alle, dass Luther als Junker Jörg auf der Wartburg 1521 das Neue Testament in die deutsche Sprache übersetzt hat. Seine Übersetzung des Neuen Testaments, die 1522 im Druck erschien, wurde einerseits begierig von vielen Menschen aufgegriffen. Luther hoffte, dass nun das Evangelium verbreitet werden könne, weil die Menschen es selbst lesen können. Das Septembertestament – wie man es oft genannt hat – wurde aber andererseits in benachbarten Regionen sofort verboten, etwa auch im herzoglichen Landesteil Sachsens von Herzog Georg dem Bärtigen. Luther suchte deshalb andere Wege, die er beschreiten könnte, um das evangelische Glaubensverständnis und das Evangelium von Jesus Christus unter die Menschen zu bringen. Er schreibt Ende 1523 an Georg Spalatin, den Sekretär seines Landesherrn, Kurfürst Friedrich der Weise, er wolle nach dem Beispiel der Propheten und der alten Kirchenväter Psalmen dichten, damit das Wort Gottes trotz des Bibelverbots „unter den Leuten bleibt“¹⁹. Dieser Brief war die grundsätzlichsste Äußerung Luthers über seinen Ansatz im Nachdenken über die Bedeutung des Liedes im Gottesdienst und im Leben

19 WA.B 3, 220.

des Volks. Das Evangelium soll unter den Leuten wirksam sein und bleiben – so hat er es an Spalatin geschrieben. In diesem Brief Luthers an Spalatin sieht man die Geburtsstunde des evangelischen Kirchenliedes.

2.5 Das Kirchenlied im Rahmen der Gottesdienstreform – Luther, der ja immer mit den grundsätzlichen Fragen des Gottesdienstes beschäftigt war, hatte in seinen reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 bereits die Art und Weise, wie die Messe in seiner Zeit gefeiert wurde, angegriffen und damit begonnen, die gottesdienstliche Liturgie zu reinigen. Nicht völlig neu gestaltete er die Gottesdienstordnung, sondern er reinigte sie von Wucherungen und führte sie zurück auf den ursprünglichen, „reinen“ Gottesdienst der Alten Kirche. Es sollte noch dauern, bis er 1523 seine lateinische Gottesdienstordnung „Formula missae et communionis“ herausgab, in der das erstmals klar ausgeführt worden ist. Hier wünschte er sich volkssprachliche Lieder in großer Zahl, die das Volk während der Messe sänge.²⁰

Erst 1526 gab er seine Schrift „Deutsche Messe“ heraus. Jetzt wurde die Landessprache zur Gottesdienstsprache. Im Augsburger Bekenntnis wird in Artikel 24 zur Messe ausdrücklich betont: „So ist auch inn den öffentlichen Ceremonien der Messe kein mercklich enderung geschehen, denn das an etlichen orten deutsch Geseng, das volk damit zuleren und zu uben, neben Latinischem gesang gesungen wird, sintemal alle Ceremonien furnemlich dazu dienen sollen, das das volck daran lerne, was ihm zuwissen von Christo not ist.“²¹

2.6 Im Achtliederbuch aus Nürnberg finden wir ein überschaubares Liedgut. Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gmein“, das 1523 entstanden und uns bis heute gut bekannt ist, gehört dazu. Ebenso „Es spricht der Unweisen Mund“²². Dies Lied, das heute auch in Deutschland nicht mehr bekannt und im Gebrauch ist, setzte sich von den „Unweisen“ ab und betont die Kraft Gottes, der sich seines Volks erbarmt durch seinen Sohn. Luthers „Ach Gott, vom Himmel sieh darein“ – bis heute in unserem Gesangbuch – und „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ als Bereimung eines Psalmtexts (Psalm 130) sind enthalten, insgesamt sind es vier Luther-Lieder und drei von Paul Speratus²³ – eines davon ist das bekannte Lied „Es ist das Heil uns kommen her“, das Speratus 1523 kurz vor Erscheinen des Liederbuchs verfasst hatte.

20 WA12, 218.

21 BSELK 140–142

22 AWA 4, a. a. O. (wie Anm. 6), 70–71.

23 Michael Beyer, Speratus, in: RGG⁴, Bd. 7, Sp. 1568.

Speratus stellte dem Lied im Heft eine Sammlung von Bibelstellen zur Seite, die zeigen sollte, auf welche Aussagen der Heiligen Schrift dieser Gesang gegründet ist. Auch ein Lied eines Unbekannten ist aufgenommen worden.

2.7 Noch im gleichen Jahr 1524 besorgte Johann Walter eine Sammlung „Geistliches Gesangbüchlein“, die in Stimmbüchern für Diskant, Alt, Tenor, Bass und Vagant vorliegt und die Luther mit einem beachtenswerten Vorwort versehen hat. Im Heft für den Tenor – das ist in dieser Zeit die wichtigste und die Melodie führende Stimme – finden wir Luthers Vorwort. Luther setzt hier die Akzente. Mit Rückblick auf biblische Vorbilder will er betonen: „Auf dass dadurch Gottes Wort und christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübet werden.“ Von sich selbst sagt er im Rückblick: „Demnach habe ich auch samt etlichen andern zum guten Anfang, und [um] Ursache zu geben denen, die es besser vermögen, etliche geistliche Lieder zusammen gebracht, das heilige Evangelium, das jetzt von Gottes Gnaden wieder aufgegangen ist, zu treiben und in Schwang zu bringen ...“ Die vierstimmige Vertonung begründet er, sei „nicht aus anderer Ursache [geschehen], denn dass ich gerne wollt, dass die Jugend, die doch sonst soll und muss in der Musica und andern rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie der Buhllieder [= Liebeslieder] und fleischlichen Gesänge los würde und an der selbigen Statt etwas Heilsames lernte und also das Gute mit Lust – wie den Jungen gebührt – einging.“ Ausdrücklich wendet er sich gegen die Kunstfeindlichkeit etlicher „Abergeistlicher“. Dies ist offensichtlich eine Abgrenzung von Karlstadt und Zwingli und ihrer puristischen Verachtung der Musik.

Das erste Lied ist „Nun bitten wir den heiligen Geist“, das wir ja bis heute kennen. Die Ordnung ist nicht einem Prinzip unterworfen. Ein Lied folgt einfach auf das andere. Walters Gesangbuch war jedoch nicht ein Gesangbuch für die Gemeinde, sondern ein Gesangbuch für den vierstimmigen Chor. Jede Stimme hatte ihr eigenes Heft und zusätzlich eine Stimme für den Vaganten. Die Gemeinde bekam zunächst noch kein Gesangbuch in die Hände, sondern sollte nach Gehör die melodieführende Stimme mitsingen. Lazarus Spengler, der Nürnberger Ratsschreiber, ist im Gesangbüchlein vertreten mit seinem Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“²⁴,

24 Sieben Strophen des Liedes stehen noch im Stammteil des EKG 243. Im EG (Ausgabe für die Landeskirchen Bayern und Thüringen [nur noch hier]) steht unter der Nr. 620 „Christ ist der Weg, das Licht, die Pfort“ ein Rest des Liedes, die Strophen 4 bis 7 im EKG. Die ursprüngliche Strophe 2 war auch im EKG schon entfallen. Vgl. die Edition des Urtexts von 1524 in: Lazarus Spengler, Schriften, Bd. 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525, herausgegeben und bearbeitet von Berndt Hamm und

das in der Geschichte des Luthertums immer wieder zitiert und viel gesungen worden ist und etwa auch in der Konkordienformel von 1577 erwähnt wird. In diesem Buch finden wir unter der Nummer 29 auch das Lied von Elisabeth Cruciger „Herr Christ, der einig Gotts Sohn Vaters in Ewigkeit“, bis heute unter Nr. 67 im EG. Dieser Frau wird ein Platz unter den ersten Liederdichtern gegeben. Auch die Katechismuslieder „Dies sind die heiligen zehn Gebot“ und „Wir glauben all an einen Gott“ sind dabei. „Nun komm, der Heiden Heiland“ und „Gelobet seist du, Jesu Christ“ fehlen hier nicht. Es ist sehr wohl zu beachten, dass Luther nicht darauf bestand, seine eigenen Lieder zuerst zu finden, sondern er nahm gerne gute Lieder seiner Zeitgenossen auf, eben auch das beachtenswerte Lied von Elisabeth Cruciger, einer hochgebildeten Frau, deren Mann, Caspar Cruciger, als Professor zu den engen Mitarbeitern Luthers gehörte.

Das Geistliche Gesangbüchlein, das tatsächlich 1525 in Wittenberg gedruckt wurde, ist im Umfeld Luthers gedruckt worden, er hat das Vorwort dazu geschrieben, aber er ist nicht im engeren Sinn der Autor. Das halten wir fest. Andererseits ist dies Gesangbüchlein in seinen Texten umfangreicher als das Achtliederbuch und auf alle Fälle in bestem Einvernehmen mit Luther von Johann Walter auf den Markt gebracht worden. Es belegt also im Hinblick auf die Quellenkunde für Lieder einen wichtigen Platz.

Eine ganz andere Frage wird an anderer Stelle in den Gottesdienstordnungen der Zeit geregelt, wann nämlich die Gemeinde im Gottesdienst singt und wie viele Lieder im Gottesdienst für die Gemeinde vorgesehen sind.

2.8 Zwei weitere wesentliche Gesangbücher sind zu nennen: Das Klugsche Gesangbuch, erschienen bei Joseph Klug in Wittenberg, der in engen Beziehungen zur Cranach-Döringschen Druckerei stand. Ein Exemplar von 1529 ist nicht mehr zu ermitteln, dafür aber das von 1533.²⁵ Das Vorwort, das uns im Walter'schen Chorgesangbuch begegnet ist, wird hier erneut abgedruckt. In dem späteren Vorwort hebt er hervor, dass er die Namen der Dichter angegeben habe, damit nicht durch Veränderung unter seinem Namen fremde „untüchtige“ Gesänge verkauft würden. Er klagt also auf seine Weise ein

Wolfgang Huber, Gütersloh 1995 (= QFRG 61), 398–405. Das Lied war so schnell von Johann Walter aufgenommen worden.

25 Es liegt mir vor: „Das Klug'sche Gesangbuch 1533“ nach dem einzigen erhaltenen Exemplar der Lutherhalle zu Wittenberg ergänzt und herausgegeben von Konrad Ameln, Kassel/Basel/London 1983 (Documenta Musicologica 35). Abbildung des Titelblatts bei Schilling/Bauer, a. a. O. (wie Anm. 10), 46.

„Copyright“ für seine Lieder ein und verwahrt sich vor Verfälschungen.²⁶ Dazu hatte es offenbar Anlass gegeben.

Und schließlich das „Babstsche Gesangbuch“, benannt nach dem Leipziger Buchdrucker Valentin Babst, das 1545 erschien und ein besonders schön ausgestattetes Gesangbuch ist mit schönen Druckbordüren.²⁷ Ein Gesangbuch sollte schön sein und bei der Benutzung Freude machen. Es sollte so sein, dass man gerne danach greift. Auch zu diesem Gesangbuch hat Luther eine Vorrede geschrieben. Hier kommt er auf die Wurzel alles Nachdenkens über den Gesang geistlicher Lieder zu sprechen: „Denn Gott hat unser Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer solchs mit Ernst glaubet, der kanns nicht lassen, er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, dass es andere auch hören und herzukommen.“ ... „Darum tun die Drucker sehr wohl daran, dass sie gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierden Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens gereizt werden und gerne singen.“

3. Liedtexte

Die Betrachtung der Liedtexte, auf die ich noch einen Blick werfen will, ist für uns an dieser Stelle mit sprachlichen Problemen verbunden. Deutsche Sprache ist nicht dasselbe wie slowakische Sprache. Deshalb fasse ich hier nur knapp zusammen: Luthers Lieder sind orientiert am Heilsgeschehen und dem Leben Jesu, wie es in den kirchlichen Hochfesten nacherlebt wird. Zu Weihnachten „Gelobet seist du, Jesu Christ“. Dies Lied redet zwar Christus in der ersten Strophe direkt an, geht aber dann über zur Beschreibung von allem, was er in seiner großen Liebe getan hat. Darüber will er sich freuen. Es sind wesentliche Aussagen aus dem Glaubensbekenntnis, die hier beschrieben werden. In diesem Lied ist es gelungen, die ganze Heilsbedeutung des Lebens Jesu über unser irdisches Leben hinaus darzustellen und nicht nur verständlich, sondern vor allem auch lieb zu machen. Das ist Luthers Anliegen, diesen Herrn in der ganzen Breite seiner Zuwendung zu uns und in seiner Heilsbedeutung für uns zu beschreiben und zu loben. In der ersten Strophe hat er zurückgegriffen auf ein mittelalterliches Lied, aber durch die

26 So auch auf dem Titelblatt des Babstschen Gesangbuchs, siehe folgende Anmerkung.

27 Mir liegt der Nachdruck vor: Das Babstsche Gesangbuch von 1545. Faksimiledruck mit einem Geleitwort von Konrad Ameln, Kassel/Basel/Paris/London/New York²1966.

Ausführungen der Strophen 2 bis 7 ist doch das Mittelalterliche abgestreift und alles wird gegenwärtig und bedeutend für jetzt.

Wenn wir auf sein Lied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EG 24) blicken, dann ist es hilfreich, die Überschrift aus dem Babstschens Gesangbuch zu beachten: „Ein Kinderlied auf die Weihenachten / vom Kindlein Jesu / aus dem 2. Kapitel des Evangeliums des Lukas gezogen“. Dies Lied ist erst 1535 entstanden, zu einer Zeit also, in der sein Sohn Hans, der 1526 geboren war, in die ersten Klassen der Schule ging, möglicherweise dichtete Luther dies Kinderlied auch im Blick auf das Erleben bei den eigenen Kindern. Das haben Legenden festzuschreiben versucht, aber wir haben dafür keine klaren Quellenaussagen.

Luther greift in seinem Liedschaffen auch auf ältere Vorlagen zurück und entwickelt aus vorreformatorischen Hymnen neue Lieder für die Gemeinde. Ich denke da an das Lied „Nun komm, der Heiden Heiland“ (EG 4), „Christ lag in Todesbanden“ (EG 101) oder „Nun bitten wir den heiligen Geist“ (EG 124). Sein bekanntes „Ein feste Burg ist unser Gott“ (EG 362) ist aus Psalm 46 heraus entstanden. Auch „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ (EG 299) ist aus Psalm 130 entwickelt worden. Psalmen zu Liedern für die Gemeinde umzuformen ist ihm wichtig.

Luthers Lieder sind Nacherzählungen des Heilsgeschehens und aus dem Evangelium genommen. Es fällt auf, dass uns – wenn ich recht sehe – ein Passionslied Luthers nicht vorliegt, aber auf alle kirchlichen Christustage hat er wunderschöne Lieder gedichtet. Luther besingt das Christusgeschehen. Er erzählt, was ihm wichtig ist und setzt es um zum Lob Gottes.

Folker
Siegert

Die Rechtsgeschichte des Neuen Testaments als Hilfe zur Konkretion für Predigt und Unterricht¹

Liebe Kollegen, liebe Studierende, liebe Gäste insgesamt,

als ich im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen einzog, um dort Theologie zu studieren, bekam ich einen Kommilitonen, der ein Gastsemester in Bratislava verbracht hatte und ganz begeistert von Ihrer Fakultät berichtete. Das ist nun 55 Jahre her. Umso mehr freut es mich, dank Ihrer Einladung nunmehr Bekanntschaft zu machen mit der Hauptstadt der Slowakei und ihrer lutherischen Kirche. Zum heutigen Dies academicus möchte ich Ihnen dienen mit einem Einblick in einen ganz neuen Forschungszweig, die Rechtsgeschichte des Neuen Testaments.

Rechtsgeschichtliche Fragestellungen zum Alten Testament sind längst üblich, und es gibt sogar eine Zeitschrift dafür, die *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*. Deren Interesse richtet sich auf mosaisches Recht, einen seit der Barockzeit wohlbekannten Forschungsgegenstand. Nicht weniger als das Alte Testament ist aber doch das Neue Testament durchsetzt mit Rechtsbegriffen – allein schon im Titel: Testament – und Rechtsvorgängen: der Prozess Jesu war ein solcher, und viele Gleichnisse drehen sich um Kaufen, Leihen, Rechenschaft legen usw., bis hin zu dem zentralen Begriff evangelischer Theologie: Rechtfertigung. Mir fiel auf, wie wenig die Kommentare zum Neuen Testament darauf achten, nach welchen Regeln solche Vorgänge abliefen und was sie gelingen oder auch misslingen ließ.

Die Schwierigkeit, wenn man sich diese Frage stellt, ist nur die, dass es ein „neutestamentliches Recht“ in diesem Sinne nicht gibt; von Fall zu Fall ist entweder nach der Tora, öfter noch nach der aus der Tora entwickelten,

1 Vortrag in der Theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava am 4. Oktober 2024.

aber noch vorrabbinischen Halacha, dann aber auch nach hellenistischem Gewohnheitsrecht – die Globalisierung der antiken Wirtschaft hatte schon seit drei Jahrhunderten Judäa erfasst – und schließlich nach römischem Recht entschieden wurde: Der Tod Jesu war ein von jüdischen Anklägern angestrebter römischer Prozess.

Es wird eine große Hilfe sein zur Konkretion der theologischen Sprache, wenn wir uns der juristischen Herkunft vieler ihrer Begriffe bewusst werden und ebenso der juristischen Implikationen vieler neutestamentlicher Texte. Zwei Beispiele möchte ich Ihnen vortragen, deren eines bereits gedruckt ist in Bd. III meines *Rechtsgeschichtlichen Kommentars zum Neuen Testament*; das andere habe ich im Einleitungsband (Bd. I) bereits angedeutet und führe es nunmehr näher aus.

1. Der Name „Neues Testament“

Ist eigentlich all denen, die uns „Biblische Theologie“ empfehlen und die das Griechisch des Neuen Testaments ein übersetztes Hebräisch sein lassen – ist denen jemals aufgefallen, dass es das Wort „Testament“ im Hebräischen nicht gibt? Die Kommentare von Billerbeck und anderen nennen uns allerlei rabbinische Bestimmungen über die *di'atêqê*, ohne darauf zu reflektieren, dass das ein griechisches Fremdwort ist. Es gibt keine Testamente in dem, was wir so merkwürdig „Altes Testament“ nennen; es gibt in mosaischer Gesetzgebung nur die gesetzliche Erbfolge: Das Grundstück mit seinen Gebäuden geht an den ältesten Sohn, und der kann aus der beweglichen Habe versuchen, seine Geschwister, so gut es geht, auszuzahlen. Und es gibt Schenkungen, doch wirken diese sofort und gelten nicht erst beim Tod des Schenkenden. Sieht man nach, was die Rabbinen über die *di'atêqê* schreiben, sind das alles Vorgänge außerhalb des nach der Tora Rechtmäßigen, und sie versuchen, solche Umgehungen so weit wie möglich wieder zu unterbinden. Judäa hatte zur Zeit Jesu drei Jahrhunderte der Mehrsprachigkeit und des hellenistischen Einflusses hinter sich, und erst Mischna und Talmud versuchen, innerhalb des zu Diasporagemeinschaften gewordenen synagogalen Judentums die Entwicklung zurückzudrehen.

Eine feste Regel, die ich in dem gesamten Quellenmaterial, ob aus biblischer oder aus nachbiblisch-rabbinischer Zeit gefunden habe und die (wie mir scheint) noch in keinem Lehrbuch steht, ist diese: Alles, was der Tora entstammt oder zur Präzisierung der Tora, der sog. Halacha, nachbiblisch noch formuliert wurde, wird in hebräischen Worten ausgedrückt. Alles von außerhalb Kommende hingegen findet sich in Form von Fremdwörtern.

Das beginnt schon im Alten Testament. Das Wort für „Urkunde“, *š'etar*, ist aramäisch – warum? Es kommt aus dem Alten Orient, der solches früher kannte als das noch weitgehend mündliche Geschäftsleben des agrarischen Landes Israel. Selbst *b'rit*, was wir mit „Bund“ übersetzen und wofür die Septuaginta *diathēkē* einführte (jede Verfügung, nicht nur die von Todes wegen, kann im Griechischen so heißen) – dieses Wort *b'rit* kommt aus dem Akkadischen! Kein Israelit schließt mit einem anderen eine *b'rit*. Es gibt kein Vertragsrecht im Judentum und kein Wort für Verträge (gr. *synthēkē*, lat. *pactum*). JHWH, der seinem Erwählten Volk eine *b'rit* anbietet, kommt von außen; er ist kein Israelit. So wenig wie das Alte Testament jemals im Judentum so hieß (es heißt *tōrah*, *n'bi'im u-ketūbim*), so wenig ist die Bezeichnung „Alter Bund“ jüdisch; sie entspringt reformierter Bundestheologie und damit einer geschichtstheologischen Konstruktion der Neuzeit. Diese war sich nicht bewusst, wie sehr sie lateinisch dachte.

Hier kann ich nun die eben gegebene Sprachregel für die juristischen Begriffe der Bibel ergänzen: Das Neue Testament, auf Griechisch geschrieben, denkt an vielen Stellen, wo es um Rechtsfragen und Rechtsbegriffe geht, nicht nur in jenem Griechisch, das von der Septuaginta her eine Sprache der Juden geworden war, sondern auch in Latein, und zwar in jenen Begriffen, in denen römisches Recht sich im griechischsprachigen, aber von Rom her verwalteten Osten ausdrückte. Hinter *diathēkē* steckt somit lat. *testamentum*; das merkt man an den Stellen im Galaterbrief (bes. 4,1–7), wo Paulus auf das Testamentsrecht zu sprechen kommt. (Er kommt dann anschließend auf Verhältnisse der Patriarchenzeit zu sprechen, die auch nicht der Tora entsprechen, weil sie älter sind, z. B. die Mehrehe.)

Von hier komme ich jetzt zur wichtigsten Bibelstelle meines Vortrags, nämlich 1 Kor 11,25, wo Jesus sagt: „Das ist die *kainē diathēkē* in meinem Blut“ – der Kern der Abendmahlsliturgie. Man kann das nicht ins Hebräische übersetzen und auch nicht in die Sprache, in welcher der historische Jesus sich äußerste, ins Aramäische, ohne dieses aus dem nichtisraelitischen Orient geborgte Fremdwort zu benutzen.

Der Exegese – das ist mein Beruf – stellen sich damit viele Fragen. Kann Jesus selber das gesagt haben? Und wenn ja, in welchem Sinn? – Und wenn dieses Wort eine Bildung der ersten griechischsprachigen Christenheit ist, stellt sich gleichfalls die Frage, wie sie das meinte. Sie hatte den griechischen Text des Jeremiabuchs zur Verfügung, wo – einzig im ganzen Alten Testament – in 31,31 die Ankündigung einer *kainē diathēkē* steht. Im dortigen Kontext ist es die Erwartung einer Tora, die erneut in die Herzen der Menschen kommt, sodass sie ihr willig folgen. So ist jedenfalls bis heute die jüdische Auslegung. Neu wäre ihr zufolge weniger ihr Inhalt (war doch die Mose-Tora

bereits „vollkommen“, „vollständig“, unüberholbar: Ps 119); neu wäre da nur die Freiwilligkeit des Gehorsams. Der Matthäus-Text der Abendmahlsworte vertritt diese Auffassung, indem er in seinen wichtigsten Textzeugen nur vom Blut einer *diathēkē* spricht und das Wort *kainē*, „neu“ fortlässt (Mt 26,28 – so auch Nestle/Aland). Ebendies war auch die Auffassung Calvins, der das ganze Neue Testament vom Matthäusevangelium her liest.² „Blut des Bundes“ lässt an Gen 9 denken, wo JHWH mit Abraham eine *b^erît* schließt, unter Einsatz eines blutigen Opferritus.

Für Paulus, den Weltbürger, der den Christen von Korinth, wie auch denen Galatiens, das Evangelium brachte, ohne sie in die *b^erît* JHWHs mit seinem Volk einbeziehen zu wollen – nur auf Abraham griff er zurück (Röm 4,17f < Gen 17,5) und auf unsere Jeremiastelle –, war mehr Neues zu erkennen an dieser letzten Geste Jesu. Eine *diathēkē*, ein Testament im griechisch-römischen Sinne setzt den Tod nicht nur eines Tieres voraus, sondern den Tod des Testamentgebers selbst. Genau das war neu an jener Szene bei Jesu letztem Mahl, wo er doch seinen eigenen Tod im Vorhinein prophetisch deutete.

Diese Szene als solche – ich sage Ihnen jetzt meine persönliche Überzeugung – ist echt und ist historisch; Jesus hat mit seinen Jüngern das Brot gebrochen und in Anspielung an sein bevorstehendes Schicksal gesagt: „Das ist mein Leib“, aram. *dên garmî*. „Das ist mein Leib“, d. h. das ist es, was mir jetzt persönlich bevorsteht.

Schon der folgende Zusatz „für euch“ (*to hyper hymōn*), lässt sich, so einfach er klingen mag, nicht ins Aramäische zurückübersetzen.³ Er ist aber sachlich berechtigt; die Geste des Brotausteilens impliziert eben dies. Sprachlich kann ich es nicht auf den historischen Jesus zurückführen; es ist die Alte Kirche, die solchermaßen den Ritus erweiterte. – Ähnliches beim Wein wird dann auch berichtet, allerdings mal vor, mal nach der Brotausteilung, sodass ich gewillt bin, schon hier keine authentische Erinnerung zu sehen, sondern einen Zusatz seitens der Christen, die bei der Wiederholung der Szene aus

2 So versteht es auch Calvin, der in seiner Erklärung zu Mt 26,28 (*In harmoniam evangelistarum commentarii* § 197, Ende) die „Neuheit“ dieser *diathēkē* (für ihn ist ausgemacht, dass *foedus* übersetzt werden muss) keine inhaltliche ist, sondern in der Verwirklichung des bisher Gesagten besteht. In seiner Auslegung von 1 Kor 11,25 (*In omnes Pauli apostoli epistolas ... commentarii* z. St.) lässt er *sacramentum*, wie auch *foedus* (seine Übersetzung für *diathēkē*), Sprechakte sein, nämlich Verheißungen, die dort allerdings inhaltlich unbestimmt bleiben. Für ihn ist das Neue Testament nur „neu“ in der Bestätigung des Alten.

3 Das Aramäische hat keine Partikel wie das *hyper* (c. gen.), hebr. *b^e‘ad*. Die aramäischen Evangelienübersetzungen, die wir aus der Antike noch haben, brauchen sämtlich mehr Worte.

liturgischen Gründen eine zweite Hälfte zusetzten. Für die Feier in kleinen Gruppen war das sicherlich eine gute Entscheidung. Ein kirchentrennender Streit hätte nicht daraus werden müssen.

Von allen Berichten über die Abendmahlsszene, die wir haben, zitiert allein der 1 Kor 11 die Stelle Jer 31,31. Alle Evangelisten, wo sie die Szene haben, sprechen nur von einer *diathēkē*, und damit können sie an Abraham oder – im Falle des Matthäus – auch an Mose und den Sinai gedacht haben. Dass die von Jesus bewirkte *diathēkē* eine neue sei, bezeugt im Neuen Testament nur Paulus, unterstützt im Übrigen von Hebr 8,8, einem Text, der m. E. noch alt, nämlich zu den Paulusbriefen gleichzeitig ist.⁴ Das dürfte also nicht des Paulus alleiniger Gedanke gewesen sein, sondern eine Entdeckung des griechischsprachigen Urchristentums – jenes, dem wir auch die von vornherein auf Griechisch geschriebene Logienquelle verdanken. Man entdeckte in dem Bibelwort *diathēkē* einen Sinn, den es im Lande Israel nicht hatte, wohl aber sonst in der Welt: Dies war das Vermächtnis eines Sterbenden, gültig geworden eben durch seinen Tod. Am deutlichsten sagt das der Hebräerbrief: „Wo ein Testament vorliegt, muss notwendigerweise der Tod des Testators eintreten sei“⁵ (Hebr 9,16).

Was wird hier vererbt? Lukas als Schüler des Paulus sagt es uns in einer nur bei ihm zu findenden Stelle Lk 22,29: *Diathithemai hymin (...) basilian*, „Ich vermache euch ein Königreich“: Hier „erben“ die Jünger die Königreichsverheißung, mit der Jesus angetreten war, kaum dass er vom Jordan nach Galiläa kam. Es ist jene paradoxe, keiner Macht und keiner Waffen bedürftige Menschengemeinschaft, als deren König er bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt worden war. Ich teile hier ganz die Ansicht meines katholischen Kollegen Alfred Loisy, der schon vor über hundert Jahren sagte: „Jesus hat das Reich Gottes angekündigt. Was kam, ist die Kirche.“⁶ Man wollte das damals nicht hören und schloss ihn aus der Kirche aus; aber wie soll man es sonst sagen?

Die Kernaussage des Neuen Testaments, dessentwegen man es auch so nennt, ist also diese: Die Jünger und die Christen überhaupt sind Jesus gegenüber seine Vermächtnisnehmer. Nachkommen im physischen Sinn hatte er keine, auch kein Eigentum, abgesehen von seinem ungenähten Gewand.

4 Der schwungvolle, rhetorische Stil ist kein Datierungskriterium, so wenig wie sein Platz im neutestamentlichen Kanon.

5 Die Vulgata hat hier ganz richtig diesen (der Bibel ja sonst fremden) Fachausdruck des römischen Rechts: *testator*.

6 Alfred Loisy: *L'Évangile et l'Église*, Paris ²1903, 155: „Jésus annonçait le royaume de Dieu, et c'est l'Église qui est venue“.

Die Jünger wurden seine Erben in einem ideellen Sinne. Das ist auch insofern interessant, als Jesus in seiner Herkunftsfamilie durchaus Erbberechtigte hatte, allen voran seinen ältesten Bruder Jakobus. Dass dieser ihn in der Tat ideell zu beerben und in seine Führungsrolle einzurücken versuchte, wird in der Apostelgeschichte berichtet; aber diese Nachfolge war von kurzer Dauer. Das nur nebenbei.

Die Hauptsache: In einem Testament geht es immer um Güter. Das Heilsgut, das Jesus der Welt ließ, sofern sie durch ihn an Gott zu glauben lernt, ist das, was wir „Rechtfertigung“ nennen und „Gerechtigkeit vor Gott“.

Genauer betrachtet, ist das ein Erbvorgang besonderer Art: Hier sind keine natürlichen Verwandten gegeben, die einen Erbenspruch bereits hätten, sondern es ist an ein Vererben außerhalb der Familie zu denken, an solche Personen also, die dabei ein reines Geschenk erhalten. So etwas kann ein „Vermächtnis“ sein, lateinisch: ein Legat (*legatum*), es kann aber – und so ist es hier – sich primär nicht auf die Sache beziehen, sondern auf die zu beschenkenden Personen, mit Gültigkeit von dem Moment an, wo der Erblasser stirbt. Das gibt es auch heute, und es gab es schon im römischen Recht,⁷ nicht jedoch im jüdischen. Das ist die sog. Erbeseinsetzung oder kurz *Erbeinsetzung*: Personen, die mangels Verwandtschaft mit dem Testator gar nicht erbberechtigt wären, werden zu Erben eingesetzt.

Das ist von Bedeutung für unser Nachdenken über das Verhältnis von Judentum und Kirche. Es ist nämlich nicht so, dass die Kirche das Judentum „beerben“ könnte im Sinne einer Ablösung (das wäre die sog. Substitutionstheologie, engl. *supersessionism*). Das was die Kirche hier erhält und womit sie überhaupt zustande kommt, geht dem Judentum nicht ab.

Es gibt eine kurze Stelle bei Lukas (12,13–15), wo Jesus sich weigert, als Erbteiler zu dienen zwischen Geschwistern, die sich offenbar nicht einig waren. Das ist prophetisch gesagt: Judentum und Christentum, so sehr sie – wie vor allem die Lutheraner in den USA inzwischen sagen – eine geschwisterliche Verwandtschaft unter sich haben, brauchen sich um ihre Gotteserkenntnis und ihre Nähe zu Gott nicht zu streiten und hätten es nie gebraucht. Hier wird nämlich geteilt nicht im Sinne von *to divide*, sondern mit-geteilt im Sinne von *to share*. Es handelt sich um ein Gut, das sich beim Weitergeben nicht verringert und nicht verbraucht. Sämtliche Haushalter-Gleichnisse des Lukasevangeliums, die den Eigentümer des „Haushalts“, Gott, unbegreiflich großzügig und nachsichtig sein lassen, haben ihre Pointe darin, dass dieses

⁷ Als sog. Vindikationslegat. In einem solchen wurde der Empfänger den vorher schon empfangsberechtigten Erben rechtlich gleichgestellt.

Erbe, Gottes Gnade und Wohlwollen, ein unerschöpfliches Gut ist. So ist es beim Verlorenen Sohn, beim Ungerechten Haushalter und in anderen lukianischen Gleichnissen, auf deren eines ich gleich zu sprechen kommen werde.

Im Gleichnis vom Verlorenen Sohn beruht der Neid seines älteren Bruders auf den unverdient beschenkten, ja mit Ring und Bekleidung wieder in sein Erbrecht eingesetzten jüngeren auf der Annahme, das ihm als älterem zustehende Erbe werde davon geschmälert. Das gilt aber nur dann, wenn dieses Erbe ein Land sein soll, wie es für Israel einst war, ein Stück der Erdoberfläche. Die christliche Kirche hat sich seit den missratenen Kreuzzügen von der Meinung getrennt, es ginge im Evangelium um irdische Güter. So hat sich denn lutherische Theologie nie für Jerusalem interessiert und nie mit dortigen Autoritäten etwas zu tun gehabt. Für meine Person habe ich mich an einen Spruch von Rudolf Bultmann gehalten, der mir mündlich überliefert wurde: „Gehen Sie nicht nach Jerusalem! Sie verderben sich Ihre Theologie.“

Die Gnade Gottes, nämlich seine uns heilende, uns tröstende Nähe, ist ein unerschöpfliches Gut. Niemand sagte uns das deutlicher als der Paulusschüler Lukas.

2. Das Gleichnis vom „Ungetreuen Haushalter“ (Lk 16,1–8)

Damit bin ich bei meinem – kürzeren – zweiten Teil angelangt, der den lukianischen Gleichnissen gilt.⁸ Diese sind, anders als die markinischen und auch noch viele matthäische, weniger am Ackerbau als an der Wirtschaft orientiert einschließlich der damals in Judäa noch höchst verpönten Geldwirtschaft und dem Verleihen von Kapital auf Zins. Der Haushalter – sprich: Manager eines Wirtschaftsunternehmens von mehr als nur familiärer Größe –, der in Lk 16 die Schuldner dieses Unternehmens kommen lässt, um sie ihre Schuldscheine ändern zu lassen, hat die bisherige Exegese zum Verzweifeln gebracht: Wie kann es sein, dass sein Auftraggeber, der Eigentümer und Herr (*kyrios*) des Unternehmens am Ende ihn dafür lobt? War er nicht bei eben diesem Herrn wegen Untreue verleumdet worden, und hatte dieser ihn nicht schon entlassen, sozusagen im ersten Zorn?

Hier hilft die Rechtsgeschichte weiter. Ehe man sich fragt, ob der „Herr“ in diesem Gleichnis überhaupt ein Platzhalter für Gott sein soll (wie sonst in

⁸ Das Folgende ist verkürzt aus: Folker Siegert u. a., Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III, Berlin/Boston 2024, 236–268. Das Gleichnis heißt dort: „Der raffinierte Verwalter“.

den Evangelien durchwegs), wenn er den „Haushalter der Ungerechtigkeit“, wie er in V. genannt wird, sogar noch lobt, und das Gleichnis überhaupt nur ein Beispiel für Raffinesse und Weltklugheit behandelt (womit es aber kein Evangelium wäre), sind drei rechtsgeschichtliche Beobachtungen von Belang:

1. Das „du kannst nicht weiter Haushalter sein“ (V. 2) ist noch nicht die Entlassung, sonder nur deren Androhung, denn es ist gebunden an die Rechenschaftslegung (*apodos ton logon*; ebd.), zu welcher der Haushalter damit aufgefordert wurde.
2. Dass daraufhin der Haushalter den Schuldnern ihre Schuldscheine aushändigt zwecks Änderung, beruht darauf, dass eine Schuldurkunde die Form eines Briefes hatte, den der Schuldner eigenhändig (das war ein Schutz gegen Fälschung) seinem Kapitalgeber auszustellen hatte.⁹ Wenn dieser ihm erlaubte, seine Angabe zu ändern, war das keine Fälschung – es sei denn, der Haushalter sei nicht dazu berechtigt gewesen.
3. Genau das aber lag, wie eine Reihe von Spezialuntersuchungen gezeigt hat, in der Vollmacht eines Managers nach römischem Recht.

Ein Zufall, den ich providentiell nennen will, hat es mit sich gebracht, dass der erste Assistent, den ich mir als Professor für Neues Testament an der Universität von Neuchâtel (Schweiz) aussuchen durfte, ein bereits promovierter Historiker war, Jean-Jacques Aubert, der seine Doktorarbeit über den *institor* geschrieben hatte, den Handlungsbeauftragten nach römischem Recht. Der konnte, wenn es im wirtschaftlichen Interesse des Betriebes lag, Schulden ermäßigen.

Genau das hatte schon im Jahre 1944 ein Jurist, Walter Erdmann, in der *Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, die von Theologen normalerweise nicht gelesen wird, mit Bezug auf unseren Text bereits vorgeschlagen. Für ihn ist der *oikonomos* unseres Gleichnisses, was rechtlich verschiedene Positionen meinen kann, das, was das römische Recht einen *procurator* nannte, einen Bevollmächtigten.¹⁰ Das ist in der gegebenen Situation ein Synonym zu *institor* oder auch zu *villicus*. Um eine von diesem etwa zugelassene Dokumentenfälschung handelt es sich nicht, sobald die Maßnahme im Interesse des Auftraggebers (juristisch: des Geschäftsherrn) lag.

9 Darum hieß eine solche Urkunde *cheirographon*; vgl. Kol 2,14.

10 Walter Erdmann, „Ein römischer *procurator omnium bonorum*“, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung, Bd. 64/1944, H. 1, 370–375. Auf 372 verweist er auf den Papyrus BGU 300. Vorher schon nannte er die *Digesten* 3,3,58; 46,2,20,1; Cicero, *Oratio pro Caecina* 57.

Hat sich schon mal jemand gefragt, wie es wohl kommt, dass die Schuldner nicht zahlen können? Das nämlich scheint ihre Lage zu sein, und diese sieht Erdmann so (373): „(I)n den Schuldnern haben wir teils mit der Lieferung rückständige Produzenten, teils Kleinkaufleute zu erblicken, die die betreffenden Waren auf Kredit bezogen haben und den Preis derselben schuldig geblieben sind.“ Das Verb *opheilein/debere* dient ja nicht nur für Geld-, sondern auch für Sachschulden, hier z. B. Lieferverzug. Zu der Art der abzuändernden Schuldscheine sagt Erdmann (374): „Die bei Lk 16,6 und 7 erwähnten *grammata* werden wir uns (...) als Stipulationurkunden, als *cautiones*, wie die Vulgata auch schreibt, zu denken haben.“

Man wurde sich also beiderseits einig, die Schuld nur noch in einer gewissen Höhe für begleichbar zu erklären. Warum? – Nun, dem Kurator lag etwas an der Aufrechterhaltung seiner Geschäftsbeziehungen. Von einer Insolvenz seiner Geschäftspartner hätte niemand etwas gehabt; er könnte dann nur noch sagen, er habe sie mitsamt den ausstehenden Forderungen verloren.

In Konkurrenz zu Erdmann bemüht sich der englische Rechtshistoriker Duncan Derrett,¹¹ dem jüdischen Vertretungsrecht die gleiche Handlungsfreiheit und Verantwortlichkeit des Bevollmächtigten abzugewinnen, wie sie der *institor* hatte. Das ist aber, ohne dass er es zugäbe, eine sehr römische Auffassung dessen, was auch nach seinen Worten eher ein Bote sein müsste als ein – von seiner Arbeit lebender – Bevollmächtigter. Rechtlich ist das selbst in jüdischem Recht zweierlei: Ein Bote hat keinen Anspruch auf Entlohnung (der sog. Botenlohn erfolgt allenfalls als Geschenk), der Haushalter hingegen empfängt eine regelmäßige Vergütung. Hier haben wir es mit einem Haushalter zu tun; dessen Befugnisse waren in römischem Recht so groß, wie dieses Gleichnis es verlangt.

Der Haushalter von Lk 16 tut das Mögliche und übt Milde, und es schadet seinem Ansehen nicht, dass er dabei auch an seinen eigenen Nutzen denkt. Ohne Einschränkung lobt ihn der Geschäftsherr. Jetzt wissen wir, wie das sein kann. Doch was heißt das theologisch? Was besagt dieses Gleichnis auf der Sachhälfte?

Hintergrund der lukanischen Wirtschaftsgleichnisse ist die seit dem Sirachbuch jüdischerseits dokumentierte Spannung zwischen griechisch-römischem Kapitalismus mit seinen Raffinessen einerseits und einer am Boden und seinen Erträgen orientierten, das Geld und jedes unternehmerische Risiko verschmähenden jüdischen Agrarwirtschaft. Lukas kennt diese letztere aus

11 Duncan Derrett: „The parable of the unjust steward“, in: ders., *Law in the New Testament*, 1970, 48–77 (51–53).

seiner Bibellektüre, den ersteren aber als Grieche, der er höchstwahrscheinlich ist, aus eigener Erfahrung. Und er übersetzt die Botschaft des Nazareners in eine Welt, in der wir heute noch leben, eine Welt des Risikos, des Wagnisses nämlich und auch des Gewinns. Das Evangelium ist für ihn nicht nur eine Hinterlegung, die unverändert aufzubewahren wäre (1 Tim 6,20), sondern ein Kapital, mit dem wir „wuchern“ sollen (Lk 19,12–27),¹² das heißt: es einsetzen zum Gewinn für uns und für andere. Dass dabei jemals jemand Schaden leiden könnte, ist nicht zu befürchten.

Soviel sei für heute genug gesagt zur Vorstellung eines Forschungszweigs, der auf den Prämissen lutherischer Theologie vor Jahrhunderten schon einmal Blüten trieb (um nur an Hugo Grotius und vor allem seinen Leser Samuel Pufendorf zu denken, einen damals viel gelesenen Juristen Augsburgerischen Bekenntnisses). Karl Barths Ablehnung jeglichen Naturrechts – und damit der Gewinnung von Rechten auf rein rationaler und empirischer Grundlage – hat überdeckt, dass Luther, obwohl er kein Freund der Juristen war, sehr positiv vom Naturrecht dachte.¹³ So kann er denken aufgrund seiner Zwei-Reiche-Lehre (CA 28), die solche Säkularität in Dingen der Lebensbewältigung zulässt, ja fordert. Evangelische Theologie hätte noch viel zu lernen von der Jurisprudenz, antiker wie jetziger, und hätte gleichfalls noch manches beizutragen zu der rechtlichen Gestaltung des Zusammenlebens in den Gesellschaften der westlichen Welt.

12 Die Mt-Parallele Mt 25,14–30 hat eine andere Zielrichtung; dort ist das Übergeben des anvertrauten Geldes an einen Bankier nicht als Empfehlung gemeint, sondern begegnet im Kontext eines Vorwurfs: Nicht einmal das (wofür man, wegen des mosaischen Zinsverbots, an einen Römer oder Griechen hätte wenden müssen) hat dieser faule Israelit zustande gebracht.

13 Folker Siegert, *Luther und das Recht* (Studienreihe Luther, 2), 2017; Ders.: *Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I, Berlin/Boston 2023, bes. 77–84. Dort sind auch die historisch-kritischen wie die systematisch-theologischen Voraussetzungen dieses Projekt genannt, das im 20. Jahrhundert unter dem Diktat reformierter Theologie mit ihrer kategorischen Ablehnung des Naturrechtsdenkens und der Autonomie des Menschen in der Bewältigung säkularer Belange nicht aufkommen konnte.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Vorstand

1.

Präsident:

Bischof Dr. Tamás **Fabiny**,
Budapest/Ungarn

2.

Stellvertretender Präsident:

Prof. D. Dr. Rudolf **Keller**, Ansbach

3.

Schatzmeister:

Peter **Siemens**, Hannover

4.

Generalsekretär:

Pfr. Michael **Hübner**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-14

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

5.

Vertreter des DNK/LWB:

OKRin Astrid **Kleist**

Podbielskistr. 164

30177 Hannover

Tel.: (0511) 696 872-06

Fax: (0511) 696 872-22

E-Mail: info@dnk-lwb.de

6.

Vertreter der VELKD:

N. N.

7.

Pastor Mathias **Krüger**,

Henstedt-Ulzburg

8.

Pfarrer Jörg **Mahler**, Rösau

9.

Pastorin i.R. Birgit **Mahn**, Elmshorn

10.

Pastor Dr. Tim **Unger**, Wiefelstede

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:

Pfr. Michael **Hübner**

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

Büro:

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-0

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail: info@martin-luther-bund.de

An diese Anschrift werden alle
Schreiben an den Martin-Luther-
Bund erbeten.

IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04

BIC/SWIFT: BYLA DE MIERH

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Wohnheim beim Martin-Luther-Bund

Anschrift:

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Vermietung und Verwaltung:

Evang. Siedlungswerk in Bayern

Hans-Sachs-Platz 10

90403 Nürnberg

Tel.: (0911) 2008-0

E-Mail: info@esw.de

www.esw.de

Das Wohnheim beim Martin-Luther-Bund ist seit 2019 im Besitz der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Es wird durch das Evangelische Siedlungswerk verwaltet.

Der MLB ist Nutzer der Büros und Kooperationspartner bei der Betreuung der Bewohner und Bewohnerinnen.

Entstanden ist das Wohnheim als Auslands- und Diasporatheologenheim im Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich

Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde ein weiteres Heim mit zusätzlichen Zimmern angebaut.

Brasilienwerk

Leiter:

Pfr. i. R. Wolfgang Hagemann,
Forchheim

Geschäftsstelle:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

alle unter: Martin-Luther-Verein
Erlangen, mit Vermerk „für Brasilien-
arbeit“.

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 hier insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden.

In der Neuzeit hat die IECLB eigenes Personal und viele lebendige Gemeinden. Unsere Unterstützung und Mithilfe ist daher bei den sozialen Einrichtungen und der Neugründung von Gemeinden in neuen Siedlungsgebieten gefordert. Zudem gibt es Stipendien für junge Menschen. Die Mittel hierfür werden fast ausschließlich durch Spenden eingeworben. Es besteht eine enge Partnerschaft zur „Comunhão Martim Lutero“, dem brasilianischen Martin-Luther-Verein.

Sendschriften-Hilfswerk
(Literaturarbeit)

Frank Thiel

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-13
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: shw@martin-luther-bund.de

IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE M1ERH

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Seit 1980 befindet es sich in Erlangen im Verbund mit der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes. Seine Aufgabe ist es, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudierende und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstätten in Osteuropa.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der Bibelmision ist durch Zusammenlegung der Tätigkeiten eine

Württembergische Abteilung
des Sendschriften-
Hilfswerkes (Bibelmision)

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 Studierende in Partnerkirchen gewidmet.

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
verlag@martin-luther-bund.de

Auslieferung für den Buchhandel:
ChrisMedia GmbH
Robert-Bosch-Str. 10
35460 Staufenberg
Tel.: (06406) 8346-0
Fax: (06406) 8346-125
E-Mail: info@chrismedia24.de

Im Martin-Luther-Verlag wird das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, „Lutherische Kirche in der Welt“, veröffentlicht sowie Titel, die über die Diasporakirchen informieren.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1.

Evang.-Luth. Kirche in Baden (in Nachfolge Martin-Luther- Verein in Baden)

Sup. Pfr. Dr. João C. **Schmidt**
Bismarckstr. 1
76133 Karlsruhe
E-Mail: joao.schmidt@elkib.de

2.

Martin-Luther-Verein in Bayern e. V., Evang.-Luth. Diaspora- dienst (gegr. 1860)

martin-luther-verein-bayern.de

Vorsitzender:

Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**

Stellvertretende Vorsitzende:

Pfarrer Prof. Dr. Christian **Eyselein**

Pfarrer Jörg **Mahler**

Schriftführerin: Pfr.in Andrea **Kühn**

Kassenführer:

Kaufmann Wolfgang **Köbler**

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE 3303

Geschäftsstelle:

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

E-Mail: info@martin-luther-verein-
bayern.de

3.

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

Vorsitzender/Geschäftsstelle:

Pfr. Christian **Tegtmeier**

c/o Ev.-Luth. Pfarramt Ringelheim

Goslarische Str. 38

OT Ringelheim

38259 Salzgitter

Tel.: (05341) 33295

E-Mail: christian.tegtmeier@lk-bs.de

Stellvertretender Vorsitzender:

Pfr. Frank **Ahlgrim**

Westendorf 1

38115 Werlaburgdorf

Tel.: (05335) 343

E-Mail: frank.ahlgrim@lk-bs.de

Schriftführer:

Pfarrer Stefan **Werrer**

Geiteldestr. 39

38122 Braunschweig-Geitelde

Tel.: (05300) 372

E-Mail: stefan.werrer@lk-bs.de

Kassenführerin:

Thea **Große**

Zum Papenbusch 3

38723 Seesen

E-Mail: thea.grosse@lk-bs.de

IBAN: DE28 2789 3760 1054 9048 00

SWIFT/BIC: GENO DE 3155

4.

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

www.mlb-hamburg.de

1. Vorsitzender:

Pastor Mathias **Krüger**

Hamburger Str. 30

24558 Henstedt-Ulzburg

E-Mail:

pastorkruenger@mlb-hamburg.de

2. Vorsitzender:

N. N.

1. Kassenführer:

Carsten **Schmidt**

2. Kassenführerin:

Pastorin Maika **Bendig**

1. Schriftführerin:

Pastorin Birgit **Mahn**

IBAN: DE45 5206 0410 0006 4226 32

SWIFT/BIC: GENO DE 3155

5.

Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:

Superintendent

Pastor Christian **Schefe**

Schlingstr. 8

31737 Rinteln

E-Mail: Christian.Schefe@evlka.de

Stellvertr. Vorsitzender:

N. N.

Geschäftsführer:

Pastor Dirk **Glanert**

Tel.: (04745) 782 310

E-Mail: dirk.glanert@gmx.de

Kassenführer:

Kirchenamtsrat Stefan **Schlotz**

Tel.: (0511) 1 241 249 (dienstl.)

E-Mail: Stefan.Schlotz@evlka.de

IBAN: DE22 5206 0410 0000 6160 44

SWIFT/BIC: GENO DE 3155

6.

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

Vorsitzender:

Pfr. i.R. Richard **Krause**

Technikumstr. 22

32791 Lage

Tel.: (05232) 68 610

E-Mail: krause.richard@t-online.de

Geschäftsführung:

Sup. Dr. Andreas **Lange**

Papenstr. 16

32657 Lemgo

Tel.: (05261) 189 802

E-Mail: sup@lippe-lutherisch.de

IBAN: DE56 4825 0110 0000 0241 90

SWIFT/BIC: WELA DE 3155

7. Martin-Luther-Bund Lübeck-Lauenburg

Vorsitzende:

Pastorin Maïke **Bendig**

E-Mail: maïke.bendig@kkre.de

Stellvertr. Vorsitzender/Schriftführer:

Pastor i. R. Frank **Lotichius**

IBAN: DE77 2305 2750 0002 0037 08

SWIFT/BIC: NOLA DE 21RZB

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

1. Vorsitzender:

Pfr. Dr. Tim **Unger**

Kirchstr. 8

26215 Wiefelstede

Tel.: (04402) 8 639 955

E-Mail: tim.unger@ewetel.net

2. Vorsitzender:

Pfr. Dr. Thomas **Ehlert**

Am Kirchhof 4

27804 Berne

Tel.: (04406) 238

Fax: (04406) 970 378

E-Mail: ehlnet@web.de

Kassenwartin:

Christine **Schmidt**

Richard-Wagner-Str. 11

26215 Wiefelstede

Tel.: (04402) 8 636 372

E-Mail: tina.ros@t-online.de

Schriftführer:

Pfr. Florian **Bortfeldt**

Idafehn-Nord 4

26842 Ostrhauderfehn

Tel.: (04952) 5268

Fax: (04952) 5422

E-Mail: floal.bortfeldt@t-online.de

Beisitzerin:

Pfrin. Friedgard **Möllmann**

Devrientstr. 17

26121 Oldenburg (ab 1. 4. 2025)

E-Mail: moellmann-fuj@ewe.net

IBAN: DE30 2805 0100 0071 4056 74

SWIFT/BIC: SLZO DE 22 XXX

9. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:

Pastor Reinhard **Zoske**

Bergkirchener Str. 30

31556 Wölpinghausen

Tel.: (05037) 2387

Fax: (05037) 5039

E-Mail:

Kirche_Bergkirchen@t-online.de

Schatzmeisterin:

Angelika **Prange**

Landeskirchenamt

Bahnhofstr.6

31675 Bückeburg

Tel.: (05722) 96 015

E-Mail: a.prange@lksl.de

Beisitzer/innen:

Pastorin Andrea **Dorow**

Klosterstr. 22

31515 Wunstorf-Großenheidorn

Roland **Freitag**

Altenhäger Str. 75

31558 Hagenburg

Rolf **Watermann**

Wilhelm-Busch-Str. 3

31707 Bad Eilsen

IBAN: DE54 2559 1413 0050 4777 00

SWIFT/BIC: GENO DE F1BCK

IBAN: DE70 2555 1480 0320 2048 60

SWIFT/BIC: NOLA DE 21SHG

10. Martin-Luther-Bund in Württemberg e. V. (gegr. 1879)

Vorsitzende:

Pfarrerin Andrea **Aippersbach**

Ökumenische Hochschulgemeinde

Hohenheim

Wollgrasweg 11 („Padua“)

70599 Stuttgart-Hohenheim

E-Mail:

andrea.aippersbach@elkw.de

Stellvertr. Vorsitzender:

Pfarrer i.R.

Johannes Oesch, Th.M./Princeton

Mozartstr. 8

75331 Engelsbrand

E-Mail: johannes.oesch@arcor.de

Kassenführer:

Eberhard **Vollmer**

Heerstr. 17

72141 Walddorfhäslach

Tel.: (07127) 18 703

E-Mail: ae.vollmer@gmx.de

Landesbank Baden-Württemberg

IBAN: DE09 6005 0101 0002 9762 42

SWIFT/BIC: SOLA DE ST

IV. Ausländische Gliedvereine

BRASILIEN

1. Comunhão Martim Lutero

Vorsitzender:
 Pastor Norival **Müller**
 Rua Otília Passold, 81
 Vila Itoupava
 89095-340 Blumenau – SC
 BRASILIEN
 Tel.: (+55) (47) 3378-1140
 E-Mail: norival_m@yahoo.com.br

Stellvert. Vorsitzender:
 Pfarrer Alan **Scharle Schulz**
 Ed. Catarina von Bora, 1º andar
 Rua Theodor Kleine, 46
 Bairro Fortaleza
 89060-070 Blumenau – SC
 BRASILIEN
 Tel.: (+55) (47) 33 221 364
 E-Mail: alanluterano@gmail.com

Sekretär:
 Pfarrer Evandro **Elias**
 Campo Crisiúma, s/n Zona Rural
 29619-000 Laranja da Terra – ES
 BRASILIEN
 E-Mail: evandroadl1@gmail.com

Schatzmeister:
 Dionea **Litzenberger**
 Rua Hermann Tiedt, 149 -
 89062-340 Blumenau – SC
 BRASILIEN
 Tel.: (+55) (47) 3306-7412
 E-Mail: dioneylitz@hotmail.com

Exekutivsekretär:
 Pastor Roni Roberto **Balz**
 Rua Erich Belz 130
 Itoupava Central
 89.068-060 – Blumenau – SC
 BRASILIEN
 Tel.: (+55) (47) 33 371 110
 E-Mail: ronibalz@yahoo.com.br

Konto: Überweisung über die
 Commerzbank Ag/Frankfurt (SWIFT:
 COB ADE FF) an die Caixa Econômica
 Federal: 400871228300 EUR –
 SWIFT: CEF XBR SP

Empfänger: Comunhão Martim
 Lutero
 IBAN: BR38 0036 0305 0237 4000
 0000 447C 1
 Identifikationsnummer CML:
 CNPJ 81.144.065/0001-02
 Postadresse der Bank:
 Caixa Econômica Federal
 Rua Dr. Pedro Zimmermann, 7480
 Bairro Itoupava Central
 89068-001 – Blumenau – SC
 BRASILIEN

CHILE

2. Fundación Luterana de Chile

Präsident:
 Marko **Jürgensen**
 Lota 2330
 Providencia
 Casilla 16067
 Santiago 9
 CHILE
 Tel.: (+56) 222 313 913
 E-Mail: redentor@live.cl

Vizepräsidentin:
 Pastorin Hanna **Schramm**
 (s. o.)

Direktorin für Sozialarbeit und
 Entwicklungsprojekte:
 Helga **Koch de Escobar**
 Los Tulipanes 2979
 Providencia
 Santiago
 CHILE
 Tel.: (+56) 222 618 635
 E-mail: helgakochcl@yahoo.com

IBAN: DE71 5206 0410 0000 0057 11
 SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

FRANKREICH

3. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure en Alsace et en Lorraine

Präsident:
 M. le Pasteur
 Jean-Luc **Hauss**
 5, place de l'Eglise
 67330 Obermodern-Zutzendorf
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) 670 165 697
 E-Mail:
 contact@societe-lutherienne.fr

IBAN:
 FR76 1027 8016 7000 0151 3654 583
 SWIFT/BIC: CMC1 FR 2A

4. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsidentin:
 Marie de **Fontenioux**
 22, rue des Archives
 75004 Paris
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) (687) 513 332
 E-Mail:
 missioninterieure@gmail.com

IBAN:
 FR76 3000 3030 7000 0508 9693 570
 SWIFT/BIC: SOGE FR PP

LITAUEN

5. Martin-Luther-Bund Litauen

Präsident:
 Bischof Mindaugas **Sabutis**
 Vokieticiu Str. 20
 01130 Vilnius
 LITAUEN
 Tel.: (+370) 52 626 745
 Mobil: (+370) 68 795 417
 Fax: (+370) 2 123 792
 E-Mail: bishop.office@times.lt

Sekretär:
Pfarrer Jonas **Liorančas**
Sodų 34-7
00105 Palanga
LITAUEN
Tel.: (+370) 61 683 833
E-Mail: jliorancas@yahoo.com

NAMIBIA

6. Evang.-Luth. Kirche in Namibia (DELK) – ELKIN (DELK)

www.elcin-gelc.org
Bischof Frank **Schütte**
P. O. Box 233
Windhoek
NAMIBIA
Tel.: (+264) (61) 224 294
E-Mail: bishop-office@elcin-gelc.org

NIEDERLANDE

7. Luther Stichting

Vorsitzende:
Drs. Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (24) 3 238 024
Mobil: (+31) 623 258 114
E-Mail:
perlaakerboom@hotmail.com

Geschäftsleiter:
Dr. Andreas H. **Wöhle**
Uiterwaardenstraat 306
1079 DB Amsterdam
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) 620 195 027
E-Mail:
a.woehle@luthersamsterdam.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. **Val**
Kerkstraat 74
4285 BC Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (183) 304 586
E-Mail: jb@val.nl

IBAN: NL25 INGB 0002 6509 68
SWIFT/BIC: INGB NL 2A

ÖSTERREICH

8. Martin-Luther-Bund in Österreich (geg. 1960)

www.martin-luther-bund.at

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:
Pfr. Mag. Jörg **Lusche**
Albert-Schweitzer-Gasse 7
3160 Traisen
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (2762) 62 120
Mobil: (+43) (699) 18 877 314
E-Mail: pg.st.aegydt@evang.at

Bundesgeschäftsführerin:
Pfrin. Mag^a. Julia **Moffat**
Martin-Luther-Kai 2
8700 Leoben
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3842) 42 001
Mobil: (+43) (699) 18 877 688
E-Mail: julia.moffat@evang.at

Stellvertr. Bundesgeschäftsführer:
N.N.

Bundesschatzmeister:
Diözesanobmann Julian **Jöri**
Rudolf-Kattnigg-Str. 5
9500 Villach
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (676) 428 45 08
E-Mail: julian.joeri@gmail.com

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung und
die Diözesanobleute:

Burgenland:
Pfr. Mag. Carsten **Marx**
Blumentalstraße 28
7503 Großpetersdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3362) 2269
Mobil: (+43) (699) 18 877 198
E-Mail: carsten.marx@evang.at

Kärnten:
Diözesanobmann Julian **Jöri** (s. o.)

Niederösterreich:
Pfarrer in i. R. MMag^a.
Dr. Ingrid **Vogel**, MAS
Biedermangasse 11–13
1120 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (699) 18 877 766
E-Mail: ingrid.vogel@evang.at

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Breinbauerweg 8/2/7
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (732) 750 630-14
Fax: (+43) (732) 750 630-16
Mobil: (+43) (650) 7 508 891
E-Mail: mlbooe@gmx.net

Salzburg und Tirol: N.N.

Steiermark:
Pfrin. Mag^a. Julia **Moffat** (s. o.)

Wien:
Pfarrer Dr. Szilárd **Wagner**
Evang. Pfarramt
Thaliastr. 156
1160 Wien
ÖSTERREICH

Von Amts wegen:

Bischof Mag. Michael **Chalupka**
Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 4 791 523-100
Fax: (+43) (1) 4 791 423-110
E-Mail: bischof@evang.at

Als ständiger Gast:

Generalsekretär Pfr. Michael **Hübner**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
genssek@martin-luther-bund.de

IBAN: AT70 2025 6000 0067 3590
SWIFT/BIC: SPSPAT21XXX

SCHWEIZ**9.
Martin-Luther-Bund in der
Schweiz und im Fürstentum
Liechtenstein**

www.martin-luther-bund.ch

Präsident:

Daniel **Reicke**

Mittlere Strasse 148 (ab 6/2025)

4056 Basel

SCHWEIZ

E-Mail: dreicke@hispeed.ch

Vizepräsident:

Nicolas **von Behr**

E-Mail: nicolasbehr@web.de

Rechnungsführer:

Gerhard **Meier**

E-Mail: gerd.meier@bluewin.ch

Geschäftsstelle:

c/o Ev.-Luth. Kirche Basel und Nord-
westschweiz

Friedengasse 57

4056 Basel

SCHWEIZ

Mail: vorsitz@martin-luther-bund.ch

IBAN: CH61 0900 0000 8000 5805 5

SWIFT/BIC: POFI CH BEXXX

SLOWAKEI**10.****Spolok Martina Luthera**

Vorsitzender:

Mgr. Ondrej **Pet'kovský**, Pfr. i. R.

Vel'ké Stankovce 728

913 11 Trenčianske Stankovce

SLOWAKEI

Tel.: (+421) (903) 218 143

E-Mail: o.petkovsky@gmail.com

Stellvert. Vorsitzender:

Mgr. Ľubomír **Batka**, PhD

Právnická fakulta UK v Bratislave

Šafárikovo nám. 6

810 00 Bratislava

SLOWAKEI

Mail: lubomir.batka@flaw.uniba.sk

IBAN:

SK25 8330 0000 0020 0141 3738

SWIFT/BIC: FIOZ SK BAXXX

SÜDAFRIKA**11.****Northeastern Evangelical
Lutheran Church in South Africa
(NELCSA)**

www.nelcsa.net

Leiter:

Bischof Theo **Jäckel**

PostNet Suite #0408

Private Bag X1

0041 Die Wilgers

SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (71) 8 693 332

E-Mail: bishop@nelcsa.net

Verwaltung:

Liselotte **Knöcklein**

(Persönliche Assistentin):

E-Mail: lknocklein@nelcsa.net

Katarina **Eldring** (Buchführung):

E-Mail: finance@nelcsa.net

Schatzmeister:

Vernon **Filter**

PostNet Suite #0408

Private Bag X1

0041 Die Wilgers

SÜDAFRIKA

E-Mail: vernonfilter@gmail.com

TSCHECHIEN**12.****Lutherova společnost
(Luthergesellschaft)**

www.luther.cz

V Jirchářích 152/14

110 00 Praha 1 – Nové Město

TSCHECHISCHE REPUBLIK

E-Mail: martin@luther.cz

IBAN:

CZ02 2010 0000 0029 0003 1848

SWIFT/BIC: FIOB CZ PPXXX

13.**Martin-Luther-Vereinigung in der
Tschechischen Republik (Teschen)**

Na nivách 7

73701 Český Těšín

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:

Mgr. Emil **Macura**

Masarykovo nám. 4/3

733 01 Karviná

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Tel.: (+420) 739 176 324

E-Mail: emacura@sceav.cz

UNGARN**14.****Luther-Bund in Ungarn**

Präsident:

Prof. Dr. Tibor **Fabiny**

Reviczky utca 58/B

2092 Budakeszi

UNGARN

Tel.: (+36) (23) 450 773

Vizepräsident:

Bischof Dr. Pál **Lackner**

Felkeszi utca 6

2092 Budakeszi

UNGARN

Mobil: (+36) (20) 8 244 616

E-Mail: pal.lackner@gmail.com

pal.lackner@lutheran.hu

Ehrenpräsidenten:

Prof. em. Dr. András **Reuss**

Gyógyszergyár utca 65, III.7

1037 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 6 300 368

E-Mail: andras.reuss@lutheran.hu

Schuldirektor i. R.

Mátyás **Schulek**

József körút 71–73

1085 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 3 378 371

(+36) (20) 82 450 000

E-Mail: matyas.schulek@lutheran.hu

IBAN: HU05 5860 0324 1112 7240

0000 0000

SWIFT/BIC: TAKB HU HB

V. Angeschlossene kirchliche Werke

1.

Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuendettelsau (gegr. 1849 von Wilhelm Löhe)

www.gesellschaft-fuer-mission.de

Geschäftsstelle:

Christian-Keyßer-Haus

Missionsstr. 3

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 68 934-0

Fax: (09874) 68 934-99

E-Mail:

info@gesellschaft-fuer-mission.de

1. Vorsitzender:

Andreas **Späth**

2. Vorsitzender:

Pfarrer Martin **Fromm**

Finanzvorstand:

Hartmut-Werner **Niehoegen**

Hans-Sachs-Str. 13

91056 Erlangen

Tel.: (09131) 43 685

IBAN: DE59 7655 0000 0760 7040 80

SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

2.

**Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.**

www.luther-akademie.de

Domhof 18 (Dormitorium)

23909 Ratzeburg

Geschäftsstelle:

Waldstr. 48

23996 Bad Kleinen

Tel.: (0173) 6 262 488

E-Mail: buero@luther-akademie.de

Präsident:

Bischof em.

Dr. h. c. Frank Offried **July**

E-Mail: buero@luther-akademie.de

Vizepräsident:

Prof. PhD Bo Kristian **Holm**

Lisbjerg Vaenge 2

8200 Århus N

DÄNEMARK

E-Mail: bh@teo.au.dk

Vorsitzender des Kuratoriums:

Prof. Dr. Christian **Neddens**

(wiss. Leiter)

E-Mail:

neddens@luther-akademie.de

Schatzmeister und Sekretär:

OKR Dr. Rainer **Rausch**

Waldstr. 48

23996 Bad Kleinen

Tel.: (0173) 6 262 488

E-Mail: Dr.Rainer.Rausch@luther-

akademie.de

Assistent:

Daniel **Piasecki**

E-Mail: buero@luther-akademie.de

IBAN: DE56 5206 0410 0000 3403 40

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

3.

Kirchliche Gemeinschaft der ev.-luth. Brüdergemeinden e. V.

www.kg-bsa.de

Geschäftsführer:

Waldemar **Lies**

Geschäftsstelle:

Büro: Andrea **Lange**

Am Haintor 13

Postfach 210

37242 Bad Sooden-Allendorf

Tel.: (05652) 4135

E-Mail: kg-bsa@web.de

Gemeinschaftsprediger:

Viktor **Büchler**

1. Vorsitzender:

Eduard **Penner**

Stellvtr. Vorsitzender:

Erich **Hardt**

Vorstandsmitglieder:

Rudolf **Benzel**

Walter **Dyck**

Otto **Eichholz**

Alexander **Krüger**

Friedrich **Schweigert**

IBAN: DE55 5206 0410 0000 0021 19

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

VI. Werke in Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund

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

<http://www.diasporawerk-selk.com/>

Vorsitzender:

Prof. em. Dr. Werner **Klün**

Julius-Brecht-Str. 13–15

23560 Lübeck

E-Mail: [vorsitzender@](mailto:vorsitzender@diasporawerk-selk.com)

diasporawerk-selk.com

Stellvertr. Vorsitzende:

Annette **Biallas**

E-Mail: [beisitz-ab@](mailto:beisitz-ab@diasporawerk-selk.com)

diasporawerk-selk.com

Geschäftsführer:

Markus **Mickein**

Im Kloth 12

76228 Karlsruhe

E-Mail: [geschaeftsfuehrer@](mailto:geschaeftsfuehrer@diasporawerk-selk.com)

diasporawerk-selk.com

Kassenführerin:

Britta **Lederbogen**

E-Mail: [kasse@](mailto:kasse@diasporawerk-selk.com)

diasporawerk-selk.com

Beisitzer:

Pfarrer Tino **Bahl**

E-Mail: [beisitz-tb@](mailto:beisitz-tb@diasporawerk-selk.com)

diasporawerk-selk.com

Pfarrer Daniel **Krause**

E-Mail: klitten@selk.de

IBAN: DE07 4401 0046 0109 2504 67

SWIFT/BIC: PBNK DE FF

2. Evangelisch-Lutherische Kirche in Irland

The Lutheran Church in Ireland

An Eaglais Liútarach in Éirinn

www.lutheran-ireland.org

Pastorin Anja **von Issendorf**

Pastor Florian **von Issendorf**

Lutherhaus

24 Adelaide Road

Dublin 2

D02 XP21

IRLAND

Tel.: (+353) (1) 6 766 548

E-Mail: info@lutheran-ireland.org

IBAN: IE08 BOFI 9009 7319 9449 68

SWIFT/BIC: BOFI IE 2DXXX

IBAN: DE86 5206 0410 0000 0022 40

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

Anschriften der Autorin und der Autoren

Dr. Friedrich **Hauschildt**
f.hauschildt@gmx

Prof. D. Dr. Rudolf **Keller**
Seckendorffstr. 14
91522 Ansbach
DrRudolfKeller@web.de

Bischof em.
Doc. Dr., PhD. Miloš **Klátik**
klatikmilos1@gmail.com

Prof. Dr. mult. René **Krüger**
Río Gallegos 159
2820 Gualeguaychú
ARGENTINIEN
renejkruger@gmail.com
WhatsApp: (+54) (911) 30 727 314

Günter **Kruse**
Karlsbader Str. 15
95448 Bayreuth
guenter_kruse@gmx.de

Doktorandin Kinga Marjatta **Pap**
kuninga@gmail.com

Prof. Dr. Michael **Roth**
Ev.-theol. Fakultät der Johannes
Gutenberg-Universität Mainz
55099 Mainz
michael.roth@uni-mainz.de

Professor Dr. h. c. Dr. Karl **Schwarz**
Benjowskigasse 28/6
1220 Wien
ÖSTERREICH
karl.schwarz@univie.ac.at

Prof. Dr. theol. Folker **Siebert**
Brunnengasse 5 A
35325 Mücke
www: folker-siebert.de

Dr. Anton **Tikhomirov**
tikhomirov@live.com

Bischof Mgr. Tomáš **Tyrlík**
Na Nivách 259/7
737 01 Český Těšín
TSCHECHIEN
ttyrlik@sceav.cz

Prof. Dr. Peter **Zimmerling**
Lortzingstr. 13
04105 Leipzig
zimmerling@theologie.uni-leipzig.de



Beiträge zur Geschichte der
evangelisch-lutherischen Kirche Russlands
Band 9

Theophil Meyer
**Vierzig Jahre im Dienst
der lutherischen Kirche
Russlands**

Mit einer Einleitung von Olga Litzenberger
ca. 350 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-87513-201-4
Erscheint 2025

Die Lebenserinnerungen des letzten lutherischen Bischofs zur Sowjetzeit Theophil Meyer (1865–1934) stellen ein einzigartiges Dokument dar. Sie beschreiben einen historischen Wandel, geschichtliche Brüche und revolutionäre Umbrüche, die zeitlich von den gesetzten staatskirchlichen Verhältnissen im russischen Zarenreich bis zur religionsfeindlichen stalinistischen Sowjetdiktatur reichen. Sie enden nur einige Jahre vor der vollständigen Auslöschung jeder öffentlichen lutherischen Kirchlichkeit deutschsprachiger Herkunft in der Sowjetunion kurz nach dem Tode Theophil Meyers.

Das Manuskript dieser Aufzeichnungen blieb bisher unveröffentlicht und war nur wenigen Fachleuten überhaupt bekannt.

Theophil Meyers Lebenserinnerungen werden hier nun mit einer wissenschaftlichen Einleitung veröffentlicht. Diese stammt von Dr. Olga Litzenberger, der gegenwärtig kundigsten Historikerin zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche im russischen Zarenreich und in der Sowjetunion. Ergänzt wird der Band durch erneute Abdrucke signifikanter Berichte und Predigten aus dem internationalen Wirken Meyers, außerdem durch einen neu entdeckten Visitationsbericht aus der noch jungen Sowjetunion der 1920er Jahre, der von Moskau über die Ukraine bis nach Georgien und Mittelasien führt.

Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 • D-91054 Erlangen • ☎ (09131) 78 70-0 • ✉ verlag@martin-luther-bund.de

