

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2016

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Rudolf Keller

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 63 • 2016



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN

2016

**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 978-3-87513-189-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2016

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes
von Rudolf Keller

Redaktion: Rainer Stahl, Erlangen
Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Augustana-Druckerei, Bielsko-Biała (Polen)

| Inhalt

Rudolf Keller Zum Geleit	7
Marian Niemiec „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ (Jesaja 66,13) Zur Jahreslosung für 2016	9
Juraj Bándy Das Buch Jona als satirische Novelle	12
THEOLOGIE	
Hanns Christof Brennecke Die parallele Entstehung von Christentum und Judentum Die Christen als das „wahre Israel“	20
Thomas Kaufmann Luther und die Juden.	33
Markus Himmelbauer Jude und zugleich Christ sein – geht das?	49
Susanne Plietzsch Identifikationen: Konversionen vom Christentum zum Judentum heute .	68
Wolfgang Treitler Die römisch-katholische Kirche und das Judentum Skizze der Beziehung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil	82
Jutta Hausmann Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn definiert ihr Verhältnis zum Judentum.	99

ÖKUMENE

Michael Bünker Herausforderungen und Problemstellungen zu Bibel und Bild heute in den GEKE-Kirchen	106
Daniele Garrone Die Bibel als Grundlage evangelischen Christseins	120
Elisabeth Parmentier Maria – immer noch kirchentrennend?	137

DIASPORA

Daniel C. Beros Kirche: Geschöpf ... von <i>welchem</i> „Wort“? Überlegungen über den Sinn des Gedenkens der 500 Jahre Reformation in Lateinamerika	154
Katrin Zürn-Steffens Bekenntnisgemeinde in Johannesburg Pastor Johannes Herrmann und die Gemeinde der Friedenskirche in Hillbrow	167
Rainer Stahl Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands	193
Rainer Stahl Arbeitsbericht November 2013 bis Oktober 2015 Vom sechzehnten bis ins achtzehnte Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund	220
Gliederung des Martin-Luther-Bundes	250
Anschriften der Autoren	262

Rudolf
Keller

Zum Geleit

Liebe Leserin, lieber Leser,

die Reformation stellte die Heilige Schrift in neuer Weise auf den Leuchter, damit sie in schweren Zeiten der Kirche Regel und Richtschnur sein könne und an den tragenden Grund des göttlichen Wortes führe.

Deshalb erinnern wir an dieser Stelle einmal daran, dass vor fünfhundert Jahren Erasmus von Rotterdam der wissenschaftlichen Bibelauslegung seine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments in einer Druckerei in Basel auf den Tisch legte. Weg von den Tümpeln stehenden Wassers der dogmatischen Standardargumente hin zu den sprudelnden Quellen des reinen Wassers – so deutete er bildhaft das Wort Gottes – wollte er damit führen. Martin Luther in Wittenberg war in dieser Zeit gerade damit beschäftigt, Vorlesungen über die Briefe an die Römer und an die Galater zu halten. Sofort benutzte er die neue literarische Quelle für seine Arbeit.

Erasmus und Luther sind später ganz verschiedene Wege gegangen und haben sich auch deutlich voneinander getrennt. Darüber kann man viele Untersuchungen im Detail lesen. Wir erinnern an dieser Stelle gerne an die Ausgabe des ursprachlichen Neuen Testaments, die ein Meilenstein für die Bibelauslegung gewesen ist, wenn auch inzwischen von der Wissenschaft vielseitig überholt. Mit dem Wort Gottes wird man nicht schnell fertig. Weit über die üblichen Zitate hinaus kann man viel darin entdecken. Das hat Martin Luther auf seine Weise getan, aber das war im Reformationsjahrhundert eine Entdeckung, die der ganzen damals bekannten Welt viele neue Impulse gab. Die Reformation war ja ein europäisches Ereignis und kannte in geistig-geistlicher Hinsicht nicht die engen Grenzen, an denen die Herrschaft der Territorialfürsten endete. Deshalb waren die geistigen Zentren damals eng miteinander verbunden. Studenten zogen durch die Universitäten Europas und fanden Grundlagen für ihr späteres Wirken.

Im Martin-Luther-Bund verbindet uns die Einheit in der „Lutherischen Kirche in der Welt“, wie der programmatische Titel dieses Jahrbuchs seit vielen Jahren heißt. Auch dieser Band – kurz vor dem Jubiläum von Luthers

Thesenanschlag – gewährt den Freunden Einblick in die Vielfalt kirchlicher und theologischer Arbeit, die in den mit uns durch das lutherische Bekenntnis verbundenen Kirchen geleistet wird. Anteil nehmen und Anteil geben – dieser Austausch ist uns über alle Grenzen hinweg das zentrale Anliegen in unserem zwischenkirchlichen Dienst für die Diaspora. Im Themenjahr der Luther-Dekade „Reformation und die eine Welt“ brauchen wir also nicht ein neues Programm aufzulegen. Wir sind gespannt, ob das Themenjahr für uns neue Impulse bringen wird. Unsere Aufgabe ist die lebendige Entfaltung der länderübergreifenden kirchlichen Gemeinschaft evangelisch-lutherischen Glaubens heute.

Dieser Band des Jahrbuchs ist der letzte, den Rainer Stahl als Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes vor dem Beginn seines Ruhestandes redaktionell betreut. Ich danke ihm für diese Seite seines vielfältigen Wirkens auch an dieser Stelle. Wir hoffen, dass seine Arbeit von guten Händen im bewährten Sinn weitergeführt und in den Herausforderungen angemessenen Dimensionen weiter gestaltet werden kann. Der Dienst des Martin-Luther-Bundes lebt auch von den Menschen, die ihm ein Gesicht geben. Deshalb sind wir dankbar für alle, die dazu beitragen. An dieser Stelle soll das in besonderer Weise für Dr. Rainer Stahl gelten. (Sein Tätigkeitsbericht in diesem Band gibt Einblick in die Aspekte seines besonderen Dienstes für unser Werk in den letzten Jahren!) In allem, was wir tun, wollen wir nicht uns selbst verwirklichen, wollen auch nicht über unsere Schwachheit und Abhängigkeit von den uns zur Verfügung gestellten finanziellen Mitteln reden (oder klagen), sondern dankbar unsere – immer begrenzten – Möglichkeiten in der Gemeinschaft lutherischer Kirchen in der Welt ausschöpfen und so angemessen wie möglich im Dienst des Evangeliums in die Zukunft führen.

Dieser Band möge uns in das Jahr 2016 begleiten und anregen, die alte Wahrheit auf neue Weise zu erkennen und zu reflektieren, damit wir nicht nur genötigt und mühevoll, sondern fröhlich und getrost weitergeben, wovon wir selbst leben und was auch wir empfangen haben. Der Grund und Geber solcher Fröhlichkeit und Heiterkeit sei und bleibe bei uns allen, wie er uns sagt: „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ (Jesaja 66,13 – Jahreslosung 2016)!

In diesem Sinne grüße ich die Geschwister aus der Lutherischen Kirche in der einen Welt von Herzen und danke auch für erfahrene Zuneigung in belastbarer Freundschaft.

Im Advent 2015

D. Dr. Rudolf Keller
Stellvertretender Präsident
des Martin-Luther-Bundes

Marian
Niemic

„Ich will euch trösten, wie einen
seine Mutter tröstet“ (Jesaja 66,13)

Zur Jahreslosung für 2016

Adam ist aus der Schule nach Hause gekommen. Er war ärgerlich, traurig, ängstlich und verbittert. Er ist ein guter und ehrgeiziger Schüler, immer hatte er sehr gute Zensuren. Diesmal hatte er sich sehr sorgfältig auf eine Prüfung im Fach Geschichte vorbereitet. Aber er hat nur eine Drei bekommen! Ein anderer wäre mit dieser Zensur zufrieden gewesen – aber nicht Adam. Deshalb spielte er mit dem Gedanken, weder Vater noch Mutter etwas zu sagen.

Und dann kam noch die Sache mit der Glasscheibe: Die Freunde haben Fußball gespielt. Der Ball ist ihm vor den Fuß gesprungen. Adam war noch so ärgerlich über seine Drei in Geschichte, dass er mit voller Kraft gegen den Ball getreten hat: „Klirr!“ – Die Fensterscheibe im Haus des Nachbarn ist kaputt.

Er ist noch gar nicht richtig zu Hause, da bekommt er schon von seiner Mutter eine SMS: „Ich weiß schon alles! Räum die Spülmaschine aus!“ Er knallt die Schultasche in die Ecke und beginnt mit der Arbeit in der Küche.

Die ganze Zeit grübelt er über die Prüfung und die Glasscheibe – da fällt ihm eine Kaffeetasse hinunter und zerbricht. Das war zu viel für Adam.

Er geht in sein Zimmer, legt sich auf sein Bett, verbirgt seinen Kopf in den Armen und schnieft: „Ich taue gar nichts. Ich mache alles kaputt. Was werden meine Eltern sagen?“

„Adam, wo bist du! Adam!“, ruft unzufrieden seine Mutter. Adam hört das und verkriecht sich noch mehr in sich hinein. Die Mutter kommt in das Zimmer, schaut auf ihren Sohn – und da fallen bei ihr alle Unzufriedenheit und aller Ärger ab. Sie wusste ja von der zerstörten Fensterscheibe und hat die zerbrochene Tasse in der Küche entdeckt. Sie hat ihr Kind noch nie mit so viel Kummer gesehen. Da hat sie sich zu ihm aufs Bett gesetzt und hat ihn umarmt und gesagt: „Sei nicht traurig! Sorge dich nicht! Wir bezahlen

schon die Fensterscheibe! Und die Kaffeetasse ist nicht wirklich wichtig. Ich wollte schon lange ein neues Service kaufen.“ „Aber ich habe doch noch in Geschichte eine Drei bekommen!“ „Na und? Du schaffst das doch! Mal eine schlechtere Note ist doch nicht so schlimm! Adam, schau mich an! Sei nicht traurig! Alles wird gut gehen! Ich und dein Vater lieben dich. Du bist unser liebster Sohn. Jeder kann einmal einen schlechten Tag haben. Komm mit mir in die Küche, dass ich nicht allein dort bin.“

Jeder von uns kann schlechte Tage haben: die Arbeit verlieren; krank werden und leiden; von Familienangehörigen getrennt werden; in der Familie Streit erleben; unter dem Tod von lieben Menschen leiden; von Depressionen ergriffen werden, die einen Menschen ganz in Besitz nehmen. Die Menschen brauchen Trost. Aber was ist „Trost“? Das ist etwas, das Zufriedenheit, Vergnügtheit und Ruhe schenkt. Und das mir schenkt zu vergessen, was mich beunruhigt hat. Sehr schön hat der flämische Mönch Phil Bosmans (1922–2012) über den „Trost“ geschrieben:

„Trost ist wie Salbe auf eine Wunde.
Trost ist wie eine Oase in einer Wüste.
Trost ist wie eine sanfte Hand,
wie ein gütiges Gesicht in deiner Nähe.
Trost ist die Gegenwart eines Menschen,
der deine Tränen versteht,
der deinem verängstigten Herzen zuhört,
der deine Trauer und dein Leid versteht,
der in der Zeit, in der es dir nicht so gut geht,
an deiner Seite bleibt.“

Nach dem Tod des Jakob waren seine Söhne auch ängstlich und unsicher. Ihr Leben und ihre Familien lagen in den Händen des Bruders Josef, den sie früher an Midianiter verkauft hatten. Sie sind trotzdem zu Josef gegangen, um ihn zu bitten, dass er ihnen die Schuld vergebe. Dafür waren sie bereit, seine Knechte zu werden. Josef aber antwortete: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen [...] So fürchtet euch nun nicht; ich will euch und eure Kinder versorgen.“ Und er tröstete sie und redete freundlich mit ihnen“ (1 Mose 50,20.21). Josef selbst hatte Gottes Trost im Laufe seines Schicksals erfahren und konnte deshalb seinerseits die Brüder trösten.

Das Bibelwort für das Jahr 2016 ist dem Jesajabuch entnommen. Dort versichert Gott: „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet.“ Diese Worte stehen im letzten Kapitel des Jesajabuches und verheißen eine

große Zukunft für Israel und Jerusalem. Schon früher hat Gott durch einen Propheten gesagt: „Tröstet, tröstet mein Volk!, spricht euer Gott. Redet mit Jerusalem freundlich und predigt ihr, dass ihre Knechtschaft ein Ende hat, dass ihre Schuld vergeben ist“ (Jesaja 40,1.2).

Gott kennt unser Leid, unsere Angst, unser Scheitern und will uns trösten. Er kommt mit seinem Trost. Und Gottes Trost sind nicht nur Worte wie „Kopf hoch!“, „Morgen ist alles besser!“, „Reiß Dich zusammen!“ Sondern: „wie die Mutter uns tröstet“, uns umarmt und an sich drückt, uns ihre Nähe schenkt, unsere Wunden verbindet, bei uns in unseren Schmerzen bleibt – so baut Gottes Trost aus unseren „Ruinen“ neue Menschen. Denn wir gehören zu ihm. Wir sind sein Eigentum. Er liebt uns. In Jesus Christus breitet er seine Arme aus und lädt uns ein: „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken“ (Matthäus 11,28). In Jesus aus Nazareth ist Gott in unsere Tiefe hinabgestiegen, hat uns begleitet und begleitet uns, wenn wir ganz unten sind. Deshalb konnte der Apostel Paulus schreiben: „Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes, der uns tröstet in aller unserer Trübsal“ (2 Korinther 1,3–4).

Gott ist Gott allen Trostes. Erwarten wir Gottes Trost? Nehmen wir ihn an?

Adam brauchte Trost, und er hat Trost bekommen. Seine Mutter hat ihn in die Arme genommen, hat ihn getröstet. Und das hat ihm geholfen.

Gott kommt in seinem Wort der Versöhnung und in seinem Sakrament. Gott antwortet auf unsere Gebete und unser Seufzen. Vergessen wir das nicht! Auch im neuen Jahr 2016 werden wir die wunderbare Versicherung von Gott erhalten. Sie soll uns jeden Tag begleiten. Wenn Gott uns mit seinem Trost nahe ist, was kann uns da geschehen?

Amen.

Juraj
Bándy

Das Buch Jona als satirische Novelle¹

Einleitung

Ich habe das Buch Jona deswegen zum Thema der heutigen Bibelarbeit gewählt, weil dieses Buch im Vergleich zu den anderen prophetischen Büchern „aus der Reihe tanzt“. In allen anderen prophetischen Büchern befinden sich vor allem die Reden der Propheten. In diesem Buch haben wir eine Erzählung, eine Geschichte. Der Prophet ist auffällig wortkarg. Die mündlichen Äußerungen Jonas beschränken sich auf folgende wenige Verse:

„Ich bin ein Hebräer und fürchte den Herrn, den Gott des Himmels, der das Meer und das Trockene gemacht hat“ (1,9);

„Nehmt mich und werft mich ins Meer, so wird das Meer still werden und von euch ablassen. Denn ich weiß, dass um meinetwillen dies große Ungewitter über euch gekommen ist“ (1,12);

Jonas Gebet (2,3–10);

„Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen“ (3,4);

„Ach, Herr, das ist's ja, was ich dachte, als ich noch in meinem Lande war, weshalb ich auch eilends nach Tarsis fliehen wollte; denn ich wusste, dass du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist und lässt dich des Übels gereuen. So nimm nun, Herr, meine Seele von mir; denn ich möchte lieber tot sein als leben“ (4,2–3);

„Ich möchte lieber tot sein als leben“ (4,8);

¹ Diese Bibelarbeit hat der Autor bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ als exegetischen Beitrag am 23. September 2014 auf dem Liebfrauenberg beigesteuert. Seine zweite Bibelarbeit, vorgetragen am 24. September 2014, war 1 Mose 2 gewidmet.

„Mit Recht zürne ich bis an den Tod“ (4,9).

Jona redet mit den Matrosen (1,9.12), betet zu Gott (2,3–10), predigt den Bewohnern von Ninive (3,4) und streitet mit Gott (4,8.9). Für das Gottesvolk hat er kein Wort. Das Buch ist aber für das Volk Gottes bestimmt. Was will dieses Büchlein dem nicht direkt angeredeten Volk Gottes indirekt sagen? Welche Kenntnisse könnte ein „durchschnittlicher“ oder „geläufiger“ erwachsener Christ aus diesem Buch gewinnen? Am wahrscheinlichsten hört er davon, dass anno dazumal ein großer Fisch einen gewissen Propheten Jona verschluckt hatte.

In den Religionslehrbüchern kommt die Geschichte des Propheten Jona unter den kleinen Propheten souverän am häufigsten vor. Auch für die Kinder und für die Konfirmanden ist Jona der bekannteste kleine Prophet bzw. die Geschichte von Jona ist die bekannteste Prophetengeschichte. Es klingt zwar optimistisch, dass Jona unter den Kirchenmitgliedern relativ bekannt ist, aber ich fürchte, dass sich die Kenntnisse auf den Fisch beschränken bzw. der Fisch im Vordergrund steht. Daraus ergibt sich, dass diejenigen, die es für glaubwürdig halten, dass jemand drei Tage im Bauch eines Fisches lebendig aushalten kann, die Frommen sind, und diejenigen, die es bezweifeln, die Liberalen oder die Gottlosen sind. Übrigens äußerte sich auch Luther dahingehend, dass er die Geschichte von dem Propheten Jona im Bauch des Fisches nicht glauben würde, wenn sie nicht in der Schrift stünde.

Ich bitte diejenigen unter den Anwesenden, die glauben, dass es tatsächlich im Buch Jona um ein reales Ereignis geht, sich nicht mit der *fides historica* zu begnügen, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die Botschaft des Buches zu richten.

Ebenso bitte ich diejenigen unter den Anwesenden, die der Ansicht sind, dass es hier um eine literarische Fiktion, also um eine ausgedachte Geschichte geht, dass sie die Botschaft, die diese Geschichte transportiert, ernst nehmen.

Im Buch Jona geht es nämlich nicht (vor allem) um einen Fisch.

Die literarische Gattung des Buches

Meines Erachtens ist es vor allem wichtig, die literarische Gattung des Buches zu bestimmen. Wenn wir die harte Nuss der Frage nach der Gattung knacken, können wir leichter zum Kern der Botschaft des Buches vordringen.

In der Geschichte der Auslegung finden wir bei der Untersuchung der Gattung des Buches diese alternativen Lösungen: prophetische Biographie, didaktisches Werk, allegorische Erzählung, prophetischer Midrasch, Novelle, prophetische Geschichte, Parabel, didaktische Legende. H. W. Wolff vertritt

die Ansicht, dass es hier um eine Satire geht.² Seiner Meinung nach ist Jona weder ein positiver noch ein negativer Held, sondern eine Karikatur (er will dreimal sterben). Ich teile diese Ansicht. Es geht also um ein humoristisches oder humorvolles Buch. Wenn diese Meinung richtig ist, dann müssen wir fragen: Was sucht ein humorvolles Buch in der Bibel? Wenn Gott „manchmal und auf mancherlei Weise“ geredet hat (Hebr 1,1), könnte er uns doch auch durch Humor etwas zu verstehen geben!

Bevor wir die Botschaft des Buches zu verstehen versuchen, ist es wichtig, die ersten Adressaten des Buches unter die Lupe zu nehmen. Welche Kreise des Gottesvolkes sind im Buch Jona angeredet? Welche Art der Frömmigkeit wird hier kritisiert? Es geht um solche Leute, die nicht begreifen können, wie Jahwe zugleich ein strenger Richter über die Feinde Israels und auch ein gnädiger Gott sein kann, dessen Gnade alles überragt. Solche Leute sind angeredet, die nicht begreifen können, warum Jahwe Ninive nicht längst bestraft hat. Ninive ist eine Chiffre für den aktuellen Gegner. Es sind also solche Leute angeredet, die sich zu der früheren prophetischen Unheilsverkündigung skeptisch verhalten, wie wir in Jes 5,19, Ez 12,22, Zeph 1,12 c und Mal 2,17 hören können. Solche Leute sind angeredet, die meinen, dass es Unsinn sei, unter solchen Umständen Gott zu dienen. Solche Leute sind angeredet, die nicht zulassen können, dass auch die Heiden Gottes Kinder sind. Alle diese skizzierten Ansichten können wir in der nachexilischen Gemeinde vermuten.

Satirische Momente im Buch Jona

Betrachten wir also das Buch Jona als eine satirische Novelle und versuchen wir, zu seiner Botschaft durchzudringen.

1. Die erste groteske Szene befindet sich sofort in der Einleitung des Buches. Sofort nach dem Befehl, nach Ninive zu gehen, geht Jona mit Eile in die Gegenrichtung nach Tarschisch. Die Tätigkeit Jonas ist mit fünf narrativen Verben (*q-v-m*; *j-r-d*; *m-c-ʿ*; *n-t-n*; *j-r-d*) ausgedrückt. Sein Vorhaben drücken zwei Inf.-cstr.-Formen aus (*liberóach*; *lábóʿ*). H. W. Wolff fragt: „Wirkt nicht die übereifrige Aktivität Jonas in V. 3 nahezu lächerlich, zumal

2 Hans Walter Wolff, Dodekapropheten 3. Obadja und Jona (BKAT XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 60 f.

seine Absicht nach seiner eigenen Kenntnis (1,9!) aussichtslos ist?“³ Jonas Tätigkeit gleicht dem beschleunigten Film. Der groteske Zug der Szene ist deutlich. Jonas Tätigkeit ist nicht nur deswegen im Gegensatz zu dem Willen Gottes, weil er in die Gegenrichtung fährt, sondern auch deswegen, weil er wortlos handelt, obwohl er die Aufgabe bekam zu reden (*q-r-´* – V. 2).

2. Den zweiten humorvollen Zug können wir in dem Moment beobachten, da das Schiff wegen Jona ins Gewitter hineingerät. Alle Reisenden beten zu ihren Göttern, bzw. Götzen, aber sind auch tätig. Sie tun das, was das Vernünftigste ist. Sie werfen alles hinaus, was nicht unentbehrlich ist, damit sie das Schiff erleichtern. Jona verhält sich ganz anders. Er betet nicht, und er arbeitet nicht, aber er schläft. Vielleicht weist sein Schlaf darauf, dass er später streben will. Der Kontrast des schlafenden Jona einerseits und der fast verzweifelt aktiven Matrosen andererseits ist eine scharfe Satire.

3. Der nächste satirische Moment befindet sich in der Anrede des Kapitäns an Jona. Der Kapitän tadelt ihn zuerst, dass er ein „Siebenschläfer“ (*nirdám*) sei, dann fordert er ihn auf, auch zu beten. In dem Befehl des Kapitäns – *qúm qerá´* – hören wir das Echo des Befehls Gottes aus dem Vers 2. Der heidnische Kapitän muss den Diener Gottes zum Gebet locken.

4. Einen ironischen Unterton haben wir auch im Gebet der Matrosen (1,14), damit sie nicht für die Tötung eines unschuldigen Menschen (*dám náqí´*) zur Verantwortung gezogen werden. Das Erwähnen des unschuldigen Blutes könnte bedeuten, dass die Matrosen auch damit rechnen, dass Jona nicht die Wahrheit spricht.

5. Wir können nicht den ironischen Moment übersehen, dass Jona nach drei Tagen und drei Nächten im Bauch des Fisches „wie etwas ganz Unverträgliches an Land gespuckt“ wird.⁴

6. Wenn wir die Angabe in 2,1 wortwörtlich nehmen, dann hat der Fisch im Laufe von drei Tagen und Nächten dieselbe Strecke wie das Schiff von Joppe zum hohen Meer absolviert. Für diese Reise – im Gegensatz zur Reisekarte nach Tarschisch – musste Jona nicht zahlen. Gott hat ihn gratis zum Ausgangspunkt gebracht. Wieder ein humorvolles Motiv.

3 Wolff, a. a. O., 7, 74.

4 Wolff, a. a. O., 114.

7. Die Beschreibung der Buße in Ninive, besonders das Tun des Königs, der seinen Untertanen ein Beispiel gibt (3,6–9), ist eine Anspielung an das Tun des Königs Jehojakim und der Bewohner von Jerusalem, welches in Jer 36 beschrieben wird.

8. Nachdem die Bewohner von Ninive die Botschaft Jonas mit Glauben und Buße angenommen hatten, sind sie dem Zorn Gottes entkommen (3,10). Nur hier und in Jer 18,7 ff ist der Gedanke ausgedrückt, dass auch die Heiden die Möglichkeit haben, nach Annahme des Gerichtes Gottes und nach Buße dem Zorn Gottes zu entkommen. Dieses theologische Dreieck, d. h. die Annahme des Gerichts – Buße – die Rücknahme des Gerichts, von welchem Jeremia nur allgemein gesprochen hat, verwirklicht sich in diesem Fall. „In manches Israeliten Ohren muss es wie bitterer Hohn klingen, dass damit der letzte Vorzug Israels hinfällt.“⁵

9. Nachdem sich Gott Ninives erbarmt hat, betet Jona im Zorn. In seinem Gebet zitiert er die Heilige Schrift. Er zählt die Eigenschaften Gottes nach 2 Mose 34,6–7 und Joel 2,13 auf. Gott ist barmherzig (*channún*), gnädig (*rachúm*), geduldig, von großer Gnade (*rab-chesed*) und Treue und es gereut ihn die Strafe bald (*nichám 'al-hará'á*). Diese Eigenschaften des Herrn, die im Kultus zu seinem Lob aufgezählt werden (z. B. Ps 86,15; 103,8), wenden sich jetzt zum Vorwurf. Jona begründet seinen Zorn damit, dass Gott die Eigenschaften hat, die er eben aufgezählt hat. Wieder ein ironisches Moment.

10. Nach dem großen Zorn über die Rettung Ninives (4,1) wird Jona vor Freude ergriffen, als wunderbar eine Pflanze aufwächst, die dem Propheten Schatten gibt. Es wirkt ironisch, dass sich der Wüterich freut, wenn es ihm ein wenig besser geht. Jona freut sich, „weil Gott zu ihm gut ist. Die Güte, die Gott den Menschen in Ninive erwies, macht ihn nur zornig.“⁶ Wir haben hier wieder ein ironisches Motiv: Die radikale Änderung der Laune des Propheten ist von einem klein bisschen Bequemlichkeit bewirkt.

11. Als Grund der Barmherzigkeit Gottes zu den Bewohnern von Ninive wird ihre Unfähigkeit zu moralischem Urteil angegeben (4,11). Sie wissen nicht, zwischen rechts und links zu unterscheiden. Es geht nicht um kleine Kinder, weil das Subjekt des Hauptsatzes *'ádám* ist. Es geht also um

5 Wolff, a. a. O., 130.

6 Per-Olof Malk, *Neporovnatelná láska*, Vydavateľstvo Polárka 2002, 113.

Erwachsene, die nicht moralisch urteilen können. Es geht auch hier um ein ironisches Moment: „Was Jona zu verachten geneigt ist, wird für Jahwe ein Grund mehr zum Mitleid.“⁷ Mit der Äußerung, dass die Leute von Ninive nicht zwischen rechts und links unterscheiden können, wird ausgedrückt, dass „Gott kleinere Schwierigkeiten mit einer heidnischen Großstadt hat als mit einem einzigen Menschen, der zwar ihn kennt, aber hartköpfig ist“⁸.

12. Auf die letzte Frage Gottes – „Und ich dürfte nicht Mitleid haben mit Ninive?“ – antwortet Jona nicht. Unabhängig davon, was er geantwortet hätte, müsste er immer Gott Recht geben.

Wenn er gesagt hätte: „Ja, Herr, du sollst mit Ninive Mitleid haben, weil ich auch mit der Rizinusstaude Mitleid habe“, hieße die Antwort Gottes so: „Warum bist du dann zornig und warum willst du sterben?“

Wenn er gesagt hätte: „Nein, du sollst nicht mit Ninive Mitleid haben. Bestrafe sie, weil sie Sünder sind“, hieße die Antwort Gottes so: „Gut, aber ich bestrafe zuerst dich, weil du ungehorsam gewesen bist.“

Unabhängig von der Antwort hätte Gott Jona beim Wort gefangen.

Die letzte Frage richtet sich nicht an Jona, sondern „an das Volk Gottes, das seine Stellung zum Mitleid Gottes zu den Heiden auszudrücken hat“⁹.

„Übersetzung“ der narrativen Theologie

Das Buch Jona ist ein typisches Beispiel für narrative Theologie. Versuchen wir nun, die Geschichte (in Klammer stehen immer die entsprechenden Verse) in religiös-ethische Thesen zu „übersetzen“:

1. Gott zu dienen ist schwer und gefährlich, aber diesem Dienst auszuweichen ist noch gefährlicher (1,2–3).
2. Die Flucht vor Gott kostet sehr viel (1,3).
3. Die Flucht vor Gott ist ein Weg bergab (Verb *j-r-d* von 1,2 bis 2,7).
4. In Lebensgefahr zeigt sich, was wichtig ist und was abgeworfen werden kann (1,5).
5. Das Echo des Wortes Gottes kann auch ein solcher Mensch übermitteln, von dem es kaum zu erwarten ist (1,6).

7 Wolff, a. a. O. (wie Anm. 2), 149.

8 Anton Tyrol, Prorok Jonáš, Svit, KBD, 2011, 114.

9 Tyrol, a. a. O., 113.

6. Zum Aufwachen aus dem Schlaf der Sünde ist immer ein anderer Mensch notwendig (so Luther über 1,6).
7. Auch ein unglaublicher Diener Gottes kann bei anderen Menschen Glauben erwecken (1,9.16).
8. Der Mensch, der gegen den Willen Gottes handelt, bringt auch seine Mitmenschen in Gefahr (1,12).
9. Aufrichtig beten kann man auch mit „ausgeliehenen“ Worten (2,3 ff).
10. Wenn wir unter Gottes Zorn und Strafe sind, müssen wir zum zürnenden und strafenden Gott flüchten. Gott gibt uns Antwort, wenn wir aus Not zu ihm schreien (so Luther über 2,3).
11. Mit dem, der mit Gott nicht reden will, kann Gott auch ohne Worte reden (1,4 ff Gewitter, 2,1 Fisch, 4,6 ff Rizinusstaude, 4,7 Wurm, 4,8 Wind und Sonne).
12. Auf dem Weg bergab kann der Mensch nicht haltmachen, wenn er will, sondern nur auf dem Grund (2,7).
13. Die Gnade Gottes besteht darin, dass dem Menschen ein Neubeginn, eine zweite Chance ermöglicht wird (3,1).
14. Gott kann den, der sich weigert, den Befehl auszuführen, zur Ausführung des Befehls zwingen (3,2).
15. Der Prediger muss haargenau das verkündigen, was ihm befohlen wurde (3,2).
16. Gott ist auch Gott der Heiden (3,3).
17. Auch fünf verständliche und konkrete Wörter, die auf Gottes Befehl verkündigt werden, können enorme Wirkung haben (3,4).
18. Auch ohne Gott immer zu erwähnen, kann man die Menschen zu Gott führen (3,4).
19. Wahre Bekehrung ist die Folge des Glaubens (3,5 ff).
20. Die wahre Bekehrung besteht nicht nur aus Äußerlichkeiten, sondern auch aus innerlicher Wandlung (3,8).
21. Gott hat Geduld mit denjenigen, die seine Beschlüsse nicht verstehen und kritisieren (4,1 ff).
22. Wenn wir für uns selbst die Gnade Gottes wünschen, dann gönnen wir sie auch den anderen (2,7 und 4,2).
23. Wenn wir für die anderen das Gericht Gottes wünschen, seien wir dessen bewusst, dass vor allem wir es verdienen (4,1 und 1,3).
24. Die Gnade Gottes gilt nicht nur dem auserwählten Volk, sondern auch den Heiden (4,11).

Zusammenfassung

Ich teile die Meinung, dass es hier um eine scharfe Kritik der nationalistisch, partikularistisch und xenophob deformierten Frömmigkeit der nachexilischen Gemeinde geht.

Das Buch Jona zeigt auch, wie große Mühe es Jahwe kostet, den deformierten Glauben eines einzigen Israeliten in Ordnung zu bringen. Jahwe braucht aber nur eine minimale Mühe, die Bewohner von Ninive zur Umkehr zu bringen.

Die deformierte Frömmigkeit Israels ist ein Hindernis für die Heiden, zur Gotteserkenntnis zu gelangen.

Die Deformation des Glaubens ist vom Raum und von der Zeit unabhängig. Deswegen ist das Buch Jona auch für uns ein Spiegel, dem wir die Frage stellen sollen: „Spiegel, Spiegel, sag mir, ist etwa mein Glaube deformiert?“

Hanns Christof
Brennecke

Die parallele Entstehung von Christentum und Judentum

Die Christen als das „wahre Israel“¹

I.1 Die Formulierung des Themas mag auf den ersten Blick etwas irritieren. Dass das Christentum aus jüdischen Wurzeln kommt, ist ja wohl nicht zu bestreiten: Jesus und seine Jünger waren Juden, wie bekanntlich auch Martin Luther immer wieder betont hat. Was aber heißt „Judentum“? *Das* Judentum gab es zur Zeit Jesu nicht, sondern eine Vielzahl von „Judentümern“, viele Gruppen, bei denen in den Städten eine erhebliche Gräzisierung hinzukam. Dieser jüdische Pluralismus verschwindet mit der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. zusammen mit dem Tempel und dem jüdischen Priestertum. In einem im Einzelnen nicht leicht durchschaubaren Konzentrationsprozess entsteht das rabbinische Judentum als eigentlich etwas völlig Neues. Erst dieses rabbinische Judentum konzentriert sich ganz auf die hebräische Überlieferung, erst jetzt wird der hebräische Kanon abgeschlossen. Die bis dahin reiche griechische jüdische Überlieferung wird immer mehr zurückgedrängt. Das junge Christentum dagegen nimmt die im Judentum immer weniger rezipierte griechische Überlieferung auf. Die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta, wird ausschließlich christlich rezipiert, ebenso die griechisch schreibenden jüdischen Philosophen und Historiker Philo und Josephus. Man kann sagen, dass das Christentum die griechische Überlieferung des Judentums übernimmt. Insofern entstehen Christentum und das die Zukunft bestimmende rabbinische Judentum aus dem Erbe Israels in der Tat parallel nebeneinander, wobei das Christentum zeitlich vielleicht sogar etwas vorangeht. Der Prozess der Trennung von Judentum und Christentum, der heute manchmal sehr spät angesetzt wird, ist spätestens

¹ Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ am 22. September 2014 auf dem Liebfrauenberg.

ab 70 n. Chr. deutlich. Schon im Jahre 64 n. Chr. konnte Kaiser Nero bekanntlich – im Unterschied zu Kaiser Claudius noch in den vierziger Jahren – Christen und Juden eindeutig unterscheiden. In der Außenwahrnehmung wurden Christen also schon früh nicht mehr als innerjüdische Gruppierung wahrgenommen. Besonders das Johannesevangelium macht diesen Trennungsprozess aus christlicher Perspektive ebenfalls deutlich. Es spricht ganz pauschal immer von „den Juden“ als eben den anderen.

I.2 Christen und Juden erheben beide den Anspruch, in der Kontinuität zum Volk Gottes zu stehen, Volk Gottes zu sein.

Das „neue“ rabbinische Judentum wird aus diesem Grund vom Christentum des ausgehenden 1. und 2. Jahrhunderts nach meinem Eindruck faktisch nicht wahrgenommen, spielt jedenfalls fast keine Rolle. Mit der Septuaginta als nun der christlichen Heiligen Schrift macht das Christentum seinen Anspruch auf die Kontinuität zu Israel deutlich.

Wie verhalten sich nun aber Judentum und Christentum zueinander?

Dass sich das Urchristentum als Israel verstand, ist wohl *opinio communis*.² Vor allem die Evangelien deuten das Christusereignis – und hier in erster Linie die Passion Jesu, den schändlichen Tod am Kreuz – auf dem Boden der „Schrift“, die normativ bleibt, aber von Anfang an in ihrer griechischen Übersetzung, der Septuaginta. Die Auseinandersetzungen um die Geltung des Gesetzes und die Heidenmission sowie überhaupt der Kreis der Zwölf, um nur einige Stichworte zu nennen, zeigen, dass und wie das Bekenntnis zum Auferstandenen zunächst in den Kontext von Israel gehört, ein neues Verständnis von Israel signalisiert, aber eben wie vor dem Jahre 70 n. Chr. bei anderen jüdischen Gruppen auch, wie z. B. bei der Gemeinde von Qumran.

Die Zukunft des Christentums lag dann aber bekanntlich in der Heidenmission.

Die spannende Frage ist nun: Wieso kann im 2. Jahrhundert in einem inzwischen fast ausschließlich heidenchristlichen Kontext plötzlich völlig neu der christliche Anspruch formuliert werden: „das wahre Israel sind wir“, so der um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom lehrende frühchristliche Apologet Justin? Wieso konnte dieses Selbstverständnis bei immer weitergehender Entfremdung zwischen Juden und Christen dann geradezu Ausdruck christlicher Identität werden? Was steht für eine christliche Selbstdefinition dahinter, was für eine Sicht des Zusammenhanges von Israel und christlicher Kirche?

2 J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD E 10, Göttingen 1993.

II. Einige Beispiele:

II.1 An der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert steht das Schreiben der christlichen Gemeinde Roms an diejenige Korinths,³ der so genannte *1. Clemensbrief*, ein Brief, der die Tradition der neutestamentlichen Briefe voraussetzt, sie aber nicht kopiert.⁴ Obwohl Paulus in der Mitte der fünfziger Jahre bei der Abfassung seines Briefes an die römische Gemeinde diese aus der römischen Synagoge entstandene Gemeinde in Rom mehrheitlich bereits als heidenchristlich voraussetzt, zeigt der 1. Clemensbrief, dass diese römische Gemeinde auf der einen Seite ganz aus der Tradition Israels kommt, auf der anderen Seite aber mit dem damals zeitgenössischen Judentum offenbar nichts mehr zu tun hat. Normative Heilige Schrift ist für diese römische Gemeinde selbstverständlich und undiskutiert die griechische Bibel, deren Sprache auch den Stil des Briefes prägt. Auch sonst steht 1. Clemensbrief ganz in der Tradition des hellenistischen Judentums. Auffällig ist, dass das Verhältnis von christlicher Kirche zu Israel überhaupt nicht reflektiert wird, sondern trotz dieser Traditionsstränge zur hellenistischen Synagoge eine vollständige Trennung zwischen Israel und der Kirche vorausgesetzt wird. Das Verhältnis von Kirche und Israel wird hier nicht mehr wie bei Paulus in Röm 9–11 als Problem angesehen. Für den 1. Clemensbrief ist offensichtlich ein heilsgeschichtliches Nacheinander von Israel und Kirche bereits selbstverständlich – mit der Konsequenz einer heilsgeschichtlichen Ablösung Israels bzw. Substituierung durch die Kirche.⁵

Der Name „Israel“ steht zunächst für das historische Israel als Staat. Allerdings stützt sich der 1. Clemensbrief in erster Linie auf Beispiele aus Israels Geschichte, die aber auch als die eigene angesehen wird. Nach Kap. 29,2 f ist Israel von Gott erwählt und sein Erbe (Zitat 5 Mose 32,8 f), aber inzwischen von der Kirche abgelöst, so dass diese Erwählung nun die Kirche betrifft. Statt Israel sind für den 1. Clemensbrief nun die Christen erwählt, die aber aus Israel hervorgegangen sind. Die Kirche hat Israel heilsgeschichtlich vollständig abgelöst, sie ist an Israels Stelle getreten, auch wenn die Bezeichnung Ἰσραήλ für die christliche Kirche so nicht auftaucht. Eine fort-dauernde heilsgeschichtliche Rolle des einstigen Israel wird nicht reflektiert,

3 Die neueste Edition mit deutscher Übersetzung: Clemens von Rom, *epistula ad Corinthios – Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, FC 15, Freiburg etc. 1994. Einen profunden Kommentar, der zu jeder angegebenen Stelle heranzuziehen ist, bietet H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, KAV 2, Göttingen 1998.

4 Lona (wie Anm. 3), 20–23.

5 1 Cl 29,2–30,1 auf dem Hintergrund von 5 Mose 32,8; 1 Petr 1,15.

ebenso wenig die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen Judentum und der Kirche. Eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum ist in diesem Brief nicht erkennbar, ebenso eigentlich keine antijüdische Polemik.

II.2 Ein durchaus vergleichbares Bild bietet der auch in Rom wohl noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandene *Hirt des Hermas*⁶. Obwohl Hermas ebenfalls sehr stark von jüdischer Tradition geprägt ist, spielen Israel, das zeitgenössische Judentum oder eine Reflexion über das Verhältnis Israel – Kirche überhaupt keine Rolle. Das erwählte Gottesvolk sind die Christen, nach Similitudo IX 17,1 werden die die zwölf Stämme Israels darstellenden zwölf Berge mit der Kirche aus allen Völkern identifiziert. Die Frage, ob die Kirche hier Israel abgelöst hat oder beide einfach und unreflektiert miteinander identifiziert werden, lässt sich nicht eindeutig beantworten, aber Kirche ist hier Israel.

II.3 Die weder eindeutig zu datierende noch zu lokalisierende, vermutlich aber im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts redaktionell abgeschlossene *Didache*⁷ ist ebenfalls von jüdischer Tradition geprägt,⁸ besonders die als Taufkatechese angesehene und nur oberflächlich christianisierte Zwei-Wege-Lehre in Kap. 1–6. Das Verhältnis der christlichen Kirche zu Israel spielt trotz dieser eindeutigen und unübersehbaren Adaption jüdischer Tradition keine Rolle. Nach Kap. 8,1 haben die Christen zwar von den Juden das Wochenfasten übernommen. Der dennoch inzwischen erfolgte scharfe Bruch mit dem Judentum wird an den anderen Fastentagen deutlich. Die Juden werden polemisch ὑποκριταί (Heuchler)⁹ genannt, also als von Gott abgefallen angesehen. Die Kirche beansprucht nach der *Didache*, das Erbe Israels in Gottes Heilswillen und -plan angetreten zu haben.

6 N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991, ist ebenfalls zu allen genannten Stellen heranzuziehen.

7 K. Wengst, Darmstadt 1984; G. Schöllgen, FC 1, Freiburg etc. 1991; Kommentar von K. Niederwimmer, *Die Didache*, KAV 1, Göttingen 1989.

8 Vgl. H. van de Sandt/D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen/Minneapolis 2002; J. A. Draper, *The Didache in Modern Research*, AGJU 37, Leiden/New York/Köln 1996.

9 Did 8,1; vgl. dazu in der Einführung von Schöllgen (wie Anm. 7) in seiner Edition S. 47 mit Anm. 94.

II.4 Der nur sehr vage um 130, also noch vor den Bar-Kochba-Krieg, zu datierende und nicht wirklich lokalisierbare *Barnabasbrief*¹⁰ diskutiert das Verhältnis Israel – Kirche auf völlig neuer Ebene. Die Frage nach dem Verhältnis von Israel und Kirche ist sein Thema. Anhand einer konsequent christologisch interpretierten Bibel verneint er nicht nur jede Kontinuität zwischen Israel und der Kirche,¹¹ sondern folgert daraus die endgültige Verwerfung Israels durch Gott.¹² Der Text ist durchgängig von einer außerordentlich scharfen antijüdischen Polemik geprägt, vor allem gegen das jüdische Gesetz und die jüdische Kultpraxis. In Christus ist für den Barnabasbrief jeder Kult aufgehoben. Die Juden (in Kap. 4,9 polemisch ἐκείνοι [jene] genannt) sind für den Barnabasbrief in einem widergöttlichen Irrtum befangen. Nach 9,4 ist die Beschneidung im Grunde von Anfang an ungültig, weil sie auf einem Missverständnis beruht. Israel begeht einen falschen Sabbat. Das Vertrauen auf den (inzwischen ja längst zerstörten) Tempel als Ort des Kultes kennzeichnet Israel fast schon als heidnisch. Der nach dem Barnabasbrief von Anfang an falsche Kult Israels ist im Grunde Ergebnis der Tatsache, dass Israel den Bund mit Gott verloren hat. Nach dem Barnabasbrief ist dieses Herausfallen Israels aus dem Bund mit Gott endgültig.¹³ Im Unterschied zu Paulus kennt der Barnabasbrief für Israel keine endzeitliche Rettung. Israel ist nicht mehr Gottes Volk, ist im Grunde nie Gottes Volk gewesen, weil der Bund mit Gott eigentlich zu keiner Zeit wirklich in Kraft gesetzt worden ist. Von Anfang an hat sich Israel wegen seiner Sünden als des Bundes unwürdig erwiesen. Die Christen sind nun die Erben Israels. Nach Kap. 4,6 kritisiert der Barnabasbrief die in der Kirche offenbar durchaus verbreiteten Vorstellungen von dem einen Bund Gottes mit Israel und der Kirche. Der Barnabasbrief lehnt so auch im Grunde jede heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche ab. Ob der Barnabasbrief eine Substitutionstheorie vertritt, ist angesichts seiner Auffassung, dass der Bund Gottes mit Israel eigentlich nie bestanden hat, eher zu bezweifeln. Nur die Christen haben das von Israel von Anfang an missverstandene Gesetz des Mose verstanden; sie sind allein Gottes Volk. Wie schon Paulus argumen-

10 Vgl. den Kommentar von F.-R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999; ders., *Antijudaismus im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche. Notizen zum Barnabasbrief*, *Zeitschrift für antikes Christentum* 6, 2002, 38–58. Zu Lokalisierung und Datierung vgl. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 111–134.

11 Barn 4,6.

12 Barn 4,14.

13 Barn 4,7.

tiert der Barnabasbrief Kap. 13,7 unter Anspielung an 1. Mose 15 und 17 mit Abraham als Vater der unbeschnittenen Gläubigen. Die Bibel hat für den Barnabasbrief allerdings ausschließlich die Funktion, gegen Israel Zeugnis abzulegen. Israel hat nach dem Barnabasbrief die Schrift nie begriffen (dieser Gedanke zieht sich im Grunde durch den ganzen Brief). Die Christen sind für den Barnabasbrief das Gottesvolk, eigentlich von Anfang an.¹⁴ Die Frage nach dem historischen Kontext dieses vom Barnabasbrief radikal gedachten Kontinuitätsbruches zwischen Israel und Kirche ist kaum zu beantworten. Es handelt sich hierbei offensichtlich um eine innerchristliche Diskussion über die Frage der Heilskontinuität von Israel und Kirche; eine aktuelle Debatte zwischen Judentum und Christentum ist im Barnabasbrief dagegen nicht zu erkennen.

II.5 In der apokryphen christlichen Überlieferung ist auffällig, dass und wie – ähnlich wie in der Didache und im Barnabasbrief – jüdische Überlieferung adaptiert und dabei oft nur oberflächlich bearbeitet wird, was auf eine gewisse Identifizierung der Kirche mit Israel schließen lässt.

Nach dem bei *Clemens von Alexandrien* überlieferten Fragment 2 des *Kerygma Petri* aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts¹⁵ sind die Christen der neue Bund, in dem Gott durch Christus in neuer Weise verehrt wird, der in einer Kontinuität zum alten, inzwischen überholten Bund steht. Die Christen sind hier das dritte Geschlecht.

Eher in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts oder gar an sein Ende werden die *Acta Pauli* datiert. Im in diesem Zusammenhang überlieferten so genannten 3. *Brief des Paulus an die Korinther* ist Israel heilsgeschichtlich durch die Kirche abgelöst. Nach 3,10 wollte Gott Israel retten, das diese Rettung aber verwarf. Durch seine Menschwerdung rettete daraufhin Jesus „alles Fleisch“ (3,16), wodurch die Juden nun als „Kinder des Zornes“ vom Heil faktisch ausgeschlossen sind.

Die reiche apokryphe Evangelienbildung des 2. Jahrhunderts hat das Verhältnis Israel – Kirche überhaupt nicht im Blick, nur die *epistula apostolorum* lässt eine gewisse Zuordnung von Israel und Kirche erkennen. Nach Kap. 30 (41) werden die Jünger zur Verkündigung an die zwölf Stämme Israels und an die Heiden ausgeschickt. Nach 31 f (42 f) fragen die Jünger

14 Barn 13,1–7.

15 Stromateis VI 5,39/41; deutsch bei W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 5 II, Tübingen 1989, 34–41.

in Anlehnung an die Formulierung von Eph 3,6, ob sie zusammen mit den Heiden Hoffnung auf das Erbe haben. Eine heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die Kirche scheint hier nicht im Blick zu liegen, eher ein heilsgeschichtliches Nebeneinander von Israel und Kirche.

Deutlich anders scheint es sich mit der weithin jüdische Tradition unmittelbar aufnehmenden prophetischen und apokalyptischen Literatur zu verhalten. Die christlichen Zusätze zum 4. *Esrabuch*¹⁶ vertreten gerade in Aufnahme der im jüdischen 4. Esrabuch nach der Zerstörung des Tempels geführten innerjüdischen Debatte um die Fortdauer der Erwählung eine radikal verstandene Substitutionstheorie. Hier werden also von den Christen aktuelle innerjüdische Debatten aufgenommen! Die christlichen Zusätze spitzen das nun radikal zu: Weil Israel Gott verlassen hat, seinen Bund mit Gott nicht gehalten hat, ist es verworfen. An Stelle Israels sind jetzt die Christen Gottes Volk und bekommen das Reich, die Königsherrschaft über Jerusalem, die eigentlich für Israel bestimmt war. Eine eventuelle endzeitliche Umkehr und Rettung Israels ist hier nicht im Blick.

Die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche findet sich besonders auch in den so genannten *Christlichen Sibyllinen*,¹⁷ die im Einzelnen schwer datierbar, aber teilweise als christliche Bearbeitung einer jüdischen Vorlage wohl noch dem 2. Jahrhundert zuzuschreiben sind.

Wegen seines Ungehorsams wird Israel von Gott bestraft (I 360 ff), Israel ist gestrauchelt (I 346) und muss dafür die „Ernte des Frevels“, die Verwerfung durch Gott erleiden (I 387). An Israels Stelle sind jetzt die Heiden erwählt (I 347/9). Im deutlichen Unterschied zu den christlichen Zusätzen zum 4. Esra wird nach II 16 aber zumindest ein Teil Israels gerettet werden. Beim Endgericht wird sich wieder die Erwählung Israels zeigen, die Auserwählten aus den Hebräern werden herrschen (II 169/76).

II.6 Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon*¹⁸ muss als erste ausführliche Reflexion über das Verhältnis von Israel und Christen bzw. christlicher Kirche gelten, dabei durchaus ältere christliche Tradition verarbeitend. In Kap. 11,5 und 135,3 werden die Christen erstmals in der vorhandenen Überlieferung als „wahres“ und „geistliches Israel“ bezeichnet und damit direkt der Anspruch der Christen auf das Erbe an Israel als Gottes Volk erhoben.

16 Kap. 1 f = 5 Esra; Kap. 15 f = 6 Esra.

17 A. Kurfess/J.-D. Gauger, *Sibyllinische Weissagungen*. Griechisch-deutsch, Düsseldorf/Zürich 1998.

18 M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Berlin/New York 1997.

Wegen der von den meisten gnostischen Schulen und Gruppen vertretenen radikalen Trennung zwischen dem Schöpfergott der biblischen Überlieferung und einem obersten Gott, der eine grundsätzliche Abwertung der Schöpfung entsprach, verwarfen diese Gnostiker weithin auch die Bindung an die Überlieferung Israels, vor allem an die vom Christentum als normativ angesehene Schriftüberlieferung Israels und damit überhaupt jede Bindung an die Offenbarung in der Geschichte Israels. Das Christentum musste in diesem Zusammenhang sein Verhältnis zur Überlieferung Israels, vor allem zu den auch von den Christen als normativ angesehenen Heiligen Schriften Israels, klären, weil die verschiedenen gnostischen Strömungen auf große Resonanz stießen.

Dasselbe Problem ergab sich aus der strikt von der Gnosis zu trennenden *Bewegung um den pontischen Schiffseigner Marcion in Rom*, der ebenfalls den Schöpfergott vom obersten Gott Jesu Christi trennen wollte und wohl eher als von gnostischen Vorstellungen vom transzendenten philosophischen Gottesbild geprägt war, das er mit einem radikalisierten und damit falsch verstandenen paulinischen Antinomismus verband. Deshalb lehnte er ebenfalls nicht nur die Heiligen Schriften des Judentums sowie den größten Teil der inzwischen vorliegenden christlichen Überlieferung ab und wollte überhaupt jede Kontinuität der Kirche zu Israel abschneiden.¹⁹ Das wird man nicht einfach antijüdisch oder gar antisemitisch nennen können.

Aber die Gnosis und Marcion zwangen die Kirche zu einer grundsätzlichen theologischen Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Kirche zu Israel, interessanterweise aber nicht zum aktuellen Judentum ihrer Zeit. Von daher ist es wohl zu erklären, dass diese Besinnung von Justin als einem der ersten Gegner sowohl Marcions als auch der Gnosis kam. Deutlich ist, dass die Notwendigkeit für eine Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Kirche zu Israel primär von der Gnosis und von Marcion, also von innerchristlichen Bewegungen, ausging, die grundsätzlich eine Heilskontinuität zwischen Israel und der christlichen Kirche in Frage stellten und eigentlich keinerlei Verbindung zwischen Kirche und Israel sahen. Eine Auseinandersetzung mit dem aktuellen und gegenwärtigen Judentum um die Auslegung der Schrift und um den Anspruch der Kirche, das Erbe Israels an-

19 Vgl. die neuere Marcionforschung zusammenfassend und den Forschungsstand definierend: G. May/K. Greschat/M. Meiser (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/Marcion and his Impact on Church History*. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz, TU 150, Berlin/New York 2002. Gegenwärtig erscheinen jährlich neue umfangreiche Untersuchungen zu Marcion.

getreten zu haben, erweist sich so in der Situation des 2. Jahrhunderts als eher sekundär.

Das Festhalten an den jüdischen Wurzeln des Christentums bekam in der apologetischen Auseinandersetzung mit der innerchristlichen Infragestellung dieser Kontinuität mit Israel auch Züge von Antijudaismus, der aber noch keinerlei Verbindungen zum gesellschaftlichen und politischen antiken Antijudaismus zeigt.

Nur so erscheint es erklärbar, dass der Anspruch, das wahre Israel zu sein, in dieser Situation und in einem rein heidenchristlichen Kontext erstmals in dieser Form erhoben wurde.

Schon in seiner *1. Apologie* und besonders im Dialog mit dem Juden Tryphon betont Justin gegen Marcion und die Gnostiker die Identität des christlichen Gottes mit dem Schöpfergott Israels. In seiner Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesprächspartner um eine christliche Auslegung der Heiligen Schrift Israels knüpft Justin an die bisherige christliche Tradition an, die er aber spezifisch und eigenständig weiterentwickelt. Die Apologie streift das Verhältnis der Christen zu Israel nur. Die Juden haben in ihrer Mehrheit nicht akzeptiert, dass ihre eigenen Propheten auf Christus hingewiesen haben, und verstehen so ihre eigenen Schriften nicht. Letztlich aufgrund eines Missverständnisses halten sie die Christen für Gegner und Feinde und wollen nicht verstehen, dass in Christus Gott nun auch die Heiden berufen hat, wie es die jüdischen Propheten vorausgesagt hatten. Nach 1. Apologie Kap. 53 hatten die Juden, die auf den Messias warteten, ihn dann aber nicht erkannten, eigentlich den heilsgeschichtlichen Vorrang, aber die Heiden sind inzwischen mit aufgenommen. In der 1. Apologie kennt Justin noch keine heilsgeschichtliche Substituierung Israels durch die Kirche.

Der um 155/160²⁰ zu datierende Dialog mit Tryphon muss in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum auch auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Justins mit Marcion und gnostischen Schulen vor allem in der Gottesfrage gesehen werden. Abgesehen von der Rahmenhandlung (Kap. 1–9/10; 142) kann man den Dialog in drei Hauptteile untergliedern: die Frage der Geltung der Tora (Kap. 10–47), die Auseinandersetzung um die Messianität Jesu (Kap. 48–107/8) und die Christen als neues Gottesvolk und wahres Israel (Kap. 109–141). Die These in Kap. 11, dass die Christen das wahre, geistige Israel seien, muss als programmatisch für die ganze

20 A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht, *Hereditas* 15, Bonn 1999, 23.

Schrift angesehen werden. Der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Gott der Christen (Kap. 11,1). Dennoch gilt für die Christen nicht das Gesetz des Mose, das alte Gesetz des Horeb gehört den Juden allein (11,2). Das neue dagegen gehört allen Menschen, wobei das neuere das ältere Gesetz aufhebt. Christus ist als endgültiges und ewiges Gesetz und als neuer Bund gegeben. Dieser neue Bund ist für die Heiden und durch Christus, den Gekreuzigten, erfüllt. So kann Justin von Jes 51,4f und Jer 31,31 her zu dem Schluss kommen, die Christen sind das wahre, nämlich geistige israelitische Volk (Ἰσραηλιτικὴν γένος), die eigentlichen Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams. In Aufnahme von Röm 4 und Gal 3 hat die Abrahamsverheißung für die Begründung des christlichen Anspruchs, das Volk Gottes zu sein, eine zentrale Funktion.

Die Argumentation des Christen Justin im Dialog mit seinem jüdischen Gesprächspartner ist eigentlich nur der Versuch, diese These aus dem Alten Testament zu belegen. Kap. 12–23 will er anhand der Israelkritik der prophetischen Überlieferung beweisen, dass die Juden ihren Bund mit Gott eigentlich von Anfang an falsch verstanden haben. Deswegen sind die Christen die wahren Erben der Verheißung. Aber die Juden haben durch eine Umkehr zu Christus die Möglichkeit, das Heil zu erlangen. Das Halten des Gesetzes hindert nicht, an der Verheißung teilzuhaben. Aber auch die Juden können nach Justin nur durch den Glauben an Christus Israel sein. Dabei hält er es durchaus für möglich, dass Juden, die an Christus als den Messias glauben, auch weiterhin das Gesetz halten können (46f). Judenchristentum ist für Justin noch eine realistische Möglichkeit.

In Kap. 109–141 wird die These von Kap. 11 unmittelbar exegetisch entfaltet, wobei Kap. 119–124 durch die Aufnahme, aber auch die Verschärfung der paulinischen Anwendung der Abrahamsverheißung auf die Christen wichtig sind. In Spannung zur grundsätzlichen These von Kap. 11 steht hier in Aufnahme paulinischer Argumentation, dass nach Kap. 119,3 die Christen als neues Gottesvolk das alte eigentlich nicht ersetzen, sondern zu ihm hinzukommen. Bei Justin stehen die Modelle der Substitution Israels durch die Christen und das Hinzukommen der Christen zu dem bestehenden Bund Gottes mit Israel etwas unausgeglichen nebeneinander. Nur die aber sind Israel, die durch Jakob zum Vater kommen, die Juden dagegen sind nur fleischlich Nachfahren Jakobs. Von der typologischen Deutung der Jakobsgeschichte auf Christus²¹ schließt Justin in Kap. 135 in Anknüpfung an die

21 Just., dial. 134; 140.

Argumentation von Kap. 11 den Bogen. Die Christen sind das wahre Israel, weil sie aus Christus sind.

Die im Grunde zweigleisige Argumentation Justins hinsichtlich des christlichen Anspruchs, das wahre Israel zu sein, bleibt unausgeglichen. Neben der Argumentation von im Grunde zwei heilsgeschichtlichen Wegen für Juden und Christen – wobei die Christen zum Gottesvolk des alten Bundes hinzukommen, auch Kinder Gottes sind und die Juden vor allem in ihrem Anspruch irren, allein Israel zu sein – steht aber im Vordergrund seiner Argumentation das heilsgeschichtliche Substitutionsmodell, nach dem die Kirche Israel abgelöst hat. In Christus sind allein die Christen das wahre Israel. Allerdings vertritt er keine endgültige Verwerfung Israels durch Gott, durch Umkehr zu Christus kann Israel auch zum wahren Israel werden und in den neuen Bund Gottes aufgenommen werden.²²

II.7 Euseb von Caesarea überliefert²³ eine Anzahl von Titeln von verlorenen Schriften des kleinasiatischen Bischofs *Melito von Sardis*, darunter die älteste bisher bekannte Liste der von der Kirche als Heilige Schrift angenommenen Bücher des Alten Testaments nach einer palästinischen Rezension. Wie Justin muss Melito als Gegner Marcions angesehen werden. Seit 1940 ist eine um 160/170 zu datierende Osterhomilie bekannt.²⁴ In einer Justin weit überbietenden Radikalität wird von Melito die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche vertreten. Die Kirche ist an die Stelle Israels getreten, ist das neue Israel, auch wenn die Kirche nicht ausdrücklich als „wahres“ oder „neues“ Israel bezeichnet wird. Melitos Argumentationsgang zeigt allerdings keine Berührungen mit Justin, sondern er argumentiert rein typologisch mit dem Schema Alt – Neu. Israel ist Präfiguration der Kirche und nur um der künftigen Kirche dagewesen, jetzt dagegen überflüssig. So wie die Kirche in Israel vorgebildet war, so das Evangelium im Gesetz, das so ebenfalls seine Funktion verloren hat. Israel hatte seinen Wert nur, solange es noch keine Kirche gab, das Gesetz nur, solange es kein Evangelium gab. Israel besteht zwar, hat aber seine δύναμις (Kraft/Macht) an die Kirche (die hier ἀλήθεια, „Wahrheit“, genannt wird) abgegeben, so wie auch das Gesetz seine δύναμις an das Evangelium verloren hat. Im Unterschied zu Justin ist Melitos Auffassung von der heilsgeschichtlichen Substitution Israels durch die Kirche von einer sehr scharfen Polemik gegen die

22 Just., dial. 120; 130,1.

23 Eusebius, Kirchengeschichte IV 26.

24 O. Perler, *Méliton de Sardes, Sur la Paque*, SC 123, Paris 1966; S. G. Hall, *Melito, On Pascha and Fragments*, OECT, Oxford 1979.

Juden als Gottesmörder begleitet,²⁵ die ihren Höhepunkt in der Behauptung vom Tod Israels findet, weil es den Herrn verlassen hat. Die Passahomilie Melitos nimmt so in der Literatur seit Justin hinsichtlich des heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Israel und Kirche eine Sonderstellung ein, die wohl auch in der Gattung als Osterhomilie begründet sein kann.

III. Ich muss hier abbrechen, obwohl sich die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Verhältnis von Christen und Juden durch die ganze christliche Überlieferung des 2. und 3. Jahrhunderts weiter verfolgen ließe. Vor allem *Irenäus* an der Wende zum 3. Jahrhundert und *Tertullian*, mit dem die lateinische christliche Literatur überhaupt und vor allem auch die Tradition der *Adversus Iudaeos-Traktate* beginnt, bis hin zu *Euseb von Caesarea* am Beginn des 4. Jahrhunderts wären hier interessant.

Kann man aus diesem knappen und wahrlich nicht vollständigen, aber wie ich hoffe repräsentativen Durchgang durch die christliche Literatur allein des 2. Jahrhunderts irgendwelche Tendenzen ausmachen oder Schlüsse hinsichtlich der Bedeutung und des Hintergrundes der Rede von der Kirche als dem „wahren Israel“ ziehen?

Der Anspruch des Urchristentums, Israel, wahres Israel zu sein, den die Christen der Urgemeinde als Juden, die an den Auferstandenen glaubten, erhoben und den das Judentum zurückwies und wohl auch zurückweisen musste, ist für die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Verhältnis von Israel und Kirche Jesu Christi seit der Wende zum 2. Jahrhundert offenbar eher nebensächlich.

Die Überlieferung des frühen 2. Jahrhunderts (1. Clemensbrief, Didache, Hirte des Hermas) zeigt darüber gerade keine Auseinandersetzung mit dem Judentum ihrer Zeit (die ging in erster Linie um die Frage nach der Messianität Jesu und um jüdische Gebräuche in der Kirche, bekanntlich Hauptgegenstand aller jüdisch-christlichen Debatten des Altertums).

Die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche gilt als selbstverständlich, macht christliche Identität geradezu aus. Auf diesem Hintergrund ist auch die übrigens bisher wenig untersuchte christliche Adaption jüdischer schriftlicher Überlieferung zu sehen, die nicht zur Bibel gehört (in der Didache, bei den christlichen Zusätzen zum 4. Esrabuch und in den oracula Sibyllina).

25 Die Polemik gegen die Juden als Gottesmörder beginnt überhaupt mit Melito!

Die Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität wird relevant und brisant, als diese Kontinuität innerchristlich grundsätzlich in Frage gestellt wird (z. B. durch Marcion oder die Gnostiker). Spätestens seit dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts werden bei Marcion oder in verschiedenen gnostischen Gruppen Modelle von Christentum ohne Kontinuität zu Israel diskutiert, die nicht nur die Bindung an die Schrift Israels, sondern auch die Interpretation des Christusereignisses von der Schrift her in Frage stellten. Diese Modelle und ihre Plausibilität für Heidenchristen, die nicht im jüdischen Traditionszusammenhang standen, können eigentlich nicht überraschen – überraschend ist dagegen eigentlich vielmehr die am Ende erfolgreiche Ablehnung solcher Modelle. Der Barnabasbrief und die Passahomilie des Melito scheinen Antworten auf solche Versuche zu sein, das Christentum aus der Kontinuität mit Israel zu lösen. Wirksam geworden ist auf Dauer dann aber Justin, der (gemeinsam mit dem hier nicht mehr behandelten Clemens von Alexandrien) die spätere griechische Tradition bis hin zu Origenes und Euseb von Caesarea prägen sollte. Für den Westen hat Tertullian diese Antwort in seinem großen Werk gegen Marcion zu geben versucht, wobei auffällig ist, dass besonders im Westen Kirche fast ausschließlich als *ecclesia ex gentibus* verstanden wird (von 1. Mose 23,25 ff her).

Die Formel von der Kirche als dem „wahren Israel“ ist also in erster Linie das Ergebnis einer innerchristlichen Debatte um die Kontinuität von Israel und christlicher Kirche und gehört nicht (in erster Linie) in eine jüdisch-christliche Debatte.

Den urchristlichen Anspruch, Israel zu sein, wird man noch nicht einfach antijudaistisch interpretieren können; er gehört in die jüdischen Debatten des 1. Jahrhunderts, wie an der Gemeinde von Qumran beispielhaft deutlich wird. Für die Debatte um die Kirche als wahres Israel seit dem 2. Jahrhundert muss ich dagegen gestehen, unsicher zu sein. Es handelt sich um eine innerchristliche Debatte um die Bedeutung des Christusgeschehens gegen die Infragestellung einer Heilskontinuität. Sicher enthält das Substitutionsmodell antijudaistische Züge und konnte zur antijüdischen Polemik werden und ist es auch immer wieder geworden. Das eigentliche Arsenal des christlichen Antijudaismus bestimmt die Debatte um die Kirche als wahres Israel aber eben nicht. Für mich erstaunlich ist, dass das für die christlichen Autoren gegenwärtige rabbinische Judentum des 2. oder 3. Jahrhunderts in dieser Debatte kaum eine Rolle spielt. Man hat gelegentlich fast den Eindruck, als ob die christlichen Autoren dieses Judentum ihrer Umwelt nicht oder kaum wahrgenommen haben.

In der folgenden Dreiviertelstunde möchte ich in zwei Schritten vorgehen und 1. über Luthers Äußerungen über die Juden im Horizont seiner eigenen Zeit, also dem 16. Jahrhundert, sprechen und 2. der Rezeptionsgeschichte vor allem im späteren 19. und frühen 20. Jahrhundert einige Aufmerksamkeit widmen.

Ich beginne mit einigen allgemeineren Hinweisen: Keine der Schriften Luthers, die sich ausführlich mit der jüdischen Religion beschäftigen, waren an jüdische Zeitgenossen gerichtet. Luther redete gegenüber christlichen Zeitgenossen *über* die Juden, nicht *zu* ihnen. Dass er von sich aus Kontakte zu gelehrten Juden gesucht hätte, ist nicht bezeugt. In keiner der Städte, in denen Luther gelebt hat, waren Juden geduldet. Die Vertreibung der Juden aus Luthers Geburtsstadt Eisleben im Jahre 1546 ist als posthumes Ergebnis seiner entsprechenden Bemühungen zu bewerten, die er bei seiner letzten Reise dorthin unternahm. Eine „judenfreie“ Stadt war in Luthers Erfahrungskontext der Normalfall. In Eisenach, wo Luther seine letzte Schulzeit verbrachte, war den Juden 1510 der Handel, aber keine Niederlassung gestattet worden, in der Stadt Mansfeld, wo Luther seit seinem zweiten Lebensjahr herangewachsen war, gab es seit 1434 keinerlei Spuren jüdischen Lebens mehr; aus Magdeburg, einem Schulort Luthers, waren die Juden aufgrund eines erzbischöflichen Mandates seit 1493 vertrieben; in Erfurt ist zwischen 1453/54 und dem 18. Jahrhundert kein Jude ansässig

1 Der vorliegende Beitrag, als Vortrag am 22. September 2014 auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christentum und Judentum – Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg gehalten, erscheint auf Wunsch des Verfassers in Vortragsform; die notwendigen Nachweise sind den folgenden Publikationen zu entnehmen: Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen ²2013; ders., Luthers Juden, Stuttgart ²2015; ders., Antisemitische Lutherflorilegien, in: ZThK 112, 2015, 192–228.

gewesen. Auch in Wittenberg sind in Spätmittelalter und Reformationszeit keine Juden aktenkundig. Außer dem Luther offenbar aufwühlenden Besuch von zwei oder drei Rabbinern in Wittenberg, der 1525 oder 1526 stattgefunden hat und ihm bestätigte, dass die Juden Christus unablässig schmähten, ist kein weiterer persönlicher Kontakt zwischen Luther und einzelnen Juden belegt. Die in Luthers Umgebung, etwa bei seiner Frau, begegnende Vorstellung, Juden versuchten ihm durch geheimnisvolle Praktiken Schaden zuzufügen, dürften ihn in seiner Überzeugung bestätigt haben, dass die Juden ihm nach dem Leben trachteten. Außer seinem Wittenberger Kollegen Justus Jonas, der auch in den 1540er Jahren noch an Luthers frühreformatorischer Hoffnung auf eine Hinwendung der Juden zum evangelischen Christusbekenntnis festhielt, ist mir keine Person in seinem Wittenberger Umfeld bekannt, die in nennenswerter Weise anders über Juden gedacht hätte als Luther selbst – auch Melanchthon nicht. Letzterer war übrigens der eifrigste Verbreiter der berüchtigten Schrift *Von den Juden und ihren Lügen*.

1.

Luther äußerte sich als Schriftausleger zur Judenfrage; nennenswerte Impulse zu missionarischen Aktivitäten gegenüber Juden lagen außerhalb seiner Absichten, auch wenn einige Flugschriften zum frühreformatorischen Judendiskurs nach dem Erscheinen seiner Erstlingsschrift dialogische Beziehungen zwischen Anhängern der Reformation und einzelnen Juden beschrieben oder imaginierten. Seine 1523 gegenüber dem getauften Juden Bernhard ausgesprochene Hoffnung, „dass sich künftig viele der Juden ernsthaft und getreulich bekehrten“, basierte auf der endzeitlichen Euphorie eines Siegeslaufs des Evangeliums, wie sie der Erfahrung der expansiven Ausbreitungsdynamik seiner Botschaft in den frühen 1520er Jahren entsprach.

In publizistischer Hinsicht ist kein Autor des 16. Jahrhunderts wirkungsvoller für die Forderung eingetreten, Juden zu dulden und ihnen das Recht einzuräumen, „unter uns tzu arbeythen, hantieren und andere menschliche gemeynschafft zzu haben“, als der Luther der Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, der verbreitetsten seiner einschlägigen Texte. Die Mehrheit seiner urteilsfähigen Zeitgenossen der 1520er Jahre dürfte den Wittenberger Reformator in größter Nähe zu dem als „Judenfreund“ geltenden Hebraisten Johannes Reuchlin gesehen haben. Auch wenn Luther dessen Interesse an der jüdischen Kabbala nicht teilte und seiner juristischen Argumentation gegenüber der Judenduldung nicht folgte, vertrat er hinsichtlich der Frage der Judenduldung zunächst eine diesem vergleichbare Position.

Äußerlich war Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* durch Gerüchte veranlasst, die auf dem Nürnberger Reichstag 1523 über seine Lehre kursierten. Er habe die immerwährende Jungfrauenschaft Mariens geleugnet und die Meinung vertreten, dass Jesus aus dem Samen Josephs empfangen, also nicht durch den Heiligen Geist gezeugt sei, kolportierte man. Daneben wurde in Nürnberg auch verbreitet, dass Luther die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl leugne. Obwohl Luther diese Vorwürfe für abwegig hielt, sah er es dennoch als nötig an, sich ausführlich mit ihnen auseinanderzusetzen, und zwar vor allem deshalb, weil die kur-sächsische Administration sie für politisch gefährlich hielt. Auf den Vorwurf eines christologischen Lehrrirtums antwortete Luther mit der Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, auf den abendmahlstheologischen Häresieverdacht ging er in einer gleichfalls im Frühjahr 1523 erschienenen Schrift an die Böhmen – *Vom Anbeten des Sakraments* – ein. In beiden Fällen waren konkrete persönliche Verbindungen zu einzelnen Personengruppen für die literarische Gestalt der entsprechenden Schrift ausschlaggebend; im Falle der Judenschrift war der Kontakt zu dem ehemaligen Rabbiner Jakob Gipher, der den Taufnamen Bernhard angenommen hatte, entscheidend. Die christologische Irrlehre, die man Luther vorwarf, dürfte sich auf eine etwas kompliziertere Passage seiner Magnifikatauslegung bezogen haben, in der Luther den Begriff des Samens in einem äquivoken Sinne auf Christus angewandt hatte, und zwar einerseits in bezug auf die menschliche Natur, also als „Josephs Same“, andererseits allegorisch im Sinne einer christologischen Interpretation der „Abrahams Samen“ geltenden Verheißung. In der Abrahamsverheißung sei die Erlösung Christi bereits enthalten gewesen; die dem Samen Abrahams geltende Heilszusage handle von Christus, dem „Samen Abrahams“. Doch die Juden hätten dieses christologische Zeugnis nicht erfasst und sich so „selb die thur zuthan / das der same (sc. Christus) hat mussen furuber gehen / und blyben noch also / Got gebe nit lange Amen.“ Über der Interpretation des Magnificat war Luther zu dem Ergebnis gelangt, dass die Verheißung „Abrahamsz geblute (welchs da sind die Juden)“ bis zum Jüngsten Tage gelte. Daraus ergebe sich die sittliche Verpflichtung der Christen, die Juden „nit so unfrendtlich [zu] handeln / denn es sind noch Christen unter yhn zukunfftig“.

Die literarische Idee zu der Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* ist in der Schlusspassage der Magnificat-Auslegung in nuce enthalten. Der einzige historisch-kontextuelle Hinweis, den Luthers Schrift neben den erwähnten Anschuldigungen wegen Häresieverdachts enthält, bezieht sich auf ein Gespräch mit einem „frummen getauften Juden“, der ihm gesagt habe, dass die getauften Juden dann, wenn sie nicht „bey unser tzeyt das

Evangelium gehört hatten, sie wern yhr leben lang Juden under dem Christen mantel blieben“. Die reformatorische Glaubensverkündigung, wie sie von Wittenberg ausging, so war Luthers durch den „Fall Bernhards“, des getauften Juden, bestätigte Überzeugung, bot den Juden erstmals seit Jahrhunderten einen Zugang zum Christusbekenntnis, wie er unter dem Papsttum undenkbar gewesen war. Die in der lateinischen Ausgabe von *Dass Jesus Christus ein geborenen Jude sei* mit abgedruckte lateinische Dedikationsepistel an den christlichen Bruder Bernhard ließ Luthers Reformation vor der internationalen Öffentlichkeit als eine Unternehmung erscheinen, die zu Judenbekehrungen führte. Einen deutlicheren Beweis für die Wahrheit der eigenen Lehre konnte es eigentlich nicht geben. Man solle den „lugen teydingen“ vom Ritualmord keinen Glauben schenken, die Juden durch freundliche Alltagskontakte den Reiz des Christentums nahe bringen und jede Zwangsmaßnahme, wie sie die Papstkirche praktiziert habe, ablegen.

Luther erwähnte in dieser Schrift *nicht*, dass er die Juden zur Taufe führen wollte; er wolle sie zu „rechten Christen“ machen, die nicht unter dem „Christenmantel“ Juden blieben. Gegenüber den Verhältnissen in der Papstkirche steigerte er also das religiöse Anspruchsniveau. Das Versagen der Papstkirche war schließlich auch dafür verantwortlich, dass die abendländische Christenheit nur spärliche oder fragwürdige Erfolge in der Judenbekehrung vorzuweisen hatte. Durch die mit der Verkündigung des Evangeliums von Gott heraufgeführte Zeitenwende in der eigenen Gegenwart werde sich dies ändern.

In der jahrhundertelangen Beziehungsgeschichte zwischen Christentum und Judentum stellt Luthers Schrift von 1523 eine tiefgreifende Wende dar und wurde von einigen Zeitgenossen auch als eine solche empfunden. Zugleich steigerte Luther die Erwartungen an nennenswerte Judenbekehrungen. Die grundlegenden Selbstkorrekturen, die er später vornehmen sollte, sind eine Folge dessen, dass sich die euphorische Hoffnung auf Judenbekehrungen nicht erfüllte.

Hinzu kommt, und dies ist für die Interpretation der seit 1538 erschienenen Judenschriften entscheidend, dass die im Laufe der späteren 1520er und der 1530er Jahre einsetzenden städtischen und territorialen Reformationsprozesse die verantwortlichen Akteure dazu nötigten, ihrerseits konkrete judenpolitische Maßnahmen vorzuschlagen. Der Hinweis auf das Versagen der alten Autoritäten in Bezug auf die Judenfrage, mit dem man in den frühen 1520er Jahren noch Eindruck schinden mochte, verfing nun nicht mehr. Wie, wenn nicht durch die Verstockungstheorie, konnte man erklären, dass auch die lebhafteste evangelische Glaubensverkündigung keine Vermehrung der jüdischen Bekehrungen zur Folge hatte?!

Das chronologisch früheste literarische Zeugnis einer deutlich gewandelten Denkungsart in bezug auf die Juden stellt Luthers Schrift *Wider die Sabbather an einen guten Freund* dar. Luther selbst ließ in einem Brief an Josel von Rosheim, den wichtigsten Sprecher der Judenheit im Reich, der ihn ohne Erfolg um Unterstützung gebeten hatte, als er versuchte, ein Durchzugsrecht der Juden durch Kursachsen zu erwirken, anklingen, dass er sich von den Juden getäuscht fühlte: Er habe für Freundlichkeit im Umgang mit ihnen plädiert, aber dann die Erfahrung gemacht, dass sie sich durch sein „Gunst und Forderung“ in ihrem Irrtum bestärkt fühlten. Luther setzte nun also voraus, dass – entgegen der Erwartungen der frühen 1520er Jahre – jüdische Bekehrungen zum Christentum weitgehend ausgeblieben waren bzw. dass sich die Juden durch die Freundlichkeit, mit der ihnen begegnet würde, in ihrer Existenz bestätigt fühlten.

Für das Verständnis von Luthers später Judenpublizistik ist es wesentlich, dass er die enttäuschte Erwartung jüdischer Konversionen zum Christentum den Juden anlastete. Die Schrift *Wider die Sabbather* bezieht sich auf die vermeintlichen Folgen jüdischer Glaubenpropaganda, die dazu geführt hätten, dass unter Christen in Böhmen das mosaische Kultgesetz gehalten werde. Die vermeintliche jüdische Proselytenmacherei ist für Luther ein Beweis dafür, dass die Juden die ihnen gewährten Freiheiten schamlos missbrauchten, um den Glauben an Christus auf alle denkbare Weise zu unterminieren und zu schädigen. Die jüdische Mission war für ihn ein Indiz, dass die seit 1536 verschärfte sächsische Judenpolitik im Recht war.

Als Anlass der Schrift *Wider die Sabbather an einen guten Freund* gab Luther an, dass ihm durch einen ungenannten Adressaten eine Schrift zugegangen sei, aus der hervorgehe, dass Juden Christen verführten, so dass sich diese beschneiden ließen und glaubten, dass der Messias noch nicht gekommen sei. Gegen die Plausibilität von Luthers Behauptung, es sei der jüdisch infiltrierte täuferische Sabbatarismus in Mähren gewesen, der ihn zu der Schrift veranlasst habe, lassen sich gewichtige Einwände vortragen. Über die Sabbater erfährt man in der Schrift nichts, und seine Behauptung, diese ließen sich beschneiden, steht in einem direkten Widerspruch zu einer Aussage, die er selbst in den Tischreden über sie gemacht hat. Ein direkter Kontakt der Gruppe um den Chiliasten Oswald Glaidt zu Juden ist überdies nicht bezeugt. Mit dem Phänomen des Sabbatarismus war Luther schon seit 1532 bekannt, und zwar aufgrund einer Schrift des Spiritualisten Kaspar von Schwenckfeldt. Durchschlagende Indizien dafür, dass die Nachricht über die Sabbater ein realer Anlass für die Schrift gewesen ist, gibt es also nicht. Vielmehr spricht manches dafür, dass die eigentlichen Gründe für die Abfassung der Schrift, die vor allem den Nachweis zu führen versucht, dass

der Messias schon vor 1500 Jahren, in Christus, gekommen sei, dass auf den Juden die Schuld seiner Verleugnung liege und dass das Gesetz außer Kraft gesetzt sei, im unmittelbaren historischen Umkreis ihrer Abfassung, dem Frühjahr 1538, zu suchen sind.

Luthers anonymes „guter Freund“ hat eine auffällige Parallele in einem ungenannten Adressaten, den Martin Bucer in einer Judenschrift desselben Jahres anführt. Die beiden Reformatoren, die sich gegen Ende der 1530er Jahre publizistisch am deutlichsten zur „Judenfrage“ äußerten, Luther und Bucer, arbeiteten also mit demselben literarischen Mittel, einen anonym bleibenden Informanten, der sie angeblich mit belastenden Informationen über jüdische Umtriebe versorgt hatte, mit Argumenten gegen die Duldung von Juden. Nichts war bekanntlich für Juden gefährlicher, als sie der Proselytenmacherei zu bezichtigen. Genau dieses Mittels aber bediente sich Luther, um zu erreichen, dass protestantische Obrigkeiten von der von ihm einst selbst mit Nachdruck und Erfolg geforderten Judenduldung Abschied nahmen.

In bezug auf die Abfassungs- und Publikationsumstände von Luthers berühmtester und berüchtigster Judenschrift, *Von den Juden und ihren Lügen*, gibt es einige Ungereimtheiten. Die bisherige Forschung hat das Buch, das Luther in *Von den Juden* als Anlass erwähnt, mit einer Schrift identifiziert, die der Reformator nachweislich am 18. Mai 1541 gelesen hat und die ihm vom Grafen von Schlick zugesandt worden war. In dieser Schrift äußerten „rabbinische Schrift“ Zweifel an Luthers Traktat *Wider die Sabbather*. Diese jüdische Schrift kennen wir nicht. Aus einer Tischrede geht hervor, dass sie Luthers exegetischer Argumentation aus *Wider die Sabbather* entgegengetreten war und seiner Behauptung, Juden stachelten Christen zur Beschneidung auf, widersprochen hatte. Diese jüdische Schrift kann nicht mit jener Luther zugesandten Schrift identisch sein, die angeblich den Anlass für *Von den Juden und ihren Lügen* geboten hat. Denn bei dieser muss es sich um einen Dialog zwischen einem Christen und einem Juden gehandelt haben. In diesem Dialog habe der jüdische Gesprächspartner einzelne Sprüche der Schrift „verkehrt“ und gegen die lectio christiana gedeutet; der christliche Gesprächspartner aber habe der jüdischen Exegese nichts Angemessenes entgegenzusetzen gehabt. Meines Erachtens handelt es sich bei dem Dialog um ein „Colloquium“, das der Basler Hebraist Sebastian Münster im August 1539 unter dem Titel „Messias Christianorum et Iudaeorum Hebraicae et Latinae“ veröffentlicht hatte. Eine indirekte Bestätigung erfährt diese Zuschreibung aus einer Tischrede Luthers, die aus der Abfassungszeit der Schrift *Von den Juden*, Winter 1542/43, stammt. Luther kritisierte in dieser Tischrede die alttestamentliche Übersetzung Sebastian Münsters, die allzu sehr auf die philologischen Einzelheiten gerichtet sei und nicht auf den theologischen Zusam-

menhang der Schrift achte. In diesem Zusammenhang rief er aus: „O, die Hebrei – ich sag auch von den unsern – judentzen sehr: drumb habe ich sie auch in eo libello, quem scripsi contra Iudaeos [sc. *Von den Juden*] auch gemeint.“ Luther betonte, dass es beim Übersetzen nicht nur auf die Worte, sondern auch auf die Sache ankomme; dies aber unterließen Hebräisten wie Münster ebenso wie die Juden.

Diese Bemerkungen lassen meines Erachtens keinen Zweifel daran, dass *Von den Juden* nicht nur gegen die Juden, sondern auch gegen christliche Hebraisten gerichtet war, die nach Luthers Meinung das christologische Zeugnis des Alten Testaments nicht hinreichend zum Tragen brachten. Und in der Tat: In Münsters Dialog war dem jüdischen Gesprächspartner, dem der gelehrte Verfasser eine Reihe an Argumenten gegen die Erfüllung messianischer Verheißungen des Alten Testaments in der Person Christi in den Mund legte, ein so bemerkenswertes Übergewicht zugekommen, dass kaum noch deutlich war, inwiefern sich die Christen zu Recht auf das Zeugnis des Alten Testaments berufen könnten. Münster hatte in großem Umfang außerbiblische jüdische Messiasvorstellungen referiert und damit dem jüdischen Kolloquenten einen Vorrang eingeräumt, der Luther schlechterdings anstößig war. Der theologische Kampf, den der Wittenberger in *Von den Juden* führte, war also auch ein Kampf um die christliche Lesart des Alten Testaments, um die Plausibilität der christologischen Weissagungen und damit um die Legitimität des heilsgeschichtlichen Überbietungsanspruches des Christentums gegenüber dem Judentum.

Der entscheidende Anlass für Luthers schärfste Judenschrift lag primär in der aktuellen Judenpolitik protestantischer Territorialstaaten, auf die er einzuwirken versuchte. War im Kurfürstentum Sachsen 1539 noch ein bedingtes Durchzugsrecht der Juden erlassen worden, so wurde dies im Frühjahr 1543, also nach dem Erscheinen von *Von den Juden*, unter expliziter Berufung auf Luther durch ein scharfes Mandat abgelöst. Wahrscheinlich hatte die Ausweisung der Juden aus dem Gebiet der böhmischen Krone in den Jahren 1541/42 zu vermehrten Durchzügen von Juden durch das angrenzende Sachsen geführt. Luthers Schrift war also auch ein Beitrag zu einem akuten migrationspolitischen Problem. Das Engagement, das Melancthon und Spalatin bei der Versendung von Luthers Schrift *Von den Juden* an den Tag legten, lässt keinen Zweifel daran, dass man versuchte, eine einheitliche protestantische Judenpolitik im Reich zu initiieren. Nicht zuletzt die unablässige altgläubige Polemik, die Luther und die Reformation für einen Aufschwung des Judentums verantwortlich machte, hat dazu beigetragen, dass der Abwehrkampf gegen die Juden zu einem zentralen Thema der Publizistik avancierte.

Luthers schärfste Judenschrift zielte darauf ab, die Grundlage jedes jüdischen Lebens in Deutschland zu vernichten. Zu diesem Zweck nahm er in einer erschütternden enzyklopädischen Fülle und ohne jede sittliche und intellektuelle Scham auf, was immer er an belastbaren Nachrichten und Resentiments über Juden vorfand. Konvertitenberichte, etwa der besonders einflussreiche des Antonius Margaritha, flossen ebenso ein, wie manche andere vorreformatorische Quelle, die sich aus den trübsten Rinnsalen des Judenhasses speiste. Zwanzig Jahre, nachdem Luther die vom Papsttum verführte Christenheit dafür kritisiert hatte, die Juden bisher wie „hunde nicht menschen“ behandelt zu haben, forderte er nun seinerseits dazu auf, die Juden „wie die tollen hunde aus[zu]jagen“.

Luthers veränderte Haltung gegenüber den Juden, die jüdische Zeitgenossen besonders sensibel registrierten, ist als Ergebnis einer dramatischen Selbstkorrektur zu interpretieren. Einer Selbstkorrektur, die seines Erachtens deshalb erforderlich geworden war, weil die Existenz der Juden als Juden auf der Schmähung Christi basierte, sie keinerlei Neigung erkennen ließen, sich dem seines Erachtens durchschlagenden Weissagungsbeweis für Christus zu öffnen und die deshalb eine Gefährdung jedes christlichen Gemeinwesens darstellten. Juden sollten deshalb am besten dort leben, wo keine Christen sind, also beim Türken oder bei anderen Heiden.

Der Maßnahmenkatalog der „scharffen barmherzigkeit“, den Luther in *Von den Juden* entfaltete, war eigentlich die schlechtere Lösung und nichts anderes als ein Zugeständnis gegenüber denjenigen weltlichen Obrigkeiten, die Juden wider alle Vernunft, allein aus finanziellen Interessen, in ihren Territorien dulden wollten. Darin, dass Luther die Austreibung der Juden für die beste Lösung hielt, unterschied er sich nicht etwa von der Auffassung einer von Bucer geleiteten hessischen Theologenkommission, die ähnlich vortierte. Eine Ermordung von Juden lag außerhalb des Luther Vorstellbaren. Er wollte jüdischem Leben die Grundlage entziehen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der große Aufwand, den Luther betrieb, um zu diesem Ratschlag zu gelangen, war aber eine Folge dessen, dass er in dieser zentralen Frage eine nicht explizit gemachte Revision seiner frühreformatorischen judenpolitischen Position vortrug.

Über dieser Selbstkorrektur sollte man freilich die theologischen Kontinuitätsmomente in seiner Beurteilung des Judentums nicht übersehen. In keiner Phase seiner Entwicklung sah Luther im Judentum eine legitime Auslegungsgestalt der biblischen Überlieferung des Alten Testaments. Indem das Judentum die messianischen Aussagen des Alten Testaments verkannte, ging es in schuldhafter Weise in die Irre. Die jüdische Geschichte seit der Kreuzigung Christi galt Luther als ein einziger Beweis für Gottes Treue zu seinen alt-

testamentlichen Verheißungen und für die berechtigte Strafe, die Israel wegen seiner Verwerfung des Messias traf. Den „genealogischen Hochmut“ der sich auf ihre Abrahamsohnschaft berufenden Juden lehnte Luther 1523 genauso ab wie 1543. Seine Skepsis gegenüber einer bloß äußerlichen, durch die Taufe vermittelten Christianisierung der Juden hatte das religiöse Anspruchsniveau möglicher Konversionen in einer gegenüber der vorangehenden Kirchengeschichte dramatischen Weise gesteigert. Und die ausgebliebenen Missionserfolge, die Luther 1543 nicht mehr mit einer Schuldzuschreibung an die Papstkirche erklären konnte, reduzierten seine Frustrationstoleranz gegenüber jeder Form jüdischer Selbstbehauptung.

Durchgängig ist das Verhältnis zu Christus der Dreh- und Angelpunkt in Luthers Bewertung des Judentums geblieben. Den Talmud, ja alles jüdische Schrifttum, insbesondere die rabbinischen Exegetica, hat Luther scharf negativ bewertet. Das Judentum war für den Reformator durchgängig die Religion der menschlichen Selbsterhebung und Selbstrechtfertigung schlechthin; sie stand in einem kontradiktorischen Gegensatz zu seinem Verständnis des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens. Insofern ist es zwar berechtigt, von einem juden*politischen* Paradigmenwechsel Luthers in Hinblick auf die Judenfrage, nicht aber von einer grundsätzlichen Veränderung seiner theologischen Position zu sprechen.

Luther hat seinen Appell zur Judentoleranz von 1523 als ein schwerwiegendes Versagen empfunden, für das er sich im himmlischen Gericht würde verantworten müssen. Seine Erwartung, die Juden öffneten sich dem evangelischen Christusverständnis, das nach den langen Jahrhunderten der päpstlichen Dunkelheit nun wieder zu leuchten begonnen habe, hatte sich als folgenschwerer Irrtum erwiesen. Im Elend der Juden sah Luther den „Zorn Gottes über dis volck“ konkretisiert, der den ewigen Zorn Gottes über die falschen Christen und die Heiden symbolisierte. Die Juden waren für Luther ein Mahnmal der göttlichen Verwerfung, weil sie Christus, den Heiland der Heiden und der Juden, verworfen hatten. Seine antijüdische Publizistik trieb Luther auch deshalb voran, weil er seine Selbstkorrektur öffentlich dokumentieren und nicht mehr dafür verantwortlich sein wollte, dass Juden in evangelischen Territorien geduldet wurden.

2.

Soweit zum 16. Jahrhundert; ich komme nun zur Rezeptionsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Zu den dazwischenliegenden Jahrhunderten nur so viel: In der Zeit der lutherischen Orthodoxie, also im späteren 16. und 17. Jahrhundert, dominierte die Orientierung an Luthers später Juden-Schrift; in Pietismus und Aufklärung distanzierte man sich ausdrücklich von Luthers spätem Judenhass und legitimierte dies mit seiner frühen Schrift. Für die Pietisten war dabei die Bekehrungsperspektive leitend. Soweit ich sehe, waren die frommen Milieus des deutschen Protestantismus wegen ihres Missionsinteresses gegenüber dem rassistischen Denken, das während des 19. Jahrhunderts auf breiter Front Einzug hielt, immun. Wer einen Juden bekehren will, hält ihn zwar für religiös verirrt, nicht aber für rassistisch minderwertig.

Luthers judenfeindliche Äußerungen waren im 19. Jahrhundert nicht vergessen; in Luthersammelausgaben begegnen regelmäßig Zusammenstellungen von Zitaten, die seine Auffassungen vom Judentum bündeln. Erstmals in den frühen 1880er Jahren aber begegnen antisemitische Lutherflorilegien, die im Wesentlichen aus nichts anderem als judenfeindlichen Sprüchen bestehen. Der mit der Aufforderung zum Synagogenbrand beginnende Maßnahmenkatalog aus *Von den Juden und ihren Lügen* gehört zum Kernbestand dieser Literatur.

Die Linie der antisemitischen Luther-Florilegien, die sich bis in die Zeit des „Dritten Reiches“ als fortlaufende Traditionsspur nachweisen lässt, beginnt mit einer pseudonymen „Flugschrift“ von 16 Seiten Umfang. Sie trägt den Titel: „Dr. Martin Luther und das Judentum“. Ihr Verfasser nennt sich nach Luthers mansfeldischem Geburts- und Sterbeort „*Islebiensis*“. Das Schriftchen erschien ohne Datierung in einem Berliner Kommissionsverlag; aufgrund einer beige gedruckten Werbeanzeige für das 1883 erscheinende „Antisemiten-Brevier“ des Wilhelm Berg dürfte es auf 1882 oder das Luther-Jubiläumsjahr 1883 zu datieren sein.

Die Titelseite bietet ein absichtsvoll gefälschtes Lutherwort, das mit der Angabe „Luther: Von den Juden und ihren Lügen“ zitiert wird und später, etwa in Fritschs zuerst 1887 gleichfalls pseudonym erschienenem „Antisemiten-Katechismus“ – hier zitiert mit: „Luther (Tischreden)“ – wieder begegnet, schließlich, in leicht abgewandelter Form, auch in den Gesprächen zwischen Hitler und dem Publizisten Dietrich Eckart auftaucht: „Der Jude ist nicht ein Deutscher, sondern ein Täuscher; nicht ein Welscher, sondern ein Fälscher; nicht ein Bürger, sondern ein Würger!“ Mit diesem Logion ist die Perspektive des „Eislebeners“ angezeigt: Vom nationalen bzw. rassistischen Standpunkt aus wird Luther als „der beste und treueste Antisemit“, als Kämpf-

fer gegen eine „der arischen nicht ebenbürtigen Rasse“, als „christliches Vorbild“ an der Front gegen das „verrottete Vampyr-Judenthum“ in Anspruch genommen.

Der Anonymus jener kleinen Schrift von 1882/83 bezog sich ausschließlich auf zwei der späten Judenschriften – *Vom Schem Hamphoras* und *Von den Juden und ihren Lügen* –, die er aus Drucken von 1543 in jeweils längeren Passagen zitierte. Die auf die Exegese des Alten Testaments bezogenen Aspekte dieser Schriften spielten für den Anonymus keine Rolle; auch über die inneren Widersprüche und Entwicklungen in Luthers Verhältnis zu den Juden verlor er kein Wort. Der hier präsentierte Antisemit Luther war aus einem Guss.

Der „Eislebener“ versah die Zitate mit aktualisierenden Interpretamenten, in denen er die Zeitgemäßheit von Luthers Urteilen betonte bzw. durch statistische Informationen, etwa zur überproportionalen Kriminalität der Juden, untermauerte. Er stellte heraus, wie hellsehtig der Reformator das Judentum bereits in seiner Zeit gesehen habe. Wichtig war dem „Eislebener“ auch, dass sich Luther zu Beginn der Schrift *Vom Schem Hamphoras* von der Absicht, Juden bekehren zu wollen, nachdrücklich distanziert habe. Er schloss an das entsprechende Zitat eine scharfe Polemik gegen „die humanitätsduseligen Herrn Fortschrittler“, also Judenmissionare seiner Zeit, Stoecker und de la Roi, die auch weiterhin hofften, „durch die Taufe wenigstens theilweise die Judenfrage aus der Welt zu schaffen“, an, die noch immer nicht einsehen wollten, dass der Jude aufgrund seiner Rasse unbekehrbar sei. Zugleich imaginierte der „Eislebener“ des späten 19. Jahrhunderts, was sein Heimatgenosse des 16. Jahrhunderts heute täte: „Wie würde er donnern gegen unseren durch und durch verjudeten Richterstand, gegen unseren theilweise verjudeten Adel und vor allem gegen uns saumselige Deutsche in der Gesammtheit, die wir den Juden so große Rechte eingeräumt!“

Aus *Von den Juden und ihren Lügen* nahm der Anonymus besonders solche Zitate auf, die die Juden als hochmütige Lügner, Wucherer, Christusmörder und Dämonen charakterisierten. Durch die verkürzende Wiedergabe eines Textpassus eliminierte er die jüdische Erwartung einer weltlichen Herrschaft des Messias und machte Luther zum Propheten der jetzt eingetretenen jüdischen Weltherrschaft.

Auffällig an dem Schriftchen war schließlich, wie sehr es auf Performanz drängte. An den Schluss stellte der Anonymus deshalb eine knappe, um die theologischen Begründungen und religiösen Motive, insbesondere das der Mitschuld der Christen an den Freveln der Juden, gekürzte Version des ersten Maßnahmenkataloges aus *Von den Juden und ihren Lügen* sowie die fett gesetzten Imperative „Darumb immer weg mit inen!“ und „Aber hinfürt sehet

zu, ihr lieben Fürsten und Herren, so Jüden unter sich schützen und leiden, was ir thut!“ Der letzte Appell an die Obrigkeiten wurde noch dadurch dringlicher gemacht, dass er mit einer Warnung verbunden war: Wenn die Herrschaften nicht handelten, würde sich nämlich „das Volk, die Arbeiterbataillone [...] selbst von dem jüdischen Druck befreien“. Luthers „Stimme“ wurde hier, ca. zwei Jahre nach dem Synagogenbrand von Neustettin, dem wenige Monate zuvor ein Abdruck des Lutherschen „Maßnahmenkatalogs“ aus *Von den Juden und ihren Lügen* in der antisemitischen Tagespresse der hinterpommerschen Provinzstadt vorangegangen war, von einem sich als wahren Erben des Reformators gerierenden Antisemiten für einen judenpolitischen Handlungsausschrei genutzt – ein gutes halbes Jahrhundert vor der sog. „Reichskristallnacht“.

Aufgrund textlicher Details kann wahrscheinlich gemacht werden, dass ein wichtiger Teil der Lutherzitate in Theodor Fritschs *Antisemiten-Katechismus* in einem Textzusammenhang mit dem Florilegium des „Eislebeners“ steht bzw. aus diesem übernommen wurde. Ansonsten bot Fritsch über den „Eislebener“ hinaus vier echte Lutherzitate, zwei davon aus den Tischreden; zwei weitere sind als „apokryph“ zu bewerten, fallen jedenfalls als „authentisches“ Textmaterial aus. Das Interesse, das Fritsch an Luther hatte, war eindeutig auf Aussagen zur Niedertracht und zur Dämonie der die Christen unterjochenden Juden und auf Äußerungen über ihre unveränderliche, unbekehrbare „Wesensnatur“ fokussiert.

Fritschs *Antisemiten-Katechismus*, der im Laufe einer komplexen Bearbeitungs- und Erfolgsgeschichte seinen Umfang verfünffachte, schließlich als *Handbuch der Judenfrage* in über 300 000 Exemplaren verbreitet war, wollte in „gedrängter Form alle wichtigen Aufzeichnungen für die antijüdische Propaganda“ bieten und denen, die andere über die „Judenfrage“ belehren wollten, wichtige Hintergrundinformationen vermitteln. Das Buch erläuterte „alltägliche Redensarten“, die etwa die Verfolgung der Juden um ihrer Religion willen kritisierten; ansonsten orientierte es darüber, dass es im Kern der „Judenfrage“ nicht um ein religiöses, sondern um ein rassisches Problem gehe. Anhand von statistischem Material wurde über die exzeptionelle Fruchtbarkeit der Juden in allen Ländern der Erde und über ihre Eigentumsverhältnisse „informiert“; das Buch enthielt Kriminalitätsstatistiken und Übersichten über die Menge an jüdischen Professoren an deutschen Universitäten. Es zielte darauf ab, elementare Angst vor der bedrohlichen fremden Rasse zu schüren.

Überdies bot der *Antisemiten-Katechismus* „Aussprüche berühmter Männer über die Juden“, die mit einzelnen griechischen und lateinischen Schrift-

stellern einsetzten und einige mittelalterliche Autoren, in der Regel mit je einem Zitat, anführten. Diese Autoritätszeugnisse sollten belegen, dass die Juden von den großen Repräsentanten der alteuropäischen Kultur als Verbrecher und Abschaum wahrgenommen worden waren. Luther wurde mit einem eigenen Abschnitt gewürdigt; von keiner anderen Autorität, auch nicht von „unseren Philosophen, Schriftstellern und Staatsmännern“, wurde mehr an antisemitischem Textmaterial geboten als von ihm. Diese Tendenz blieb auch in den späteren Auflagen und Ausgaben des *Handbuchs* erhalten; keine antijüdische Autorität blieb im nach und nach immer rasanter verbreiteten *Handbuch des Antisemitismus* prominenter präsent als der Wittenberger Reformator.

Eine völlig veränderte, erheblich erweiterte Ausgabe des *Handbuchs* legte Fritsch 1931 vor; in Bezug auf die Luther betreffenden Passagen blieb sie bis zur 49. Auflage unverändert. Zunächst fällt an der Neubearbeitung auf, dass Luthers Urteile nicht mehr so exponiert präsentiert wurden wie bisher; sein Name wurde nun in der gleichen Typengröße gedruckt wie der Geilers von Kaysersbergs vor und der Johannes Ecks nach ihm. Dass nun auch Eck als antisemitischer Kronzeuge angeführt wurde, entsprach der „anti- bzw. überkonfessionellen“ Gesamtperspektive des völkischen Antisemitismus im Allgemeinen, Fritschs im Besonderen. Zu Luther als einzigem Traditionszeugen war nun eine historisch-biographische Anmerkung angefügt, in der im Wesentlichen die Ergebnisse einer Studie von Alfred Falb von 1921 zusammengefasst wurden: „In seinen jungen Jahren, als Luther die Juden noch nicht kannte“, habe er sich „sehr respektvoll über sie geäußert (1523). Er riet, daß man sie fein säuberlich behandeln solle, da Jesus Christus auch ein geborener Jude gewesen sei. Den doppelten Irrtum, der hierin lag, hat er später wohl klar erkannt und seine Ansicht über das Judentum, durch Lebenserfahrung gewitzigt, wesentlich berichtigt.“

Durch diese Formulierung insinuierte Fritsch, dass der Reformator nicht nur in der Frage der Behandlung der Juden, sondern auch in Bezug auf die jüdische Herkunft Jesu eine grundlegende Korrektur vorgenommen hatte. Die Phase der plumpen Textmanipulationen, durch die man Luther als völkischen Rasseantisemiten zu domestizieren versucht hatte, war einer selbstbewussten Gesamtdeutung des „rechten Mannes, einer großen Natur“ getreten, der in seinen beiden Schriften von 1543 „seinem ehrlichen Herzen in bitteren Worten Luft“ gemacht und „geradezu vernichtende Urteile über dieses verworfene, mit dem Fluch Gottes beladene Volk“ gefällt habe. In den späteren Auflagen des *Handbuchs* war Luther als Vertreter germanischen Christusglaubens und eines „eliminatorischen“ Antisemitismus nostrifiziert.

Der von Seiten der „völkisch-rassistischen“ Publizisten immer wieder geäußerte Vorwurf, die evangelische Kirche „unterdrücke“ den „Antisemiten Luther“, erging durchaus zu Unrecht. Als erstes Beispiel sei die im August 1931 publizierte Teilausgabe von *Von den Juden und ihren Lügen* genannt, die Georg Buchwald im Verlag des Landesvereins für Innere Mission in Dresden herausgab; weitere Auflagen folgten bald. In einer knappen Einleitung hob Buchwald hervor, dass Luther aufgrund der ihm angeblich durch den Grafen von Schlick bekanntgewordenen „jüdische[n] Propaganda“ mit seiner Schrift zum „Widerstand“ gegen die Juden aufgebrochen sei. „Noch einmal erhebt sich seine Entrüstung bei der Schilderung des jüdischen Messiasbildes. Aber umso leuchtender tritt vor seine Seele das Bild Jesu Christi, und seine Worte werden zu einem herrlichen Preislied auf den rechten Messias.“ Von einem Wandel in Luthers Haltung zur „Judenfrage“ und von seiner Position in der Schrift des Jahres 1523, die Luther ja unter den „Völkischen“ diskreditierte, erwähnte Buchwald in seiner Einleitung nichts.

Interessant sind die Kürzungen und Akzentuierungen, die der emeritierte sächsische Superintendent durch typographische Hervorhebungen vornahm. Er stellte als Hauptanliegen Luthers das messianische Zeugnis und die Bestürzung des Reformators über den an den Juden wirksamen Zorn Gottes heraus. Dann betonte er dessen Absicht, die Christenheit in ihrem Christusglauben durch die messianischen Weissagungsbeweise zu stärken; auch akzentuierte er Luthers judenpolitische Handlungsempfehlungen und seine Ausführungen über den Wucher. Auf direkte Aktualisierungen verzichtete er. Buchwalds Anliegen bestand offenbar darin, in impliziter Konkurrenz zu den *Von den Juden und Ihren Lügen* beanspruchenden „Völkischen“ den Gedankengang der Lutherschrift in ihren Grundlinien und in ihrem theologischen Gehalt vernehmbar zu machen.

Die Liste entsprechender antisemitischer Lutherflorilegien aus *Von den Juden und ihren Lügen* in der Zeit des Dritten Reichs ließe sich mühelos verlängern. Immer wieder führten Deutsche Christen oder völkische Autoren die entsprechenden Textauszüge an; immer wieder hämmerten sie ihren Lesern ein, dass der „größte Deutsche“, Martin Luther, auch der größte Antisemit aller Zeiten gewesen sei und insofern die Rassenpolitik des NS-Staates legitimiere. Versuche wie die Buchwalds, eine Gesamtdeutung dieser Lutherschrift und ihrer theologischen Motive zu „retten“, traten, soweit man erkennen kann, in den Hintergrund.

Dass der thüringische Landesbischof Martin Sasse in seinem zwei Wochen nach der „Reichskristallnacht“ erschienenen Lutherflorilegium die in der Nacht von Luthers Geburtstag begangene Freveltat als Einlösung seines

Vermächtnisses pries und den Wittenberger Reformator zum Patron der Entrechtung der Juden im Führerstaat ausrief, bildet den Höhepunkt in der Erfolgsgeschichte der Gattung der antisemitischen Lutherflorilegien. Die Broschüre soll in einer Auflage von 100 000 Exemplaren verbreitet worden sein. Inhaltlich bestand sie aus einer Katene an Lutherzitate, die durch Zwischenüberschriften dramaturgisch verknüpft wurden: „Die Synagoge ist ein Teufelsnest“; „Abschaum der Menschheit“; „Entjudung – eine Frage an die deutschen Kirchen“ usw. lauteten die Motti. Auch die uns ja immer wieder begegnete Technik der typographischen Akzentuierung besonders böser und hässlicher Wendungen Luthers wurde von Sasse auf die Spitze getrieben. Zudem tilgte er in seinem Florilegium die Bezugnahmen Luthers auf das Alte Testament besonders konsequent. Es stellt dies die kurzfristig wohl wirkungsreichste massenmediale Textauswahl zu Luthers Stellung zu den Juden dar, die je erschienen ist. Ein Zweifel daran, dass mit den Taten des 9. Novembers 1938 das Erbe des Reformators erfüllt war, konnte es nun nicht mehr geben:

„Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen. [...] In dieser Stunde muß die Stimme des Mannes gehört werden, der als der Deutschen Prophet im 16. Jahrhundert aus Unkenntnis einst als Freund der Juden begann, der, getrieben von seinem Gewissen, getrieben von den Erfahrungen und der Wirklichkeit, der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden.“

In der Tat: In den Jahren vor der sog. „Reichskristallnacht“ war die Aufforderung zur Verbrennung von Synagogen, die zu einem „kanonischen“ Bestandteil aller antisemitischen Lutherflorilegien geworden war, durch niemandes Worte vernehmlicher erklingen als durch die Luthers. Sein unter den feuerschutz- und löschtechnischen Bedingungen des 16. Jahrhunderts wahnwitziger Appell erschallte in seinen eigenen Worten und zeitigte Wirkungen. In den letzten Jahrzehnten des 19. und den ersten des 20. Jahrhunderts veränderte sich die seit dem 17. Jahrhundert zutiefst ambivalente Wirkung des „jungen“ und des „alten“ Luther in der Frage der Haltung gegenüber den Juden in Kirche und Gesellschaft im Spiegel populärer Medien eindeutig zugunsten des Judenfeindes. Auch in Bezug auf die „Judenfrage“ war Luthers Wort bis in die Zeit des „Dritten Reiches“ hinein wirkmächtiger als das jedes anderen Theologen.

Niemand, der elementarste moralische Standards unserer Zivilisation akzeptiert, kann Luthers menschenverachtende späte Judenschriften billigen. Ihre Wirkungsgeschichte in der antisemitischen Literatur des späten 19. und frü-

hen 20. Jahrhunderts ist fatal; sie war nur möglich, weil seine hasserfüllten Texte antisemitische Propagandisten fündig werden ließen. Luther auch seitens rassistischer Antisemiten zu vereinnahmen, war angesichts der überwältigenden, für uns Heutige geradezu gespenstischen Autorität, die ihm in der Geschichtspolitik des wilhelminischen Kaiserreichs, zumal seit 1883, zuge wachsen war, naheliegend und ideologisch überaus attraktiv.

Gleichwohl ist es angemessen, die Verwendung, die man in den antisemitischen Florilegien von Lutherschen Texten machte, als Missbrauch zu bewerten. Die typographischen Hervorhebungen seiner fragmentarisch wiedergegebenen Texte setzten Akzente, die eine unvoreingenommene Lektüre unmöglich machten. Die aus tiefer Verachtung auf das „jüdische“ Alte Testament gespeiste Eliminierung beinahe aller exegetischen Bemühungen Luthers, die den Kern seiner sogenannten „Judenschriften“ gebildet hatten, entstellte den theologischen Sinn und verdeckte die theologischen Motive ebenso wie die obsessiven religiösen Züge, die seinem Kampf gegen die Juden anhafteten.

Ein theologisch unverantwortlicher Aspekt von Luthers Judenhass, nämlich einige dem frühneuzeit spezifischen Antisemitismus entspringende Urteile über eine unverrückbare jüdische „Wesensnatur“, bildete den Kern dessen, was seine völkisch-rassistische Rezeption möglich und „interessant“ machte. Wegen dieses Aspektes ließen die antisemitischen Rezipienten seit dem späten 19. Jahrhundert alle anderen Anliegen, die er in seinen „Judenschriften“ verfolgte und die den Kern seiner Theologie ausmachen – der Kampf gegen eine gesetzliche Gerechtigkeit aus Werken; das im Alten Testament enthaltene Christuszeugnis; die Einzigkeit der Erlösung im Mensch gewordenen Gott Jesus Christus – hintan stehen. Die Luther-Rezeption in den antisemitischen Florilegien wurde der theologischen Komplexität auch seiner bösen Texte nicht gerecht.

Ein rezeptionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem „Maßnahmenkatalog“ in *Von den Juden und ihren Lügen* und der sog. „Reichskristallnacht“ des 9. November 1938 dürfte angesichts der breiten Präsenz dieser Quelle unabweisbar sein. Insofern trug das „großen Deutschen“ Martin Luther maßloser Judenhass dazu bei, deutschen Judenfeinden ein „gutes Gewissen“ und evangelische Christen für den völkischen Antisemitismus und seine mörderischen Konsequenzen anfällig zu machen.

In Luther freilich heute vor allem oder gar allein den Judenfeind zu sehen, bedeutet nichts anderes, als den völkischen und nationalsozialistischen Antisemiten einen späten Triumph zu bereiten.

Markus
Himmelbauer

Jude und zugleich Christ sein – geht das?¹

Vorbemerkung

Seit Conchita Wurst ist man als Österreicher vielleicht ein Spezialist in Fragen transkategorialer Identitäten geworden. Da gibt es zwei Geschlechter, Frau und Mann, und jede Person ist dem einen oder anderen zuzuordnen. Was einmal als klar, sicher und unveränderlich galt, ist nun aber in Bewegung und scheint heute in seinem Bestand gefährdet. (Vielleicht aber war das ohnehin niemals so eindeutig, sondern wurde einfach nicht differenzierter wahrgenommen.)

Auch beim Phänomen „Messianische Juden“ sind traditionelle Identitäten aufgelöst: Eine Gruppe, die zwischen Juden und Christen steht, keins von beiden ist – oder beides. Die Fragestellung wird, soweit ich den Überblick habe, zumeist nur allgemein gestellt. Es wird allgemein von Messianischem Judentum gesprochen und dieses irgendwo zwischen Synagoge und Kirche verortet. Doch wie sieht die Beziehung zu den beiden Bezugspunkten – Judentum und Christentum – konkret aus? Ich werde mich hier also auf die Frage konzentrieren: Jude und zugleich Christ sein – geht das? Kurz auch mit der Gegenfrage: Kann ein Christ zugleich Jude sein? Die Kapitel sind assoziativ gewählt, sie folgen keiner Systematik und haben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sind von mir frei gewählte Punkte, von denen ich meine, Ihnen dazu etwas Substanzielles sagen zu können.

¹ Dieser Vortrag wurde im Rahmen der Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christentum und Judentum – Kirche und Synagoge“ am 23. September 2014 gehalten.

Bei meinen Überlegungen werden Sie merken, dass ich meine katholische Herkunft nicht verleugnen kann. Ich freue mich, ergänzende Dimensionen zum Thema aus der Perspektive Ihrer Kirchen später mit Ihnen in der Diskussion zu erörtern. Ich danke für die Einladung hierher, die mir Gelegenheit gab, mich mit diesem Thema, das in unseren Gemeinden und in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit stark präsent ist, vertieft auseinanderzusetzen.

Einleitung

Messianischen Juden sind Jüdinnen und Juden, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen. Dieses messianische Bekenntnis und eine jüdische Glaubenspraxis schließen einander traditionell aus. Wie es die frühere Präsidentin des Internationalen Rats der Christen und Juden, Deborah Weissman formuliert:

I can't believe that Jesus was more or less than any other human being who ever lived, created in God's image. Nor can I believe that he was the saviour, redeemer, or Messiah. For Jews, the Messiah has not yet come.²

Das Messiasbekenntnis scheint mir aus jüdischer Sicht aber nicht unbedingt das Problem zu sein – denken Sie an die Erwartung der Wiederkunft des Rabbi Schneerson in Teilen der Chabad-Bewegung –, die Gottessohnschaft Jesu und das trinitarische Gottesbild des Christentums jedoch schon. Auch wenn Daniel Boyarin³ ausgehend vom alttestamentlichen Buch Daniel aufgezeigt hat, dass es um die Zeitenwende im vielgestaltigen Judentum auch denkmöglich war, eine zweite Person neben Gott-Vater zu denken und auch, dass eine messianische Gestalt leiden konnte, so will ich an dieser Stelle diesen Problemkreis nicht behandeln. Ich stelle einfach fest: Es gibt Jüdinnen und Juden, die an Jesus als Christus glauben. Die großen Kirchen tragen heute weitgehend den Konsens, keine Judenmission zu betreiben, doch als individuelle Entscheidung, in die Nachfolge Jesu aus Nazareth zu treten, ist dieser Schritt einzelner Jüdinnen und Juden zu respektieren.

So breit wie das gelebte Judentum und so unterschiedlich wie die christlichen Konfessionen, so vielfältig wird auch dieses Bekenntnis zu Jesus

2 In einer persönlichen Mitteilung an den Autor.

3 Daniel Boyarin, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*. Foreword by Jack Miles, New York 2012.

als Messias gelebt. Manche verstehen sich als katholische, anglikanische oder evangelische Christinnen und Christen mit jüdischem Hintergrund; eine andere Richtung ist das Messianische Judentum, das bewusst seine jüdische Herkunft betont. Hier gehen manche in Richtung einer evangelikalen Gemeinde, orientieren sich also an der Christenheit und feiern einen christlichen Gottesdienst mit mehr oder weniger explizit jüdischen Elementen.⁴ Verbunden mit diesem doppelten Erwählungsgedanken – als Mitglied des Volkes Israel und als Anhängerin oder Anhänger Jesu – ist eine starke missionarische Aktivität, andere Jüdinnen und Juden zum Glauben an Jesus Christus zu gewinnen.⁵ Mit anderen Worten, aber der Sache nach identisch, nennt Pfister es so:

Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung haben gezeigt, dass messianische Juden in Deutschland keineswegs aggressiv missionieren, sondern dass sie das für sie befreiende Erlebnis ihrer Konversion mit anderen, meist befreundeten Juden, teilen möchten.⁶

Messianische Juden werden „aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung den für sie typischen Missionsauftrag nicht ablegen“⁷.

Nun gibt es aber eine Gruppe, die nach ihrem Messiasbekenntnis nicht in eine Kirche eintreten, bzw. die nicht eine Kirche werden will.⁸ Sie lassen sich nicht taufen, weil sie schon im Bund Gottes stehen, und bleiben auch mit

4 Vgl. Carol Harris-Shapiro, *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey through Religious Change in America*, 1999, http://en.wikipedia.org/wiki/Carol_Harris-Shapiro (28. 8. 2014). Eine Innenansicht auch der religiösen Praxis bietet Stefanie Pfister, *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung*, Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik 3, Berlin 2008.

5 Zu entsprechenden Aktivitäten in Deutschland vgl.: Chaim Guskı, *Mission Judentum, Wie Evangelikale Zuwanderern ein „neues Heilserlebnis“ vermitteln wollen*, in: *Jüdische Allgemeine*, 19. 6. 2014, www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/19436 (28. 8. 2014). Weitere Befunde auch bei: Hans Hermann Henrix, *Messianisches Judentum heute. Eine überraschende Wirklichkeit und Irritation im christlich-jüdischen Verhältnis*, in: *Stimmen der Zeit, Zeitschrift für christliche Kultur* 8/2011, Freiburg i. Br., 525 ff. Eine eigene Website nimmt sog. messianische jüdische Gemeinden aufs Korn und legt kritisch bloß, wo sie in gut gemeintem Eifer das Judentum und jüdische Traditionen verdrehen, missverstehen oder einfach auch nicht Hebräisch können: <http://fucknomessianicjews.tumblr.com>: *Messianic Jews Doing It Wrong. Amusing (and not-so-amusing) examples of cultural appropriation and playacting among Christian “Messianic Jews”*.

6 Pfister, *Messianische Juden* (wie Anm. 4), 373.

7 Ebd.

8 Vgl. Edward Kessler, *Messianic Jews*, in: Edward Kessler/Neil Wenborn (Hg.), *A Dictionary on Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 292 f.

dem Glauben an Christus ihrem halachischen jüdischen Leben treu. Dieser Gruppe widme ich meine Aufmerksamkeit bei meinen Überlegungen „Kann man als Jude zugleich Christ sein?“

Kann ein Christ zugleich Jude sein?

Doch zunächst zur Frage: Kann ein Christ zugleich Jude sein?

Christentum ist ein Bekenntnis, ein Glauben. Wie die Konsequenzen aus dem Glauben an Jesus Christus aussehen, das ist offen und kann in einer sehr großen Bandbreite gelebt werden. In den protestantischen Traditionen, die um das Wort und das persönliche Bekenntnis kreisen, ist das rationaler und nüchterner gefasst als in der orthodoxen oder katholischen Welt, die eine Vielfalt von Riten und Symbolen kennen. Ich habe erlebt, dass strenge Waldenserinnen schon das Anzünden einer Kerze als Abfall vom Glauben werteten. Eine Kniebeuge machen, ein Kreuzzeichen, Weihwasser und Weihrauch, das kann auch christlich sein, aber noch mehr: Wir stellen einen Tannenbaum zu Weihnachten auf, ziehen mit Ratschen am Karfreitag knatternd durch den Ort, suchen Eier zu Ostern, machen ein Lagerfeuer am Johannestag und weihen Kräuter zu Maria Himmelfahrt. Das ist nicht direkt mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus verbunden und gehört dennoch zum christlichen Brauch. Römische oder keltische Heiligtümer werden zu katholischen Kirchen, wir kennen wundertätige Quellen und pilgern zu besonderen Orten. Gar nicht zu sprechen von Bräuchen aus anderen Weltgegenden und Kontinenten in einer weltumspannenden Gemeinschaft sowie zeitgenössischen Einflüssen aus der Esoterik bis weit in den kirchlichen Bereich hinein.

In diesem Umfeld kann man natürlich als Jude und Jüdin auch weiterhin den Geboten der Tora folgen, gleichsam als religiöse Folklore. Vielleicht weniger im protestantischen Umfeld, denn dort ist die traditionelle Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade stark verankert (doch das Thema findet dann wohl unter der Überschrift „Biblisches Leben“ Eingang in die christliche Praxis). Aber als Katholik sehe ich dabei keine Hindernisse.

Daniel Rufeisen, zum Katholizismus konvertierter Jude und Karmelitermönch – ich werde später noch genauer auf ihn zu sprechen kommen – sieht in seiner Hebräisch sprechenden Gemeinde in Haifa noch einen tieferen Grund, auch als Christin und Christ jüdische Traditionen zu pflegen:

Ich sage zwar „neue Kirche“, aber das ist die uralte Kirche, denn sie ist die Mutter aller Kirchen. Das Christentum hat ja in der hebräischen Sprache angefangen. Die ersten Christen waren selbstverständlich noch weiter Juden. Es war einfach nicht so, wie man es oft hörte, dass die Juden Jesus getötet und

die Christen ihn dann angenommen hätten, sondern die ersten, die ihn angenommen haben, waren immerhin Juden.⁹

Ruth Steiner, Katholikin, Autorin und ein Brennpunkt für die christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich, wurde 1944 als Jüdin im Exil auf den Philippinen geboren. Ihr Großvater war Großrabbiner von Bielitz (Polen). 1963 wurde sie in Wien katholisch getauft. Ihr Vater hatte zuvor angeregt, zur Klärung ihrer Identität eine Zeitlang in Israel zu verbringen. Steiner erzählt:

Ich ging tatsächlich einige Sommer lang zum Arbeiten in einen Kibbuz nach Israel. Dort wurde mir klar, dass ich wirklich Jüdin bin, mit einem starken Bewusstsein meiner jüdischen Wurzeln. Doch meine Religion ist das Christentum. Für mich war der Messias schon da. Das soll auf keinen Fall eine Abwertung der jüdischen Religion sein, die ja noch auf den Messias wartet. Es ist vielmehr eine ganz persönliche Aussage, keine theologische!¹⁰

Ruth Steiner und Daniel Rufeisen, ebenso wie Jean-Marie Lustiger und Johannes Oesterreicher haben sich selbst wohl nie als messianische Juden verstanden. Das ist meiner Meinung nach aber nicht nur ein Generationenproblem, weil Messianisches Judentum erst eine Entwicklung gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist.¹¹ Als Katholikin und Katholiken kamen sie aus dem Judentum und waren sich ihrer Herkunft bewusst, aber sie waren Christen. Wie es der in Wien wirkende Rechtsanwalt und evangelische Pfarrer Felix Propper im Jahr 1959 formulierte:

Wir sind Christen jüdischer Abstammung, die ihre Herkunft weder verachten noch verleugnen, sondern sich freudig zu ihr bekennen, die sich als Glieder ihres jüdischen Volkes betrachten und mit ganzer Kraft für seinen Staat Israel eintreten. [...] Wir sind – von der Daseinsberechtigung und Sendung des jüdischen Volkes überzeugt – auch als Christen entschlossen, unsere besondere Eigenart als Juden zu erhalten und auch bei unseren Familienangehörigen, Kindern und Kindeskindern für die gleiche Haltung einzutreten.¹²

-
- 9 Dieter Corbach, Daniel – der Mann aus der Löwengrube. Aus dem Leben von Daniel Oswald Rufeisen, Mit einem Nachwort von Hans Hermann Henrix, 3. erw. Auflage, Köln 2002, 119.
- 10 Ruth Steiner, Daheim in zwei Religionen. Mein Bekenntnis zum Judentum und zum Christentum, Wien 2000, 26 f.
- 11 Kessler, Messianic Jews (wie Anm. 8), 292. Wikipedia datiert die Entstehung in die 1960er und 1970er Jahre: http://en.wikipedia.org/wiki/Messianic_Judaism (8. 9. 2014).
- 12 Felix Propper, „Was wir sind und wünschen. Was wir nicht sind und ablehnen“, in: Der Judenchrist 7, No. 2, 1959, 8, www.meka.at/main/2011/08/30/felix-propper (7. 9. 2014).

Mir scheint, die zitierten Persönlichkeiten sehen ihren Weg zum Christentum als persönliche Entscheidung, nicht als Vorgabe für das gesamte jüdische Volk. Die bleibende Bindung zum jüdischen Volk bleibt für Johannes Oesterreicher etwa auch als Christ weiterhin erhalten. Für ihn ist das Judentum keineswegs eine heilsgeschichtlich defizitäre Größe:

Other peoples came into being as the result of biological, geographical, political, and cultural factors. Though these factors were not absent, the Jews, if we follow Scripture, owe their origin to none of them but to a word of God. They were conceived, as it were, when God commanded Abraham to go forth from his father's house and abandon himself to the adventure of faith. Their birth, too, was due to a divine initiative. [...] His love, which gives no reason because it is its own reason. No earthly measures could have recommended them for their role. They were small in numbers, they were politically insignificant, but God bound them to Himself in an unique covenant.¹³

Wenn er weiter über die Stellung von Konvertiten spricht, zeigt Oesterreicher durchaus Verständnis für die ablehnende Position des Judentums:

Though the general climate has thus changed and bitter words have become fewer, the Synagogue continues to consider the convert an apostate, even a traitor. This cannot be otherwise, for Judaism cannot be indifferent to the belief in Jesus as the Lord. On the other hand, a conversion lacks in depth, if the convert is oblivious of his bond with the Jewish people of all times. Far from being an enemy, he loves them as his own flesh and blood but a thousand times more as the flesh and blood of Christ.¹⁴

Es gibt eine Initiative „Toward Jerusalem Council II“¹⁵ – Auf dem Weg zu einem zweiten Konzil von Jerusalem. Es ist eine Gruppe von Christen verschiedener Konfessionen und Messianischen Juden (ich verwende keine geschlechtergerechte Formulierung, im zwölfköpfigen weltweiten Leitungsteam sind nur Männer). Diese Bewegung will die traditionelle Spaltung zwischen der Kirche aus der Beschneidung und der Kirche aus den Völkern überwinden und beide Teile wieder miteinander versöhnen. So wie sich beim Apostelkonzil in Jerusalem die judenchristliche Gemeinde für die Völker geöffnet habe, ohne ihnen die Tora aufzuerlegen, so sollten sich in einem neuen, zweiten Jerusalemer Konzil die Kirchen wieder den Gläubigen aus

13 In einem Interview 1959. Zitat zur Verfügung gestellt aus den John M. Oesterreicher papers, 1920–2000, Mss 0053, Monsignor William Noé Field Archives & Special Collections Center, Seton Hall University.

14 Ebd.

15 <http://tjcii.org/> (28. 8. 2014).

dem Judentum öffnen, ohne dass sie das Gesetz ablegen müssten. Oder wie es bei einer anderen Initiative innerhalb der Presbyterian Church of the USA heißt: “The church today has a chance to get right what the early church got wrong.”¹⁶

Meiner Meinung nach ist dies in dieser Form überflüssig. Dass Konzil von Laodicea (363/364) wandte sich zwar gegen die Judaisierer, und auch Conversos bzw. Marranen nach der Recoquista in Spanien mussten die Ernsthaftigkeit ihres Übertritts zum Katholizismus durch den öffentlichen Genuss von Schweinefleisch bekräftigen, doch heute muss kein Christ und keine Christin mehr der Tora abschwören. Im Gegenteil, oft erlebe ich bei meinen Vorträgen in den Gemeinden, dass gerade diese Christen jüdischer Herkunft oder sog. Messianische Juden besonders willkommen geheißen werden: Sie sind „einer von uns“, und auf sie wird das Ursprüngliche, die Wurzel des Christentums, auch das Exotische projiziert. Der freikirchliche Bereich lässt darüber hinaus schon jetzt viel Raum, eigene Gottesdienstformen zu entwickeln, die jüdische Traditionen bewusst aufgreifen und in ein christliches Umfeld integrieren.

Aber auch aus dieser Initiative „Toward Jerusalem Council II“ wird klar: Man kann Christ, Christin und zugleich Jude, Jüdin sein. Toward Jerusalem Council II versteht sich klar auf der christlichen Seite, indem es sein Vorhaben mit dem kirchlich konnotierten Wort „Konzil“ bezeichnet. Ein „nachmissionarisches messianisches Judentum“ habe durchaus ekklesiologisches Potenzial für die Zukunft, wie es Hans Hermann Henrix mit Verweis auf Mark S. Kinzer beschreibt.¹⁷ Die positive Hereinnahme jüdischer Quellen ist eine Aufgabe, derer sich die Kirchen heute generell stellen müssen, verbunden mit einer Schuldeinsicht, das Jüdische in ihren Reihen lange Zeit verachtet und verdrängt und vernichtet zu haben. Ich werde später noch darauf zurückkommen, welche Gefahr ich damit verbunden sehe, wenn der Focus so stark auf die Wiederherstellung eines neutestamentlichen Zustands gerichtet ist. Die Frage ist nämlich, ob das wirklich „nachmissionarisch“ ist.

Es ist bislang aber nichts darüber ausgesagt, wie dies von jüdischer Seite zu bewerten ist. Ich schlage vor, beide Seiten jedenfalls auch sprachlich auseinander zu halten und im christlichen Bereich die Bezeichnung Messianisches Judentum nicht mehr zu verwenden: Wir dürfen uns keine christliche Definitionsmacht über das Judentum anmaßen.

16 Zit. in: Jason Byassee, Can a Jew be Christian?, www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3241 (28. 8. 2014).

17 Henrix, Messianisches Judentum (wie Anm. 5), 521 f.

Selbstzuschreibung

Jeder und jede hat die Möglichkeit, die eigene Identität zu definieren und nach außen hin darzustellen, wie er oder sie sich fühlt. Conchita Wurst macht das jenseits traditioneller Rollenzuschreibungen von Mann und Frau. Oder der Kirchenkritiker und österreichische Nationalratsabgeordnete Niko Alm, der sich als Anhänger der Religion des Fliegenden Spaghetti Monsters deklarierte und so erreichte, dass er auf seinem amtlichen Passbild für den Führerschein aus religiösen Gründen mit einem Nudelsieb auf dem Kopf abgebildet wurde.

Die Soziologie benennt im religiösen Bereich Patchwork-Identitäten, die traditionelle Grenzen religiöser Gemeinschaften und Konfessionen überschreiten und dennoch vom Einzelnen nicht als Gegensätze erlebt werden. Evelyne Goodman-Thau versteht sich als orthodoxe Rabbinerin. Und eine Gruppe Frauen empfing vor einigen Jahren auf einem Schiff in der Donau die Weihe zu katholischen Priesterinnen.

Conchita Wurst und Niko Alm definieren ihre Identität selbstständig in eigenen Kategorien, bzw. in Kategorien, in denen niemand von außen Definitionsmacht beansprucht. Bei der orthodoxen Rabbinerin und den katholischen Priesterinnen ist das anders: Sie beziehen sich auf traditionell definierte Strukturen und Identitäten, die auch durch eine Selbstzuschreibung nur bedingt zu unterlaufen sind.

Wobei noch einmal zu unterscheiden ist: Die römisch-katholische Kirche hat eine starke hierarchische organisatorische Struktur, die auch Definitionsmacht besitzt bzw. zumindest beansprucht, wer zu ihr gehört und wer nicht. Das ist im Judentum nicht der Fall. Mag im orthodoxen Judentum die Selbstbezeichnung von Rabbinerin Goodman-Thau auch nicht akzeptiert werden, so gibt es dennoch niemand, der es ihr verwehren könnte, sich so zu bezeichnen, geschweige sie aus ihrer Religionsgemeinschaft auszuschließen.

So auch bei Messianischen Juden. Sie sehen sich selbst als Teil der jüdischen Welt. Auch wenn die Mehrheit im Judentum das nicht akzeptieren kann; eine Macht zu Sanktionen hat diese nicht.

Fazit 1: Es ist durchaus möglich, dass sich jemand im Judentum als jesusgläubig bezeichnet und sich weiterhin als Jude versteht. Für die Frage dieses Aufsatzes gibt das einen Punkt zugunsten von „Ja“.

Biblische Annäherung

In diesem Abschnitt geht es nicht darum, mit neutestamentlichen Zitaten zu beweisen, wie jüdisch die frühen Gemeinschaften der Anhängerschaft Jesu waren. Vielmehr müssen wir uns die grundsätzlichen hermeneutischen Fragen stellen: Was beweist ein Bibelvers? Warum wähle ich heute diesen Vers aus, nicht einen anderen? Was ist meine Absicht, diesen so oder so zu verstehen? Warum halte ich gerade diese Aussage für normativ?

Wie jüdisch Jesus war und wie jüdisch die frühen Gemeinden, wird durchaus diskutiert. Während etwa Daniel Boyarin uns zeigen will, dass nicht nur der irdische Jesus, sondern auch der erhöhte Christus ganz aus dem jüdischen Umfeld seiner Epoche zu verstehen sei,¹⁸ meint Jacob Neusner, der Jude Jesus gehe in seiner Verkündigung über das hinaus, was im Rahmen des Judentums denkbar wäre, und Joseph Ratzinger geht darin im ersten Band seiner Jesus-Trilogie mit ihm konform.¹⁹

Christoph Schönborn hat 2008 in der englischen katholischen Wochenzeitung *The Tablet* einen Beitrag veröffentlicht: „Judaism’s Way to Salvation“ – Der Weg der Juden zum Heil.²⁰ Darin versucht er, „ganz schlicht, das neutestamentliche Zeugnis zu befragen“ und stellt dabei fest:

Angesichts der verschiedenen Formen des religiösen Zwangs, denen die Juden im Verlauf der Geschichte der Christenheit ausgesetzt waren und für die die Kirche um Vergebung gebeten hat, bedeutet dies, dass die Christen in unwiderruflicher Weise auf alle Formen des Proselytismus gegenüber den Juden verzichten.²¹

Dennoch kommt Schönborn zum Schluss:

Mit dem Gebet, der Hingabe des Lebens, der absichtslosen Nächstenliebe und vor allem mit der Anerkennung der religiösen Identität der Juden müssen die Jünger Jesu die „Liebe des Volkes“ (Apostelgeschichte 2,47) erwerben, damit ihr von Respekt und Demut getragenes Glaubenszeugnis für Christus von den Juden als Vollendung und nicht als Verneinung der Verheißung angenommen werden kann, deren Träger sie sind.

18 Boyarin, *Gospels* (wie Anm. 3), 6.

19 Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1977. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth, Erster Teil: Von der Taufe bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 94–160.

20 *The Tablet*, London, 29. 3. 2008.

21 Die deutsche Fassung wurde auf www.katholisch.at veröffentlicht.

Auch Klaus Berger kommt bei seiner biblischen Beurteilung des Messianischen Judentums zum Ergebnis:

Deshalb kommt die Heilsgeschichte aus meiner Sicht nur durch messianische Juden wirklich voran. Sie können dieses Grunderfordernis vorbereiten, dass sich Juden zu Christus bekennen und bekehren.²²

Das ist aus meiner Sicht die Gefahr, wenn wir das neutestamentliche Zeugnis befragen: Einerseits finden wir historisch eine Anhängerschaft Jesu, die jüdisch war und jüdisch lebte (teilweise ja sogar bis ins vierte Jahrhundert hinein), andererseits ist dieser Befund immer auch mit einem Missionsauftrag unter Jüdinnen und Juden verbunden – wo denn sonst, wenn wir in die Evangelien schauen? Hier müssen wir fragen: Lässt sich das Eine vom Anderen trennen, Jesusgläubige mit jüdischer Identität von einer aktiven Mission unter Jüdinnen und Juden? „Toward Jerusalem Council II“ sagt nichts zu diesem zweiten Aspekt, andere Gemeinden Messianischer Juden suchen diesen sogar bewusst.²³

Zwischen Judentum und Christentum heute stehen 1900 Jahre Geschichte. Judentum und Christentum sind unterschiedliche Identitäten geworden, und insbesondere die schändliche Geschichte des Christentums gegenüber dem Judentum verbietet es, dass die Kirchen sich als bessere religiöse Alternative zur Synagoge präsentieren. Nicht nur, dass Judentum und Christenheit sich auseinander entwickelt haben, auch in sich selbst sind sie je anders als zur Zeitenwende geworden. Es dürfen heute nicht nur mehr galiläische Fischer das Leitungsamt in Rom ausüben, Vorsteher dürfen auch weite Gewänder anhaben, sich mit Vater anreden lassen, und man darf Geld besitzen und schwören. Die Kirchen haben ihre jüdische Seite verloren. War das nur ein Schaden, oder nicht auch ein Zeichen der Zeit? Die Kirchen sind nun dabei, diesen Anteil wieder neu für sich zu entdecken. Muss das aber in der Restaurierung eines vermeintlichen Urzustands geschehen?

22 Klaus Berger, Der Missionsauftrag der Kirche für das Judentum, in: Kirche heute, 10/2010, 15. Vgl. auch: Roy Schoeman, Das Heil kommt von den Juden. Gottes Plan für sein Volk. Augsburg 2007. Wie Berger spricht auch Schoeman von einer „Bekehrung“ von Juden, eine Wortwahl, die m. E. trotz aller anderen Beteuerung der Hochachtung des Judentums doch dessen Minderbewertung ausdrückt. Pfister, Messianische Juden (wie Anm. 4), spricht durchgehend von einer „Konversion“ zum Messianischen Judentum. Vgl. lat. Convertere – umkehren: Das Judentum, ein falscher Glaubensweg, von dem man umkehren muss?

23 Vgl. Pfister, Messianische Juden (wie Anm. 4), 373.

Das Neue Testament ist Quelle und Leitlinie für unsere Nachfolge Christi. Aber sein Zeugnis braucht die Übersetzung in die eigene Zeit. Die Entwicklungen der Zeit sind gestaltbar und veränderbar, doch stehen wir inmitten der historischen Traditionen und können sie nicht ohneweiters überwinden. Wenn auch Judentum und Christentum einander im Messianismus von Chabad sehr nahe kommen, so stellt Deborah Weissman fest, man könne das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen:

But many centuries later, the two groups have developed their own distinct religious cultures, and I would say that the mainstream Jewish position is that one cannot be both a Jew and a Christian. I think that there really isn't much of a theological difference. It's mainly a difference of about 1900 years of history.²⁴

Und auch für Folker Siegert ist das geschichtlich Gewordene, der Ritus, das eigentlich Trennende:

Wo immer Juden- und Christentum sich trennten und auch heute trennen, liegt es weniger an der Lehre (welche stets auch Brücken bauen konnte), als vielmehr an der Unterschiedlichkeit der Riten.²⁵

Als Katholik kommt mir das Lehramt meiner Kirche hier entgegen, denn Schriftauslegung geschieht in der katholischen Tradition immer im Zusammenhang mit der „Heiligen Überlieferung“²⁶, also in Verbindung mit dem konkreten geschichtlichen Ort. Im Verhältnis zum Judentum ist diese Überlieferung leider bisweilen eine unheilige gewesen. Die Beschäftigung mit der Geschichte, auch mit der Wirkungsgeschichte von Theologie, hilft, heutige Interpretationen nicht in einem wörtlichen, vermeintlich überzeitlichen Fundamentalismus enden zu lassen. „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt“, sind die Konzilsväter optimistisch und offen für neue Entwicklungen und tiefere Einsichten „im Gang der Jahrhunderte“²⁷. Die Kirche schöpft ihre „Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein“²⁸.

24 S. o., Anm. 2.

25 Folker Siegert, Das Passa der Johanneschristen, in: Andreas Bedenbender (Hg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Leipzig/Paderborn 2012, 102.

26 II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 7.

27 II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 8.

28 II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 9.

Das biblische neutestamentliche Zeugnis ist immer eine Quelle, heutige Gewohnheiten und Sichtweisen zu hinterfragen, ob sie noch dem Zeugnis der Verkündigung Jesu entsprechen. Mit Blick auf das Vorbild der frühen Kirche können wir heute durchaus argumentieren, dass Jude sein und Anhängerschaft Jesu vereinbar sein könnten. Zu bedenken ist dabei jedoch, dass die neutestamentlichen Schriften zwar jüdische Verfasser haben, aber heute Bücher der Kirchen sind. Wenn wir dieses Fazit für Christinnen und Christen jüdischer Herkunft treffen, ist das korrekt. Wenn wir aber aus dem Neuen Testament eine normative Aussage für das Judentum heute machen wollen, so geht das nicht.

Fazit 2: Für die Fragestellung dieses Aufsatzes würde ich ein „Unentschieden“ geben: Es kommt darauf an, wie wir sie interpretieren und wer sie interpretiert.

Exkurs über „die Brücke“ oder: Zurück nach Gondwana?

Gestatten Sie mir an dieser Stelle einen Exkurs über ein gern verwendetes Bild: Messianische Juden seien eine Brücke von der Zeit Jesu zum Heute, vom Judentum zum Christentum. Das Bild ist schön, jede und jeder kann sich leicht etwas darunter vorstellen. Aber ist das Bild auch angemessen?

Eine Brücke verbindet unterschiedliche Ufer. Das wird von jüdischen Stimmen für die hier behauptete Brücke verneint. Etwa von Carol Harris-Shapiro: „Both ends of the supposed bridge are on the Christian shore.“²⁹ Das meint: Da sie an Jesus glauben, seien Messianische Juden von vornherein keine Juden mehr. Diese Kritik meint wohl: Eine Brücke müsse neutral sein, nicht schon von einer Seite besetzt. Anders sieht das Klaus Berger – ohne freilich das Wort Brücke zu verwenden:

Ohne eine positive Beziehung zu den messianischen Juden fehlt der Kirche das entscheidende Mittelglied, die entscheidende Verbindung zu Israel. Eine solche Verbindung ist aber notwendig, denn wir bekommen das Heil nicht ohne Israel.³⁰

Lassen Sie mich andere Bilder verwenden. Nicht, weil ich glaube, dass diese treffender seien. Sondern ich will, dass unsere Gedanken und unsere

29 Zit. in: Byassee, Can a Jew be Christian? (wie Anm. 16).

30 Berger, Missionsauftrag (wie Anm. 22), 17.

Analysefähigkeit nicht von dem einen emotional ansprechenden Bild gefangen genommen werden. Ich will zeigen, dass es auch Alternativen gibt und uns befragen, ob ein anderes Bild uns auch zu anderen Schlüssen kommen lässt.

Die Kontinente Europa und Nordamerika waren einmal beisammen, ebenso Afrika und Südamerika. Heute gibt es vielfältige Verbindungen, Brücken, zwischen den Erdteilen: Kommunikation, Medien, persönlichen Austausch. Ist das deswegen, weil wir den Urzustand von Gondwana und Laurasia wieder herstellen wollen, oder hat das heute eine ganz andere Qualität, unabhängig von der lange zurückliegenden Vergangenheit?

Die Religionswissenschaft charakterisiert heute das Judentum und das Christentum bisweilen als eineiige Zwillinge: Beide hätten in derselben Epoche aus demselben Traditionsschatz geschöpft und sich später getrennt entwickelt, wenn auch nicht unbeeinflusst voneinander. Die Beziehungen, die die Zwillinge heute, da sie erwachsen sind, pflegen, sind anders, als sie sie einst miteinander im Mutterleib der Antike hatten. Ist es ein Ziel, diese Phase wieder zu reaktivieren, dorthin zurückzukehren? Während die Wanderer zwischen den Kontinenten durchaus Elemente beider Kulturen annehmen können, bleiben die Zwillinge stets klar unterschieden.

Darüber hinaus: Normalerweise lässt man sich auf einer Brücke nicht dauerhaft nieder, sondern wohnt auf der einen oder auf der anderen Seite. Aber das sieht auch Klaus Berger so, dass messianische Juden „zwischen allen Stühlen“ sitzen.³¹

Rechtliche Perspektiven

Die Frage, ob ein Jude gleichzeitig Christ sein kann, wird bei der Einwanderung nach Israel schlagend. Jede Jüdin, jeder Jude hat das Recht, als Bürgerin und Bürger des Staates Israel anerkannt zu werden, sobald sie oder er israelischen Boden betritt.

Das Rückkehrgesetz (1950) garantiert allen Juden, wo immer sie auch leben, das Recht, als Oleh (jüdischer Einwanderer) nach Israel zu kommen und israelischer Staatsbürger zu werden.

Im Zusammenhang des Gesetzes gilt als „Jude“, wer als Kind einer jüdischen Mutter geboren wurde, oder zum Judentum übergetreten ist und keiner anderen Religion angehört.

31 Ebd.

Die israelische Staatsangehörigkeit tritt am Ankunftstage im Land oder mit Erhalt des Einwanderungszertifikats zu einem späteren Zeitpunkt in Kraft. Innerhalb von drei Monaten mag der Einwanderer/die Einwanderin erklären, dass er/sie die israelische Staatsangehörigkeit nicht erwerben möchte.³²

Oswald Rufeisen wurde 1922 in Galizien geboren, war in einer zionistischen Jugendgruppe und machte 1939 das Abitur in Bielitz.³³ Ab September 1939 floh er vor den heranrückenden Deutschen, und in einem abenteuerlichen Leben überlebte er die Zeit des Nationalsozialismus. Durch verschiedene gefährvolle Aktionen hat er jüdische Mitbürgerinnen und Mitbürger vor der Vernichtung gerettet. Von November 1943 bis August 1944 war er als Partisan in einer Widerstandstruppe aktiv. Als Oswald Rufeisen 1942/43 in einem katholischen Kloster versteckt war, trat er zum Katholizismus über und ließ sich taufen. 1945 trat er in den Karmeliterorden ein, nahm den Ordensnamen Daniel an, studierte Theologie und wurde 1952 zum Priester geweiht.

Als er 1959 von seinem Orden nach Israel geschickt wurde, beantragte er die israelische Staatsbürgerschaft aufgrund des Rückkehrgesetzes. Dies wurde ihm aber verweigert. Das Rückkehrgesetz kennt folgende Gründe für die Verweigerung der Staatsbürgerschaft:

Ein Einwanderungszertifikat kann Personen verweigert werden, die:

1. an einer Handlung gegen das jüdische Volk beteiligt waren;
2. die öffentliche Gesundheit oder Sicherheit des Staates gefährden;
3. eine kriminelle Vergangenheit haben und von denen anzunehmen ist, dass sie das öffentliche Wohl gefährden.³⁴

Nichts davon traf auf Daniel Rufeisen zu. Rufeisen brachte die Angelegenheit in einer Petition vor den Obersten Gerichtshof. Im Dezember 1962 wurde der Fall verhandelt und der Antrag mit 4:1 Stimmen abgelehnt, auch wenn seine halachische Abstammung von einer jüdischen Mutter unzweifelhaft war und seine Verdienste anerkennend erwähnt wurden:

Als Juden schulden wir dem Antragsteller Oswald Rufeisen tief empfundenen Dank. Als Pater Daniel Rufeisen steht vor den Schranken des Gerichtes jemand, der in der dunkelsten Zeit der europäischen Katastrophe des Juden-

32 <http://embassies.gov.il/berlin/AboutIsrael/Pages/Staatsangeh%C3%B6rigkeit.aspx> (28. 8. 2014).

33 Vgl. zum Folgenden: Corbach, Daniel – der Mann aus der Löwengrube (wie Anm. 9), 112–116.

34 <http://embassies.gov.il/berlin/AboutIsrael/Pages/Staatsangeh%C3%B6rigkeit.aspx> (28. 8. 2014).

tums unzählige Male sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, um in kühnen Aktionen jüdische Brüder der Nazibestie zu entreißen.³⁵

Dennoch wurde festgestellt:

Allen in Israel lebenden Menschen (mit Ausnahme einiger ganz weniger) ist gemeinsam, dass wir uns nicht von unserer geschichtlichen Vergangenheit abschneiden und nicht das Erbe unserer Vorfahren verleugnen.³⁶

Der Übertritt zum Christentum wurde als selbst gesetzte Trennung vom Judentum interpretiert. Nach den Kriterien des Obersten Gerichtshofs in Israel kann ein Jude also kein Christ sein. Die jüdische Orthodoxie würde das wohl auch so sehen: Rufeisen stellt sich außerhalb des Erbes der Vorfahren.³⁷

Pater Daniel selbst sah seine Position anders: Als Christ und Katholik konnte er durchaus Jude sein. Seine Kirchengemeinde, die Hebräischen Christen, verstand er klar als Teil der katholischen Kirche, wenn auch mit einer besonderen Tradition und Bestimmung. Ihre Mitglieder hatten und haben eine jüdische Herkunft und Identität, die sie auch als Christinnen und Christen bewahren. Individuelle Biografien führten sie hin zum Christentum, keine organisierte Mission. Pater Daniel sagt:

35 Corbach, Daniel – der Mann in der Löwengrube (wie Anm. 9), 114.

36 Ebd.

37 Die entsprechende Diskussion im Judentum sei an dieser Stelle nur skizziert: Das Christentum wird nach mehrheitlicher jüdischer Auffassung nicht als Götzendienst angesehen, solange es von Nicht-Juden ausgeübt wird. Denn für die Heiden sind die Vorschriften der Tora ja nicht verbindlich. Christentum ist „schituf“ – Beigesellung. „Der Begriff ‚Schituf‘ soll zum Ausdruck bringen, dass nach rabbinischen Maßstäben die Anhänger anderer Religionsgemeinschaften nicht eindeutig als polytheistisch zu bezeichnen sind, man sie jedoch auch nicht zu Monotheisten erklären kann.“ Joel Berger in: Jüdische Allgemeine, 27. 2. 2014, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/18490> (1. 9. 2014). Für einen Juden gilt jedoch ein strengeres Maß, und nach einer Tradition verliert er seinen jüdischen Status, wenn er sich zum Christentum bekennt (Rambam, Hil. Avodah Zarah 2:5): “A Jew who worships idolatry is like a non-Jew in all respects.” <http://judaism.stackexchange.com/questions/7775/can-a-jew-lose-their-jewish-status> (1. 9. 2014). Konzilianter ist hier eine Auslegung von Chabad: “As Israel is eternal, so your bond with them is irreversible, unbreakable and eternal”, www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1269075/jewish/Is-a-Jew-Who-Converts-Still-Jewish.htm (3. 9. 2014). Spätestens seit dem Mittelalter gilt auch ein zu einer anderen Religion Übergetretener weiterhin als Jude und muss daher bei Rückkehr keine „Konversion“ durchmachen. Talmudischer Belegtext dafür ist: bSan 44a: „,Israel hat gesündigt‘ (Jos 7,11). Es sagte R. Abba bar Zavda, (es sagte Rav): Auch wenn es gesündigt hat, bleibt es Israel.“

Es geht mir dabei nicht darum, Juden zu taufen, ich möchte nicht als Missionar arbeiten. So habe ich auch in den letzten Jahrzehnten keinen Juden mehr getauft. Ich rate davon ab.³⁸

Daniel Rufeisen erhielt 1963 die israelische Staatsbürgerschaft durch Einbürgerung. Der Eintrag zur Volksgruppenzugehörigkeit in seinem Pass blieb leer.

Seit 1970 wurde das Immigrationsrecht unter diesem Gesetz erweitert. Es bezieht sich fortan auch auf Kinder und Enkel eines Juden, den Ehepartner eines Kindes eines Juden und den Ehepartner eines Enkels eines Juden. Absicht dieses Zusatzes ist es, die Einheit von Familien zu garantieren, in denen es zu religiös gemischten Ehen kam; er bezieht sich nicht auf Personen, die Juden waren und ihre Religion freiwillig geändert haben.³⁹

Entsprechend wurde 1989 diese Position durch einen Spruch des Obersten Gerichtshofs bestätigt: Messianische Juden seien Angehörige einer anderen Religion und könnten somit nicht über das Rückkehrgesetz Bürgerinnen und Bürger des Staates Israel werden.⁴⁰

So haben wir hier anscheinend Klarheit in der Argumentation. Doch 2008 erhielten Messianische Juden erstmals die Staatsbürgerschaft auf dieser Rechtsgrundlage, weil sie von jüdischen Vätern und Großvätern abstammten.⁴¹

Fazit 3: Nach neuester Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs in Israel sind Messianische Juden als Juden zu verstehen, die sich aufgrund des Rückkehrgesetzes in Israel niederlassen können. Das gibt einen zweiten Punkt „Ja“ für die Themenstellung.

Die Haltung der jüdischen Gemeinden

In meinem Rundgang durch die Argumente habe ich eine Gruppe noch nicht befragt: die jüdischen Gemeinden selbst. Ich habe keine formelle Umfrage gestartet, aber ich vermute: Wenn ich alle jüdischen Gemeinden in unseren

38 Corbach, Daniel – der Mann in der Löwengrube (wie Anm. 9), 112 f.

39 <http://embassies.gov.il/berlin/AboutIsrael/Pages/Staatsangeh%C3%B6rigkeit.aspx>
40 www.nytimes.com/1989/12/27/world/israeli-court-rules-jews-for-jesus-cannot-automatically-be-citizens.html (28. 8. 2014).

41 www.jpost.com/Israel/Court-applies-Law-of-Return-to-Messianic-Jews-because-of-fathers (28. 8. 2014).

Breiten, gleich welcher Richtung, frage, ob sie Messianische Juden als Teil der Judenheit sehen, würden alle mit einem klaren „Nein“ antworten, selbst wenn die Halacha auch einen anderen Schluss zuließe.⁴²

In einem gut dokumentierten Wikipedia-Beitrag⁴³ finden sich Argumentationen gegen das Messianische Judentum aus unterschiedlichen Richtungen: aus der der orthodoxen, aus der der reformierten, aus der der konservativen und aus der der rekonstruktionistischen. Der Widerspruch entzündet sich zunächst an der Person Jesu: Jesus ist nicht der Messias, denn Jesus habe die messianischen Verheißungen nicht erfüllt; Jesus entsprach nicht den persönlichen Voraussetzungen des Messias; biblische Verse, die sich auf Jesus beziehen, seien falsch übersetzt, und nicht zuletzt beziehe sich der jüdische Glauben auf die Erlösung des Volkes Israel.⁴⁴

Weiters wird die Enteignung jüdischer Symbole, Riten und Traditionen beklagt, obwohl man nicht toraobservant ist.⁴⁵ Und Carol Harris-Shapiro meint:

Den radioaktiven Kern der goyishness zu umarmen – Jesus – vergewaltigt das letzte Tabu des Jude Seins. Der Glauben an Jesus als Messias ist nicht nur einfach ein häretischer Glauben, wie er im ersten Jahrhundert gewesen sein mag; er entspricht einem Akt eines ethnisch-kulturellen Selbstmords.⁴⁶

Fazit 4: Nach meinen assoziativ und ohne Systematik gewählten Überschriften und Argumentationslinien steht es bislang zwei Mal „Ja“, einmal „Unentschieden“ und nun einmal „Nein“ für die Möglichkeit, dass sich jüdische Menschen gleichzeitig als jesusgläubig und als Juden bezeichnen können.

42 Vgl. Byassee, Can a Jew be Christian? (wie Anm. 16): If there is anything about which all four branches of Judaism in the U.S. (Orthodox, Conservative, Reform and Reconstructionist) agree, it is that one cannot be both Jewish and Christian at the same time.

43 http://en.wikipedia.org/wiki/Messianic_Judaism (28. 8. 2014).

44 Vgl.: www.aish.com/jw/s/48892792.html (28. 8. 2014): Shraga Simmons, Why Jews Don't Believe In Jesus.

45 Henrix, Messianisches Judentum (wie Anm. 5), 528. Pfister, Messianische Juden (wie Anm. 4), 371, stellt die Verwendung jüdischer Symbole jedoch als Empfehlung für das Messianische Judentum dar.

46 Zit. in: http://en.wikipedia.org/wiki/Messianic_Judaism (20. 8. 2014): “To embrace the radiocative core of goyishness—Jesus—violates the final taboo of Jewishness[.] ... Belief in Jesus as Messiah is not simply a heretical belief, as it may have been in the first century; it has become the equivalent to an act of ethno-cultural suicide” (vgl. auch Anm. 4).

Schluss – Jenseits der Mathematik

Ich habe Ihnen schon zu Beginn gesagt, dass mein Zahlenexempel keinen statistischen Aussagewert hat, die Punkteentscheidung ist nicht zwingend. Wenn ich die Argumente nach ihrem Gewicht bewerte, schlägt das letzte Argument, die Meinung der jüdischen Gemeinden bei uns, alle anderen, sie ist sozusagen der Joker. Christinnen und Christen haben in der Geschichte immer wieder gewusst, was Juden falsch machen und besser gewusst, wie sie zu sein hätten. In diesen und in anderen Fragen ist es heute nicht unsere Aufgabe, uns an internen jüdischen Diskussionen besserwisserisch zu beteiligen.⁴⁷ Die konkreten jüdischen Gemeinden vor Ort sind, wie sie sind, das habe ich als christliches Gegenüber zu respektieren. Sie definieren, was sie als jüdisch ansehen und was nicht, auch wenn ich weiß, dass noch ganz andere Positionen möglich wären.

Ich möchte das Argument pragmatisch nennen – pragmatisch, weil diese Haltung aus der Praxis und meinem Verständnis des Dialogs und der Zusammenarbeit der Kirchen mit den jüdischen Gemeinden erwächst: Dieses wachsende Pflänzchen gilt es, unbedingt zu pflegen und zu schützen. Judenmission ist generell abzulehnen. Es gibt aber einzelne Christinnen und Christen, die aus dem Judentum kommen und ihre Tradition und ihr Judentum in den Kirchen bewusst weiter pflegen. Dies soll von kirchlicher Seite wertgeschätzt und in seiner theologischen Bedeutung reflektiert werden. Wo sich jedoch innerhalb der jüdischen Gemeinden Menschen als Anhänger des Jesus aus Nazareth verstehen, sollten wir respektvoll und zurückhaltend der Beurteilung dieses Phänomens durch die jüdischen Gemeinden folgen.

Hans Hermann Henrix formuliert seine Schlussfolgerungen aus diesem Befund so: Wenn Theologinnen und Theologen

das Dasein der überraschenden Wirklichkeit des gegenwärtigen messianischen Judentums und seine zum Teil sehr respektable Selbstdarstellung wahrnehmen, so werden sie in ihm also nicht den Zielpunkt des christlich-jüdischen Dialogs sehen. Der Dialog von Kirche und Judentum darf nicht von der Heimlichkeit einer solchen Agenda beschädigt werden. Die Integrität des Dialogs ist ein hohes Gut und wird dann am ehesten gewahrt, wenn kirchliche Kontakte mit messianischen jesugläubigen Juden, welche es vereinzelt gibt, nur in der Präsenz und im Dabeisein jüdischer Partner und Partnerinnen des Dialogs geschehen.⁴⁸

47 Etwa wenn Pfister, *Messianische Juden* (wie Anm. 4), 374, als Christin überlegt: „Vielleicht kann das messianische Judentum das Judentum in Deutschland beleben.“

48 Henrix, *Messianisches Judentum* (wie Anm. 5), 529.

Aber vielleicht ist es zu bescheiden, dies einfach als pragmatisches Argument gelten zu lassen. Diese Praxis hat nämlich eine theologische Dimension, ihre ganz eigene Würde, sie ist bedeutsames Handeln vor Gott. Es ist der Kairos, dass die Kirchen und die Christinnen und Christen lernen, verlässlich an der Seite des Judentums zu stehen, nicht an der Seite einer theologischen Größe, nicht an der Seite eines imaginierten folkloristischen Gegenübers sondern an der Seite des Judentums in Gestalt der konkreten Gemeinden vor Ort, unseren Nachbarinnen und Nachbarn.

Das gilt für heute, ganz besonders für unsere Position im Land der Scho^oa und aus der Einsicht über 1900 Jahren trennender Geschichte. Wohin Gott unsere Gemeinschaften in der Geschichte weiter führen will, das möchte ich vertrauensvoll in seine Hände legen.

Identifikationen: Konversionen vom Christentum zum Judentum heute¹

Für die Konversion vom Christentum zum Judentum ist historisch gesehen ein Paradoxon charakteristisch: die freiwillige Identifikation mit einer diskriminierten Minderheit, die über weite Strecken der Geschichte eine Abwärtsbewegung im gesellschaftlichen Hierarchiegefüge implizierte. Vor der Etablierung einer säkularen Gesellschaft bedeutete diese Religionswahl einen Verlust an sozialem und ökonomischem Status, zumindest jedoch das Risiko des sozialen Abstiegs, der nur in Einzelfällen durch Einfallsreichtum und Mobilität in liberalere Regionen (etwa ins Amsterdam des 17. Jahrhunderts)² aufgefangen werden konnte. Teilweise bis in das 19. Jahrhundert hinein waren Konversionen vom Christentum zum Judentum in Europa gesetzlich verboten und konnten schwere Sanktionen nach sich ziehen – im Mittelalter und der frühen Neuzeit die Todesstrafe, später den Landesverweis oder die Entmündigung.³ Dennoch gibt es eine Geschichte solcher Konversionen,⁴ deren Motive ganz anders gelagert zu sein scheinen als bei den weitaus zahlreicheren Konversionen zum Christentum, die mit gesellschaftlichem Aufstieg verbunden waren.

1 Dieser Vortrag wurde 23. September 2014 auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christenheit und Judentum. Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg in Frankreich gehalten.

2 Vgl. David Max Eichhorn, *From Expulsion to Liberation*, in: ders. (Hg.), *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, Hoboken 1965, 96–135, 121.

3 Vgl.: Martin Mulsow/Richard H. Popkin (Hg.), *Secret conversions to Judaism in early modern Europe*, Leiden 2004; Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968, 91–92.

4 Vgl. Eichhorn, *From Expulsion to Liberation* (wie Anm. 2); Abraham Shusterman, *The Last Two Centuries*, in: Eichhorn, *Conversion* (wie Anm. 2), 136–175. Vgl. auch die Überblicksdarstellung in: Pinchas Lapide, *Hat das Judentum einen Missionsauftrag?*, in: Walter Homolka/Esther Seidel (Hg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, Berlin 2006, 19–28; vgl. die Beiträge von Esther Seidel ebd., 46–112. Vgl. Barbara Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen 2015, 35–43.

Das jüdische Bewusstsein dessen, dass die Konversion zum Judentum eine Degradierung bis hin zum Martyrium darstelle, kommt in subtiler Weise im nachtalmudischen Traktat *Gerim* (von den Proselyten)⁵ zum Ausdruck:

Wer übertreten will, den akzeptiert man nicht sofort, sondern sagt ihm: „Wie kommt es, dass du übertreten willst? Du siehst doch, dass dieses Volk am allerniedrigsten ist und die meisten Plagen leidet unter allen Völkern. Krankheiten und Züchtigungen kommen über (die, die ihm angehören): sie begraben ihre Kinder und Kindeskinde, sie werden getötet um der Beschneidung willen, um des Untertauchens willen und wegen aller anderen Gebote, und können sie nicht frei und öffentlich ausüben, wie alle anderen Völker (ihre Gebräuche).“

Wenn er dann sagt: „Ich bin nicht würdig, meinen Hals in das Joch dessen, der sprach und die Welt war da, gesegnet ist er, zu geben“, nimmt man ihn sofort auf; und wenn nicht, entlässt man ihn und er geht seiner Wege. (*Gerim* 1,1)⁶

In diesem kurzen Text wird dargelegt, dass und auf welche Weise den Konversionswilligen die beispielhafte und singuläre Prekarität jüdischer Existenz vor Augen geführt werden soll; darüber hinaus handelt es sich aber um eine Selbstvergewisserung der Verfasser und der Rezipierenden: Es geht darum, aus eben dieser Prekarität Würde abzuleiten! Nur wer das versteht und verinnerlicht hat und lebenslang dabei bleiben will, kann damit rechnen, zum Eintritt in die jüdische Gemeinschaft zugelassen zu werden – bzw. ist es in gewisser Weise schon, denn „man nimmt ihn sofort (*miyyad*) auf“.⁷

Mit zunehmender Säkularisierung wurden Religion und gesellschaftlicher Status mehr und mehr entkoppelt, so dass heute die Konversion vom Christentum zum Judentum zumindest in der westlichen Welt formal mit keinerlei Statusverlust mehr verbunden ist.

Ein Zuwachs an gesellschaftlicher Wertschätzung kam zustande, indem nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust in den großen Kirchen ein Prozess in Gang kam, in dessen Verlauf sich eine positive Sicht des Judentums unumkehrbar durchsetzte; unabhängig vom Erkenntnisstand Einzelner und von Detailfragen gilt der vorher gängige theologische Antijudaismus inzwischen allgemein als kritikwürdig. Von jüdischen wie von christlichen Persönlichkeiten des öffentlichen und religiösen Lebens wurde ein Austausch

5 Vgl. Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 92011, 255 f.

6 Hebräischer Text aus: Michael Higger, *Seven Minor Treatises and Treatise Soferim II*, New York 1930; Übersetzung: SP.

7 Diese theologische Darstellung entspricht nicht unbedingt der talmudisch-halachischen Praxis, wie im Folgenden noch diskutiert werden soll.

auf Augenhöhe vorbereitet, der Interessierten erstmals einen von der christlichen Unterweisung unabhängigen Zugang zum Judentum ermöglichte.⁸

Ich möchte jedoch im Folgenden dem Gedanken nachgehen, dass trotz dieses Wegfalls der gesellschaftlichen Diskriminierung auch der (post-)modernen Konversion vom Christentum zum Judentum das Moment der Identifikation mit den Marginalisierten und des paradoxen und widerständigen Gewinns von Würde innewohnt, wenngleich nur mehr auf einer symbolischen Ebene.

Konversion nicht erwünscht? Historische Kontexte dieser Ausgangssituation

In den allermeisten gegenwärtigen Strömungen des Judentums werden Konversionen nicht angestrebt, und es wird nicht dazu ermutigt. Die Situation ist also gerade anders als in christlichen Kirchen und Gemeinschaften, in denen bewusste und reflektierte Neueintritte erwünscht sind und grundsätzlich positiv bewertet werden. Wer als Christin oder Christ mit dem Wunsch, ins Judentum einzutreten, einen Rabbiner aufsucht, wird, je orthodoxer der Rabbiner ist, eventuell sogar mehrmals abgewiesen. Das kann entweder sehr harsch erfolgen, oder aber als Gespräch, in dem der Rabbiner oder (im nichtorthodoxen Judentum) die Rabbinerin deutlich macht, dass es keinen „vernünftigen“ Grund für diesen Übertritt gibt, und der Interessent, die Interessentin in ihrem bisherigen religiösen Status bleiben kann. Theologisch kommt das wiederum im Traktat *Gerim* zum Ausdruck, als das Ideal einer durch keinerlei Nebenabsichten getrüben Konversion:

Jeder, der wegen einer Frau übertritt, um der Liebe willen oder aus Furcht, ist kein Proselyt. [...] *Und jeder, der nicht um des Himmels willen* (d. h.: *um Gottes willen*) übertritt, ist kein Proselyt. (Gerim 1,3)⁹

8 Vgl. z. B. Josef Foschepoth, *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993.

9 Hervorhebung: SP. Die Formulierung „um des Himmels willen“ dient als Leitmotiv in: Lilian Harlander, *Utopie realisieren. Die Konversion zum Judentum in literarischen Texten* (Masterarbeit, Universität Salzburg, 2015). Etliche Literaturhinweise für diesen Beitrag habe ich aus dieser Arbeit entnehmen können, wie z. B. den Hinweis auf Eliyah Havemann, dessen Buch von Harlander ausführlich diskutiert wird (ebd., 87–105). – Dass die halachische Diskussion um legitime Konversionsmotive praxisorientierter ist als das theologische Ideal in Gerim 1,3, wird in folgendem Standardwerk eingehend referiert: Menachem Finkelstein, *Conversion. Halakhah and Practice*, Jerusalem 2006, 221–247.

Dieser Text wie auch das (nicht nur) symbolische Abweisen der Konversionsinteressierten verweist paradoxerweise auf die „Unmöglichkeit“ der Konversion – es kann nicht sein, dass der Kandidat, die Kandidatin versteht, worum es hier geht! Erst im Rückblick wird dieses Abgewiesenwerden zu einem Bestandteil des Konversionsprozesses, der die Betroffenen auf sich selbst zurückwirft.

In vielen populären Einführungen in das Judentum findet sich als Begründung für die skeptische Haltung bezüglich Konversionen die (als zeitlos vorgetragene) Aussage, dass das Judentum „keine missionarische Religion“ sei bzw. keinen Anspruch auf „absolute Wahrheit“ vertrete. Damit wird es in eine Differenz zum Christentum (und zum Islam) gebracht, die in aller Regel positiv bewertet wird.¹⁰ Diese völlige Zurückhaltung, was die Gewinnung von Proselyten betrifft, ist ohne Zweifel ein wesentlicher Bestandteil jüdischen kollektiven Selbstverständnisses, allerdings ist er keineswegs zeitlos oder ohne Ursachen; er entsprach vielmehr der Position des Judentums im christlichen römischen Reich der Spätantike und im christlichen Europa des Mittelalters. Der Wechsel vom Christentum zum Judentum war in jenen Epochen strikt verboten wie auch den jüdischen Gemeinschaften die Aufnahme von Proselyten; der Eintritt in das Christentum wurde hingegen gefördert und unter behördlichen Schutz gestellt.

Dieses Ungleichgewicht soll an einem einschlägigen Text aus dem 439 fertiggestellten Codex Theodosianus verdeutlicht werden. Es handelt sich um ein Gesetz, das in das Jahr 315 datiert wird und auf Konstantin I. zurückgeht. Dort wird die Position vertreten, dass die jüdische Gemeinschaft weder gegen Abwanderung vorgehen noch Zuwanderung akzeptieren dürfe:

Den Juden und ihren Ältesten und den Patriarchen wollen wir einschärfen: Wenn jemand nach diesem Gesetz jemanden, der aus ihrer verderblichen Sekte (*feralem sectam*) fliehen und sich der Verehrung Gottes zuwenden sollte, mit Steinen oder in anderer wütender Weise anzugreifen wagt, was – wie wir erfahren haben – nun geschieht, soll er sofort den Flammen übergeben und mit allen seinen Komplizen verbrannt werden. Wenn sich aber jemand aus dem Volk ihrer ruchlosen Sekte (*nefariam sectam*) und ihren Versammlungen (*conciabulis*) anschließt, soll er mit ihnen die verdienten Strafen erleiden. (CTh 16,8.1)¹¹

10 Vgl. z. B. Walter L. Rothschild, *Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen*, Gütersloh 2009, 372.

11 Zitiert nach Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, 39. Vgl. auch Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen ²2010, 212–213.

Solche gesetzliche Regelungen weisen auf ein Steuerungsbedürfnis auf Seiten der Gesetzgeber hin: Es gab offenbar eine spürbare Attraktivität des nichtchristlichen Judentums, eine Zugänglichkeit und ein Bewusstsein der Gleichrangigkeit, die die christlichen Autoritäten beenden und unterbinden wollten. Sie hatten ein Interesse daran, „Judentum“ und „Christentum“ als getrennte Religionen und Lebensweisen in einem hierarchischen Schema festzuschreiben. Dazu gehörte allerdings auch der juristische Schutz der Angehörigen und Funktionsträger der jüdischen Gemeinschaft und die Regelung ihrer politischen Partizipation: „Es ist zur Genüge bekannt, dass die Sekte der Juden durch kein Gesetz verboten ist (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*)“, ist eine zentrale Formulierung des Codex Theodosianus (16,8.9).¹² Die theologischen und politischen Autoritäten des christlichen römischen Reiches wiesen der jüdischen Gemeinschaft – die sie damit als juristisch-theologische Größe in Relation zum Christentum erst entwarfen – die Rolle der *älteren, aber dennoch unterlegenen* Religion zu; über die (in der Regel) kontrollierte gesellschaftliche Schlechterstellung sollte die theologische Überlegenheit des Christentums öffentlich sichtbar werden.¹³ Der biblisch-israelitische Gedanke der Exklusivität der Gottesbeziehung wurde nun von zwei politisch verfassten religiösen Entitäten in unterschiedlicher Weise in Anspruch genommen, anstatt wie vorher in diversen jüdischen Kreisen präsent zu sein.

Unter diesen Umständen gelang es der rabbinischen Bewegung, Konzepte der *Grenzziehung* und *Unterscheidung im Alltagsleben* wie auch *eigenständige theologische Diskurse* im Sinne einer widerständigen Haltung gegen christliche Diskriminierung zu entwickeln. Das Verbot, sich positiv in der Öffentlichkeit zu präsentieren und um Sympathien zu werben, bewirkte eine ebenso demonstrative, selbstbewusste Abgrenzung, die die Ungleichheit und ihre Ungerechtigkeit deutlich sichtbar machte. Auf diese Weise konnte der Marginalisierung mit Kreativität (und Leidensbereitschaft) begegnet und die kollektive und individuelle Würde damit verbunden werden. Die Unerträglichkeit dessen, dass Außenstehende sich diese Würde *aneignen* könnten, ohne einem entsprechenden Schicksal zumindest potentiell ausgeliefert zu sein, scheint mir das kulturelle Muster für den unter Jüdinnen und Juden bis heute vorhandenen Zweifel an den Absichten von Konvertitinnen und Konvertiten zu sein.

12 Zitiert nach Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike* (wie Anm. 11), 224.

13 Vgl. auch die Überblicksdarstellung patristischer Positionen in: Leo Trepp/Gunda Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft*, Stuttgart 2005, 70–79.

Motive der Konversion zum Judentum

Die Beweggründe von Konversionswilligen und Konvertierten zu benennen, kann eine diffizile Sache sein, in der die Betroffenen selbst und Außenstehende nicht unbedingt übereinstimmen. Spontan würde ich *pragmatische* und *nicht-pragmatische Motive* des Übertritts unterscheiden, wobei beide ineinander übergehen können. Diese Unterscheidung greift letztendlich wieder die Diskussion um den „Übertritt um des Himmels willen“ oder eben um anderer Beweggründe willen auf.¹⁴ Eher pragmatische Motive wären in den folgenden Situationen zu erkennen:

(1) Die geplante Eheschließung mit einem Juden oder einer Jüdin ist sicher in der Praxis der häufigste Beweggrund für eine Konversion.¹⁵ Meist sind es Frauen, die in dieser Situation übertreten, was auch damit zu tun hat, dass halachisch gesehen die jüdische Identität der Mutter Voraussetzung für die jüdische Identität der Kinder ist (wenn also eine jüdische Frau und ein nichtjüdischer Mann heiraten würden, würde das aus der Perspektive des Religionsgesetzes die jüdische Identität der Kinder nicht beeinträchtigen). Die Unterscheidung des „pragmatischen“ oder „nicht-pragmatischen“ Charakters der Motive ist aber in diesem Fall oft schwierig: Die Orthodoxie beispielsweise legt Wert darauf, dass der Übertritt nicht aus äußeren Motiven, wie z. B. der Eheschließung, geschieht.¹⁶ In der Regel hält das aber diejenigen Bewerberinnen und Bewerber, die jüdisch heiraten wollen, nicht von ihrem Vorhaben ab, zumal so genannte Mischehen in der modernen Orthodoxie nicht gern gesehen werden und in der so genannten Ultraorthodoxie praktisch undenkbar sind. Es gibt deshalb immer wieder Fälle, in denen Konversionswillige versuchen, eine religiöse Motivation unabhängig von der Eheschließung und Familiengründung „zu entwickeln“. Im

14 Selbstberichte von Konvertitinnen und Konvertiten finden sich u. a. in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein (wie Anm. 4), 180–243; Trepp/Wöbken-Ekert, Dein Gott ist mein Gott (wie Anm. 13), 154–223.

15 Vgl. z. B. den Erfahrungsbericht in Trepp/Wöbken-Ekert, Dein Gott ist mein Gott (wie Anm. 13), 170–176. Vgl. auch Lida Barner, Ehefrauen, Gottsucher, Seitenwechsler? Konversionen zum Judentum in Deutschland nach 1945, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.), Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, Berlin 2012, 236–244.

16 Eine ausführliche Diskussion über mögliche halachische Erleichterungen, die oftmals im Blick haben, dass die Betroffenen dem Judentum verloren gehen würden, wenn Konversion und Heirat verboten würden, findet sich bei Finkelstein, Conversion (wie Anm. 9), 248–264.

nichtorthodoxen Judentum wird demgegenüber der Konversionswunsch im Zusammenhang mit der Eheschließung eher akzeptiert und im Sinne der gemeinsamen religiösen Praxis in der Familie positiv bewertet.

Beide Perspektiven verstehen die Konversion im Hinblick auf die Eheschließung als Zugeständnis, weil die religiöse Überzeugung des oder der Betroffenen, seine oder ihre Identifikation mit dem Judentum möglicherweise nicht ungeteilt sei. In der Tat sollte die Anpassungsleistung der Konversion kritisch hinterfragt werden, wenn sie nicht einem ureigenen Bedürfnis entspringt. So gesehen wäre die Sicht derjenigen Vertreter der Orthodoxie, die eine solche Konversion vermeiden wollen, nachvollziehbar – wenn die Konsequenz dessen nicht wäre, dass die betreffende Ehe dann nicht zustande käme. In einer säkularen Umgebung sollte heute auch die Frage erlaubt sein, ob das Ideal der einheitlich religiös praktizierenden Familie so hoch zu veranschlagen ist, dass es eine solche Anpassungsleistung rechtfertigen würde (bzw. ob irgendein Ideal diese rechtfertigen würde).¹⁷ In liberalen und säkularen jüdischen Milieus werden die Bedenken bezüglich religionsverschiedener Ehen inzwischen geringer,¹⁸ dennoch mag es (bei den jüdischen Beteiligten) das Gefühl der Illoyalität geben – was meiner Ansicht nach wieder auf das in der realen Geschichte und im Bewusstsein verankerte Selbstverständnis als diskriminierte Minderheit zurückgeht. Rabbinerinnen und Rabbiner, Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten das ansprechen und Wege aufzeigen,

17 Der britische liberale Rabbiner Lionel Blue (geb. 1930 in London), der u. a. die Funktion des Vorsitzenden der Rabbinerversammlung der Britischen Reformsynagogen bekleidete, äußerte sich dazu mit der ihm eigenen Offenheit: „Nicht selten musste ich künftige Konvertiten vor der übereifrigen Intervention ihrer jüdischen Schwiegereltern in spe in Schutz nehmen, die – da ihr Kind nun einmal einen nicht-jüdischen Partner gewählt hatte – in der Konversion das kleiner Übel sahen. Oft war ich dann gezwungen, Sand in das Getriebe zu streuen, indem ich klarstellte, daß es immer noch besser sei, mit zwei religiösen Überzeugungen zu leben und all den Komplikationen, die das mit sich bringt, als dem Gewissen eines Menschen Schaden zuzufügen. Denn damit kann man niemals auf Dauer leben, auch wenn man es vielleicht ein paar Jahre – bis zum ersten Ehekrach – zudecken kann“ (Lionel Blue, Insider und Outsider. Geschichten und Erfahrungen eines Rabbiners, in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein [wie Anm. 4], 169–179, 177).

18 Vgl. z. B. Daniel Gerson, Pluralisierungen und Polarisierungen. Jüdische Reformbewegungen in der Schweiz 1950–2010, in: Jacques Picard/Daniel Gerson (Hg.), Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung, Zürich 2014, 99–157, 128. 140. 143; vgl. Madeleine Dreyfus, Mischehe oder Übertritt. Drei Lebensentwürfe, in: Picard/Gerson (a. a. O.), 203–255.

die gewünschte Loyalität zu wahren ohne die (eigene) religionsverschiedene Ehe oder Beziehung deshalb als weniger gute Entscheidung anzusehen.

(2) Auch die Einwanderung nach Israel kann, evtl. im Zusammenhang mit einer Eheschließung, ein pragmatischer Grund sein, eine Konversion zum Judentum anzustreben. Immerhin berechtigt die orthodox-rabbinisch anerkannte jüdische Identität zur Staatsangehörigkeit in Israel, auf der Grundlage des Rückkehrgesetz (*law of return*), dessen Grundgedanke ist, dass es jedem Juden, jeder Jüdin möglich sein sollte, in Israel zu leben und dort vor Verfolgung sicher zu sein. Dabei können widersprüchliche personenstandsrechtliche Situationen entstehen, denn die Anerkennung der jüdischen Identität durch die israelischen Behörden erfolgt nicht nach denselben Kriterien wie durch das Rabbinat; genauer gesagt: Die Anerkennung durch die Behörden erfasst einen wesentlich weiteren Personenkreis als die Anerkennung durch das Rabbinat.

Obwohl sich das 1950 formulierte *law of return* nicht damit befasst, wer als jüdisch zu bezeichnen sei, sondern schlicht konstatiert, dass jede jüdische Person nach Israel immigrieren dürfe – „every Jew has the right to come to this country as an *oleh*“¹⁹ – wird in einem Amendment von 1970 der angesprochene Personenkreis folgendermaßen erweitert: „The rights of a Jew under this Law [...] as well as the rights of an *oleh* under any other enactment, are also vested in a child and a grandchild of a Jew, the spouse of a Jew, the spouse of a child of a Jew and the spouse of a grandchild of a Jew, except for a person who has been a Jew and has voluntarily changed his religion.“²⁰

Gerade Jugendliche und junge Erwachsene in Israel, die halachisch nicht jüdisch sind, streben oftmals einen Übertritt an, einfach um dazuzugehören, oder auch um heiraten zu können, weil für Eheschließungen (und Ehescheidungen) in Israel immer noch eine Genehmigung durch die Religionsgemeinschaften erforderlich ist.

(3) Pragmatische zusammen mit nicht-pragmatischen Motive würde ich dann sehen, wenn eine Familie jüdische und nichtjüdische Angehörige hat oder hatte, ein Kind im kulturellen oder religiösen Kontakt mit dem Judentum aufwächst, und im jugendlichen oder erwachsenen Alter formal jüdisch werden will. Im deutschsprachigen Raum hat dies oft mit dem jüdischen Schicksal

19 *Oleh* (hebr.): Jüdischer Einwanderer, Immigrant (weibliche Form: *olah*).

20 Der Gesetzestext und die Amendments finden sich unter: <http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (Zugriff am 9. 9. 2015). Zur Schlusswendung „has voluntarily changed his religion“ vgl. hier den Beitrag von Markus Himmelbauer.

der Eltern bzw. Großeltern zu tun, wie z. B. bei Felix Eliyah Havemann, in dessen Konversionsprozess sein jüdischer Großvater, Dagobert Biermann, der Vater von Wolf Biermann, eine wichtige Rolle spielte.²¹ Je nach Familienkonstellation und Auffassung des Rabbiners oder der Rabbinerin wird die Konversion des jugendlichen oder erwachsenen Kindes in solchen Fällen eher leicht gemacht oder ist nicht einmal nötig.

Erscheint dies alles schon mehr als kompliziert, so ist die Konversion zum Judentum aus „nicht-pragmatischen“ Gründen oft ein Prozess von noch einmal erhöhter Sensibilität, weil der oder die Betreffende allein im Zentrum der Überlegungen steht. Um welche Motive kann es dabei gehen? Oftmals spielt die Faszination der sinnlichen Erfahrbarkeit von Religion eine Rolle, ebenso auch die (scheinbare) Sicherheit, die feste Regeln versprechen. Das betont Felix Eliyah Havemann in seinem sehr persönlich und kommunikativ gehaltenen Konversionsbericht:

„Den dritten Grund für die vielen Übertritte²² sehe ich im Christentum begründet. Es leidet nach meiner Beobachtung heute daran, dass es den Menschen in unserer schnelllebigen Zeit keine Konstante und keinen Ruhepunkt mehr liefert. Daher suchen Menschen diesen Halt in anderen Religionen, die diese Fixpunkte anbieten. Der Islam ist genau deswegen attraktiv und die am schnellsten wachsende Religion in Deutschland. Wem der Islam aber zu fremd ist, findet im Judentum einen alten Bekannten aus der Bibel wieder, der in Europa auch noch heimischer ist.“²³

Dass Judentum weniger mit dem *meta-physischen* Glauben von theologischen Aussagen zu tun hat als mit dem konkreten Tun, wird (zunächst) als Geborgenheit und Identität stiftend erlebt. Klare Regeln geben Struktur und nicht zuletzt eine Struktur der Zeit – des Tages, der Woche, des Jahres. Es ist tatsächlich erstaunlich, wie all diese Elemente der Alltagspraxis einen assoziativen und reflexiven Zugang zur eigenen (neu gewonnenen) Identität, gleichsam einen zuverlässigen Kontakt mit sich selbst ermöglichen oder zu ermöglichen scheinen: Die Speisegesetze zu halten, die Paarbeziehung durch die detaillierten Vorschriften, die es in diesem Bereich gibt, neu zu regeln, sich als Frau „züchtig“ zu kleiden, als Verheiratete die Haare zu bedecken, regelmäßig auf Hebräisch und mit vorgegebenen Texten zu beten usw.

21 Vgl. z. B. Eliyah Havemann, *Wie werde ich Jude? Und wenn ja, warum?*, München 2014.

22 Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen* (wie Anm. 4), 12, nennt für den Zeitraum von 2009–2013 eine Zahl von 500 Übertritten in Deutschland sowie 69 Übertritte deutscher Staatsbürger in Israel.

23 Vgl. Havemann, *Wie werde ich Jude?* (wie Anm. 21), 13.

Als Gesprächspartnerin werde ich allerdings aufmerksam, wenn jemand von Konversionsplänen aus solchen „nicht-pragmatischen“ Motiven spricht. Auf der einen Seite gibt es durchaus Erfahrungsberichte von Konvertitinnen und Konvertiten, die den Eindruck erwecken, dass die Konversion „gelingen“ sei: Wenn etwa die Betroffenen einen sie zufriedenstellenden Platz in der neuen Religion bzw. Kultur gefunden haben, langfristig zu ihrer Entscheidung stehen oder auch über die Schwierigkeiten des Übergangs reflektieren und sprechen können.²⁴ Auf der anderen Seite kann die Konversion aus nicht-pragmatischen Motiven auch ein Hinweis auf tiefes seelisches Leid sein. Das muss allgemein im Zusammenhang mit Konversionen bedacht und das Riskante des *Identitätswandels* ernst genommen werden. Konversion kann heißen: *Da wo ich jetzt bin, kann ich nicht die sein, die ich bin*, sie kann aber auch heißen: *So wie ich jetzt bin, bin ich nicht richtig*. Die angestrebte Transformation hätte dann durchaus den Aspekt der Gewaltanwendung gegen sich selbst.

Von vielen Autorinnen und Autoren werden Lebenskrisen wie auch die Erfahrung von Geringschätzung und Gewalt als zentrale, oft unbewusste Beweggründe der Konversion angesehen, gerade wenn es um die Hinwendung zu äußerlich strikten Gemeinschaften wie des Islams oder des orthodoxen Judentums geht.²⁵ Bei einer Konversion zum Judentum wäre zudem an eine symbolische Identifikation mit Diskriminierten und Marginalisierten zu denken, als ein verschlüsselter Hinweis auf eine nicht mitteilbare eigene Marginalisierung und Entwertung.²⁶

In der entsprechenden Literatur wird deutlich, dass diese Fragen zum Alltag vieler Rabbiner gehören. Rothschild schreibt über die ersten Begegnungen zwischen Rabbiner und Konversionswilligen: „Wir müssen davon überzeugt sein, dass sein bzw. ihr Wunsch ein gesunder, konstruktiver ist und nicht ein psychologisches Bedürfnis, welches darauf beruht ‚ein Opfer zu werden‘ oder ‚sich den Opfern anzuschließen‘ oder aber ‚die Sünden anderer

24 All das trifft für Elijah Havemann zu, vgl. aber auch z. B. Trepp/Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott* (wie Anm. 13), 161–170.

25 Ausführlich hat dazu Monika Wohlrab-Sahar geforscht, als Einstieg kann folgender Beitrag herangezogen werden: Monika Wohlrab-Sahar, *Konforme Nonkonformisten. Soziologische Zugänge zum Thema Konversion*, in: Laudage-Kleeberg/Sulzenbacher, *Treten Sie ein!* (wie Anm. 15), 20–30.

26 Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen* (wie Anm. 4), 149–199, diskutiert Fälle, in denen während der 1950er und 1960er Jahre Deutsche explizit als Reaktion auf den Holocaust den Übertritt zum Judentum anstrebten oder vollzogen.

zu büßen‘.²⁷ So unabdingbar es ist, eventuelle Projektionen Konversionswilliger mit der Realität zu konfrontieren, gibt es doch auch einen Diskurs aktiver Gemeindemitglieder (und auch säkularer Jüdinnen und Juden) über Konvertiten und (noch mehr) Konvertitinnen, der in dem Bedürfnis, sich von diesen zu distanzieren, ebenfalls als Projektion erscheint. Dieser Diskurs zielt im Grunde auf die „Abnormalität“ von Konversionswilligen, vor deren Hintergrund man sich der eigenen „Normalität“ versichern kann.²⁸ Demgegenüber solidarisiert sich Rabbiner Lionel Blue mit den Übertretenden. Er bringt ein traditionsbewusstes und zugleich individuelles liberales Judentum zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Immer wieder überraschten uns die Konvertiten mit ihrer Begeisterung für das, was uns Insidern längst selbstverständlich geworden war: die Überzeugungskraft und Stärke unseres Glaubens. Natürlich gaben wir ihnen etwas, aber sie gaben uns ebenfalls etwas sehr Kostbares – Selbstvertrauen.“²⁹ Und: „Ich glaube nicht, daß der ursprüngliche Grund, warum Menschen konvertieren wollen, so besonders wichtig ist. Die meisten lassen sich auf eine Religion ein, um sich ihrer zu bedienen und merken erst später – zu ihrem nicht geringen Erstaunen –, daß die Religion anfängt, sich ihrer zu bedienen. [...] Ich hielt immer Ausschau nach einer inneren Wandlung, nichts so Dramatisches wie bei einer christlichen Bekehrung, aber doch nach einem tiefen Gefühl der Zugehörigkeit, nach Anzeichen dafür, daß das Judentum dem anderen zur eigenen Heimat geworden war. Tatsächlich vollzieht der Konvertit die Konversion im Grunde immer selbst. Rabbiner sind nur nötig, um den Vorgang zu besiegeln und aktenkundig zu machen.“³⁰

In der Praxis: Wie verläuft eine Konversion zum Judentum?

Die Konversion zum Judentum ist, religionsgesetzlich gesehen, der Prozess eines Statuswechsels, dessen einzelne Schritte von einem rabbinischen Gericht (*bet din*) begleitet und bestätigt werden. Theologisch hingegen wird die

27 Rothschild, *Der Honig und der Stachel* (wie Anm. 10), 383. Vgl. auch Trepp/Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott* (wie Anm. 13), 111.

28 Vgl. z. B. Hadassah Davis, *Konvertiten sind komisch*, in: Homolka/Seidel, *Nicht durch Geburt allein* (wie Anm. 4), 180–188; vgl. auch (wie gewohnt sarkastisch und polemisch) Henryk Broder, *Zur Hölle mit den Konvertiten*, *Tagesspiegel* 11. 9. 2007, <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/religion-zur-hoelle-mit-den-konvertiten/1038280.html> (Zugriff 12. 9. 2015).

29 Blue, *Insider und Outsider* (wie Anm. 17), 172.

30 A. a. O., 176–177.

Konversion mit einer „neuen Geburt“ verglichen: „*Er ist wie ein am selben Tag (geborenes) Kind*“ heißt es in *Gerim 2,5* vom Konvertiten. Diese Metapher bringt den Identitätswechsel in starker Weise zum Ausdruck. Auch die einzelnen Elemente des Konversionsprozesses machen das erfahrbar. Grundsätzlich ist die (Anerkennung einer) Konversion etwas, das vom rabbinischen Gericht „gewährt“ wird, das seine Entscheidung nicht unbedingt begründen muss. Wie transparent oder willkürlich ein solcher Prozess verläuft, hängt also vor allem von den beteiligten Rabbinern ab, ebenso Dauer und einzelne Details des Ablaufs. Im Allgemeinen gilt, dass, je orthodoxer die angestrebte Konversion ist, desto langwieriger und anspruchsvoller – und oft auch undurchsichtiger – sich das Geschehen gestaltet. Das kann den Bewerberinnen und Bewerbern sehr viel abverlangen, insbesondere, wenn es um eine Eheschließung oder die Einwanderung nach Israel geht.³¹ Insgesamt besteht der Konversionsprozess aus den folgenden Elementen:

(1) Vorbereitungsprozess: Er beginnt mit der Suche nach einer jüdischen Gemeinde und einem Rabbiner, der bereit ist, die Konversion zu unterstützen und zu begleiten. Der Kandidat, die Kandidatin muss zunächst das notwendige Wissen erwerben, um das Judentum innerhalb dieser Gemeinde praktizieren zu können. In der Orthodoxie bedeutet das, dass die betreffende Person durch häufige Besuche in einer Familie die Möglichkeit bekommt, die religiöse Praxis kennenzulernen, den Sabbat und die Feste zu begehen und gemeinsam am Gebet in der Synagoge teilzunehmen. Außerdem gibt es Unterricht und Gespräche beim Rabbiner, um die Liturgie, aber auch die Bibelauslegung und Teile der Traditionsliteratur kennenzulernen und über persönliche Fragen zu sprechen. Kenntnisse des Hebräischen sind nötig, um mit dem Gebetbuch umgehen zu können und am Gottesdienst teilnehmen zu können. Bezüglich des häuslichen Lebens wird es darum gehen, die Speisegebote praktizieren zu lernen und zu verinnerlichen. Da im orthodoxen Judentum dabei auch die „klassische“ Frauenrolle vermittelt wird, wird es vor allem für Frauen um das Führen einer koscheren Küche gehen. Frauen

31 Einen Eindruck von den möglichen Differenzen zwischen orthodoxer und liberaler Konversion wird in einem Vergleich dessen, was Eliyah Havemann beschreibt, mit dem, was Lionel Blue aus seiner Erfahrung als rabbinischer Gerichtsvorsitzender mitteilt, deutlich. Außerdem beschreiben Rothschild und Trepp/Wöbke-Ekert den juristisch-rituellen Ablauf, die das kommunikative und seelsorgerliche Geschehen durchaus im Blick haben. Eher ernüchternd ist allerdings Ilan Hameiri, Ringen um jüdische Identität. Die israelische Situation, in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein (wie Anm. 4), 155–162, zur Anerkennung von Konversionen in den israelischen Rabbinatsbehörden.

werden auch (von Frauen) die sensiblen Vorschriften, die die Menstruation und das Sexualleben betreffen, lernen.

(2) Rabbinisches Gericht: Ein erster Abschluss des Vorbereitungsprozesses besteht darin, dass sich der Kandidat, die Kandidatin – auf Empfehlung des Rabbiners – einem rabbinischen Gericht vorstellt und Rechenschaft über die Motive zum Übertritt, aber auch über seine oder ihre Kenntnisse des praktischen Judentums und die Einbindung in das Gemeindeleben gibt. Das Gericht besteht aus mindestens drei Personen, in der Regel Rabbinern. Das Ziel ist, dass es feststellt, dass der Kandidat, die Kandidatin willens und in der Lage ist, die Gebote der Tora als Bundesverpflichtung der jüdischen Gemeinschaft künftig zu halten. Ebenso kann es aber auch eine Fortsetzung des Vorbereitungsprozesses für nötig halten.

(3) Beschneidung und Untertauchen in der Mikwe: Das Rabbinatsgericht legt den Termin der Beschneidung der männlichen Kandidaten fest. Diese erhalten dabei einen neuen, hebräischen Vornamen. Nach der Beschneidung wird der Termin für das Untertauchen in der Mikwe, im Ritualbad, festgesetzt, was den Abschluss des Konversionsprozesses für Männer wie für Frauen darstellt. Frauen erhalten bei dieser Gelegenheit ihren neuen Namen. Der neue Vorname wird von den Konvertierenden selbst gewählt. Er wird in halachischen und liturgischen Zusammenhängen verwendet, wie z. B. beim Aufruf zur Tora oder auf der Heiratsurkunde. In der Regel ist es üblich, dass Konvertiten und Konvertitinnen ihrem hebräischen Namen die Bezeichnung „Sohn Abrahams“ oder „Tochter Abrahams“ hinzufügen, im liberalen Judentum manchmal auch „Sohn/Tochter Abrahams und Sarahs“.

(4) Übertrittszeugnis: Das Rabbinatsgericht stellt ein Zeugnis über den Übertritt aus, das in Hebräisch und in der Landessprache abgefasst ist und den neuen Vornamen enthält. In der Regel wird auch von dem oder der Konvertierenden eine schriftliche Erklärung darüber verlangt, dass er oder sie sich verpflichtet, künftig nach der jüdischen Tradition zu leben und gegebenenfalls die vorherige Religion nicht mehr zu praktizieren.

Insgesamt dauert der Konversionsprozess mindestens ein Jahr, in den meisten Fällen aber wesentlich länger.

In diesem Text habe ich mich vor allem auf das Riskante und Prekäre einer Konversion eingelassen, auf die kritischen Fragen, die ein vermeintlicher Identitätswechsel auslöst, und auf die Widerstände, die aufkommen können, wenn Außenstehende an der Identität der jüdischen Gemeinschaft teilhaben

wollen, einer Identität, in der rituelle und religiöse Überlieferungen mit historischen Entwicklungen untrennbar verknüpft sind. Durch die Arbeit an diesem Beitrag ist mir vor allem deutlich geworden, wie unschätzbar in diesem sensiblen Prozess der Konversion zum Judentum die Gegenwart einfühlsamer, wertschätzender und souveräner Begleitpersonen ist. Wären solche von Beginn an im Leben der Konvertitinnen und Konvertiten präsent gewesen, wäre die Konversion in vielen Fällen wohl gar nicht nötig geworden.

Wolfgang
Treitler

Die römisch-katholische Kirche und das Judentum

Skizze der Beziehung seit dem
Zweiten Vatikanischen Konzil¹

1. Die Hypothek

Die geschichtliche Entwicklung des Christentums zeigt noch vor seinen konfessionellen Differenzen etwas Frappantes auf, dessen man sich zu Beginn der Frage nach dem christlich-jüdischen Verhältnis der jüngeren Gegenwart und besonders der Beziehung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum erinnern sollte:

Das antijüdische Erbe, das dem Christentum in fast allen seinen konfessionellen Schattierungen bis in die Gegenwart eingeschrieben ist, entstammt nicht ausschließlich, aber doch maßgeblich dem Sieg des Heidenchristentums über messiasgläubige jüdische Gemeinden und der Durchsetzung dieser Form von Christentum ab dem 4. Jahrhundert. Diese Durchsetzung ging Hand in Hand mit dem schnellen Aufstieg des Christentums zur imperialen politischen Macht, der sich innerhalb weniger Jahrzehnte vollzog. Gleichzeitig entfalteten sich in genau dieser Zeit die Grundlinien christlicher Dogmatik, die prinzipiell ohne Israel konstituiert wurde und jeden Dissens zu ihren Vorgaben ausschloss. Dem Dogma entsprach das Anathem/die Verdammung.

Im Gleichschritt von religionspolitischer und dogmatischer Entwicklung – da als fast absolute Macht, hier als absolut geltende Lehre – kam es somit zur Herstellung von Einheitsdenken und Einheitssprache,² begleitet von der

1 Am 23. September 2014 auf der MLB-Tagung „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg im Elsass gehaltenen Vortrag.

2 Boyarin, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004, 194.

Unkenntnis des Hebräischen bei den Kirchenvätern bis auf die Ausnahmen des Origenes und des Hieronymus,³ das somit für die Hervorbringung definitiver Lehrinhalte so wenig Bedeutung hatte wie der Jude aus Nazareth. Dissens war ebenso exkludiert und gebannt wie irgendeine positive Bedeutung Israels und des Judentums, sofern es sich nicht ins Christentum aufhob. Was sich hier unter theologischer Perspektive entwickelt hatte, aufgeladen mit höchsten Ansprüchen, vollzog in der Lehre dieselbe Verneinung des Judentums, die später in der Politik des christlich durchwirkten Mitteleuropas ausgeführt wurde. In seiner profunden geistesgeschichtlichen Untersuchung *Hitlers mythische Religion*⁴ hat Anton Grabner-Haider vor einigen Jahren gezeigt, wie dieses christliche Lehrgefüge schließlich in den politischen Antisemitismus der Nationalsozialisten einmündete, ihm den religiösen Hintergrund gab und das schlechte Gewissen abnahm.

Das ist die Hypothek, die der christlichen Lehre und dem christlichen Selbstverständnis unabhängig von ihren und seinen konfessionellen Ausformungen bis heute zugehört. Diese Hypothek ist mehr als die nur theoretische Folge einer „Enterbungstheologie“⁵, sie zielt auf Auslöschungspraxis. Wie selbstverständlich diese Hypothek war – geradezu als zentrales Element christlicher Selbsterfassung –, zeigt eine Ansprache von Papst Pius XII. zu Weihnachten 1942 vor den versammelten Kardinälen. In ihr erinnerte er an die Nachlässigkeit der Apostel, während Christus in Gethsemani mit seinem bevorstehenden Tod rang, vergaß aber auch nicht, die unendliche Schuld Jerusalems zu betonen:

„Die dem Apostel würdige Klage [die Jesus an Petrus und zwei andere Apostel richtete, welche beim Wachen im Garten Gethsemani eingeschlafen waren], die Klage, über die sich der Diener des Evangeliums nicht zu schämen braucht, erklingt aus jener Trauer, die auf dem Herzen des Erlösers lastete und ihn Tränen vergießen ließ beim Anblick Jerusalems, das seiner Einladung und Gnade mit starrer Verblendung und hartnäckiger Verleugnung entgegentrat, die es auf dem Wege der Schuld bis hin zum Gottesmord geführt hat.“⁶

3 Mutius, Hans Georg von: Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides, Frankfurt (Main)/Bern 1982 (= Judentum und Umwelt, Bd. 5), 5.

4 Grabner-Haider, Anton/Strasser, Peter: Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie, Wien/Köln/Weimar 2007.

5 Henrix, Hans-Hermann: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg²2008, 33.

6 Pius XII., zit. in: Friedlander, Saul: Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, München 2001, 225.

Der Papst griff direkt auf das Gottesmordthema als unendliche Schuld Jerusalems zurück, das Melito von Sardes in seiner Osterhomilie schon im 2. Jahrhundert rhetorisch breit eingeführt und ausgereizt hatte.⁷ Dass er in der Zeit des industrialisierten Massens mordens durch das Hitler-Regime vor diesem Rückgriff nicht zurückschreckte, zeigte nicht nur die fundamentale theologische Bedeutung der Zerstörung Israels für christliche Selbstbehauptung, sondern auch ein mindestens ohnmächtiges Einverständnis mit diesem Massenmord, der vielleicht human gesehen dem Papst zugesetzt haben mochte, christlich-religiös gesehen aber konsequent war.

Hier liegt das Schockhafte dieser Hypothek, hier ihr Abgrund, in den die gesamte christliche Tradition stürzt, die dogmatisch-lehrhafte nicht weniger als ethische, die bis auf einige christliche Ausnahmen geübter Gerechtigkeit ohnmächtig zusah, wie geschah, was über Jahrhunderte in Predigt, Theologie und Ethos eingeübt worden war.

2. *Nostra Aetate* 4: Der zaghafte Umbruch

Doch wie in den heutigen Tagen des Papstes Franziskus auch, so war nach dem Ende des Pontifikats Pius XII. nicht die Theologie, nicht die Verkündigung, nicht der Religionsunterricht, sondern der Bischof von Rom der Motor eines Umbruchs dieser für das Judentum tödlichen christlichen Mentalität.⁸ Johannes XXIII. berief am 25. 12. 1961 mit der Konstitution *Humanae Salutis* für den Oktober 1962 ein Zweites Vatikanisches Konzil ein; es war nicht als Fortsetzung des durch Krieg abgebrochenen Ersten Vatikanischen Konzils gedacht, wie Pius XII. es noch überlegt hatte, sondern als ein eigenständiges Konzil, der Vertiefung des Christentums und seiner Zeitgerechtigkeit verpflichtet.⁹

7 Melito von Sardes, Passah-Homilie, in: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt/Main ©2003, 1300–1318, bes. 1312–1316.

8 Henrix, Hans-Hermann: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 97.

9 Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. Mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die nachkonziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, Freiburg/Basel/Wien¹⁴1980, 13–36; Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien³⁷1991, 1154.

Eine Frage der Zeitgerechtigkeit war auch das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Judentum. Man stand eineinhalb Jahrzehnte nach der Schoa. Abraham Sutzkevers bedrückendes Zeugnis aus dem Wilner Ghetto lag seit 1946 vor,¹⁰ das ihn auch als Zeuge zum Nürnberger Prozess brachte; 1958 erschien Elie Wiesels in viele Sprachen übersetzte Erzählung *Die Nacht*¹¹; 1961 wurde in Jerusalem Eichmann der Prozess gemacht. Mit diesen Etappen, die paradigmatisch für viele andere stehen, zerbrach langsam das, was man auf der Seite der Tätergemeinschaft als Normalisierung¹² erhofft hatte, dass nämlich mit den verstummten Ermordeten gleichzeitig auch Ruhe einkehren werde, die das Vergessen des Getanen erlaubt. Doch die Überlebenden konnten nicht vergessen, und nach einiger Zeit begannen sie zu sprechen, manche auch zu schreien, und trieben die Ideologen der Normalisierung in die Enge. Die Reaktion kam, sie besteht in manchen Kreisen bis heute und wurde von Henryk Broder in einen prägnanten Satz gefasst: „Die Deutschen werden den Juden Auschwitz niemals verzeihen.“¹³

Johannes XXIII., als Nuntius in der Türkei selbst aktiv in der Fluchthilfe für Tausende von Juden,¹⁴ suchte einen anderen Weg – und geriet in die Fänge sowohl der vatikanischen Institutionen als auch massiver arabischer Interventionen; seine ursprüngliche Intention, ein Dekret gegen den Antisemitismus durchzusetzen, wurde textlich Zug um Zug entschärft und wanderte aufgrund von wiederholten Problematisierungen und Vorbehalten durch verschiedene thematische Bereiche, bis es schließlich nach zweijähriger Diskussion als Kompromisstext im November 1964 im Rahmen der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* als Kapitel 4 angeordnet wurde,¹⁵ das unter den fünf Kapiteln dieser Erklärung das umfangreichste ist. Im Ganzen zeigt dieser Vorgang, dass auch unter den Konzilsteilnehmern und den Kommissionen die Frage des Verhältnisses der Kirche zum Judentum höchst umstritten war und sich wohl die Mehrheit ge-

10 Treitler, Wolfgang: Über die Verzweiflung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld, Göttingen 2015 (= Poetik, Exegese und Narrative, Band 4), 190.

11 A. a. O., 231 f.

12 Treitler, Wolfgang: Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel, Mainz 2004 (= Theologie und Literatur, Band 19), 98 ff.

13 Henryk, Broder, zit. in: Rosenfeld, Alvin: Das Ende des Holocaust. Übersetzt von Manfred Hanowell, Göttingen 2015, 249.

14 Allegri, Renzo: Johannes XXIII. „Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich.“ Ein Lebensbild. Aus dem Italienischen von Stefan Liesenfeld, München/Zürich/Wien 2012, 71 f.

15 Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium (wie Anm. 9), 349.

gen eine dezidierte Stellungnahme des Konzils sperrte, die den Antisemitismus womöglich in Zusammenhang mit dem Christentum selbst gebracht haben könnte. Es kann nur vermutet werden, dass die zahlreichen Gegner einer solchen Antisemitismuserklärung eine Gefahr witterten: Wenn es zu einer grundlegenden Abkehr von antijüdischer Aversion kommt, dann fallen damit auch eine Reihe von Kirchenvätern und zumindest Teile von antiken und mittelalterlichen Lehr- und Disziplinarentscheidungen um. Zwar stand damals der Diskurs um die gegenseitige religiöse Konstituierung von rabbinischem Judentum und heidenchristlichem Kirchentum noch nicht einmal an seinem Anfang, aber Vorahnungen wird es wohl gegeben haben, was die Konsequenzen einer echten Um- und Zukehr der römisch-katholischen Kirche jenseits von Abgrenzung und theologischer Ausmerzung des Judentums betraf. Im Kern ging es den Gegnern eines Antisemitismusdekrets wohl um nichts Geringeres als um den Erhalt geschichtlicher Konsistenz heidenchristlicher Überlieferung auch nach der Schoa.

Nostra Aetate 4 ist also ein Kompromisstext zwischen Ansprüchen und Vorgaben, die einander nicht nur konkurrierten, sondern an manchen Stellen auch ausschlossen. Aber immerhin – man hat diesen Text dann doch beschlossen und damit erstmals nach fast 2000 Jahren den kirchenoffiziellen Versuch unternommen, ein positives Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Judentum zu benennen.

Zu den Aspekten, die eine klare Würdigung des Judentums bedeuten, gehören die Hinweise darauf, dass die Kirche – mit einer Paraphrase von Röm 11 geschrieben – „genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“, die Apostel Juden waren und dass die Juden auch „nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt (sind) um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“. Hans-Hermann Henrix hat vermerkt, dass dieser Text „zwar die These vom ungekündigten Bund Gottes mit Israel noch nicht eigens ausgesprochen, aber doch bereits kräftig vorbereitet“¹⁶ hat, eine dem entsprechende Theologie des Bundes in der römisch-katholischen systematischen Theologie jedoch bis heute „eine relativ geringe Rolle spielt“¹⁷ – wohl auch deshalb, weil kaum noch abzusehen ist, welche Folgen eine solche These für das christliche Verständnis vom Neuen und Ewigen Bund in Jesus Christus haben wird. – Weiters ist jedenfalls aus diesem Hinweis von *Nostra Aetate 4* auch klar, dass die Bundeserwählung Israels durch

16 Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 97.

17 A. a. O., 90.

Gott nicht nur historisch gemeint ist, sondern auch die gegenwärtige jüdische Gemeinschaft betrifft – und das ist tatsächlich ein markanter Schritt über die bisherigen Aussagen der Bedeutung des Judentums in Kirche und Theologie hinaus. Als Ziel der gemeinsamen Erwählungsgeschichte nennt das Konzil die Anrufung Gottes mit einer Stimme, als Voraussetzung dafür fällt auf kirchlicher Seite die Aufgabe an, Judentum auch wirklich kennenzulernen, um so die Achtung zu vertiefen.

Dem stehen Abwertungen des Judentums gegenüber, die zwei Gründe haben: Zum einen verbleibt *Nostra Aetate 4* in der klassischen Apologie des Christentums als einer Vollendungsform der Bundesgeschichte, zum anderen geraten Juden und jüdische Institutionen in schiefes Licht aufgrund von hermeneutisch und historisch eher problematischen Deutungen, die jedoch zugleich relativiert werden.

Der erste Grund findet seinen Nachweis in der Festlegung: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes“; diese Festlegung wird durch den nachfolgenden Hinweis, dass daraus nicht die Verwerfung des Judentums gefolgt werden kann, nicht relativiert. Denn schon von Beginn an wird die Kirche als „Volk des Neuen Bundes“ gekennzeichnet, wenn auch „geistlich“ verbunden mit Abraham. Nun ist aber nicht klar, wie diese Rhetorik des Neuen ohne Abwertung des Alten und mithin Überholten auskommt. Genommen wird diese aus einem neutestamentlichen Sprachgebrauch, der seinen Fokus in der paulinischen Abendmahlsüberlieferung findet (1 Kor 11,25; Lk 22,20), während Mt 26,28 und Mk 14,24 dem Bund kein Neuheitsattribut hinzusetzen. Hebr 8,13 macht auf der Basis dieser liturgischen Bundesdarstellung der Paulinischen Theologie die Folgen mit Bezug auf den Propheten Jesaja deutlich: „Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist dem Untergang nahe.“ Eine Logik wie diese war es, die Erich Zenger statt vom Alten Testament vom Ersten Testament reden ließ, weil die traditionelle Benennung hermeneutisch stets zu schiefer Darstellung (ver)führte.¹⁸ Trotz der abschwächenden Zusätze entkommt auch *Nostra Aetate 4* diesem Problem nicht.

Den zweiten Grund – hermeneutisch und historisch problematische Deutungen – kann man heute deutlicher erkennen als vor 50 Jahren, weil mittlerweile profunde historische Forschungen zum Umkreis von Prozess und Tod Jesu vorliegen, und zwar sowohl auf christlicher wie auf jüdischer Seite. *Nostra Aetate 4* macht zwar klar, dass der Tod Jesu keine kollektive Schuld

18 Zenger, Erich: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer 2011, 42.

von Juden begründet, weder damals noch heute. Das ist ein klarer Schritt über die Kirchenväter hinaus.¹⁹ Das Konzil hält aber auch unter Aufnahme von Joh 19,6 fest, dass „die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrunge haben“, und bezieht sich davor noch darauf, dass, wie „die Schrift bezeugt, [...] Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt [...] und ein großer Teil der Juden [...] das Evangelium nicht angenommen“ hat. Was die Frage der Verwicklung jüdischer Obrigkeiten betrifft – da dürfte v. a. an den Tempel und seine Gerichtsinstitution, den Sanhedrin oder eine (Vor-)Form davon, gedacht worden sein –, so lässt gerade das sich nicht erhärten. Wenn diese Obrigkeiten Jesus des Todes schuldig erkannt hätten, wäre er der religiösen Gerichtsbarkeit verfallen, denn, so wies der Rechtsgelehrte Chaim Cohn schon vor vier Jahrzehnten nach, „der Sanhedrin (übte) die Kapitalgerichtsbarkeit nur über Juden aus“²⁰, nicht über Zugehörige anderer Glaubensgemeinschaften; Kapitalgerichtsbarkeit schloss jedoch die Rechtsfindung und, wenn ein Kapitalverbrechen wie das der Gotteslästerung²¹ vorlag, auch die Berechtigung zur Exekution mit ein. Jesus hätte also ohne jede römische Beteiligung oder Erlaubnis hingerichtet werden können. Da das nicht geschehen ist, wirkt auch die angebliche Hinrichtungsursache für Jesus, wie sie Mk 14,64 erzählt, rechtshistorisch inkonsistent. Cohn schreibt dazu, „die Assoziation des Messias mit den ‚Wolken des Himmels‘ und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes war nicht neu, und niemand, der sich einer solchen Metapher bediente, wurde jemals der Gotteslästerung verdächtigt oder beschuldigt“.²² Das gleiche gilt für die „Ich-bin“-Aussagen Jesu, die einen durchaus alltäglichen Hintergrund haben.²³ Diese Einsichten ergaben sich vor allem in der Forschung nach dem Konzil, sie wirken aber auf den Text zurück und lassen seine durchaus traditionelle Aussage in derjenigen Brechung erscheinen, die auch der traditionellen Selbsterfassung des Christentums als einer Gemeinschaft des Neuen und Ewigen Bundes eignet und die Beschädigung des Judentums unausweichlich nach sich zieht.

19 Winkler, Ulrich: Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen, in: SaThZ 12 (2008), 116–149, bes. 123–139.

20 Cohn, Chaim: Der Prozeß und der Tod Jesu aus jüdischer Sicht. Aus dem Englischen von Christian Wiese und Hannah Liron, Frankfurt/Main 2001, 143. Chaim Cohn untersuchte die Rechtssache Jesu, weil er nach der Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 mit Petitionen befasst wurde, den Prozess Jesu wieder aufzunehmen, um zu berichtigen, was gemäß den christlichen Überlieferungen „unser ‚unmittelbarer Vorgänger‘, der Sanhedrin, an Jesus begangen habe“ (ebd., 9).

21 A. a. O., 145.

22 A. a. O., 183.

23 A. a. O., 186.

Was schließlich die Feststellung betrifft, dass Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt und der Großteil der Juden das Evangelium nicht angenommen habe, liegen nach der Schoa noch weniger Gründe für Juden vor, an das Evangelium zu glauben oder in Jesus den rettenden Messias zu erkennen. Die auch durchs Christentum mitverursachte, manchmal sogar hervorgebrachte und befeuerte antijüdische Gewaltgeschichte, die sich seit der Kirchenväterzeit durchs Evangelium legitimiert hatte, bietet bis heute keine messianische Einladung an.²⁴ Der Einschlag der Schoa zerstörte die Hoffnungen, die das Christentum anbot, für jüdische Gelehrte vollends; suchten sie nach Antworten, dann ausschließlich innerhalb oder jenseits der jüdischen Tradition, nicht aber in der christlichen.²⁵

Der Umbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils war zaghaft, aber er fand statt. Das wird durch eine Klage verdeutlicht, in der der Rest des ursprünglichen Textes, der auf eine Verurteilung des Antisemitismus abzielte, noch zu hören ist. „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben.“ Verkoppelt wird diese Klage mit Christus, doch nicht, weil er Jude war, sondern weil er der universale Erlöser ist, mit dem nicht Hass, sondern Liebe zu verbinden ist: „Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.“

Dass in dieser Klage das Judensein Jesu nicht mehr nachschwingt, offenbart nochmals die Ambivalenz dieses Dokuments, das deshalb auch den Selbstwiderspruch eines antijüdisch gestimmten Christentums nicht benannte. Ihn hat der Dichter Franz Werfel erkannt und 1944 in einen Aphorismus gefasst: „Jesus wurde nicht aus Griechen und Indern geboren, sondern aus Israel [...] In einem Christen also, der Antisemit ist, haßt die mechanisch ge-

24 Klinghoffer, David: *Why the Jews Rejected Jesus. The Turning Point in Western History*, New York 2006, 145–154.

25 Thoma, Clemens: *Jüdische Versuche, Auschwitz zu deuten*, in: *IkaZ* 24 (1995), 249–258.

taufte, aber essentiell unbekehrte und unbeschnittene Natur ihren Messias, ihren Erlöser.“²⁶

Dem zaghaften Umbruch folgte während der Konzilszeit ein zaghafter Aufbruch, den Paul VI. unternahm. Er führte das Konzil nach dem Tod Johannes' XXIII. am 3. Juni 1963 weiter und reiste im Jänner 1964 zu einem Pastoralbesuch nach Jerusalem. Im Garten Getsemani pflanzte er am 4. 1. 1964 einen Ölbaum, der nicht nur zum landesüblichen Bestand zählt, sondern sinnenfällig auf Paulus' Ölbaumgleichnis (Röm 11,13–24) Bezug nahm, das in den Verhältnisbestimmungen des Christentums und des Judentums und eben auch in *Nostra Aetate* 4 zu den Interpretationssäulen zählt. Einen offiziellen Besuch nach Israel machte Paul VI. nicht, weil die Anerkennung Israels, am 15. 5. 1948 als Staat ausgerufen, durch den Vatikan erst 30 Jahre nach dem Besuch Pauls VI. erfolgte.

3. Johannes Paul II.: „Volk Deines Bundes“

Mit der Unterzeichnung eines Abkommens zwischen dem Vatikan und Israel am 30. 12. 1993 wurden diplomatische Beziehungen zwischen beiden Staaten angebahnt, die schließlich am 15. 6. 1994 auch förmlich durch den gegenseitigen Austausch von Botschaftern errichtet wurden. Dieses politische Werk Johannes Pauls II. reiht sich in Handlungen ein, die eine große Nähe zum Judentum als einer geschichtlichen und gegenwärtigen Religionsgemeinschaft zeigten.

Als er nach seiner Wahl zum Papst seine Heimat Polen besuchte, ging er am 7. 6. 1979 auch nach Auschwitz. Er war auch der erste Bischof von Rom, der eine Synagoge besuchte, eingeladen vom römischen Oberrabbiner Elio Toaff; in seiner Ansprache, in der er seine Kontinuität mit Johannes XXIII. betonte, erinnerte er nochmals an seinen Besuch in Auschwitz:

Ein Wort tiefer Verabscheuung möchte ich noch einmal zum Ausdruck bringen für den während des letzten Krieges gegen das jüdische Volk beschlossenen Genozid, der zum Holocaust von Millionen unschuldiger Opfer geführt hat. Als ich am 7. Juni 1979 das Lager von Auschwitz besucht und mich zum Gebet für so viele Opfer verschiedener Nationen gesammelt hatte, verweilte ich besonders vor der Gedenktafel mit der hebräischen Inschrift, um damit meine inneren Gefühle auszudrücken: „Sie weckt das Andenken an

26 Werfel, Franz: Theologumena, in: Ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt/Main 1992, 185–291, hier 237 f.

das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ‚Vater unseres Glaubens‘ ist, wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte (vgl. Röm 4,12). Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ‚Du sollst nicht töten!‘, hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen“ (Predigt bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau am 7. 6. 1979; in: O. R. dt., Nr. 25/1979, S. 10).²⁷

Geendet hat er mit der hebräischen Rezitation von Ps 118,1–2.4 und bezog sich so auf eine Einheit im Gebet, die knapp dreißig Jahre nach ihm auch den Kern der Beziehungen zum Judentum für Papst Franziskus bilden wird.

Beim Besuch der Synagoge sprach Johannes Paul II. eine Mitschuld von Christen an der Schoa nicht an. Dieses Eingeständnis sollte noch dauern, und als es am 12. 3. 2000 kam, war es begleitet von grammatisch zweideutigen Formen, die offenbar aus dem im 19. Jahrhundert forcierten Unterschied von heiliger römisch-katholischer Kirche und sündigen Gliedern gesteuert war, von „Christen“ und „Söhnen und Töchtern“²⁸ sprach, die Zusammenhänge aber von kirchlich-dogmatischer Selbstkonstituierung und Schoa schlichtweg ignorierten.

Hier liegt auch das fundamentale Problem in der Beziehung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum: Die Vollendung, die Christus nach kirchlicher Lehre ist und die derselbe Christus seiner Kirche eingestiftet hat, ist über alle *wesenhaften* Verfehlungen der Kirche erhaben.²⁹ Eine Entschuldigung

27 http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html

28 Gebetstext zit. in: Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 70; ähnlich auch im Dokument *Wir erinnern* (ebd., 73).

29 Dass diese Vollendungsüberzeugung auch die Anerkennung Israels – neben allen politischen Rücksichten, die es in Bezug auf arabische Interessen gab – schwer gemacht hat, hat Eli Barnavi in seiner Universalgeschichte der Juden mit sehr eindeutigen Worten beschrieben: „Mit seiner hartnäckigen Weigerung (sc. der Anerkennung Israels) wollte Rom seine wohl ohnehin schon gefährdeten Interessen im arabisch-moslemischen Raum wahren und den Gläubigen im Osten, vor allem den palästinensischen Christen, Gehör schenken. Doch liegt darin nicht auch der Ausdruck eines echten theologischen Dilemmas? Es war nämlich nicht so sehr die Gründung eines israelischen Staates, die an sich ein Problem darstellte, als vielmehr die Wiedergeburt Israels: Die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land seiner Vorfahren und die heilige Stadt Jerusalem – und somit das Ende der Diaspora – überrumpelte eine Teleologie, die mit solchen Ereignissen nicht gerechnet hatte“ (Barnavi Elie, *Universalgeschichte der Juden. Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Ein historischer Atlas*, München 2004, 281).

gung oder Umkehr spricht die lehrende Kirche dann nur für ihre Glieder aus, nie für sich selbst, denn ihrem Wesen nach ist sie in der Wahrheit gehalten. Das Dogma ist adäquater Selbstaussdruck. Daher wiederholte wenig später Johannes Paul II. sinngemäß seine Bitte vom 12. 3. 2000 in Yad Vashem und sprach von „*tiefste(r) Trauer über den Haß, die Verfolgungen und alle antisemitischen Akte, die jemals irgendwo gegen Juden von Christen verübt wurden.*“³⁰ Doch genau eine solche Ekklesiologie verdeckt die lehrhaft-strukturellen Verhältnisse und Verhängnisse, die den Judenhass der Kirchensöhne und -töchter über Jahrhunderte genährt und gepflegt haben. Denn der oftmals ausgeübte Antisemitismus der Christen wurde ihnen durch Lehre und Verkündigung beigebracht, nicht von ihnen selbstständig oder durch missverständliche Aneignung der kirchlichen Lehre entwickelt.

Dennoch: Johannes Paul II. war mit der Benennung des jüdischen Volkes als „Volk Deines Bundes“, die er bei seiner Reise in den Orient und nach Israel im März 2000 an der Klagemauer gesetzt hat,³¹ nicht zuletzt aufgrund seiner Stellung als Papst der römisch-katholischen Kirche für die entscheidende Weiterentwicklung der Annäherung dieser Kirche an das Judentum maßgeblich. Denn das schloss die Anerkennung des gegenwärtigen Judentums mit ein und machte es zur Aufgabe, diese gegenwärtige und zukünftige Bedeutung des Judentums christlich anzuerkennen und zu erschließen. Dass damit Grundfesten christlicher Überzeugung zu wanken beginnen, hat der Nachfolger Johannes Pauls II. vermutet, Joseph Ratzinger, und zwar schon zu der Zeit, als er noch Präfekt der Glaubenskongregation war.

4. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Erinnerungen ans Unterscheidende

Im Unterschied zu Johannes Paul II. fehlten Joseph Ratzinger freundschaftliche Begegnungen mit Juden in seiner Kindheit oder Jugend und damit eine nicht unbedeutende biografische Voraussetzung echter Kompassion.³² Dazu kommt noch, dass Ratzinger in den 1970er Jahren immer stärker zum Verteidiger dessen wurde, was er aufgrund seiner theologischen Arbeit für dogmatisch orthodox erachtete, und dieses Profil dann als Präfekt der Glau-

30 Johannes Paul II., zit. in: Thoma, Clemens: Der Papst in Ägypten, Jordanien, den palästinensischen Gebieten und in Israel, in: FrRu N. F. 7 (2000), 167–183, hier 176.

31 A. a. O., 180.

32 Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 70 und 96.

benskongregation nochmals verschärfte, teils auch im Widerspruch zu dem, was er als Theologe in den 1960er Jahren zu schreiben wusste.

Als Wächter der Reinheit und Wahrheit des Glaubens hatte er wohl deutlich gefühlt, dass eine forcierte Annäherung ans Judentum dem christlichen Lehrgut wenn schon nicht gefährlich, so doch problematisch werden kann. Das galt auch für einen Papst und das, was dieser an Konsequenzen auslösen konnte durch das, was er tat, was er sagte und wie er sich gab.

So ist es doch auffällig, dass wenige Monate nach der Reise Johannes Pauls II. in den Orient Joseph Ratzinger das Dokument *Dominus Iesus* veröffentlichte. Das Datum der Veröffentlichung ist Programm: 6. August, Fest der Verkörperung des Herrn, in der lateinischen Kirche durch Papst Kallistus III. 1457 als Dank für den Sieg über die Türken vorgeschrieben. Im Dokument, in dem es am Schluss ausdrücklich heißt – wohl um die Einheit zwischen dem Papst und dem Präfekten zu betonen –, dass „Papst Johannes Paul II. in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten am 16. Juni 2000 gewährten Audienz die vorliegende Erklärung, die in der Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre beschlossen worden war, mit sicherem Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt und deren Veröffentlichung angeordnet“³³ hat –, wird das Judesein Jesu mit keinem Wort berührt oder angedeutet. Vielmehr geht es um die Absicherung der Lehrautorität der römisch-katholischen als der einzig wahren Kirche durch den „Auftrag Jesu Christi“ (*Dominus Iesus* 1), um bewusste Abgrenzung des christlichen Glaubens gegen andere religiöse Überzeugungen (*Dominus Iesus* 4) und daher auch um den Ausschluss eines sachbezogenen, echten Dialogs, von dem die Kirche selbst etwas lernen könnte. Ratzinger betont: „Die Parität, die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die gleiche personale Würde der Partner, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen“ (*Dominus Iesus* 22). Diese Irrelevanz schließt das Judentum mit ein. Christlicher Glaube liegt in dogmatischer Lehrform irreversibel vor, das Dokument erinnert daran und betont sechs Mal eindringlich, was alles „fest zu glauben“ (*Dominus Iesus* 5, 10, 11, 13, 14, 20) ist.

Hier vollbrachte der Präfekt eine Revision gegenüber den Entwicklungen nach *Nostra Aetate* 4, die sich entschlossen dem Judentum annäherten, indem er über die rein innerchristlich-dogmatische Jesus-Schau die Bedeutung jü-

33 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html

discher Reflexionen de facto und auch de mente ausschloss. Die Würde, die im Dialog zuerkannt wird, bezieht sich ausschließlich auf die teilnehmenden Personen, nicht auf das, was sie glauben; denn im Bereich des Glaubens steht die römisch-katholische Kirche in der vollen Wahrheit. Die Würde der Dialogpartner anzuerkennen, schließt daher notwendig ein, sie von der vollen Wahrheit der römisch-katholischen Tradition zu überzeugen. Das wirkte nicht nur in Bezug auf das Judentum, sondern auch in Bezug auf alle anderen, nicht römisch-katholischen Kirchen negativ. Denn auch ihnen fehlt die volle Wahrheit des *Dominus Jesus* (Dominus Iesus 17).

Dieser Haltung blieb Ratzinger im Wesentlichen auch als Papst treu. Im Jahr 2007 gab er im Zug der Zulassung des alten tridentinischen Messritus auch wieder dessen Karfreitagsfürbitte frei, die „für die treulosen Juden“ betete, und ließ nach teils heftigen Protesten auch von römisch-katholischer Seite³⁴ eine moderatere Fassung folgen,³⁵ in der die Treulosigkeit fehlte, die Substanz jedoch blieb. Angesichts der Wahrheit Christi, wie Benedikt XVI. sie verstand, hielt sich das Prinzip der Imparität zwischen verschiedenen religiösen und christlich-konfessionellen Ansprüchen einerseits und eben der in der römisch-katholischen Kirche gültig repräsentierten Wahrheit andererseits.

Ähnliches zeigen die drei Jesus-Bände, die Benedikt in den Jahren 2007 bis 2012 publizierte. Er umkreist darin theologisch und spirituell Christus, in den entscheidenden Etappen begleitet durch das Johannesevangelium, das eine markante Abneigung gegen das nicht christusgläubige Judentum entfaltet hat, der Ratzinger nicht auswich; und er trifft demgemäß wieder auf die alte Diastase, die ihre Gefährlichkeit in der Geschichte mehrmals bewiesen hat und bei Ratzinger nicht nur geschichtlich, sondern vor allem religiös und theologisch in der Auslegung der Bibel Israels entscheidend ist: auf die Diastase oder, wie er abschwächend, aber in der Sache nicht weniger deutlich schreibt, auf „zwei Weisen, das Alte Testament nach 70 neu zu lesen: die Lektüre mit Christus, von den Propheten her, und die rabbinische Lektüre“³⁶.

In diesem knappen Zitat konzentriert sich eine Haltung, die das Judentum seit Jesus de facto religiös liquidiert. Das wird an zwei Elementen deutlich.

34 Heinz, Hanspeter: So darf die Kirche nicht beten! Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“, in: FrRu N. F. 15 (2008), 106–202.

35 Pacik, Rudolf: Die Fürbitten für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst, in: Langer Gerhard/Hoff Gregor Maria, Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 122–143, bes. 139.

36 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg/Basel/Wien 2011, 49.

Erstens: Die prophetische Tradition gehört ausschließlich dem Christentum, nicht dem rabbinischen Judentum, das sich der prophetischen Tradition des Judentums also versagt und verschlossen hat. Damit bleibt das rabbinische Judentum als historischer Torso zurück, der weder eine wirklich erhellende Tradition noch eine sinnhafte Zukunft hat.

Zweitens: Benedikt XVI. nennt das Alte Testament, als wäre es das dem Christentum und dem Judentum gemeinsame Schriftdokument. Doch das Judentum kennt und liest kein Altes Testament, sondern den Tanach, die hebräischen Bibel. Das Alte Testament ist eine christliche Hervorbringung, die zwar umfangmäßig mit dem Tanach eine hohe Deckung aufweist, aber in einigen Bereichen eine andere Anlage, Abfolge und Zählung der Texte und damit auch eine andere Kontextualisierung vornimmt. Dass Ratzinger hier einer weithin üblichen Identifizierung folgt, zeigt doch, dass ihn durchaus bedeutende Details jüdisch-rabbinischer Selbstwahrnehmung wenig interessieren. Ihn zog das Unterscheidend-Katholische an.

Als Sohn aus dem Deutschland der 1930er und 1940er Jahre hätte er eine große Sendung in Bezug auf das Judentum gehabt. Er mag sie gefühlt, vielleicht auch wahrgenommen haben; sie entschlossen anzunehmen war seine Sache nicht. Das gilt trotz seines Besuchs von Auschwitz, wohin er nach eigenen Wort kommen musste „als Sohn des Volkes, über das eine Schar von Verbrechern mit lügnerischen Versprechungen, mit der Verheißung der Größe, des Wiedererstehens der Ehre der Nation und ihrer Bedeutung, mit der Verheißung des Wohlergehens und auch mit Terror und Einschüchterung Macht gewonnen hatte, so daß unser Volk zum Instrument ihrer Wut des Zerstörens und des Herrschens gebraucht und mißbraucht werden konnte“³⁷. Denn genau besehen formulierte er damit eine Entschuldigung durch ein fiktives Ohnmachtsargument, als wären die Hitlerleute von außen gekommen und nicht im Innern durch die Präparation dieses Volkes mit christlichem und politischem Judenhass groß und mächtig geworden, eben als Ausdruck des Volkswillens.

Auch seine Reise nach Israel im Mai 2009 enttäuschte weithin. So zitiert Hans-Christian Rössler von der FAZ den heutigen israelischen Staatspräsidenten und damaligen Knessethsprecher Israels, Reuven Rivlin, mit folgenden Worten: „Er kam und sprach zu uns, als ob er ein Historiker wäre, jemand, der von der Seitenlinie zuschaut. Und was soll man da machen? Er gehörte zu ihnen. Mit allem Respekt für den Heiligen Stuhl, wir kön-

37 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html

nen nicht die Bürde ignorieren, die er trägt als ein junger Deutscher, der der Hitlerjugend beitrug, und als Person, die in Hitlers Armee eintrat.³⁸ Diese Stellungnahme, die nach dem Besuch Benedikts XVI. in Yad Vashem erfolgte, wird hier deshalb angeführt, weil sie eine Aussage von jüdischer Seite aus ist und ohne theologischen Filter formuliert wird, also eine Authentizität hat, wie unangenehm auch immer sie sein mag. Sie beschreibt jedenfalls von der Seite betroffener Juden aus sehr genau, wie Benedikt XVI. in entscheidenden Stunden der Begegnung mit Juden und Jüdinnen seine Aufgaben anzunehmen verabsäumte. Gewiss, er versuchte, wie er mehrmals betont hat, den Spuren Johannes Pauls II. in der Beziehung zum Judentum zu folgen. Doch er erreichte in diesem Bereich nie die Authentizität seines Vorgängers und nie die echte Zuneigung seines Nachfolgers zu Juden.

5. Franziskus: Schamröte im Gesicht

Jorge Bergoglio, am 13. 3. 2013 zum Papst gewählt, zeigt ein ganz anderes Profil. Mit dem Oberrabbiner von Buenos Aires, Abraham Skorka, ist er seit Jahrzehnten befreundet, wie aus dem Dialogbuch *Über Himmel und Erde*³⁹ hervorgeht. Beide fanden selbst in der schwierigen Christusfrage eine Möglichkeit der Verständigung. Skorka sagte: „Wenn Christen glauben, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, wir aber meinen, dass ein Mensch niemals Gott werden kann, dann ist das noch lange kein Grund für Groll und Hass. Irgendwann werden wir die Wahrheit erfahren, aber bis dahin können und müssen wir zusammenarbeiten.“⁴⁰ Damit ließ er in eher salopper Weise die entscheidende Differenzfrage offen, beanspruchte für das Judentum aber gleichberechtigte religiöse Bedeutung auch angesichts des Christentums. Dem stimmte Bergoglio, damals Erzbischof von Buenos Aires, zu: „Die Kirche erkennt offiziell an, dass das Volk Israel weiterhin Träger der Verheißung ist. In keinem Moment sagt sie: ‚Ihr habt das Spiel verloren, jetzt sind wir an der Reihe.‘ Das ist eine Anerkennung des Volkes Israel. [...] Zudem kann man das jüdische Volk nicht des Gottesmordes beschuldigen, wie es lange Zeit geschehen ist. Wenn man die Passionsgeschichte liest, ist

38 <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/benedikt-xvi-in-israel-enttaeuschung-nach-rede-in-yad-vashem-1796368.html>

39 *Über Himmel und Erde*. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka, München 2013.

40 A. a. O., 197.

das ganz klar.⁴¹ Das Christentum ist seiner Auffassung nach im Kern so beschreibbar: „Letztlich hat das Christentum diese Idee der ‚Volkes Israel‘ nur ausgedehnt: auf alle, die seinen Glauben annehmen.“⁴²

In seiner ersten Enzyklika *Evangelii Gaudium*,⁴³ die programmatische Bedeutung hat, kam er in drei Absätzen auf das Judentum zu sprechen und betont dabei ohne jede Missionsabsicht oder den Schatten einer Abwertung des geschichtlichen und gegenwärtigen Judentums: „Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. 1 Thess 1,9). Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den einen Gott, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das gemeinsame offenbarte Wort an“ (EG 247). Den Differenzpunkt des Christus – „Jesus als den Herrn und Messias“ zu bekennen – übergeht Franziskus nicht, betont jedoch, dass es „für die Kirche eine Bereicherung (ist), wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt“ (EG 249). Daher gehören der „Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels zum Leben der Jünger Jesu. Die Zuneigung, die sich entwickelt hat, lässt uns die schrecklichen Verfolgungen, denen die Juden ausgesetzt waren und sind, aufrichtig und bitter bedauern, besonders, wenn Christen darin verwickelt waren und sind“ (EG 248).

Im Mai 2014 reiste Franziskus nach Israel, mit dabei auch Abraham Skorka. Wie Johannes Paul II. und Benedikt XVI. auch, so ging Franziskus u. a. nach Yad Vashem. Von der Distanz Benedikts und den ekklesiologischen Unterscheidungen Johannes Pauls II. war nichts zugehen. Franziskus küsste Schoa-Überlebenden die Hand und drehte damit die traditionellen Ehrenbezeugungen dem Papst gegenüber um: Er kam nicht als Repräsentant vollendeter kirchlicher Wahrheit zu Juden, sondern „mit der Scham über das, was der als dein Abbild und dir ähnlich erschaffene Mensch zu tun fähig gewesen ist“⁴⁴, und paraphrasierte den Prophetenschüler Baruch: „Du Herr, unser Gott, bist im Recht; uns aber treibt es die Schamröte ins Gesicht, die Schande.“ In Yad Vashem hielt Franziskus keine Rede, sondern sprach

41 A. a. O., 198; dass die Kirche nie von der Ablösung des Judentums gesprochen hätte, entspricht der offenen Haltung Bergoglios und seiner Hoffnung, dass es so gewesen sein sollte, nicht der geschichtlichen Wirklichkeit.

42 A. a. O., 41.

43 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

44 Papst Franziskus: „Adam, wo bist du?“ (Meditation in Yad Vashem am 26. Mai 2014), in: FrRu N. F. 21 (2014), 250–251, hier 251.

eine Art betender Meditation, intoniert durch die Frage Gottes: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9). „An diesem Ort, der Gedenkstätte an die Shoah, hören wir diese Frage Gottes wieder erschallen: ‚Adam, wo bist du?‘“⁴⁵ Kein einziger Hinweis auf das Neue Testament fiel, keine einziger auf die christliche Überlieferung. Das war weder Taktik noch Anstand. Angesichts dieses Grauens lässt sich nichts mehr theologisch sublimieren, sondern nur noch beten, in aller Vorläufigkeit des religiös Eigenen, durch nichts mehr geschützt und abgesichert, durch kein Bekenntnis, durch kein Wissen, durch keine Zukunft. Gebet exponiert immer zu Gott und den Menschen hin. Dem gegenüber ist alles Erdachte sekundär, manchmal hilfreiches, manchmal hinderliches, manchmal skandalöses, manchmal aber auch erhebendes Beiwerk.

Den jüdischen Brüdern und Schwestern mit Schamröte im Gesicht zu begegnen, hat erst Franziskus die römisch-katholische Kirche gelehrt. Damit hat er die Wege Johannes Pauls II. vertieft und der Konzilserklärung *Nostra Aetate 4* ein Gesicht gegeben. Diesen Anstoß theologisch anzunehmen und die in der Scham liegende echte Reue und Umkehr auch im theologischen und lehrhaften Denken zu verwirklichen – und da nicht nur in den Bereichen, die nicht schmerzen, sondern an den zentralen Stellen christlicher Selbsterfassung wie der Christologie, der Trinitätslehre, der Rechtfertigungslehre oder der Ekklesiologie – ist eine Aufgabe, an die sich erst ganz Vereinzelte gemacht haben. Ratzingers Furcht vor der Erosion fundamentaler christlicher Geltungen wirkt gegenwärtig immer noch großflächig weiter und ist wesentlich stärker als die peinigende Scham im Angesicht der jüdischen Geschwister, die zur Umkehr ruft.

Auschwitz hat christliches Denken in seiner traditionellen Form an sein Ende gebracht. Es dürfte deshalb der reformierte Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt Recht gehabt haben, als er schrieb: Wir sind, „wenn uns denn Auschwitz berührt, hineingerissen in einen Kampf um Neugewinnung von Land aus Bibel und Dogma, das uns in Auschwitz versunken ist. Wer weiß, wo wir einst stehen werden?“⁴⁶

45 A. a. O., 250.

46 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie, München 1988, 139.

Jutta
Hausmann

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn definiert ihr Verhältnis zum Judentum¹

Anders als z. B. im deutschen Sprachraum oder auch im angelsächsischen Bereich finden wir in der ungarischen lutherischen Kirche keine Synodalerklärungen, auch keine Grundsatzpapiere oder sonstige offizielle Verlautbarungen, die Rückschlüsse auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum zuließen. Ein Bild ergibt sich aus diversen Äußerungen zu konkreten Anlässen, Gedenkfeiern und -tafeln, Denkmälern und Veröffentlichungen. So geht es eher um eine Vielzahl von Aspekten, die sich zu einem Mosaik zusammensetzen lassen.

Da ist zum einen an die Zusammensetzung der Kirche zu erinnern. Schätzungen zufolge haben ca. 30 Prozent der lutherischen Familien in Ungarn jüdische Familienanteile, besonders hoch dürfte der Anteil in einer der Innenstadtgemeinden in Budapest sein, bei der Kirche am Deák tér (Schätzungen dort: bis zu 50 Prozent): Dies geht einerseits auf eine Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück, zum andern spielen Versuche in der Zeit des Faschismus eine Rolle, durch Taufe der Vernichtung zu entgehen. Die betroffenen Personen bzw. ihre Nachkommen sind gut in den Gemeinden integriert. Bis heute wird allerdings kaum über die jüdischen Anteile in den Familien gesprochen – nicht zuletzt aus Sorge vor irritierten, antijüdischen Reaktionen.

Die evangelisch-lutherische Kirche war relativ aktiv bei der Rettung jüdischer Menschen. So begann im März 1944, beauftragt von Bischof Sándor Raffay, die Organisation der Rettung jüdischer Kinder mit Hilfe des Roten

¹ Dieser Vortrag wurde am 24. 9. 2014 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg gehalten. Die Verfasserin hat ihn für den Druck aktualisiert.

Kreuzes. Auch die Diakonissen des Fébé-Mutterhauses waren daran beteiligt. Zwei Pfarrer finden immer wieder Erwähnung, wenn über die Zeit des Holocaust die Rede ist. Der eine ist András Keken, der seit 1941 Pfarrer am Deák tér in Budapest war, also in der Haupt- und Bischofskirche auf der Pester Seite. Er hatte Anteil an der Rettung von Juden, doch es wurde später wenig darüber gesprochen.² Der andere ist Gábor Sztéhlo. Er hat mehr als 1000 jüdische Kinder gerettet, u. a. indem er sie in bedeutenden Budapester Familien versteckt hat. Im Jahre 2009 wurde ihm zur Erinnerung von der evangelisch-lutherischen Kirche ein Denkmal am Deák tér errichtet, seit längerem gab es schon eine Gedenktafel an der Kirchenwand der evangelisch-lutherischen Kirche am Wiener Torplatz (Bécsi kapú tér), also der Haupt- und Bischofskirche auf der Budaer Seite. Inzwischen wurde auch ein Schulzentrum in Budapest nach ihm benannt. Es hat lange gedauert, bis man sich der Erinnerung an Sztéhlo angenommen hat. Dabei ist es relativ leicht, sich mit ihm auseinanderzusetzen, weil er doch zu denen gehört, die ein positives Zeichen für die evangelisch-lutherische Kirche in Ungarn bedeuten, das auch immer mehr in der Gesellschaft wahrgenommen wird. So hat das Jahr 2014 mit der Erinnerung an den Beginn der Vernichtung des ungarischen Judentums vor 70 Jahren auch eine Reihe von nichtkirchlichen Erinnerungen an Sztéhlo mit sich gebracht.³

Das Judentum in Ungarn ist in großen Teilen eher eine nicht religiös geprägte Größe. Allerdings zeigen sich z. T. gerade unter den Jüngeren Bemühungen, die religiösen Wurzeln wieder zu finden. Ungarn hat eine relativ starke religiöse jüdische Gemeinschaft, die in ihrer Vielfarbigkeit inzwischen ähnlich ausgeprägt ist wie u. a. in England oder Frankreich, inzwischen auch wieder in Deutschland. Den mainstream bilden die konservativ geprägten Gemeinden. Diese sind mit ihrem Landesverband MAZSHISZ auch der Ansprechpartner für die evangelisch-lutherische Kirche. Einzelne persönliche Beziehungen bestehen auch zu den wenigen liberalen Gemeinden sowie zum Rabbiner der Chabadbewegung. Es ist festzustellen, dass die Chabadbewegung zunehmend an Einfluss gewinnt. Die orthodoxe Ausrichtung des Judentums spielt zwar in Ungarn eine Rolle, wird jedoch im christlich-jüdischen Dialog nicht wirklich sichtbar.

Daneben finden sich messianische Gruppen in Budapest, die schon eine längere Geschichte haben, aber kaum in Erscheinung treten. Seit einigen

2 Daran ändert auch die ungarischsprachige Monographie zu András Keken von Tamás Fabiny (Keken András életregénye, Budapest 1992) nicht allzu viel.

3 Vgl. dazu die mehrteilige Reihe im jüdischen Online-Portal Pilpul (<http://pilpul.net/tag/sztehlo>).

Jahren ist allerdings eine verstärkte Aktivität der Gruppe *Jews for Jesus* in Ungarn, so besonders in Budapest, zu verzeichnen, die auch von Einzelnen in der evangelisch-lutherischen Kirche positiv aufgenommen wird. Das Thema Judenmission bzw. messianische Gemeinden ist in der ungarischen evangelisch-lutherischen Kirche ein ambivalentes. Der am 8. August 2015 im 91. Lebensjahr verstorbene lutherische ungarische Pfarrer László Terray, der in Norwegen eine neue Heimat fand und über viele Jahre Generalsekretär der Norwegischen Mission für Israel war, hat einen nicht unerheblichen Anteil daran, dass das Thema präsent blieb und ist, auch durch die weiterhin relativ engen Beziehungen der evangelisch-lutherischen Kirche zum inzwischen umbenannten Norwegischen Dienst unter Israel.

Seit vielen Jahren findet auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlicher Intensität eine Begegnung bzw. eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen statt, dass neben der christlichen Wahrnehmung Gottes, vermittelt nicht nur durch das Neue, sondern auch durch das Alte Testament, auch die jüdische Rezeption der Hebräischen Bibel Begegnungsmöglichkeiten mit eben diesem Gott vermittelt. Einen sichtbaren Ausdruck findet dies in der Diplomarbeit eines früheren Studenten der Evangelisch-Lutherischen Theologischen Universität in Budapest, die bei Aufnahme internationaler Arbeiten eine theologische Beleuchtung des Holocaust vollzieht, die für ungarische Verhältnisse keineswegs selbstverständlich war. Dass diese Arbeit im kircheneigenen Luther-Verlag veröffentlicht wurde, ist durchaus als ein Signal zu werten.⁴ Ähnliches gilt für die Publikation der Habilitationsschrift des Kirchengeschichtlers Zoltán Csepregi zum Themenkomplex Judenmission, Vorwurf der Blutschuld und Judaistik, in der er wichtige reformatorische Quellentexte ins Ungarische übersetzt und kommentiert vorstellt.⁵

Die evangelisch-lutherische Kirche ist seit der Gründung nach der politischen Wende Mitglied der durch den römisch-katholischen Theologen József Szécsi ins Leben gerufenen Christlich-Jüdischen Gesellschaft (*Keresztény-Zsidó-Társaság*), die sich sowohl die theologische Reflexion über das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum als auch die Begegnung von Christen und Juden als Aufgabe gesetzt hat. Nach Bischof Béla Harmati steht mit Bischof Tamás Fabiny nun der zweite evangelisch-lutherische Bischof an der Spitze der Gesellschaft.

4 Szabó, András, *Katarzis a teológiában*, Budapest 2005.

5 Csepregi, Zoltán, *Zsidómisszió, várvád, hebraisztika: ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez*, Budapest 2004.

Der durch junge frühere Studierende unserer Hochschule gegründete Verein „Asztali Beszélgetések“ („Tischgespräche“) bringt in regelmäßigen Veranstaltungen evangelisch-lutherische Theologinnen und Theologen jeweils zu aktuellen Themen ins Gespräch mit Vertreterinnen und Vertretern aus Kunst und Wissenschaft. Dabei sind auch immer wieder jüdische Gesprächsteilnehmende mit am Tisch. So fanden u. a. mehrfach Gespräche mit der auch in Deutschland bekannten Philosophin Ágnes Heller statt, ebenso eines mit dem hoch geschätzten, inzwischen verstorbenen früheren Landesoberrabbiner József Schweitzer zusammen mit dem Schriftsteller und Nobelpreisträger Imre Kertész. Dass bei diesen Gesprächen immer wieder die Frage nach dem Umgang mit dem Holocaust eine Rolle spielt, dürfte nicht verwundern, ist auch gezielt vom Veranstalter gewünscht – ausgehend von der Erfahrung, dass die Ermordung mehrerer Hunderttausend ungarischer jüdischer Menschen und die Rolle, die Ungarn selbst dabei gespielt hat, ein gewichtiges, unbewältigtes und mit gravierenden Folgen allzu oft verdrängtes Trauma der ungarischen Gesellschaft bedeutet.

In den letzten Jahren sind mehrere Stellungnahmen seitens der Kirchenleitung zu aktuellen schwierigen Ereignissen entstanden, sei es in Abstimmung mit der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirche, sei es unabhängig von diesen. Zur ersten Kategorie gehört eine deutliche Verurteilung eines verbalen Angriffs auf Landesoberrabbiner Schweitzer. Bei weniger prominenten Personen geschieht allerdings nichts Vergleichbares. Auch bleiben die Formulierungen solcher Solidaritätserklärungen oft sehr formal. Im Streit um den Umgang mit dem Gedenkjahr 2014, in dem an die Besetzung Ungarns durch Deutschland 1944 und die in seiner Folge ausgelöste Deportationswelle der ungarischen Juden erinnert wurde, und im Streit zwischen der Regierung und dem jüdischen Landesverband um das Denkmal zum Jahrestag der deutschen Besatzung kam 2014 von der Seite der evangelisch-lutherischen Kirche eine vorsichtige Mahnung zu sachlicher und fairer Auseinandersetzung gerade auch in Richtung der Regierung. Dies ist insofern bemerkenswert, als seitens der großen Kirchen dies eine Ausnahme darstellte.⁶

Im Vorwort des Katalogs zur Ausstellung des Künstlers Imre Ámos formuliert Bischof Tamás Fabiny: „Auch die Kirche muss mit ihren eigenen spezifischen Gesichtspunkten an der Erinnerung teilhaben. Wir müssen an all

6 Vgl.: http://keresztény.mandiner.hu/cikk/20140206_magyarorszagi_evangelikus_egyhazi_magyarorszagi_evangelikus_egyhazi_kozlemeny_a_nemet_megszallas_emlekmuverol (Download: 5. 10. 2015).

das erinnern, was die Kirche in Wort, Tat und Unterlassung begangen hat. Wir müssen ein Schuldbekennnis ablegen.“⁷ Und im Vorraum der Ausstellung war zu lesen: „Die Lutherische Kirche in Ungarn spürt die Verantwortung für die begangene Unterlassung in der Vergangenheit. Die gegenwärtige Ausstellung möchte sie in den Dienst des Ausdrucks der Bitte um Vergebung und Liebe stellen.“⁸ Diese Ausstellung wurde vom Verein „Asztali Beszélgetések“ organisiert ebenso wie die Ausstellung „Imák Auschwitz után“ („Gebete nach Auschwitz“), die in Worten und bildender Kunst zum Ausdruck gebrachte Gebete zeitgenössischer Künstler bzw. führender Vertreter aus den jeweiligen Religionen vereint.⁹ Aus der Rezeption dieser Ausstellungen in der Kirche (seitens der Kirchenleitung) zeigt sich ein interessantes Phänomen: Man macht sich zu aktuellen, konkreten Anlässen von offizieller Stelle zu eigen, was von der Basis initiiert wird, ohne jedoch programmatisch das Verhältnis von Kirche und Judentum als theologische Herausforderung umfassend zu diskutieren.

Was eigentlich selbstverständlich sein könnte und auch sollte, aber doch besonderer Erwähnung bedarf, ist die in der Tat inzwischen selbstverständliche, wenngleich nicht regelmäßige Einbindung jüdischer Referentinnen und Referenten in die Ausbildung von Studierenden an der Evangelisch-Lutherischen Theologischen Universität, bis hin zur Durchführung von Übungen oder Kursen im Rahmen des Promotionsstudiums. Gleiches gilt für das zweijährig stattfindende Treffen „Szélrózsa“ („Windrose“), das von Jugendlichen initiiert wurde und sich langsam zu einer Art ungarischem Kirchentag entwickelt hat.

Diese positiven Entwicklungen lassen aber die eher dunkle Seite nicht übersehen, die ebenso nur mit einzelnen Beispielen gestreift werden soll. Nach wie vor ist bei vielen im Gedächtnis, dass eine lutherische Pfarrerin eine Segenshandlung für die inzwischen wegen rechtsextremer Tendenzen verbotene ungarische Garde durchgeführt hat, ohne dass daraus sichtbar größere Konsequenzen gezogen worden sind oder eine offizielle klare Distanzierung stattgefunden hätte.

7 In: Galambos, Ádám (szerk.), *Ámos Imre és a 20. század. Kortárs összművészeti kiállítás*. Budapest 2013, 17. Übersetzung durch J. H., im Original: „Az egyháznak is, a maga sajátos nézőpontjából, emlékeznie kell. Emlékeznie kell mindarra, amit szóval, cselekedettel és mulasztással elkövetett, zsidó testvérei ellen is. Bűnvallást kell tennie.“

8 Übersetzung durch J. H., im Original: „A Magyarországi Evangélikus Egyház felelősséget érez a múltban elkövetett mulasztásáért, és jelen kiállítást a bocsánatkérés és a szeretet kifejezésének szolgálatába kívánja állítani.“

9 Inzwischen ist das Material der Ausstellung auch in Form einer Publikation zugänglich: Galambos, Ádám (szerk.), *Imák Auschwitz után*, Budapest 2014.

Die Beschäftigung mit Religionsbüchern, die über lange Zeit im lutherischen Religionsunterricht verwendet wurden und teilweise noch werden, hat deutlich auch antijüdische Ansätze erkennen lassen. Ein kritischer Artikel zum Thema in einer kirchlichen Zeitschrift für Lehrer ist ohne weitere sichtbare Resonanz geblieben.¹⁰ Inzwischen kommen der Reihe nach neue Lehrbücher für den Religionsunterricht auf den Markt, teilweise wird von den Autoren und Autorinnen bewusst darauf geachtet, dass Antijudaismus keinen Platz in ihnen findet.

Bei der Herausgabe einer neuen Agende sind – eigentliche erbetene – kritische Anfragen an einzelne Teile der Liturgie bzw. Formulierungsvorschläge ohne Rückmeldung geblieben, so dass einige problematische Aussagen stehen geblieben sind. Ob die Begründung, dass es aus Zeitmangel nicht mehr zu einer Beschäftigung mit den kritischen Überlegungen kam, sachlich zutreffend ist oder stattdessen bzw. parallel dazu andere Gesichtspunkte eine Rolle spielen, ist nur schwer auszumachen. Zumindest ist festzuhalten, dass bei wirklicher Überzeugung von theologischer Wichtigkeit, die noch dazu gesellschaftliche Implikationen hat, der Faktor Zeit eine untergeordnete Rolle spielen sollte. Die theologische wie die gesellschaftliche Bedeutung liturgischer Arbeit wurde in diesem speziellen Kontext möglicherweise bewusst ausgeblendet, so dass durch Nicht-Handeln theologische Implikationen weitertradiert werden, die man eigentlich – zumindest verbal formuliert – vermeiden will.

Insgesamt zeigt sich, dass vieles in Bewegung ist. Offene Reflexion im Rahmen der offiziellen Kirche ist nicht zu erkennen, manche Diskussion in kleinerem Rahmen: Ja. Dazu kommen das Engagement vor allem jüngerer Theologinnen und Theologen für einen Dialog, der immer mehr zu einem selbstverständlichen wird und deshalb nur begrenzt thematisiert begegnet. Sieht man genauer hin, tut sich mehr, als nach außen erkennbar ist. Parallel dazu bleibt aber weiterhin manches Unverständnis und manche Abgrenzung, dazu manches Weitertragen unreflektierter Vorstellungen und theologisch zumindest zu hinterfragender Gedanken. Nach und nach finden sich im-

10 Csepregi, András, Az Újszövetség antijudaista szövegeinek értelmezése a holokauszt után, *Evangelikus nevelés* 12, 2013, 21–33; vgl. auch die schriftliche Fassung eines Vortrages desselben Autors aus Anlass eines Symposiums im Rahmen des Gedenkens an den Beginn des Holocausts in Ungarn 1944 im November 2014 an der Evangelisch-Lutherischen Theologischen Universität: Csepregi, András, A magyar holokauszt és a hozzá vezető út az evangélikus hitoktatásban, *Lelkipásztor* 90, 2015, 91–95.

mer mehr eher beiläufige Informationen darüber, dass die dialogorientierte Beschäftigung mit dem Judentum in Schulen wie in Gemeinden Raum bekommt. Vielleicht ist es gerade die(se) Basisarbeit, die – von kirchenleitenden Organen teilweise unterstützt – die eigentliche Chance in einem Kontext darstellt, in dem die offizielle Auseinandersetzung mit dem Thema Judentum und noch mehr mit dem des Holocaust allzu oft eher formal geschieht.

Michael
Bünker

Herausforderungen und Problemstellungen zu Bibel und Bild heute in den GEKE-Kirchen¹

„Dieses Bild bezeugt, dass in allem, was ist, ein Gott lebt. Unwandelbar wie ein Prinzip ist der Stoff, das Gold, das ihr geschenkt habt. Anschaulich, wandelbar, wie alles andere Zweite ist die Gestalt, die ich ihm gegeben. Verehrt euch selbst in diesem Sinnbild!“²

Mit diesen Worten fordert Aaron zu Beginn des zweiten Aktes in Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron“ das Volk auf, das goldene Kalb zu verehren. Schönberg (1874–1951) war 1898 in Wien zum Protestantismus konvertiert. Bald nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, interessanterweise ziemlich zeitgleich mit der Entwicklung der Zwölftontechnik, wendet er sich vermehrt Themen des Judentums zu. Am 23. Juli 1933 – kurz nach seiner Abreise aus Berlin, kehrt er im Pariser Exil wieder zum jüdischen Glauben zurück. Schon 1923 begann er mit der Arbeit an der Oper „Moses und Aron“, die bis 1937 andauerte. Zu den Vorarbeiten zählen seine vier Stücke für gemischten Chor (op. 27) von 1925, wo er im zweiten Stück „Du sollst nicht, du musst“ das Grundthema der Oper aufgreift: Du sollst dir kein Bild machen! Denn ein Bild schränkt ein, begrenzt, fasst, was unbegrenzt und unvorstellbar bleiben soll.

Das musikalische Grundgerüst der gesamten Oper bildet eine einzige vollständige Zwölftonreihe. Dennoch blieb das Werk unvollendet. Schönberg hatte selbst das Libretto geschrieben und den Gegensatz der Brüder auf zwei unterschiedliche Gottesvorstellungen fokussiert: Aaron steht für das Bild, Moses für den Geist, der sich im Wort mitteilt. Der amerikanische Historiker

1 Gehalten auf den Theologischen Tagen von Gustav-Adolf-Werk und Martin-Luther-Bund in Wittenberg am 21. 1. 2015.

2 Arnold Schönberg, Moses und Aron. Textbuch/Libretto, Mainz 1985; Stefan Strecker, Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron, Münster 1999.

Carl Schorske hat in seiner Analyse der Wiener Kultur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zwei Gegensätze aufeinanderprallen gesehen.³ Auf der einen Seite eine noch in der Reformationszeit wurzelnde Kultur von „*law and word*“, Gesetz oder Recht und Wort, auf der anderen die im Barock der Gegenreformation verwurzelte anschaulich sinnliche Kultur der Schönheit und Anmut. Für die erste stehen in weiterer Folge die josephinische Aufklärung und das liberale Bürgertum, für die zweite die katholische Tradition und das aristokratische Milieu. Die angestrebte Synthese zwischen den beiden Kulturen, die letztlich scheitert, findet nach Schorske ihren Abgesang nach dem Ersten Weltkrieg bei Hugo von Hofmannsthal, bei Karl Kraus und bei Arnold Schönberg. Man könnte für die Charakterisierung der sogenannten Wiener Moderne noch Sigmund Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ von 1939⁴ dazuzählen, in dem ja auch die Tradition des Bilderverbots als Anregung zu Fortschritten in der Geistigkeit, als Aufforderung zu Sublimierungen und zur Betonung des Ethischen – so Freud – eine zentrale Rolle spielt.

Dass im Gottesbild der Mensch zwar seines Gottes habhaft werden möchte, aber letztlich im Bild eben nicht Gott, sondern sich selbst begegnet („Verehrt euch selbst in diesem Sinnbild“, heißt es bei Schönberg), verrät die tiefe Ambivalenz des Bildes und gibt Anlass, über die Berechtigung und Notwendigkeit des Bilderverbotes immer neu nachzudenken. Michael Weinrich hat in einem Vortrag über das Bilderverbot unter Anspielung auf die Geschichte vom goldenen Kalb formuliert: „Wenn der Mensch zu Gott nicht aus sich herausgeht, sondern sich in seiner Frömmigkeit in sich selbst hineintanzt, ist es kein Wunder, wenn er dann am Ende auch allein sich selbst begegnet.“⁵

Im Umgang mit den Bildern wurden in der Reformation verschiedene Wege eingeschlagen. Generell gab es beinahe überall Bilderstürme, zumeist verbunden mit Aufruhrbewegungen als Revolten „von unten“. Die Entfernung der Bilder und Reliquien aus den Züricher Kirchen ist davon aber zu unterscheiden. Diese Aktionen, die 1524 begannen, waren geordnete Handlungen, mit Beteiligung der Zünfte und Gilden unter ausdrücklicher Billigung

3 Carl E. Schorske, *Mit Geschichte denken. Übergänge in die Moderne*, Wien 2004, 151–168.

4 Sigmund Freud, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, Frankfurt am Main 1999.

5 Michael Weinrich, *Du sollst dir kein Bildnis machen. Wort-Bilder contra Bild-Bilder*, Materialdienst. Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau (<http://www.imdialog.org/md2006/02/04.html>; Zugriff am 29. 9. 2015).

des Rates der Stadt. Die entfernten Bilder und Statuen wurden auch nicht zerstört, sondern sicher verwahrt und nicht selten einfach verkauft. Der calvinistische Kampf gegen das religiöse Bild in den Niederlanden hat die weltliche Kunstproduktion nicht nur nicht gestört, sondern ganz wesentlich gefördert. Die Kirchen mochten ab nun ohne Bilder auskommen, die Bürgerhäuser taten dies nicht, wie die Verbreitung der Gemälde Rembrandts beweist.

In der lutherischen Tradition – wir haben es hier in der Wittenberger Stadtkirche selbst gesehen – wurden die Bilder, wie es Petra Bahr einmal treffend nannte, schlicht und einfach tiefer gehängt. Sie wurden pädagogisiert und ihres Anspruchs der religiösen Repräsentierung entkleidet, oder – um mit Max Weber zu sprechen – entzaubert.⁶ Es ist eigentlich erstaunlich, dass dieser Unterschied zwischen der reformierten und lutherischen Tradition, der sich immerhin in der tradierten Gestalt des Dekalogs bis in die Katechismen hinein bis heute gehalten hat, bei der Überwindung der innerprotestantischen Spaltung durch die Leuenberger Konkordie von 1973 offenkundig keine Rolle gespielt hat. Es gibt keinen Auftrag zu einem Lehrgespräch über die Bedeutung der Bilder oder über die Bedeutung des Bilderverbotes. Generell suchen wir eine Bezugnahme auf das Thema Bild bzw. Bilderverbot in den Texten der Kirchengemeinschaft vergebens.

Und doch setzt ausgerechnet die Kirchenstudie von 1994⁷ mit einem kräftigen, bei Luther entlehnten Bild ein. Da wird einleitend aus den Schmalcaldischen Artikeln zitiert: „Es weiß, gottlob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“ (ArtSm III,12).⁸ Die *congregatio sanctorum* als Wesensbestimmung der Kirche, die Herde. Aber ihre Tätigkeit besteht nun nicht im Sehen oder Schauen, sondern im Hören. Die Kirche macht keine großen Augen, sie ist vielmehr ganz Ohr. Für sie trifft zu: Ich höre, also bin ich. Denn sie gründet im Wort des dreieinigen Gottes und ist das Geschöpf des zum Glauben rufenden Wort Gottes, das als Zuspruch und Anspruch, als Evangelium und Gesetz vernommen wird.

Nach dieser – zugegeben etwas lang geratenen Einleitung – will ich nun versuchen, das mir gestellte Thema aus dem Blickwinkel der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa aufzugreifen. Mit der Angabe des Kontexts,

6 Petra Bahr, Von der Befreiung der Bilder – ein etwas anderer Blick auf den reformierten Bildersturm (https://www.ekd.de/vortraege/2009/090319_bahr_bildersturm.html); Zugriff am 29. 9. 2015).

7 Michael Bünker/Martin Friedrich (Hg.), Die Kirche Jesu Christi, Leuenberger Texte 1, Leipzig 2012.

8 BSLK 459.

in dem sich diese Gemeinschaft mit der Leuenberger Konkordie von 1973 gebildet hat, möchte auch ich einen Bezugsrahmen vorgeben. Europa, die Kirchen und die Bilder. Es ist ja auffällig, dass nicht nur in Bezug auf die Kirche, sondern auch in Bezug auf Europa mit vielfältigen und zum Teil sehr unterschiedlichen Bildern gesprochen wird.⁹ Es gibt also so etwas wie Kirchenbilder und auch so etwas wie Europabilder.¹⁰ Wie steht es um das Verhältnis der beiden zueinander? Ergibt sich aus dem Vergleich eine Anregung für das Verständnis der Aufgaben, die die evangelischen Kirchen sich selbst für Europa gegeben sehen? Die Tatsache, dass die Kirchenbilder zumeist biblischen, genauer: neutestamentlichen Ursprungs sind, bringt nun auch die Bibel ins Spiel, wenngleich sie nicht extra thematisiert wird. Das hat die GEKE in ihrem Lehrgespräch „Schrift – Bekenntnis – Kirche“¹¹, welches die 7. Vollversammlung angenommen hat und das in den Kirchen rezipiert wird, bereits getan. Im Blick auf die Bilder für die Kirche kann zurückgegriffen werden auf den Text „Kirche gestalten. Zukunft gewinnen“, der von der Südosteuropagruppe erarbeitet wurde und von der Vollversammlung in Budapest 2006 entgegengenommen wurde. Dort findet sich ein Abschnitt zur Kirche in Bildern des Neuen Testaments:

„Schon im Neuen Testament ist von ihr häufig in Bildern die Rede. Es bietet bekanntlich kein einheitliches Verständnis von Kirche, sondern überliefert verschieden akzentuierte Vorstellungen von ihr und daher auch ganz verschiedene Bilder. Das Geschehen, das mit dem Wort Kirche benannt wird, lässt sich offensichtlich nur bildhaft beschreiben. Bilder können Kirche sichtbar und in den Grenzen des Verstehens begreifbar machen.“¹²

Wenn nun also politische und theologische Metaphern und Wortbilder aufeinander bezogen werden, sollten wir uns darüber im Klaren sein, dass für

-
- 9 Dazu gibt es zahlreiche Literatur, etwa: Irene Dingel/Matthias Schnettger (Hg.), *Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten*, Göttingen 2010.
- 10 In Bezug auf die Bilder und Metaphern für Europa, speziell die EU, folge ich im Weiteren: Karin Bischof, *EUropametaphern im medialen Diskurs: das Beispiel der EU als global player*, Diss. (Uni. Wien) 2011 (Download unter: http://othes.univie.ac.at/15152/1/2011-05-11_9005240.pdf, letzter Zugriff 29. 9. 2015).
- 11 Michael Bünker (Hg.), *Schrift – Bekenntnis – Kirche*, Leuenberger Texte 14, Leipzig 2013.
- 12 *Kirche gestalten, Zukunft gewinnen*, in: *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa*, Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.–18. September 2006 (hg. v. Wilhelm Hüffmeier und Martin Friedrich), Frankfurt am Main 2007, 76–152 (Zitat: 117).

beide Bereiche die Metapher viel mehr ist als der bloße Schmuck, der *ornatus*, der Rede, wie es noch Quintilian in seiner Rhetorik definiert hatte. Metaphern sind auf Wirkung ausgerichtet, die durch ihre massenhafte Verbreitung in den Medien noch verstärkt wird. Sie enthalten verdeckte Argumentationsgänge, sie können Zukunftsvisionen sein, die mehr oder weniger vage bleiben, wodurch sich auch unterschiedliche Gruppen auf eine gemeinsame Ausrichtung verständigen können. Im Detail geht der Streit weiter, aber zugleich werden neue Blickrichtungen, Möglichkeiten und Bewusstseinswandlungen mittransportiert und verarbeitet.

Haus, Bauwerk, Festung

Die EU ist reich an architektonischen Bildern. Auf jedem Euroschein findet sich ein Bauwerk, es sind Brücken aus verschiedenen Epochen der Baugeschichte und damit der Geschichte des Kontinents. Die Rede vom „gemeinsamen Haus Europa“ wird Michail Gorbatschow und seinem Buch „Perestroika“ von 1987 zugeschrieben. Sie ist aber wesentlich älter, man begegnet ihr bereits bei Charles de Gaulle und Konrad Adenauer, bei Andrej Gromyko und Leonid Breschnew. Stets wird dieser Begriff verwendet, um die Überwindung von Gegensätzen auszudrücken, bei Gorbatschow ist es der Ost-West-Gegensatz und die Periode des Kalten Krieges, bei Oskar Lafontaine dient er 1989 zur Einbettung der Wiedervereinigung Deutschlands in das gemeinsame Haus Europa. In diese Bilderwelt gehört auch die Rede von der „Hausordnung Europas“, die insbesondere in die Sprachen der Zuwandernden zu übersetzen ist, damit das zunehmend spannungsvoll werdende Zusammenleben festen Regeln gehorchen möge. Zum Bild des Hauses gehört auch die Frage, wer draußen steht, wer – vielleicht als Beitrittskandidat für die EU – an die Türe klopft und diese oder zumindest ein Fenster offen findet. Im Bild des Hauses lassen sich auch die Spannungen zwischen gesamt-europäischen und nationalstaatlichen Interessen ausdrücken, denn es geht um die Zimmerverteilung. Eine in den letzten Jahren neue Dimension hat die architektonische Metaphorik darin gefunden, dass das Haus mittlerweile weithin zur Festung ausgebaut worden ist. Das Bild von der „Festung Europa“ stammt aus dem Propagandajargon der Nazis während des Zweiten Weltkrieges. Heute wird es verwendet, um die Abschottungstendenzen Europas gegenüber Flüchtlingen zu beschreiben.

Die Kirche wird auch als Bauwerk gesehen. Das Fundament könnten der Apostel Petrus (Mt 16,8) oder die Apostel und Propheten (Eph 2,20) sein. Eckstein ist Jesus Christus (Eph 2,20; 1 Petr 2,4–6), wie es im bekann-

ten neueren Kirchenlied heißt: „Die Kirche steht gegründet allein auf Jesus Christ ...“ (EG 264). Im Hebräerbrief kann die Gemeinde direkt als „Haus Christi“ bezeichnet werden (Hebr 3,6). Hierher gehört auch die Rede vom Tempel. Die Kirche erscheint als Gottes Bauwerk, erbaut aus lebendigen Steinen (1 Petr 2,5). Das Wohnrecht: „Nun sind wir nicht mehr Fremdlinge, [...] sondern Gottes Hausgenossen“ (Eph 2,19). Das Bild vom Haus wird also aus der Sicht derer entworfen, die draußen stehen, während die politische Metapher vom Haus Europa eine Sicht von innen ausdrückt.

Organismus, Leib, Seele

Organismus-Metaphern teilen mit Körpermetaphern bzw. Metaphern von Quasipersonen viele Eigenschaften: Sie appellieren an die Naturhaftigkeit des Bezeichneten, sie evozieren seit dem christlichen Mittelalter die Verbindung von Leib und Seele, Körper und Geist, ich erinnere an das *corpus christianum*.

Jacques Delors, EU-Kommissionspräsident, so wird erzählt, hat Anfang der 90er Jahre eine Seele für Europa ins Gespräch gebracht. Was genau aber er gesagt hat, ist nicht so leicht festzustellen. Denn die Geburt der europäischen Seele fand in einem Gespräch statt, von dem es letztlich nur verschiedene Gesprächsnotizen gibt. Das Gespräch am 4. Februar 1992 führte Delors mit Kirchenvertretern. Die politische Rede von der „Seele Europas“ entstand zu einem Zeitpunkt, an dem eine Phase des Europäischen Integrationsprozesses ihren Abschluss gefunden hatte, während gleichzeitig durch die turbulenten historischen Ereignisse der Jahre 1989–1991 die ursprüngliche Vision Europas für seine Bürger ihre Kraft zu verlieren begann und über neue Zielsetzungen keine Einigkeit bestand. Nach den Jahren der „Eurosklrose“ von 1975–1985 versucht Jacques Delors als Präsident der Kommission den „Europäischen Zug“ wieder in Gang zu setzen und neue Ziele für die EU zu formulieren. Mit dem Vertrag von Maastricht wird der Europäische Binnenmarkt vollendet, die Europäischen Gemeinschaften wandeln sich zur Europäischen Union. Gleichzeitig wird in einigen Mitgliedsstaaten in Abstimmungen über den Vertrag deutlich, dass nicht alle Bürger der damals zwölf Mitgliedsstaaten bereit sind, diese Änderungen widerspruchslos hinzunehmen. Der „europäische Motor“ beginnt zu stottern – das europäische Integrationsprojekt scheint die Zustimmung seiner Bürger zu verlieren. Der Zusammenbruch des Kommunismus und die Integration neuer Länder stellen die Europäische Union vor Herausforderungen. Das Auseinanderbrechen Jugoslawiens und der Krieg auf dem Balkan führen schmerzlich vor Augen,

dass die EU hilflos, weil politisch zerstritten ist. In dieser Situation wird Jacques Delors klar: Die technische Seite des Integrationsprojekt läuft im Großen und Ganzen, aber sie kann diejenigen nicht mehr begeistern, die das Projekt tragen sollen: die Bürger Europas. Der Integrationsprozess wird als technokratisches Marktinstrument, als abgehobenes Projekt einer politischen und intellektuellen Elite wahrgenommen, das offensichtlich nicht hält, was es verspricht. Die großen Errungenschaften des Integrationsprozesses, von der bereits erwähnten Friedensperiode angefangen, werden als gegeben angenommen – und nicht als Ergebnis eines langen politischen Prozesses. Delors weiß, dass er die Menschen, alle Bürger Europas, für dieses Projekt gewinnen muss, wenn es eine Zukunft haben soll. Dazu bedarf es eines deutlichen Ziels, das gemeinsam anzustreben sich lohnt und für das sich die Bürger begeistern können. In dieser Situation, auf der Suche nach Mitstreitern, fällt sein Wort von der „Seele“. Mit der Metapher von der „Seele Europas“ meinte Jacques Delors ein Projekt, aber keine religiös definierte ontologische Größe. Delors' Absicht finden wir in einem Vortrag im Februar 1992 vor der Konferenz europäischer Kirchen (KEK):

„Wir betreten nun eine faszinierende Zeit – wahrscheinlich vor allem für die junge Generation – eine Zeit, in der die Debatte über die Bedeutung des Aufbaus Europas ein wesentlicher politischer Faktor werden wird. Glauben Sie mir, wir werden mit Europa keinen Erfolg haben mit ausschließlich juristischer Expertise oder wirtschaftlichem Know-how. Es ist unmöglich, das Potenzial von Maastricht ohne frische Luft Wirklichkeit werden zu lassen. Wenn es uns in den kommenden zehn Jahren nicht gelingt, Europa eine Seele zu geben, es mit einer Spiritualität und einer tieferen Bedeutung zu versehen, dann wird das Spiel zu Ende sein. Daher möchte ich die intellektuelle und spirituelle Debatte über Europa wiederbeleben. Ich lade die Kirchen ein, sich daran aktiv zu beteiligen. Wir möchten diesen Prozess nicht kontrollieren, es ist eine demokratische Debatte, die nicht von Technokraten monopolisiert werden darf. Ich möchte einen Ort des Austauschs schaffen, einen Raum für Diskussion, der offen ist für Männer und Frauen mit Spiritualität, für Gläubige und Nichtgläubige, für Wissenschaftler und Künstler. Wir arbeiten bereits an dieser Idee. Wir müssen einen Weg finden, hier auch die Kirchen mit einzubinden.“¹³

13 EECS (European Ecumenical Commission für Church and Society), Newsletter 2/1992; hier zitiert nach: <http://www.comece.eu/europeinfos/de/archiv/ausgabe163/article/5938.html> (Zugriff 29. 9. 2015).

Hier wird deutlich, was Jacques Delors in diesem Zusammenhang unter „Seele“ versteht: eine intellektuelle und spirituelle Debatte über die Ziele und die Bedeutung der europäischen Integration, die niemanden ausschließen und von niemandem dominiert werden darf. Männer und Frauen, Jung und Alt, Gläubige und Ungläubige, Wissenschaftler und Künstler, sie alle sollen sich beteiligen. Diese „Seele“ ist ein „Prozess“ – und gleichzeitig gelingt es Delors doch nicht ganz, den Technokraten abzulegen: „Wenn es uns [...] nicht gelingt, Europa eine Seele, es mit einer Spiritualität und einer tieferen Bedeutung zu versehen ...“.

Das Bild von der Seele im politischen Zusammenhang ist zusätzlich geprägt vom Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Der Staat als Körper der Nation, die wiederum seine Seele bildet. In einer jüngeren Initiative zur Diskussion um die Zukunft Europas wird das neue Leitmotiv „Körper und Geist“ Europas beschworen. Die Absicht der Initiatoren ist es, ein neues Leitmotiv für Europa zu entwerfen, das alle Bürgerinnen und Bürger Europas anspricht: Das Vertrauen in Europa muss zurückgewonnen werden. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen globalen Trends müssen wir Werte wie Menschenwürde und Demokratie behaupten und dürfen nicht populistischen und nationalistischen Lesarten das Feld überlassen. Der Geist Europas stützt sich auf unser spirituelles, philosophisches, künstlerisches und wissenschaftliches Erbe und wird von den Lehren der Geschichte vorangetrieben. Dieses Europa muss nun auch einen echten und wirksamen politischen Körper herausbilden, der willens und in der Lage ist, den Herausforderungen und Schwierigkeiten zu begegnen, die sich den europäischen Bürgerinnen und Bürgern gegenwärtig und künftig stellen. Deren Liste, die vom Flüchtlingsdrama über die Jugendarbeitslosigkeit, den Klimawandel und die Einwanderung bis zum Datenschutz reicht, ist lang, und die Zeit drängt.

Die Kirche als Leib Christi und als Leib mit verschiedenen Gliedern begegnet bei Paulus (1 Kor 12,12 ff; Röm 12,4 ff) und in den Pastoralbriefen. Das Bild will sagen, dass die Gemeinde unter ihrem Haupt Christus (Eph 4,15 f) lebt. Sie gründet sich auf Christus, von Christus her wird dargestellt, begründet und profiliert, was Kirche ist. Dabei sind zwei Tendenzen mit dem Bild verbunden. Bei Paulus ist es die Teilhabe aller am Leib, die Wechselseitigkeit der Verschiedenen, während die Pastoralbriefe eher die Unterordnung unter dem Haupt Christus hervorheben.

Familie

„Kroatien mit 1. Juli in der europäischen Familie“ – so titelten 2013 manche Zeitungen den vollzogenen EU-Beitritt des Balkanlandes. „Die Ukraine kehrt in die Familie der europäischen Völker zurück“, so Viktor Poroschenko im November 2014. EU-Ratssitzungen werden traditionell mit dem bekannt gestellten „Familienphoto“ abgeschlossen. Als spezifisches Wirkungspotenzial dieser Metapher lässt sich ihre Eignung als Bindeglied zwischen öffentlicher und privater Sphäre erfassen, es werden komplexe politische Themen in vereinfachter Form in den emotional und ideologisch aufgeladenen Raum des Privaten, der Familie verlagert. Die Darstellung der Europäischen Union als einer großen Familie „domestiziert“ bzw. verdeckt „die verhandelten politischen und ökonomischen Interessen, indem metaphorisch ein harmonisches Miteinander konstruiert wird“¹⁴. Die Metapher appelliert an die Loyalität aller Familienmitglieder und evoziert ein Gefühl der Verbundenheit, indem sie die natürliche Gewachsenheit des Gefüges betont und eine essentielle Zusammengehörigkeit unterstellt. Es findet eine Stärkung des transnationalen Gemeinsinns durch das Insinuieren von genealogischen Abstammungsverhältnissen statt. Die Betonung der „natürlichen“ Bande lässt sich weiter mit einem europäischen Selbstverständnis als Kulturgemeinschaft parallelisieren.

Schon allein mit der gegenseitigen Anrede als Geschwister zeigt das frühe Christentum, dass es die Kirche als eine Familie versteht. Jesus selbst zeigt sich geradezu familienfeindlich: mit schroffen Worten gegenüber Eltern und Geschwistern (Mk 3,31–35). Seine wahre Familie sind die Frauen und Männer, die ihm nachfolgen. Die sozialen Strukturen der Jesusbewegung öffnen den Blick für ungewöhnliche, aber nicht „unnatürliche“ familiäre Strukturen, nicht nur für klösterliche Gemeinschaften, sondern auch für Großfamilien, Kommunen und Gemeinschaftsformen, in den sich Menschen zusammenfinden, die durch einen Lebensstil und ein Lebensziel verbunden sind. Auch hier kann biblische Erinnerung zur Ermutigung für zunächst ungewohnte Lebensformen werden, die Verlässlichkeit und Beheimatung bieten.

14 Bischof, EUropametaphern im medialen Diskurs (wie Anm. 10), 141–142.

Frau

Schon im antiken Ursprungsmythos begegnet uns Europa als junge Frau. Europa ist eine Frau: Das weiß jeder, der sich in der griechischen Mythologie auskennt. Die phönizische Königstochter Europa, so geht die antike Sage, fiel ob ihrer Schönheit dem Göttervater Zeus ins Auge, den es nicht bei seiner angetrauten Ehefrau Hera hielt. Um sie zu täuschen und Europa für sich zu gewinnen, verwandelte sich Zeus flugs in einen Stier und entführte die Geliebte aus der Schar ihrer Gespielinnen. Auf seinem Rücken trug er sie sodann vom vorderasiatischen Tyros (im heutigen Libanon) über das Meer nach Kreta. Dort nahm er seine normale Gestalt wieder an und zeugte mit Europa drei Kinder. Aufgrund einer Verheißung Aphrodites erhielt der neu entdeckte Erdteil den Namen der Königstochter. Mit diesem Ausflug in die griechische Mythologie beginnt fast jede „Geschichte Europas“, die derzeit auf den Markt kommt – und das sind nicht wenige. Jeder Verlag, der auf sich hält, schmückt sich damit, und die Bücher verkaufen sich im Zeichen des neu erwachten Interesses an „europäischen Geschichtslandschaften“ oder „Erinnerungsräumen“ gut.

Als wollte sie das aufgreifen, hat Elisabeth Parmentier in ihrer Predigt im Eröffnungsgottesdienst der 2. Ökumenischen Europäischen Versammlung 1997 in Graz davon gesprochen, dass Europa „schwanger“ ist und dieses Bild als Ausdruck der im wahrsten Sinn des Wortes „guten Hoffnung“ anschaulich entfaltet.¹⁵ Fast wie in einem Gegenpol hat Papst Franziskus bei seiner Rede vor dem Europaparlament 2014 von Europa als einer alt gewordenen Frau gesprochen, die keine Kinder mehr bekommen kann.

Im europäischen Selbstverständnis war die Reife und das Erwachsenwerden stets ein Thema, vor allem seit der Aufklärungszeit. Europa war keine junge Frau mehr, sondern erwachsen geworden und hatte sich dabei – keine Überraschung – zudem in einen Mann verwandelt. Damit hatte Europa die höchste Stufe der Zivilisiertheit erreicht. Für Friedrich Schiller fügte sich das Verhältnis Europas zu Nichteuropa zum Genrebild der bürgerlichen Familie. Die Entdeckungen europäischer Seefahrer, meinte er in seiner Jenenser Antrittsrede von 1789, „zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herumstehen und durch

15 Elisabeth Parmentier, Predigt im Eröffnungsgottesdienst, in: Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, Graz/Wien/Köln 1998, 290–293.

ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist.“

Auch die Kirche erscheint im Bild einer Frau. Die Gegenwart des Bräutigams Jesus bei den Jüngern (Mk 2,19) und die eschatologische Wiederkunft des Bräutigams Christus (Mt 25,1–13) drücken mit dem Wortfeld der Braut-symbolik die intensive Verbindung und Treue der Gemeinde aus. Der Verfasser des Epheserbriefes bezeichnet die Gemeinde als Braut Christi (Eph 5,31–32), Paulus kennzeichnet sie in 2 Kor 11,2 sogar mit dem Wort „Jungfrau“ (gr.: *parthénos*) statt „Braut“ (gr.: *nýmpe*). Als Antwort auf die Frage, wen die Braut Sulamith des Hohenlieds darstellen soll, trafen im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert insbesondere die Kommentare von Rabbi Akiba (ca. 50/55–135) und des antiken Theologen Origenes (185–ca. 254) aufeinander. Akiba interpretierte das Lied kollektiv als eine Darstellung der Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel. Bei Origenes ist die Braut dagegen individuell die Seele, wobei die Auslegung des Hohenlieds noch nicht auf Maria als Braut bezogen ist. Die Kirchenväter Hippolyt (ca. 170–235) und Cyprian von Karthago (200 oder 210–258) sehen die Ekklesia, die Kirche, dann bereits als Braut Christi. In der geheimnisvollen Gestalt der gebärenden Frau in der Wüste aus der Offenbarung (12,1–6.13–17) kann ebenfalls ein Bild für die Kirche gesehen werden.

Reise und Wanderschaft

Metaphern aus dem Quellbereich Verkehr/Reise lassen sich unter Orientierungsmetaphern subsumieren, die über Richtung und Modalität von Bewegung im Raum Auskunft geben. Sehr oft, aber nicht immer, ist die EU als Quasi-Person imaginiert, die sich fortbewegt, auch die Staaten sind als Reisende konzeptualisiert. Das kommt in der Rede von den „Staatenlenkern“ zum Ausdruck, oder, im Rahmen der Diskussion um ein Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten, wenn es um eine „Kerngruppe“ von Staaten geht, die der metaphorischen Logik zufolge schneller als die anderen unterwegs sind.

Auch im Blick auf die Kirche sind uns Metaphern aus dem Bereich Wanderschaft und Reise vertraut. Herausragend ist da natürlich der Hebräerbrief, der die Kirche als das wandernde Gottesvolk beschreibt (Hebr 13,14). Schon die Definition des Glaubens in Kapitel 11 legt nahe, Glauben als Exodus, als Heimatlosigkeit, als getrosten Weg ins Unbekannte zu beschreiben. Wer und wen Gott sucht, der wird heimatlos (Hans von Campenhausen). Ziel der Wanderung ist die *Katapausis* bei Gott. Der Weg ist nicht das Ziel.

Klub und Ekklesia

2010 prägte der türkische Ministerpräsident in seiner unnachahmlich polemischen und polternden Art das Wort vom „Christenclub“. „Wenn sie uns in der EU nicht wollen, verlieren wir nichts. Dann entscheiden sie sich eben dafür, ein Christenclub zu sein.“¹⁶ Seitdem steht die Club-Metapher in unlösbarem Zusammenhang mit der Diskussion um den EU-Beitritt der Türkei. Der Berliner Bischof Markus Dröge meinte 2013, Europa sei kein Christenclub.¹⁷ Im Gegensatz dazu hatte Margot Käbmann in einem Vortrag in München am 5. 10. 2005 formuliert: „Europa ist im positiven Sinn ein Christenclub.“¹⁸ Ausschlaggebend ist bei der Verwendung der Club-Metapher durchwegs das Merkmal der Selektivität des Klubs. In der Club-Metapher erscheinen in der Vorstellung vom Club die EU-Staaten als Quasipersonen, die sich zusammengeschlossen haben. Die Selektivität stellt die Schwierigkeiten der Verhandlungen im Beitrittsprozess dar und definiert gleichzeitig eine Außenposition des Nicht-Mitglieds. In spezifischen Verwendungsformen steht das Bestimmungsrecht des Clubs im Vordergrund, mithin der *goodwill* und die Bedürfnislage der Clubmitglieder. Die Clubmitgliedschaft ist in zweifacher Weise bedeutungsvoll: In soziologischer Perspektive ist sie Ausdruck einer spezifischen Klassenlage, eines distinktiven Lebensstils bürgerlicher Eliten. Exklusivität und räumliche Separiertheit sind dabei häufig um gesellige Aktivitäten, etwa auch extravagante Sportarten, herum organisiert. Der Zugang zu den Clubs ist meist hochselektiv.

Auch mit dem Begriff *Ekklesia* übernimmt das NT einen Begriff für die politische Bürgerversammlung. Ihr gehörten nur die freien Männer an. In den Evangelien begegnet uns der Begriff nur bei Mt 16,18 und 18,17. Hat der historische Jesus den Begriff überhaupt verwendet? Im 3. Johannesbrief meint *Ekklesia* die örtliche Gemeinde (V. 5), im Hebräerbrief auch die eschatologische Gemeinschaft (2,12; 12,23). Paulus bezeichnet damit wohl die lokalen Gemeinden (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1) und die Kirche als Ganze (1 Kor 10,32; 12,28). Aber die Aufnahme dieser Begrifflichkeit ist nicht mit der Absicht der Abgrenzung oder gar Exklusivität verbunden, sondern mit der gegenseitigen Annahme: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zum Lobe Gottes“ (Röm 15,7). Die Charismenlehre des Paulus und vor allem Gal

16 Die Welt, 6. 4. 2010.

17 Der Tagesspiegel, 31. 3. 2013.

18 Margot Käbmann, Ist Europa ein Christenclub? Die EU und die Türkei, zitiert nach: <https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2005/10/06-3594> (Zugriff am 29. 9. 2015).

3,28 zeigen, dass in dieser neuen Gemeinschaft mit der Andersheit neu umgegangen wird. Sie ist kein Ausschließungsgrund, im Gegenteil konstituiert sich die neue Gemeinschaft als Gemeinschaft der Verschiedenen. Dabei ist besonders bedeutsam, dass in ihr diejenigen, die ansonsten ausgegrenzt und ausgeschlossen bleiben, besondere Aufmerksamkeit erfahren, wie Paulus im Blick auf die korinthische Gemeinde ausführt (1 Kor 1,26).

Ich breche ab. Die Gegenüberstellung von Europa- und Kirchenbildern ließe sich unschwer fortsetzen. In einer Dissertation zu Europa-Metaphern aus Wien im Jahr 2011¹⁹ werden zu den bereits genannten Quellbereichen für Bildworte noch eine ganze Reihe weiterer genannt: Kampf und Krieg; Tierwelt; Natur (die Rede von der „Flut“) und Wetter; Sport und Spiel oder Schule und Pädagogik. Der Europadiskurs evoziert Bilder und dokumentiert damit die starke emotionale Komponente, die ihm eigen ist sowie die eingangs schon erwähnte Unbestimmtheit, die nicht nur negativ gesehen werden muss, auch wenn sie auf der Ebene der politischen Sachpolitik einen eindeutigen Mangel darstellt.

Zum Inhaltlichen: Auch wenn sich die Europabilder und die Kirchenbilder hinsichtlich ihrer Herkunft und Bildsprache ähnlich sind und eine Fülle von Ähnlichkeiten hergestellt werden kann, unterscheiden sie sich in der Tiefe doch fundamental. Gibt es aus Ähnlichkeit und Differenz Hinweise für das Verhältnis von (evangelischer) Kirche und Europa? Ich erwähne nur im Ansatz:

Zuerst deuten die Bilder darauf hin, dass sie den Versuch darstellen, gemeinsame Zukunftsvisionen und damit eine gemeinsame Orientierung zu geben. Von dieser Funktion her bestätigt sich die immer wieder geäußerte Überzeugung der evangelischen Kirchen, dass Europa nicht aus dem Vergangenen hergeleitet werden kann (Stichwort: Abendland), sondern in erster Linie als ein offenes Zukunftsprojekt zu verstehen ist.

Den größten Unterschied sehe ich darin, dass die Europabilder gerade heutzutage gerne im Sinne der Exklusivität verwendet werden. Die Kirche hingegen versteht sich als offene Gemeinschaft, die gerade den Ausgegrenzten und Heimatlosen, den Marginalisierten und an den Rand Gedrängten Beheimatung und Hoffnung gibt. Daraus ergeben sich Reibungen auch in der Verwendung der Bilder.

19 Bischof, EUropametaphern im medialen Diskurs (wie Anm. 10).

Aber generell: nichts gegen die Bilder! Was ist so schlimm an den Bildern? fragt Jan Assmann in einem Beitrag zum 2. Gebot des Dekalogs.²⁰ In seiner 2014 veröffentlichten Streitschrift zur heute weithin verbreiteten Praxis der Umbildung nimmt der österreichische Philosoph und Kulturkritiker Konrad Paul Liessmann neben vielem anderen – es ist so etwas wie ein Rundumschlag – auch die Unsitte aufs Korn, jeden Vortrag und jede Vorlesung mit einer visuell unterstützten Präsentation zu gestalten. Dieses – wie er es nennt – „Power-Point-Karaoke“ führt seiner Meinung nach zur Destruktion von Bildung durch ihre visuelle Simulation. Illustrationen tun so, als ob sie Argumente ersetzen könnten. Gegen ein buntes, kurz aufleuchtendes Tortendiagramm ist kein Einspruch möglich, so Liessmann, denn: Bilder dulden prinzipiell keinen Widerspruch. Sie verstehen sich von selbst in eigener Evidenz.²¹

Gegen ein solches Verständnis von Bildern und ihre Verwendung wird evangelische Theologie und Kirche stets unter Rückgriff auf das biblische Bilderverbot Protest einlegen. Gerade um dem Bild sein Recht und seine Wirkung zu lassen und ihm so gerecht zu werden, muss es kritisch eingeordnet, eingesetzt und verwendet werden. Dafür steht meiner Meinung nach die evangelische Tradition auch heute.

20 Jan Assmann, Was ist so schlimm an den Bildern? In: Hans Joas (Hg.), Die Zehn Gebote. Ein widersprüchliches Erbe? Köln 2006, 17–32.

21 Konrad Paul Liessmann, Geisterstunde. Die Praxis der Umbildung. Eine Streitschrift, Wien 2014, 82.

Daniele
Garrone

Die Bibel als Grundlage evangelischen Christseins¹

1. Schrift oder Wort Gottes als Grundlage?

Zunächst einmal möchte ich auf die Probleme hinweisen, die sich mit dem mir aufgetragenen Titel stellen. Er ist zweifellos richtig als Beschreibung einer Grundentscheidung, die seit der Reformation und bis heute das evangelische Christsein charakterisiert und die wir in der Formel *sola Scriptura* zusammenfassen. Nicht Tradition, nicht Vernunft, nicht eine natürliche Theologie, nicht ein individueller Spiritualismus, sondern allein die Heilige Schrift ist die Quelle jeglicher den Glauben betreffenden Rede und Richtschnur (*norma normans*) jeder Lehre und jeder Handlung im Rahmen der Kirche. Daraus folgt, dass Theologie und Predigt ausschließlich als das Eingehen auf ein *verbum externum* zu verstehen sind, als Auslegung einer empfangenen Kunde. Dies einerseits.

Andererseits aber gibt die evangelische Theologie, die sich als Interpretation der Heiligen Schrift versteht und definiert, als Grundlage etwas an, das die Heilige Schrift bezeugt, das ihr aber vorausgeht und über ihr steht. Die Tendenz, Bibel und Wort Gottes mit einer Art Transsubstantiation des Buches oder dessen Transformation in einen unfehlbaren „papiernen Papst“ zu identifizieren, die sich in den Orthodoxien der Reformation manifestiert hat, kann hier, da sie für uns überholt ist, übergangen werden.

Ich bringe deshalb einige Beispiele protestantischer Darstellungen, die auf der „Bibel als Grundlage“ im Sinn unseres Titels entstanden sind, in denen jedoch nicht die Bibel selbst, sondern das, von dem sie Zeugnis ablegt, die Grundlage bildet.

¹ Diesen Vortrag hat der Autor am 19. Januar 2015 auf der gemeinsamen Tagung von Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-Werk „Bibel und Bild in der reformatorischen Christenheit“ in Lutherstadt Wittenberg gehalten.

Das *Bekenntnis von Barmen* (1934) – zweifellos die bedeutendste protestantische Bekenntnisschrift der letzten zwei Jahrhunderte – ist lapidar in seinem ersten Artikel: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“

Dieser Artikel impliziert eine einheitliche Sicht des Alten und des Neuen Testaments (die „Heilige Schrift“ im Singular), gesamthaft verstanden als Zeugnis des einen Wortes Gottes, das Jesus Christus heißt. Mir scheint, dass diese Formulierung sowohl die Luther eigene christologische Vision der Bibel („Was Christum treibt“ als Kriterium, um das Wort Gottes in den Schriften zu erfassen) als auch das Verständnis der Heiligen Schrift, das in der reformierten Theologie des einen Bundes zum Ausdruck kommt, umfassen kann.

Die Wahl der Verben „vertrauen“ und „gehorsamen“ neben dem des „Hörens“, um die richtige Haltung des Gläubigen dem einen Wort Gottes gegenüber auszudrücken, lässt zwei Gefahrenmomente vermeiden:

- auf der lutherischen Seite eine Lesung des Binomens „Gesetz/Evangelium“, welche die Dimension des Gebotes Gottes als Anspruch auf die Existenz im Alltag der Welt abschwächen könnte;
- auf der reformierten Seite das mögliche Nachgeben in Richtung einer legalistischen Ethik.

Ich nehme die Gelegenheit wahr, um einzuschleichen, dass meiner Meinung nach eines der wichtigsten Ergebnisse der Leuenberger Konkordie und der Arbeit im darauffolgenden konziliaren Zusammenhang (GEKE) darin besteht, ein fruchtbares Spannungsfeld zu erzeugen, um Themen, die im 16. und 17. Jahrhundert nur Ausgrenzung und Streit verursachen konnten, wie das des „dritten Gebrauchs des Gesetzes“, der königlichen Herrschaft Gottes über die Welt oder der Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium, neu und unvoreingenommen zur Sprache zu bringen.

Wilfried Härle beginnt das Kapitel seiner Dogmatik, das den Titel „Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens“² hat, mit folgenden Worten: „Der Grund des christlichen Glaubens ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.“³ Die Bibel wird Gegenstand eigenständiger „thematischer Beschäftigung“ erst aufgrund der Frage, „wie den *später Lebenden*

2 Dogmatik. Zweite, überarbeitete Auflage, Berlin/New York 2000.

3 Hervorhebungen von mir (DG). Das vorhergehende Kapitel hat den Titel „Gottes Offenbarung in Jesus Christus als Grund des christlichen Glaubens“.

die geschichtliche Gestalt Jesu Christi *gegeben* und für sie *zugänglich* ist, so dass sie (auch) für diese Menschen zur Selbsterschließung Gottes werden konnte und kann“⁴. Es geht darum, „*Kunde haben zu können*“ der „Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus“. „Das ‚*sola Scriptura*‘ ist [...] nicht zu verstehen als eine *Konkurrenz* zum ‚*solus Christus*‘, sondern als dessen *Konsequenz* angesichts der Notwendigkeit geschichtlicher Überlieferung.“⁵ Die Bibel als Offenbarungszeugnis ist eine Gestalt (das „*geschriebene Wort Gottes*“), „durch die die Selbsterschließung Gottes geschieht“, gebunden an die Gestalt Jesu Christi (des „*menschgewordenen Wortes Gottes*“).⁶

Fulvio Ferrario,⁷ Ordinarius für systematische Theologie der Waldenser Fakultät, geht von einem ähnlichen Ansatz aus. Dem Kapitel *de Scriptura*, dem vierten seiner Abhandlung in sechs Sektionen, wird eine Erörterung der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort als Ereignis, als „Seins-Art Gottes“ vorangestellt („*L'unica Parola di Dio*“ = „Das eine Wort Gottes“).⁸ Da Jesus Christus dieses lebendige Wort Gottes ist, folgen zwei Kapitel, die jeweils „Jesus Christus als Wort der Rechtfertigung“ und „Jesus Christus als Gebot“ gewidmet sind.

Interessant ist seine Feststellung, dass „die Heilige Schrift keine Lehre über sich selber bietet“⁹. Die Entwicklung eines thematischen Kapitels *de Scriptura* wäre also in einer Krisensituation notwendig geworden, d. h. im Moment der Krise, die im 16. Jahrhundert ausgebrochen war, als die Heilige Schrift aufgehört hatte, die selbstverständliche „Umgebung zu sein, in der die Gemeinschaft und auch die Theologie das ‚Fruchtwasser‘ atmen, das allein die Existenz der Kirche ermöglicht“. „Wenn man sich über die Heilige Schrift und ihre Autorität Gedanken macht, ist es darum, weil sie zum Teil in Frage gestellt sind; ist es, weil die Heilige Schrift, zumindest teilweise, aufgehört hat, gerade dieses ‚Fruchtwasser‘ zu sein, in dem die Kirche nur leben und sich bewegen kann, ohne auf den Gedanken zu kommen, es zu verlassen.“¹⁰ Aus anderen Gründen als denen des 16. Jahrhunderts ist auch heute der Gedanke, „die Heilige Schrift und nur sie sage die ganze gesamte Wahrheit über Gott und deshalb auch über den Menschen“¹¹, Einwänden aus-

4 A. a. O., 111.

5 A. a. O., 113.

6 A. a. O., 115.

7 Dio nella parola. Frammenti di teologia dogmatica 1 (Gott im Wort. Fragmente dogmatischer Theologie 1), Torino 2008.

8 A. a. O., 18.

9 A. a. O., 193.

10 A. a. O., 194 f.

11 A. a. O., 196.

gesetzt, die eine Diskussion *de Scriptura* aktuell und notwendig machen; eine Diskussion, die für Ferrario die Form einer „einerseits beschreibend-erzählerischen und andererseits doxologischen Apologetik“ haben muss.¹²

Exkurs

Wenn es auch Martin Luther gewesen ist, der den Weg für eine Auffassung der christlichen Theologie als ausschließlich einer Hermeneutik des in der Bibel bezeugten Wortes Gottes eröffnet hat, findet sich – wenn ich recht sehe – in den lutherischen Bekenntnisschriften kein Artikel, der speziell der Heiligen Schrift gewidmet ist, es sei denn in der Konkordienformel von 1577. Hier, sowohl in der *Epitome* als auch in der *Solida declaratio*, wird der normative Charakter der Heiligen Schrift bestätigt:

„Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden solle, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments ...“¹³ Gerade in dem Zusammenhang, in dem sich der Wert des Apostolischen Credo, des Bekenntnisses von Nicaea, des Atanasianums und des Augsburger Bekenntnisses „als des Symbols unserer Zeit“ (*„nostrae temporis Symbolum“*) durchsetzt, erklärt die *Epitome* dass „der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neues Testamentes und allen andern Schriften erhalten [wird], und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur nach welcher als dem einigen Probiertein (*ceu ad Lydium lapidem*) sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein“¹⁴.

Die ersten reformierten Dokumente wie die Siebenundsechzig Artikel von Zwingli 1523, die Zehn Thesen von Bern 1528 und das Erste Bekenntnis von Basel 1534 haben keinen speziellen Artikel die Bibel betreffend.

Das Thema taucht im Ersten Helvetischen Bekenntnis 1536 (1–4) auf; in der *Confessio Gallicana* 1559 (1–5); im Vorwort der *Confessio Scotica* 1560 erklären sich die Verfasser bereit, auf mögliche Einwände derer, die in ihm (dem Bekenntnis) etwas fänden, das dem heiligen Wort Gottes widerspräche, „durch den Mund Gottes, das heißt durch die Heilige Schrift“ zu antworten; in der *Confessio Belgica* 1561 (II–VIII); in der *Helvetica Posterior* 1566 (I–II); in den Irischen Religionsartikeln 1615 (I: „in der Heiligen Schrift enthal-

12 A. a. O., 198.

13 Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 767. Vgl. 834 (*Solida declaratio*): „die einige, wahrhaftige Richtschnur“.

14 A. a. O., 769.

tenes Wort Gottes“); in dem Bekenntnis von Westminster 1647 (I); im waldenser Glaubensbekenntnis 1662 (3–4).

Eine Eigenart dieser jüngeren Bekenntnisschriften (vgl. z. B. Gallicana Art. 3) besteht darin, dass eine vollständige Liste der zu den kanonischen Schriften gehörigen Bücher aufgeführt wird. Was das Alte Testament betrifft, erscheinen in dieser Liste nicht die so genannten Apokryphen oder deuterokanonischen Schriften, die in der griechischen Übersetzung der Septuaginta und in der lateinischen Vulgata vorhanden sind. Es war bekanntlich das Konzil von Trient, das als deutliche Reaktion auf die reformatorische Entscheidung, normativ für Lehre und Ethik als Altes Testament nur die hebräischen Schriften des Alten Testaments zu betrachten, diese gewissermaßen „kanonisiert“ hat. In Gallicana Art. 4 wird daher festgestellt, dass die bei Art. 3 aufgeführten Bücher „kanonisch und die sichere Regel unseres Glaubens sind (Ps 19,8); weniger aufgrund eines gemeinsamen Abkommens und des Einverständnisses der Kirche als durch das Zeugnis und die innere Überzeugung durch den Heiligen Geist, die sie uns von den anderen kirchlichen Büchern unterscheiden lassen auf die – wie auch immer sie nützlich sein mögen – kein Gegenstand des Glaubens begründet werden kann“.

Wir können hier sogleich eine *Überlegung zur gegenwärtigen Situation* anstellen. Die in unseren Kirchen üblichen Ausgaben der Bibel enthalten nicht die deuterokanonischen Schriften und sind im Allgemeinen ohne Anmerkungen. *Alle großen, nach der Reformation herausgegebenen Versionen* (um einige Beispiele zu nennen: Luther, Olivétan, Genfer Bibel, Diodati, Tremellius-Junius usw.) enthielten diese Schriften, eingeschoben zwischen Altem und Neuem Testament und mit einer Anmerkung, die sie als historisch belehrend und geistlich wohltätig erklärte, aber nicht geeignet, daraus Lehrmeinungen oder ethische Normen zu gewinnen. Die Anmerkung von Giovanni Diodati zum Beispiel schloss folgendermaßen ab: „Man kann sie lesen und gute Texte darin finden: Es müssen jedoch die nötigen Vorsichtsmaßnahmen beachtet werden, die in den speziellen Hinweisen im Vorspann jedes einzelnen Buches angegeben sind; und es muss immer die Regel des wahren Wortes Gottes und das Licht seines Geistes beachtet werden: um Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden, das Gute und das Böse; und um das eine zurückzuhalten und das andere zu beweisen; gemäß der Freiheit, die den Gläubigen bei allen Werken und Schriften von Menschenhand eigen ist.“¹⁵

15 So noch in der von Giambattista Rolandi durchgesehenen Londoner Ausgabe von 1819.

Der Ausschluss dieser Bücher aus den protestantischen Bibeln war das fragliche Resultat einerseits des Biblizismus, der zu einer immer stärkeren Identifizierung des Wortes Gottes mit dem Text der Heiligen Schriften führte, und andererseits der nachtridentinischen Polemik mit der römisch-katholischen Kirche. Ich persönlich glaube, dass es mehr als ratsam wäre, zu der herausgeberischen Option des 16. Jahrhunderts zurückzukehren – und dies weniger aus ökumenischen Gründen als aufgrund der Ergebnisse der kritischen Untersuchungen der Bibel. Der Leser „unserer“ Bibeln empfängt indirekt den falschen Eindruck, dass Hebräische Bibel/Altes Testament und Neues Testament zwei erratische Blöcke darstellen; wir wissen dagegen, dass sie das Ergebnis von Selektionsprozessen im Rahmen einer sehr viel weiteren literarischen Produktion waren, die zahlreiche andere Werke eingeschlossen hatte. Es ist deshalb ratsam, die Bibel vor diesem Hintergrund zu sehen.

Heute wissen wir zum Beispiel, dass es die – später weder von der Synagoge noch von der Kirche anerkannte – apokalyptische Vision war, die den Hintergrund für die verschiedenen im Neuen Testament vorhandenen Interpretationen der Hebräischen Bibel bildete, und dass deshalb die apokryphe Literatur ein grundlegender Bezugsbereich für das Verständnis des Neuen Testaments ist. Ein einziges Beispiel mag genügen. Zwischen der Geschichte des Sündenfalls von 1 Mose 3 und der paulinischen Rede über die menschliche Sündhaftigkeit von Röm 5,12 befindet sich eine artikulierte jüdische Reflexion über das Böse in der Welt, der man von dem deuterokanonischen Buch der Weisheit an über das Buch der Wächter bis hin zu den späteren apokalyptischen Schriften nachgehen kann. Aus dieser Sicht wäre das Ausschließen der deuterokanonischen Schriften umso mehr zumindest kritisch zu betrachten.

Als letztes Beispiel schließlich möchte ich etwas ausführlicher – wegen seiner Bedeutung als Ausdruck eines Konsenses zwischen evangelischen Kirchen – ein neueres (2012) Dokument der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa“ (GEKE) zitieren: „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“.

Auch hier ist der Ausgangspunkt nicht sofort die Heilige Schrift, sondern „das sich selbst bezeugende Wort“, die „gemeinsame Glaubensüberzeugung der christlichen Kirchen, dass wir von Gott nur etwas wissen und anderen weiter sagen können, weil Gott sich uns offenbart hat“. Gott wird „in seinem Handeln“ entdeckt, „wo er sich seinem Volk Israel und dann in endgültiger Weise in Jesus Christus selbst erschließt“. Die Schriften als „Sammlung der Dokumente, in denen sich die oft sehr unterschiedlichen Glaubenserfahrungen Israels und der frühen Christenheit niedergeschlagen haben“, sind „Zeugnisse für die Begegnung mit dem dreieinigen Gott, der die Begegnung mit den Menschen sucht“. Der Prolog von Johannes (Joh 1,1–

4), das fleischgewordene Wort, in Verbindung mit 1 Mose 1, die Schöpfung durch das Wort, ist die Synthese einer Theologie des Wortes als „Gottes uns zugewandtes Wesen“. Hebr 1,1 bestätigt den nie endenden Willen Gottes zum Dialog, der sich „endgültig“ durch den Sohn, der „das entscheidende Wort Gottes“ ist, vollendet hat.

Die Heilige Schrift wird konsequenterweise als „Zeugnis des Redens Gottes“ dargestellt. Nur durch sie haben wir „Zugang zu Gottes ursprünglichen Reden“. Man kann sie nicht „einfach mit Gottes Wort identifizieren“, jedoch „genügt [sie] zum Heil“ und „bedarf [deshalb] sie keiner Ergänzung oder Erweiterung“. Ich sehe hier in moderner Form die klassischen reformatorischen Prinzipien der *efficacia* und der *sufficientia Scripturae* bestätigt. Die Inspiration der Heiligen Schrift wird nicht als eine objektive Eigenschaft der Schriften oder deren Verfasser dargestellt – womit die Irrtümer der protestantischen Orthodoxien vermieden werden –, sondern in funktioneller Weise, als Auswirkung des Heiligen Geistes.

Dieser

- *begleitet das geschriebene Zeugnis*: „Durch das Wirken des Heiligen Geistes eröffnet sich uns im Hören auf das ganze Wort der biblischen Zeugen das Evangelium immer wieder neu.“
- *lag diesem aber auch zugrunde*: „Darin, dass in den biblischen Texten im menschlichen Reden Gott zu Wort kommt, sieht der Glaube das inspirierende Wirken des Heiligen Geistes.“

Dem Dokument nach muss man, um die Heilige Schrift richtig zu verstehen, „nach ihrer Mitte“ fragen und „die Auslegung auf diese hin“ geschehen lassen. Als Weiterführung der reformatorischen Theologie und unter Wiederaufnahme der Leuenberger Konkordie wird diese Mitte in der Rechtfertigungsbotschaft oder in dem lutherischen Prinzip, was „Christum treibet“, gesehen, und dies gilt sowohl für das Neue als auch für das Alte Testament.¹⁶

Es wird dann die doppelte Weise untersucht, mit der Gott in seinem Wort die Menschen anspricht, d. h. über seinen Zuspruch und über seinen Anspruch. Die Menschheit, angesprochen von dem Wort Gottes als Zuspruch und Anspruch, ist so zu einer „Ant-Wort“ aufgefordert.

Es wird schließlich das Problem der Auslegung des „in der Schrift bezeugten Wort Gottes“ in Angriff genommen, das uns erreicht, nachdem es in der Geschichte durch „vor vielen Jahrhunderten in einer ganz anderen Kultur“ geschriebene Worte „lebendig und heilsschaffend“ gewesen ist. Die Aktualisi-

¹⁶ „Schrift – Bekenntnis – Kirche“, 12. 10. 15.

tät des Wortes ist eine Wirkung des Geistes, die jedoch „die Herausforderung einschließt, die Texte zu erforschen, ihre Botschaft zu erfassen und uns für die Begegnung mit Gott zu öffnen“.

2. Immer noch „sola Scriptura“ und gegenwärtige Herausforderungen

Die Herausforderung der Auslegung enthält für das Dokument „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“ eine Reihe wesentlicher Elemente:

- a) „Die Beachtung der Geschichtlichkeit des biblischen Zeugnisses“,
- b) „Das Bemühen, die ursprüngliche Intention zu verstehen“,
- c) „Die Einsicht in die Geschichtlichkeit von Auslegung“,
- d) „Die Bereitschaft, unser heutiges Leben dem Zuspruch und Anspruch der biblischen Botschaft auszusetzen.“

Ich möchte mich zu zwei dieser Aspekte äußern und tue dies bewusst vom profilierten Gesichtspunkt der zeitgenössischen alttestamentlichen Wissenschaft aus. Die Beispiele beschränken sich deshalb auf die Hebräische Bibel.

2.1 „Geschichtlichkeit des biblischen Zeugnisses“

„Die Bibel ist ein Buch mit einer Geschichte, und ihre Texte sind von dieser Geschichte geprägt [...] Darum ist die genaue Beachtung der geschichtlich bedingten sprachlichen und literarischen Gestalt der Texte für das Verstehen unerlässlich.“¹⁷

Unsere heutigen Einsichten über die geschichtliche Prägung der biblischen Texte sind sehr verschieden von denen, die im 16. Jahrhundert möglich waren. Ich erwähne nur einige wesentliche Tatsachen:

Die archäologischen Entdeckungen haben literarische und ikonographische Materialien ans Licht gebracht, die den Hintergrund der literarischen biblischen Produktion deutlich machen. Für ein Verständnis des Alten Testaments und der Aussageintention seiner verschiedenen Schriften ist ein religionsgeschichtlicher Zugriff unumgänglich. Von der Vorstellung der Ein-

17 A. a. O., 13.

zigartigkeit und Unvergleichbarkeit der (Hebräischen) Bibel auszugehen, scheint mir eine unbewiesene Voraussetzung (*petitio principii*) oder ein apologetischer Ausweg zu sein, die einer kritischen Annäherung nicht standhalten. Die Entwicklungen der historischen und philologischen Kenntnis haben neue Dimensionen eingeführt, deren man sich im 16. und 17. Jahrhundert nicht bewusst sein konnte. Die Hebräische Bibel ist nicht ein erratischer Block oder ein Findling in einsamer Landschaft, sondern muss auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Literaturen und Ideologien gesehen werden. Das gilt zum Beispiel für die Erzählungen der Schöpfung, für die Prophetie, für die Weisheit, für die Psalmen, für die Auffassung des Bundes – der vom Modell der assyrischen Verträge des Vasallentums geprägt ist –, um nur diese Beispiele zu nennen.

Wenn man zur Zeit der Reformation noch meinen konnte, dass die Bibel historisch im Sinn des Erzählens „wie es genau gewesen ist“ ist, wissen wir heute, dass sie weitgehend eine theologische und identitätsstiftende Interpretation von Ereignissen ist, die sich häufig einer historiographischen Rekonstruktion entziehen (Patriarchen, Exodus) oder die dem Historiker sehr anders als so erscheinen, wie sie in der Bibel erzählt sind (Landnahme, davidisch-salomonische Monarchie, Exil).

Noch im 17. Jahrhundert schien die Diskussion, ob man ausschließlich den Konsonantentext der Hebräischen Bibel in Betracht ziehen müsse (außer, dass man eine Variante der Septuaginta einführt, wenn diese sich besser einer christologischen Interpretation anpasste, siehe z. B. Ps 22,17¹⁸) oder auch den Vokaltext, wesentlich zu sein, um die Autorität der Heiligen Schrift auf der Basis einer einzigen und nicht zu bezweifelnden textlichen Überlieferung zu bestätigen. Heute können wir nicht von der Textkritik absehen (aber wir verfügen immer noch nicht über eine kritische Ausgabe der Hebräischen Bibel!).

Heute ist klar, dass die Verschriftung der „biblischen“ Texte in ihrer ersten teilweisen Gestaltung nicht vor dem 9. Jahrhundert v. Chr. begonnen worden sein kann und dass sie ihre wichtigsten Momente in der neo-assyrischen Epoche (zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr.) und dann vor allem ausgehend von der persischen Epoche gehabt hat. Es ist ebenso klar, dass die Texte in ihrer uns jetzt vorliegenden Gestalt das Resultat einer schriftgelehrten Tätigkeit sind, die die Texte sicherlich überliefert, aber auch mehrfach überarbeitet hat, vor allem mit Ergänzungen, Fortschreibungen und interpre-

18 „Denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat mich umringt; sie haben meine Hände und Füße *durchgraben*.“ Der masoretische Text lautet stattdessen: „Denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat mich umringt; meine Hände und Füße *wie ein Löwe*.“

tativen Veränderungen, vermutlich auch mit Weglassung einiger Teile, die durch andere ersetzt wurden.¹⁹ Wie der Fall des Jeremia-Buches zeigt, für das nach den Funden von Qumran die Unterschiede zwischen dem masoretischen Text und der griechischen Version der Septuaginta auf das Vorhandensein von zwei verschiedenen hebräischen Archetypen des Buches zurückzuführen sind, müssen wir mit komplexen Überlieferungsprozessen rechnen. Die Geschichtlichkeit des biblischen Wortes ist also die Geschichtlichkeit eines Prozesses von Tradition, Neuinterpretation, Neuformulierung, die sich im Werden des Textes selber manifestiert. Nicht nur die Interpretation der Bibel, sondern auch ihre Redaktion selbst ist eine schriftgelehrte Angelegenheit. Eröffnet sich hier ein Paradox der protestantischen Exegese, die, ausgehend von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und (nachfolgender) Tradition (der Kirche), die Tradition dann als wesentliches Element der Entstehung der Heiligen Schrift selbst erkannt hat?

Schließlich erscheint klar, dass die Sammlung der Bücher der Hebräischen Bibel Ergebnis einer Auswahl ist – mit Sicherheit –, aber auch das eines Kompromisses zwischen verschiedenen Vorstellungen. Zwischen Vorstellungen, die nicht so unterschiedlich sind, dass sie nicht miteinander bestehen können, aber gleichzeitig nicht auf eine einzige Perspektive zurückführbar sind. Das führt zu zwei Fragestellungen:

Ist es möglich, in der Hebräischen Bibel ein Zentrum oder eine einheitliche Richtung zu erkennen? Dies ist bekanntlich die grundlegende Frage eines jeglichen Versuches von „Theologie des Alten Testaments“, die vor allen Dingen beschreibend Rechenschaft über die in ihm vorhandenen Theologien ablegen muss.

Ist es möglich, dieses Zentrum außerhalb der Hebräischen Bibel zu finden – in Jesus Christus?

2.2 „Das Bemühen, die ursprüngliche Intention zu verstehen“

Das Dokument „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“ sieht richtigerweise die primäre Aufgabe der Exegese darin, „die ursprüngliche Intention zu verstehen“ oder „einmal sorgfältig auf die ursprüngliche Botschaft des Textes zu hören“.²⁰

19 Darüber vgl. J. Pakkala, *God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible*, FRLANT 251, Göttingen 2013.

20 A. a. O., 13.

Die Reformation stellte eine grundlegende hermeneutische Option ins Zentrum der theologischen Diskussion: die Kunde des biblischen Textes muss im „wörtlichen“ Sinn (d. h., ohne den vierfachen Sinn der mittelalterlichen Exegese anzuwenden) oder auch im „historischen“ Sinn (*sensus literalis sive historicus*) erfasst werden. Der Exeget muss, um eine glückliche Formulierung von J. Calvin zu benutzen, „den Geist des Schreibers ausdrücken, den er erklärt“ (*mentem scriptoris, quem explicandum sumpsit, patefacere*).²¹ Das Studium der hebräischen Sprache, das im christlichen Bereich vom Humanismus und von der Reformation einen enormen Impuls empfangen hatte, wurde als Mittel zum besseren Verständnis der Buchstaben des Textes gesehen, in der Überzeugung, dass in diesen, und nur in diesen, die Kunde zu suchen sei und nicht über diese hinaus.

Bzüglich dieser Option sind wir noch in vollem Einklang mit der Reformation. Sicher, unsere philologischen, textkritischen, geschichtlichen und altorientalischen Kenntnisse sind sehr viel weiter fortgeschritten. Die größte Distanz gegenüber der Zeit der Reformation und der protestantischen Orthodoxie liegt jedoch bei der Tatsache, dass sich die biblische Exegese von der doktrinären Voraussetzung einer christologischen Annäherung an das Alte Testament emanzipiert hat. Dies erscheint besonders deutlich, wenn wir an den Fall von Luther denken: Als Vertreter der Rückkehr zur *hebraica veritas* kommentierte er in seinen Vorlesungen vorwiegend das Alte Testament, in dem er vom ersten Kapitel der Genesis an Hinweise auf Christus fand. Der Rückgriff auf den hebräischen Text sollte diese Auslegung bestärken.

Nebenbei gesagt, glaube ich, dass die Beziehung zum Alten Testament die hauptsächliche Ursache der furchtbaren antihebräischen Äußerungen Luthers war, vor allem seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts: Nachdem er in Werken konvertierter Juden bzw. streitbarer Christen entdeckt hatte, dass die Rabbiner an manchen maßgeblichen Stellen eine zu der christologischen Lesart gegensätzliche hatten, polemisierte er aufs Heftigste gegen jene, die den seiner Meinung nach völlig klaren Sinn der Schriften in diabolischer Weise pervertierten. Und das war besonders für jemanden, der entschieden behauptet hatte, dass Glaube und Theologie keine andere Quelle und Basis haben als das Zeugnis der Heiligen Schriften, ein äußerst dramatischer Sachverhalt!²²

21 CO 10/2, 402 f.

22 Vgl. hierzu Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, besonders das Kapitel „Der Endkampf um die Bibel – Luthers böse Schriften“, 106–140.

Die Distanz der gegenwärtigen Exegese – die ebenfalls das reformatorische Prinzip der Vorrangigkeit des *sensus literalis* konsequent anwenden will! – von der aus der Reformationszeit wird sofort ersichtlich, wenn man nur einige Schlüsseltexte betrachtet: 1 Mose 3,15 wird nicht mehr als „Protoevangelium“ gesehen; 1 Mose 2–3, als Ganzes gesehen, werden nicht mehr im Sinn von Ur- oder Erbsünde interpretiert, ein Begriff, der übrigens nie in der Hebräischen Bibel vorkommt; Gleiches gilt für Ps 51,7. Hag 2,6 wird nicht mehr als Verheißung des „Heiden Trostes“ (so Luther mit beharrlicher Eindringlichkeit) gesehen. Jes 7,14 kündigt nicht eine „jungfräuliche Geburt“ an. Die messianische Erwartung wird nicht mehr als die grundlegende „Fluchlinie“ des alttestamentlichen Kanons gesehen, sondern als eine (geringfügige und) im Grunde nebensächliche Linie.²³

Die Disziplin *Theologie des Alten Testaments* selbst beschränkt sich, mit wenigen Ausnahmen, wie die Vorgehensweisen von B. S. Childs und A. J. Gunneweg, auf die Untersuchung der Hebräischen Bibel in ihrer Anteriorität zum Neuen Testament und, wie ich sagen würde, in ihrer Unabhängigkeit von diesem. Die Sichtweise des Alten Testaments, die dabei entwickelt wird, ist beschreibender Art. Im Allgemeinen verzichtet man auf die Definition eines einzigen Zentrums und betont eher die Vielfältigkeit der Positionen und deren Verbindungen. Vor diesem Hintergrund lässt das Programm „Die Bibel mit der Bibel interpretieren“ das Neue Testament beiseite und geht auf die verschiedenen Teile des Alten Testaments ein, wobei zum Beispiel Parallelen zwischen verschiedenen Sektionen erfasst und auch vom Gesichtspunkt der zeitlichen Einordnung der Texte hervorgehoben werden. Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament wird im Allgemeinen in einem eigenständigen Kapitel thematisiert, ohne aber direkt auf die Exegese und die Hermeneutik der Texte der Hebräischen Bibel einzugehen.

3. Eine Bibel, zwei parallele Auswirkungs- und Auslegungsgeschichten?

Vom 2. Jahrhundert n. Chr. an bis weit in die jüngste Zeit hinein ist im christlichen Bereich das Neue Testament als der einzige legitime Zugangsweg zum Alten Testament betrachtet worden, und dies hat zur Vereinnahmung der

23 Der Begriff „Messias“ hat in der Hebräischen Bibel noch keine eschatologische Bedeutung; auch wenn manche Texte (z. B. die liturgischen Texte zum Advent) von einer königlich-eschatologischen Figur sprechen, verwenden sie nicht den Ausdruck „Messias“, der erst später seine Bedeutung als *terminus technicus* annimmt.

Schriften der Hebräischen Bibel und der damit verbundenen Diffamierung der hebräischen Lesart(en) geführt.

Der „Synodalbeschuß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR, 11. Januar 1980), der bis heute die eindrucklichste Äußerung einer christlichen Kirche zum Verhältnis zwischen Christen und Juden darstellt, nimmt das Thema der Heiligen Schrift an Punkt 4.2 in Angriff:

„Wir bekennen uns dankbar zu den ‚Schriften‘ (Lk 24,32 und 45; 1. Kor. 15,3 f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen.“

In den Thesen des Ausschusses „Christen und Juden“, die von derselben Synode aufgenommen wurden, ist Nr. II der „gemeinsamen Bibel“ gewidmet. Hier wird in erster Linie klargestellt, dass das Adjektiv „Alt“ mit Bezug auf das erste Testament nicht als eine Abwertung verstanden werden kann. Analog dazu darf die Lehre von Gesetz und Evangelium „nicht so verstanden werden, als sei das Gesetz mit der Hebräischen Bibel und das Evangelium mit dem Neuen Testament identisch. Die Lehre von Gesetz und Evangelium versteht Gottes Wort als sein richtendes und rettendes Wort. Diese Unterscheidung gilt für die Hebräische Bibel ebenso wie für das Neue Testament“ (Thesen, II,4).

In ihrem verschiedenen Verhältnis zu Hebräischer Bibel/Altem Testament ist Juden und Christen der Grundgedanke der Offenbarung gemeinsam:

- Die Schrift ist „Zeugnis von Gottes Handeln in unserer Welt“;
- in ihr „gibt Gott [...] zu erkennen, wer er ist“;
- „beide [Christen und Juden] hören in der ‚Schrift‘ die gegenwärtige Anrede Gottes (*viva vox Dei*)“.

All dies hindert jedoch nicht daran, die Frage zu stellen (II,5): „lesen Juden und Christen wirklich dieselbe ‚Schrift‘?“ Die Wegescheide liegt bei der Figur von Jesus Christus, der für die Christen vom Neuen Testament an der erschienene und kommende Messias ist, etwas, das für die Juden keine Geltung hat. Heute lesen Juden und Christen die gemeinsame Schrift in zumindest zwei verschiedenen Sichtweisen: Jesus Christus, präexistentes und fleischgewordenes Wort für die Christen; die Torah, sowohl in ihrer schriftlichen als auch in ihrer mündlichen Form, als präexistent und ewig für das rabbinische Judentum.

Aus Sicht der historischen Forschung ist das Bild noch viel komplizierter:

Auch ohne die deuterokanonischen Schriften (in den protestantischen Ausgaben) und aus dem hebräischen Text übersetzt, hat das Alte Testament

der christlichen Bibeln nicht das gleiche Inhaltsverzeichnis wie die Hebräische Bibel. Letztere ist bekanntlich dreiteilig: Torah, Propheten (in vordere und hintere Propheten unterschieden) und Schriften. Diese Einteilung ist offensichtlich „absteigend“: an der Spitze die Torah; an zweiter Stelle die Propheten, die als der Nachklang der Torah in der Geschichte Israels zu verstehen sind; schließlich die Schriften. Diese Disposition reflektiert wahrscheinlich auch die historische Folge der „Kanonisierung“ der verschiedenen Teile – als Erstes die Torah als Gründungsschrift, dann die Propheten und schließlich, im 1. Jahrhundert n. Chr.,²⁴ die Schriften – aber gewiss bringt sie eine Lesart der gesamten Bibel zum Ausdruck und regt diese gleichzeitig an.

Das christliche Alte Testament dagegen ist vierteilig: Pentateuch, Geschichtsbücher, poetische Bücher und Weisheitsbücher, Propheten. Hier ist die Einteilung offensichtlich „aufsteigend“: Das Alte Testament ist wie eine Bibliothek konzipiert, die ihre Kulmination bei den Propheten hat, die als Boten des Messias interpretiert werden. Es erscheint so wie ein offenes Buch, dessen Schwerpunkt nach vorn, auf eine erwartete Erfüllung hin, geneigt ist. Sein letzter Satz, der als abschließendes Wort des Alten Testaments der christlichen Tradition gilt, ist Maleachi 3,23 f:

„Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe der große und schreckliche Tag des HERRN kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, auf dass ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.“

In Lukas 1,13 ff wird, wenn der Engel Zacharias die Geburt Johannes (des Täufers) ankündigt, Mal 3,24 als Prophezeiung der Mission des Täufers verstanden. In Mt 3,1 ff – nach den Kapiteln über die Kindheit Jesu – erscheint der Täufer mit seinem zur Reue aufrufenden Predigen, wobei vorausgesetzt und deutlich gemacht wird, dass mit seiner Tätigkeit die Erfüllung des Alten Testaments ihren Anfang nimmt.

In der Hebräischen Bibel hingegen erscheint Mal 3,23–24 eng an den V. 22 gebunden: „Gedenket an das Gesetz meines Knechtes Mose, das ich ihm befohlen habe auf dem Berge Horeb für ganz Israel, an alle Gebote und Rechte!“ Die Prophezeiung erscheint so in der Hebräischen Bibel mit der Torah Moses koordiniert, des Propheten, so wie nie ein anderer gewesen ist

24 Eine Spur dieser Entwicklung findet sich in der Tatsache, dass im Neuen Testament häufig auf „Gesetz und Propheten“ verwiesen wird (etwa 13-mal Gesetz/Mose – Propheten), so als wäre der dritte Teil der Hebräischen Bibel noch im Fließen. Vgl. Lk 24,44: „Er sprach aber zu ihnen: Das sind meine Worte, die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch war: Es muss alles erfüllt werden, was von mir geschrieben steht im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen.“

(5 Mose 34,10: „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der HERR erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht“), und als der Torah untergeordnet. Der letzte Satz der Hebräischen Bibel (2 Chr 36,23), der zugleich als abschließendes Wort gilt, ist ein Zitat aus dem so genannten „Edikt von Cyrus“: „Der HERR, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben und hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda. Wer nun unter euch von seinem Volk ist, mit dem sei der HERR, sein Gott, und er ziehe hinauf!“ Dieses Zitat ist nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. für ein neuerlich besiegt und zerstreutes Volk Israel ein deutliches Wort der Hoffnung.

Es erscheint mir also klar, dass seit dem 1.–2. Jahrhundert n. Chr. die normativen Schriften des Judentums der persischen und hellenistischen Zeit Gegenstand von (mindestens) zwei parallelen und sich widerstrebenden Rezeptions- und Auslegungsgeschichten sind: die jesuanisch-christliche und die rabbinische. Das impliziert, dass unsere Erforschung des *sensus literalis sive historicus* die Anteriorität und das spezifische Profil der Hebräischen Bibel gegenüber ihren späteren sowohl rabbinischen als auch christlichen Lesarten berücksichtigen muss.

4. Einige Bilder unserer Beziehung zur Heiligen Schrift

Wie können wir uns heute im Licht der Probleme, auf die ich in vielleicht allzu kurzgefasster Form hingewiesen habe, das Schriftprinzip der Reformation zu eigen machen?

Wir haben gesehen, dass F. Ferrario das „Fruchtwasser“ als Bild für die Heilige Schrift vorschlägt. Ich sehe darin eine *particula veri*: sich vom Wort Gottes nähren und sich darin bewegen. Und hier ist sicherlich eine reale Dringlichkeit zu sehen: Heutzutage sind die Bibel, ihre Kategorien und ihre Sprache nicht einmal mehr in den Kirchen eine Welt, in der man aufwächst, ein durchgehendes Bezugsfeld, eine Welt, in der man zuhause ist. Es herrscht ein rückläufiger biblischer Analphabetismus, sowohl in der Frömmigkeit als auch in der Kultur. Die Beschränktheit dieses Bildes liegt darin, dass es im fötalen Sein auf einen Zustand hinweist, der nicht von Dauer sein kann und der nach Wachstum, Loslösung und Selbstständigkeit drängt. Deshalb glaube ich, dass wir ein Bild brauchen, das als Hauptperson einen erwachsenen und mündigen Menschen, der nicht mehr an Märchen glaubt, haben sollte.

Der italienische Theologe und große Lutherspezialist Giovanni Miegge (1900–1961) gebraucht in seinen „Thesen der neuen Orthodoxie“ von 1935,

einer Art von Manifest als Reaktion auf die liberale Theologie der italienischen Barthianer, beim Aufzeigen eines dritten Weges zwischen „Literalismus“ und „Liberalismus“ in der Formel „die ganze Bibel ist Wort Gottes gewesen und kann es wieder werden, wenn durch sie Gott aufs Neue spricht“ dieses Bild: „Jede Seite der Bibel ist ein Kanal, der vom lebendigen Wasser des Wortes Gottes gegraben worden ist. Wo das lebendige Wasser geflossen ist, kann es aufs Neue fließen.“²⁵ Dies, weil „Wort Gottes gleichbedeutend mit Heiligem Geist ist“. Auch dieses Bild scheint mir seine *particula veri* zu haben, insofern es nicht das Medium – den Kanal – mit dem, was er führt – dem lebendigen Wasser – identifiziert. Es macht aus dem Gläubigen jemanden, der mit der Erwartung zum Kanal geht, das Wasser, dessen er bedarf, zu empfangen so wie bereits andere vor ihm; das Wasser, das der Kanal dank seiner Beschaffenheit verspricht und von dem man es also erwarten kann und muss. Andererseits hat eine Sammlung von literarischen Einzelwerken wie die Heilige Schrift ihre eigene und ganz besondere Art, ein Vehikel zu sein, ein Vermittler: Sie ist nicht einfach ein Kanalsystem, dem erneut Wasser zufließen kann, sondern ein sprechendes Sinngebilde, dessen Sprache ihre Quellen in einer sehr weit von der unseren entfernten konzeptionellen Welt hat.

In Ps 1 (vgl. auch Jos 1,8) wird der Mensch, der „Tag und Nacht über der Torah meditiert“, mit einem neben Wasserläufen gepflanzten Baum (einem gepflanzten, nicht einem spontan gewachsenen Baum; das Verb ist im Passiv) verglichen. Das hebräische Verb, das wir mit „meditieren“ übersetzen, hat im Hebräischen auch eine konkrete Konnotation, mit der anhaltende monotone Tierstimmen – wie das friedliche Knurren des gesättigten jungen Löwen (Jes 31,4)²⁶ oder das Gurren der Taube (Jes 38,14)²⁷ – gemeint sein können. Die Meditation von Ps 1 kann also vielleicht bereits an das Lernen (oder auch Auswendiglernen) gebunden sein, an das ins Gedächtnis Einprägen, an das Wiederholen einer Torah, die nunmehr als „Schrift“ existiert. Das Subjekt ist ein erwachsener Mensch, der andere Stimmen und Visionen meidet (Ps 1,1), um sich in der Heiligen Schrift zu verwurzeln.

Ich glaube, wir müssen in dieser Richtung suchen. Ein neben die Wasserläufe verpflanzter Baum zu sein, ist das Versprechen; der Weg ist der einer in-

25 Dalla „riscoperta di Dio“ all’impegno nella società. Scritti teologici, Torino 1977, tesi XVIII, 59 (Von der „Wiederentdeckung von Gott“ zur gesellschaftlichen Verantwortung. Theologische Schriften, Turin 1977, Thesen XVIII, 59).

26 „Gleichwie ein Löwe und ein junger Löwe brüllt über seinem Raub“ (Jes 31,4).

27 „Ich zwitschere wie eine Schwalbe und gurre wie eine Taube“ (Jes 38,14). Vgl. auch Jes 59,11; Ez 7,16.

tensiven Auseinandersetzung mit den Herausforderungen, die ein uns fremd gegenüberstehender Text stellt.

Kürzlich habe ich eine evangelikale Radiosendung gehört: Der Sprecher paraphrasierte einen Text aus dem ersten Buch der Könige. Das Motto der Sendung war: „Die Bibel, das Buch, das für Dich geschrieben ist“. Ich glaube dagegen, dass unsere Lesart der Bibel als Spannungsfeld verstanden werden muss, dessen zwei Pole ich so definieren würde: Die Bibel ist für andere geschrieben worden – Gott will auch dich ansprechen, mit diesen für uns so „fremdartig“ erscheinenden Worten. Einen dieser beiden Pole aufzugeben hieße, sich auf die Geschichte der religiösen Literatur zu beschränken oder im Biblizismus zu versinken. In der Spannung werden wir angesprochen.

Elisabeth
Parmentier

Maria – immer noch kirchentrennend?¹

Für den größten Teil der Christenheit ist Maria immer noch von Bedeutung. Andererseits stellt sie einen prominenten Streitapfel für die reformatorischen Kirchen dar – trotz der Versuche, sich ihr „ökumenisch“ zu nähern.

Warum erweist sich gerade hier der ökumenische Dialog als so schwierig? Weil Maria in der ökumenischen Arena nicht nur für sich steht. Vielmehr erscheint sie im Zusammenhang mit hermeneutischen Fragen: der Autorität der Schrift und der Tradition, dem *Sensus fidelium*, der *Lex orandi* als Maß der *Lex credendi*, der Lehrentwicklung und dem Magisterium. Nicht die biblische Frau Maria, sondern das Symbol „Maria“ bildet einen Knoten im theologischen Geflecht zwischen der Anthropologie, der Soteriologie, dem Verständnis des Amtes, der Ekklesiologie und der Ethik. Auch wenn es nicht möglich sein wird, dieses komplexe Gebilde in seiner Gesamtheit zu beleuchten, sollte dies bewusst wahrgenommen werden. Denn sonst könnte man sich in reformatorischen Kreisen fragen, warum immer noch so viel von Maria zu sagen ist, wo sie doch die Bibel so spärlich erwähnt!

Im Folgenden soll der Fokus auf Maria als *altissima sancta* und auf ihren Platz in der Gemeinschaft der Heiligen gerichtet werden. Folgende Frage ist interessant: Wenn Maria ihren Platz in der weiteren Wolke der Zeugen (der Heiligen) einnimmt, wäre damit ein klassisches ökumenisches Problem gelöst? Was bedeutet es für ein evangelisches Verständnis von der Kirche? Gibt es in dieser Hinsicht noch unüberwindbare Trennungsgründe?

1 Vortrag aus dem Sommerseminar zum Thema „Heilige ohne konfessionelle Grenzen. Ökumenische Besinnung auf die große Wolke der Zeugen“, 8. Juli 2013. Prof. Dr. Elisabeth Parmentier hat auf der gemeinsamen Tagung von MLB und GAW im Januar 2015 zum Thema „Das Bild im Wort. Evangelische Predigt heute“ referiert. Weil dieses Referat in der Festschrift für den früheren Präsidenten des GAW, Dr. Wilhelm Hüffmeier, erschienen ist, hat sie dankenswerterweise für unser Jahrbuch diese Untersuchung zur Verfügung gestellt.

In diesem Sinn wird hier ein Dialogdokument untersucht, das leider nicht bekannt ist, z. T. weil es nicht übersetzt wurde: *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*.² Dieses Ergebnis der 8. Runde des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA gehört bereits einer ehemaligen ökumenischen Generation an, weil es 1992 erschienen ist. Aber interessant ist hier, wie ans Lichte kommt, dass es nicht nur um Maria als solche geht, sondern um die Art und Weise, wie die Kirchen argumentieren und wie über Maria eigentlich die Frage der Kirche behandelt wird. Denn obwohl es sich hier um den ersten internationalen Dialog handelt, in dem Maria als solches Thema ist, wird sie innerhalb der weiteren Gemeinschaft der Heiligen, und somit auch innerhalb der Kirche gesehen.

Und obwohl die Kommission bewusst die hermeneutischen Fragen außen vor lässt, um sich auf die Beziehung zwischen Christus, Maria und die Heiligen zu konzentrieren, hatte diese Studie die Funktion, dass Maria und die Heiligen als Test des Konsenses über die Rechtfertigungslehre dienen – und dies in den USA schon einige Jahre vor der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999 in Augsburg unterschrieben).

Hier wird mehr als in anderen Studien deutlich, dass die Argumentation der Lutheraner und der römischen Katholiken nicht auf derselben Ebene verläuft, so dass ihre Argumente, obwohl sie sich entgegenkommen, jeweils den anderen nicht wirklich treffen: Wo für die Lutheraner eine *Relativierung* der Soteriologie droht, wird von den römischen Katholiken eine Bereicherung der Ekklesiologie wahrgenommen. Und was für die Lutheraner eine *Gefährdung* der zentralen Glaubensaussage des Heils bedeuten könnte, ist für die römischen Katholiken eine *legitime* Entfaltung des Glaubenslebens in der Kirche.

Symptomatisch ist, dass sich die Sorge um die Zentralität der Rechtfertigung auf die Affirmation des Wachstums der Kirche und der Gläubigen in der Gnade verlagert.

Eine kurze Erklärung zum Aufbau des Dialogtextes ist nötig, um seine Logik zu verstehen: ein gemeinsames „Statement“ über „den einen Mittler, die Heiligen und Maria“ geht die Probleme in evangelisch-lutherischer, dann römisch-katholischer Perspektive durch, zeigt die Uneinigkeiten (*divergences*) in vier Bereichen und fragt, ob sie kirchentrennend sind. Es handelt sich um: die Definition einer/es „Heiligen“; die Fürbitte der Heiligen; die Anrufung der Heiligen; die Lehre über Maria. Dann werden 19 „kirchenver-

2 Edited by H. George Anderson, J. Francis Stafford, Joseph A. Burgess, Augsburg/Minneapolis 1992.

bindende Konvergenzen“ (*church-uniting convergences*) genannt, und zwei Etappen für weitere Schritte empfohlen. In einem weiteren Teil folgen biblische und historische Erklärungen.

Ich folge nicht diesem Aufbau, sondern konzentriere mich auf das offensichtliche Problem der Konkurrenz von Maria mit der Christologie, das zu ihrem Sitz im Leben in der Ekklesiologie verlagert wird. Die spezifische Heiligkeit von Maria wird hinterfragt.

In einem persönlicheren Zusatz, der nicht im Dokument zur Sprache kommt, wird die Wirkung der doxologischen Sprache in Bezug auf Maria als bleibender Trennungsort erwähnt. Mehr als die Theologie ist dieser Ort die Frömmigkeit, die von den Dialogen nicht berührt wird, so dass die Theologie einen wichtigen Faktor der Trennung gar nicht greifen kann.

1. Maria und die Heiligen als Test des Konsenses in der Rechtfertigungslehre

Mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) unterzeichneten 1999 in Augsburg lutherische Kirchen und die römisch-katholische Kirche die Erklärung eines „gemeinsamen Verständnisses unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus“, die sich als „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ zeigt (§ 5). Beide Kirchen präzisieren, dass sie gemeinsam das Ziel haben, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler“ (§ 18).

Kann dies bestätigt werden im Dialog über diejenige, die offiziell *Mediatrice*, *altissima sancta* und sogar *Regina coeli* genannt wird?

Der hier untersuchte amerikanische Dialog wird in den Quellen der GER erwähnt, weil er das Ergebnis der Etappe der Diskussionsrunde über die Rechtfertigung aus Glauben, die von 1983 bis 1990 in der lutherisch-katholischen Kommission stattfand, testet: Kann der Konsens in der Rechtfertigungslehre auch die Problematik der Marien- und Heiligenverehrung tragen?

Ja, der Konsens in der Rechtfertigungslehre trägt diese Unterschiede, so lautet das Ergebnis des Dokuments. Jedoch gilt die Rechtfertigungslehre nicht als „das“ einzige Kriterium, das die lutherischen Kirchen erhofften. Nach der großen Polemik im Vorfeld der GER, ob die Lehre von der Rechtfertigung „ein“ oder „das“ Kriterium für die Lehre und Praxis der Kirche sei, wurde in § 18 die Rechtfertigungslehre schließlich als „ein unverzichtbares Kriterium,

das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“ anerkannt. Auch im amerikanischen Text wird sie gleich zu Anfang als „ein“ Kriterium eingebracht, wobei sich klare Fronten zeigen:

“The contrast can also be seen in ‘another critical principle’, urged by Catholics, alongside of justification by faith, namely, ‘to recognize God’s grace where it is at work’, including its renewing effects already present” (§ 72, S. 50).

Das Problem liegt in der Gegenüberstellung der Rechtfertigung als neuer Schöpfung durch Gottes Gnade (lutherischer Akzent), und der Rechtfertigung in einem Kontinuitätsprozess des menschlichen Reifens und der Heiligung auf Grund der Wirksamkeit der Gnade (römisch-katholischer Akzent) (§ 73).

2. Das angekündigte Hauptproblem: *Maria Mediatrix* – die Konkurrenz zwischen Christus und Maria

Der Dialog gibt als Hauptproblem (*crucial point*) die Frage der alleinigen Mittlerschaft (*mediatorship*) Christi an.

§ 42 (S. 37) bestätigt, dass Lutheraner annehmen können, dass lebende und verstorbene Heilige zusammen Gott loben, wie es auch die lutherische Abendmahlsliturgie betont. Aber Verehrung bedeutet nicht, dass die Gläubigen die Heiligen oder Maria um etwas bitten, was *für ihr Heil* von Wichtigkeit wäre, weil dies bedeuten würde, dass diese zugänglicher oder liebenswürdiger wären als Christus selbst. Hier wird das Argument der Rechtfertigungslehre als „Norm“ entscheidend:

“That is why Lutherans appeal to the doctrine of justification as the norm by which the practice of invoking saints and Mary need to be judged. Lutherans continue to ask why it is useful, or indeed necessary, to place one’s trust not only in Christ, but in the saints and in Mary as well ... Thus Lutherans could ask, ‘Granted that blessed Mary prays for the church, does she receive souls in death, does she overcome death, does she give life? What does Christ do if blessed Mary does all this?’” (§ 42, S. 37).

Es muss also genau nachgefragt werden, was unter „*Mittlerschaft*“ (*mediation*) verstanden wird. In der lutherischen Christologie liegt der Akzent nicht auf dem Mittler, sondern auf seiner Einzigartigkeit. Die *Confessio Augustana* § 21 zitiert wohl 1 Tim 2,5, wo betont wird, dass es nur einen Gott und einen Mittler gibt, jedoch werden sogleich andere Titel dazugefügt: der

Heiland, der Hohepriester, der Anwalt usw. Dies präzisiert dieser Dialog sehr klar: der Mittler ist kein „Vermittler“ (*go-between*), sondern das Heil selbst:

“He gives himself. He *is* what and who is to be given, and the proclamation of his life, death, and resurrection *is* the giving ... and Christ alone is therefore not only the sole Mediator, but the one who is mediated” (§ 44, S. 38).

Dies schließt andere Formen von „*mediation*“ nicht aus, die man auf Deutsch in diesem Sinn eher „Vermittlung“ nennen würde, weil sie im kirchlichen Leben für die Vermittlung des Glaubens wichtig sind, z. B. Predigt und Sakramente. Diese sind „Gnadenmittel“ (*means of grace*).

In diesem Sinn geschieht „*Kooperation*“ mit Gott, jedoch im Glauben an den einzigen Heiland und Mittler. Kooperation ist für evangelische Ohren suspekt, aber bedeutet für Katholiken eigentlich Antwort oder Verantwortung. Aus diesem Grund benützt die römisch-katholische Kirche problemlos die Sprache der Vermittlung (*mediation*) auch für Menschen, insbesondere für die Heiligen und für Maria. Diese Breite im Verständnis des Konzepts und der Unterschied in den Denkstrukturen führen zu einem Problem, das folgenderweise formuliert wird:

“Both [churches] agree on the unique mediatorship of Christ (*solus Christus*) and the justification for sinners (*sola gratia*) that Christ provides; they use this doctrine ‘as a criterion of authenticity’ for the church’s practice with regard to the saints and Mary. The problem, however, is how to affirm the unique mediatorship of Christ, so that all the ‘mediations’ in his church not only do not detract from, but communicate and extol, his sole mediatorship. However, the very fact that we have come to agree on this form of the question and especially on the priorities that question reflects is for us a cause for joy” (§ 70, S. 49).

Aber diese doppelsinnige Sprache führt zum evangelischen Zweifel, ob nicht doch im katholischen Modell die Mittlerschaft zu sehr auf „verwandende Gnade“ (*transforming grace*) fokussiert, die aus dem Schatz der Verdienste der Heiligen geschöpft wird, wobei gerade die kirchlichen „Vermittler“ dieser Gnade eine besondere und ihnen vorbehaltene Rolle spielen – Bischofsamt, Ordination, Sukzession usw. –, so dass auch die Kirche als „Sakrament“ nicht in einem abgeleiteten Sinn, sondern im vollsten Sinne des Wortes mitwirkt (§ 46, S. 39). Damit bringt es der Text auf den Punkt: “Lutherans, however, think about mediation more in christological than ecclesiological terms” (§ 46, S. 39).

Aber für die römisch-katholische Tradition gibt es gar keine Konkurrenz mit Christus. Die Mariologie ist christologisch orientiert. Sogar der altkirch-

liche Titel *Theotokos* ist ein christologisches Bekenntnis: die Gebärerin des Einen, der Gott ist.

Das ökumenische Problem ist jedoch noch nicht gelöst, denn der Text bringt zu Bewusstsein, dass es nicht nur mit dem „einen“ Mittler, sondern auch mit dem *solus* zusammenhängt! Denn der Gläubige trifft Christus nicht als einsamen Retter, sondern inmitten seines Volkes, der Heiligen:

“One basic theological and liturgical conviction which has carried the Catholic tradition holds that Jesus Christ alone is never merely alone. He is always found in the company of a whole range of his friends, both living and dead. It is a basic Catholic experience that when recognized and appealed to within a rightly ordered faith, these friends of Jesus Christ strengthen one’s own sense of communion with Christ. It’s all in the family, we might say; we are part of a people. Saints show us how the grace of God may work in a life; they give us bright patterns of holiness; they pray for us” (§ 2, S. 117).

Mit diesen Erklärungen wird deutlich, dass katholisch sein bedeutet: sich verbunden wissen mit Himmel und Erde. Dies ist vermutlich eines der Geheimnisse der Treue so vieler katholischer Gläubigen für ihre Kirche, die ihnen sowohl im Leben als auch im Tod immer zur Seite steht. Und es zeigt sich hier evangelischerseits ein mangelndes Bewusstsein für die Tiefe und Breite der Kirche im Diesseits und im Jenseits.

Damit wird aber der Sitz im Leben der Marienverehrung klar in die *Ekklesiologie* gelegt. Dies hat ja das 2. Vatikanische Konzil anschaulich gemacht, indem die Mariologie keinen Platz für sich erwarb, sondern an den Schluss der Enzyklika *Lumen Gentium* gelegt wurde. Mit diesem Votum, das nur mit leichter Mehrheit erreicht wurde, nimmt sie ihren Platz in der Kirche ein, wenn auch als „vornehmstes Glied“ der Gemeinschaft der Heiligen.

Ist damit das ökumenische Problem gelöst?

3. Die römisch-katholische Antwort:

Maria „voll der Gnade“ oder die Rolle der betenden Kirche als vom Tod nicht unterbrochene Gemeinschaft der Heiligen

Da Maria nicht über der Kirche steht, sondern in ihr, wird ihre „Kooperation“ in einem abgeleiteten Sinn zu verstehen sein. In diesem Sinn ist sie die „Füرسprecherin“ der Gläubigen.

Die Rolle der Heiligen liegt nicht so sehr in der Mittlerschaft (als Bindeglied zwischen Gott und Menschen) als in der Vermittlung der menschlichen Nöte einerseits (in der Fürbitte von Maria bei Gott) und der göttlichen

Zuwendung andererseits (in der Spendung der Himmelsgaben). Mit Maria stellt sich die Frage der Wirksamkeit der Kirche in diesem Austausch von Fürbitte und Gaben.

Das römisch-katholische Argument für die Fürbitte der Heiligen ist biblisch:

“The New Testament presents individuals who were empowered by God to carry out roles engaging a freedom born of grace and resulting in others being touched by divine favor ... These are instances of what *Lumen Gentium* would later describe as cooperation that is both derived from and totally dependent on the one Mediator, Jesus Christ” (§ 59, S. 44).

Die Verfasser des Textes denken nicht nur an Maria, sondern erwähnen z. B. Paulus und Lydia. Wie ist nun diese Kooperation zu verstehen? Als „Ermächtigung“ (*Empowerment*) für die Glaubenden, die sie um Hilfe bitten, weil die Gnade Gottes diese Heiligen „ermächtigt“, selbst zu Helfenden zu werden. Dies nicht zu glauben, würde die Ermächtigung, die Jesus schon seinen ersten Jüngern schenkte, verringern (§ 60, S. 45)! Das Argument wird also umgedreht: Da wo die Lutheraner vermuten, dass kein Beleg der Schrift es erlaubt, die Heiligen um Beistand zu bitten, antwortet die römisch-katholische Seite mit der Schrift, indem sie zeigt, dass die Jünger von Jesus selbst dazu geführt wurden, mit ihm zu „kooperieren“! Dies bringt also keineswegs die Rechtfertigung „allein aus Glauben“ in Gefahr, sondern testet sie und zeigt ihre wirkende Kraft! Würde man diesen Ruf zur Kooperation nicht ernst nehmen, so wäre dies nichts anderes als Zweifel an der Macht Christi!

Aber kann diese Ermächtigung zum Jüngerdienst noch für die *Verstorbenen* gelten?

Ja, betont die römisch-katholische Kirche, denn der Tod kann nichts gegen die Liebe Gottes tun (Röm 8,38–39), und sowohl die Lebenden als auch die Verstorbenen bleiben in der Gemeinschaft mit ihm. In diesem Sinn ist es gerade nicht ein Affront an Jesus Christus, Gläubige und Maria als „Heilige“ um Hilfe zu bitten. Wenn die Kirche nur manche heiligspricht, so tut sie es, um das Gebet an diejenigen Verstorbenen zu richten, deren Glauben und Erfahrung sie als wertvoll schätzt und deren Beispiel lobens- und nachahmenswert ist (§ 67, S. 47). Sie sind weder „Retter“ noch „Heilande“ (§ 80, S. 53), aber ihre Heiligkeit ist „anerkannt“. Dies bedeutet, dass die Gläubigen der Kirche ihnen trauen können, und der Kirche zutrauen, dass sie den richtigen Weg weist, der dem Beispiel und der Fürbitte der Gerechten folgt. Hier wird klar dem lutherischen Argument der Unsicherheit der Erhörung solcher Gebete an verstorbene Heilige genau das biblische Argument der Erhörung der Gerechten vor Gott entgegengesetzt! Ihre „Verdienste“ kommen keines-

wegs von ihnen, sondern von Christus, aber wohl durch sie, wie schon ihr Leben zeigte, dass Gottes Gnade am Werk war (§ 81, S. 53).

Ist aber das, was hier von der Jüngerschaft und den Heiligen für Lutheraner annehmbar scheint, nicht für Maria viel zu wenig? Geht es bei ihr nicht um eine Heiligkeit ganz anderer Art?

4. Die spezifische Heiligkeit von Maria als „Königin des Himmels“

Die römisch-katholische Seite erklärt, dass Marias Rolle keineswegs als heilbringend missverstanden werden sollte, sondern nur als Fürbitte ihrem Sohn gegenüber zu verstehen ist. So wird betont:

“The heavenly mediation of Mary differs *only in degree* from what we have dealt with under the headings of the intercession and invocation of saints” (§ 99, S. 58).

“Only in degree”: nur „vom Grade her“ unterscheidet sich die Mittler-schaft der Maria ... Was soll das bedeuten? Hier geht es um die Mariendogmen, die bereits in früheren Dialogen schon diskutiert wurden:

Das Dogma von Marias unbefleckter Empfängnis wird in diesem Text als Resultat der Rezeption jahrhundertelanger Frömmigkeit mit breiter Zustimmung der Laien sowie der Amtsträger dargestellt (§ 86). Auch hier wird betont, dass es Gottes zuvorkommende Gnade (*preservative redemption*) ist, die sie „im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, rein von jedem Makel der Erbschuld bewahrt“. In der Reformationszeit galt dieser Glaube, wenn auch noch nicht dogmatisiert, nicht als Irrlehre (§ 87). Jedoch wird dies heute aus einem anderen Grund verworfen: Wenn alle Menschen außer Christus Sünder sind, wo steht geschrieben, dass Maria eine Ausnahme macht (§ 87)?

Hier versucht der Text keine neue Erklärung oder Lösung zu geben, sondern geht in Richtung eines pragmatischen Vorschlags: In § 101 wiederholen die Lutheraner den Respekt, den Luther selbst Maria entgegengebracht hat, und sehen keine Konkurrenz mit der alleinigen heilbringenden Gnade von Christus und somit keine kirchentrennende Wirkung der beiden Mariendogmen, wenn die römisch-katholische Kirche die Evangelischen nicht zwingen würde, auch diese anzunehmen (§ 101).

Aber gerade hier sollte doch eine evangelische Antwort weiter argumentieren: Verkörpert Maria die Antwort des Glaubens, so muss diese „Rezeption“ der Gnade genauer betrachtet werden. Gewiss lässt das Lukasevange-

lium Maria mit „Ja“ antworten, und bestätigt es mit dem Magnificat, das eine wahrhaft prophetische Interpretation der ganzen Heilsgeschichte beinhaltet. Gewiss ist sie dadurch besonders lobenswert. Aber genau hier muss gefragt werden, ob sie dies wirklich in Freiheit tut, genauso wie alle menschlichen Wesen nach ihr? Und genau hier antwortet die römisch-katholische Tradition mit Blick auf Maria anders als mit Blick auf die anderen Menschen: Sie wurde voraussichtlich von Gott besonders bewahrt! Sozusagen besonders *tugendhaft* gehalten? Aber wie könnte dann ihre Antwort noch exemplarisch für andere sein? Entweder müsste man dann sagen, dass ihr ein besonderes Schicksal widerfahren ist und sie dann mit Recht über allen anderen Menschen als eine besonders Begnadete herausragt ... Oder es muss kritisch eingeräumt werden, dass gerade dieses Dogma die Gnade Gottes, die ja nicht die Tugend, sondern die *Niedrigkeit* erwählt, das ganze Rechtfertigungsgeschehen christologisch gerade richtig erfasst! Dass Jesus in die Realität menschlichen Lebens und in die Realität der Sünde gekommen ist, ist das Unerhörte! Und auch die durch Maria symbolisierte Kirche kann deshalb keine sündlose Kirche sein, sondern eine *trotz ihrer Niedrigkeit* erlöste Kirche! Hier verfehlt der Text die Möglichkeit, Rechtfertigung als Kriterium zu testen!

Dass jedoch auch ein ganz anderes Argument zur Geltung kommen könnte, zeigte mir mein Kollege Theodor Dieter, Direktor des Instituts für ökumenische Forschung in Strasbourg: Wäre gerade diese zuvorkommende Erwählung der Maria *in utero* nicht par excellence Rechtfertigung aus reiner Gnade? Denn in diesem Fall hat Gott tatsächlich Maria von der Sünde befreit, ohne jeden Verdienst, nicht einmal mit irgendeiner Zustimmung ihrerseits! Dieselbe theologische Affirmation kann somit in zwei völlig entgegengesetzte Richtungen interpretiert werden, auch wenn die zweite meines Wissens in den Dialogen niemals geltend gemacht wurde.

Das Dogma der Aufnahme von Maria mit Leib und Seele in den Himmel wurde, wie die unbefleckte Empfängnis, nach der Logik der Entsprechung konzipiert: So wie es nötig war, dass der Leib, der Jesus tragen würde, ohne Sünde und Schmach sei, sollte er auch dem Tod und der Endlichkeit entrinnen. Auch hier wird prophetisch vorweggenommen, was die anderen Gläubigen eschatologisch erhoffen dürfen (§ 88, S. 55).

Der Text geht auch hier nicht weiter auf ein Problem ein, dass aus folgender Argumentation entsteht: Wenn Maria der Gemeinschaft aller in Christus Lebenden und Verstorbenen vorausgeht und sozusagen die gemeinsame Zukunft der Gläubigen vorwegnimmt, wird somit nicht implizit die Kirche auf Erden als schon geheiligte, und nicht als für die Auferstehung neu zu schaffende Schöpfung Gottes gesehen? Hier zeigt sich auch die Analogie zwischen Maria und der Kirche, auf die wir etwas weiter stoßen werden.

Damit kommen wir zur Frage der Definition der Heiligen. Der Text gibt 19 „kirchenverbindende Konvergenzen“ (*Church-Uniting convergences*) an, von denen sieben auf den Glauben an Christus fokussiert sind. Danach kommt er zur Erklärung des Konzepts der „Heiligen“:

“The term ‘saint’ is used in both our traditions for all those justified by the grace of Christ, and, to one degree or another, certain individuals among them, marked by holiness, who live the life of faith in devotion toward God and love toward the neighbor in exemplary ways, calling forth praise to God” (§ 8, S. 60).

Diese Geheiligten bilden eine Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen, in der uns durch Christus Vergebung, Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben zugesprochen wird (§ 11, S. 61). Manche sind für andere Christen eine Inspiration und ein Beispiel für größeren Glauben. Maria gilt eine besondere Ehre als „Gottesgebärerin“ und als „reine, heilige und über alles zu lobende Jungfrau“ (*laudatissima virgo*) (§ 15, S. 61).

Die beiden letzten Konvergenzen betreffen die Kriterien für die Anrufung der Heiligen: Die Ehre, die ihnen gebührt, sollte keineswegs das Vertrauen auf Christus als dem einzigen Mittler mindern. Dies gilt auch für Lehre und Liturgie.

Im Rahmen dieses Artikels ist es nicht möglich, auch die biblisch-hermeneutischen Fragen zu behandeln. Jedoch muss hier kurz geklärt sein, in welchem Sinn diese ganze Studie arbeitet. Denn für evangelische Christen stellt sich hier eine doppelte Frage im Hinblick auf die biblischen Aussagen: Wie versteht die römisch-katholische Kirche die Dogmen, die weder historisch noch biologisch-materiell zu rechtfertigen sind? Der Text geht nicht auf naive Weise davon aus, dass dies der Fall ist, sondern analysiert exegetisch genau den Gehalt der Evangelien (§ 143–155). Jedoch geht die Studie weiter davon aus, dass die historischen Entwicklungen der Heiligen- und der Marienfrömmigkeit verschiedener Generationen auch aufgenommen wird. Obwohl der historische Teil zeigt, wie die christliche Tradition mit mehr oder weniger gutem Erfolg versucht hat, die Beziehung zur alleinigen Erlöserschaft Christi in den Verwirrungen der Volksfrömmigkeit zu bewahren, wird sehr deutlich, wie die Kirchenväter die Frage der Sünde Evas typologisch mit Marias Gehorsam verbunden haben.

Wird schließlich ein Konsens möglich? Ja, aber nicht vorbehaltlos.

Verlangt die römisch-katholische Kirche von anderen Christen, dass sie die Heiligen verehren? Könnten Lutheraner in Gemeinschaft mit einer Kirche stehen, in der diese Praxis unterstützt, aber nicht verlangt wird? Könnte die römisch-katholische Kirche in Gemeinschaft mit Lutheranern leben, die Christus als einzigen Mittler predigen und der Überzeugung sind, dass die Heiligenanbetung (*invocation*) dabei schwinden wird? Diese Fragen, die im Text gestellt werden, zeigen, dass es nicht um die persönliche Glaubensorientierung geht, sondern um die offizielle Position der Kirchen.

Das Problem, sagt der Text, läge nicht an der privaten Frömmigkeit, denn sowohl in der römisch-katholischen als in der orthodoxen Tradition wird den Gläubigen gelehrt, zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung (und Anrufung) der Heiligen zu unterscheiden. Der kritische Punkt ist die Formulierung an verschiedenen Orten der offiziellen Liturgie: Könnten die Lutheraner diese mittragen? Es würde von ihnen jedoch nicht mehr erwartet als *Respekt* für die katholischen Überzeugungen. Schon Melanchthon und andere sahen es nicht als unmöglich an, in Gemeinschaft mit einer Kirche zu sein, die nicht von ihnen verlangen würde, die Heiligen anzurufen (§ 96, S. 57).

Auch herrscht noch keine Einigkeit darüber, ob Heiligenanrufung „legitim“ und „hilfreich“ (*beneficial*) sei.

Hier wird lutherischerseits zugestanden, dass, wenn es nötig ist, Maria Respekt zu erweisen, dies nur in der Perspektive des Magnificats möglich wäre, weil dieser Text die prophetische Proklamation der unverdienten Gnade Gottes ausspricht (§ 49, S. 40f).

Beide Kirchen einigen sich darauf, dass die römisch-katholische Frömmigkeit von allen Übertreibungen geschützt werden müsse. Die römisch-katholische Seite gibt Kriterien an, an denen Marienfrömmigkeit gemessen werden soll: Sie soll biblisch, trinitarisch, im Einklang mit der offiziellen Liturgie, der heutigen Kultur angemessen, ohne Übertreibung, und mit ökumenischer Orientierung ausgestattet sein.

Im lutherischen Teil wird ein doppeltes Kriterium als Prüfstein für die wahre Lehre und Praxis angewandt (§ 18–19, S. 131):

Allein im Glauben an Jesus Christus ist alles zu messen: Erfahrung, Intuition, Bewusstsein, Zungenrede und private Offenbarungen. Nicht das Wollen des Gläubigen, das Gute zu tun oder sich „gut“ zu fühlen, sind wichtig, weil dann der Glaube von der Person abhängig gemacht wird.

Dies gilt auch für die Gemeinschaft, deren Realität nicht unmittelbar an positive und tröstliche Erfahrungen zu binden ist. Es gilt das Kriterium des Effekts: Die Frucht sollte *Gewissheit (certitudo) des Heils in Christus* sein.

Für die Lutheraner gilt also:

“Therefore in any future fellowship with the Roman Catholic Church the freedom Lutherans would have clearly to proclaim the sole mediatorship of Jesus Christ would mean that at all levels of the church Lutherans would always be free to discern whether invoking the saints and Mary is carried out in such a way that it produces assured faith (*certitudo*) because it is the proclamation of justification by faith alone in the sole Mediator. This methodology would be applicable to similar issues that still divide our churches, for example, indulgences and any proposal that the Marian dogmas be ‘accepted in some form’” (§ 19, S. 131).

Für die römischen Katholiken bleibt die Frage, wie Gläubigen zu begegnen ist, die die Mariendogmen nicht anerkennen. Dies würde keine Abendmahlsgemeinschaft gefährden – solange Konsens in anderen Fragen bestünde (z. B. beim ordinierten Amt):

“If there were sufficient doctrinal agreement on other matters (including, for example, the ordained ministry), it might be possible to have limited eucharistic sharing even beyond what is now permitted by canon law” (§ 100, S. 59).

Jedoch wird sofort hinzugefügt, dass dies „unvollkommene Kirchengemeinschaft (*incomplete ecclesial communion*) wäre (§ 100, S. 59). Was steht also noch im Wege, wenn nicht die anderen theologischen Fragen, die auch mit diesem Thema anklingen: Amt, Ekklesiologie, Lehramt, päpstliche Unfehlbarkeit ...?

5. Der nicht-problematisierte Schatten: die Missverständlichkeit der doxologischen Sprache und die Folgen für die Imagination der Gläubigen

Die Hindernisse liegen nicht nur, oder nicht so sehr, in der Theologie und in den Dogmen, als in der Erfahrung des christlichen Lebens. Die Geister scheiden sich in der *Imagination* von Maria, die die traditionelle Sprache der Liturgie und der Frömmigkeit, und somit auch die Theologie, geformt hat. Eine die christotypischen Titel für Maria, auch wenn sie doxologische Analogien sind, prägen das Unterbewusstsein und leben in der inneren Vorstellung der Gläubigen weiter, was für evangelische Christen überhaupt nicht der Fall ist, die sich auf die Bibel beziehen und (entsprechend zu Christus) den Unterschied zwischen der historischen Maria und der Maria des Glau-

bens betonen. So zeigt sich im Text, dass für die Lutheraner Maria auf der *irdischen* Seite steht, als Mädchen von Nazareth, als jüdische Mutter, und somit als historische Figur. So wird sie von den Lutheranern auch beschrieben:

“With regard to Mary, Lutherans affirm her as the ‘God-bearer’ (*theotokos*) and hold her in high esteem as the most praiseworthy of all the saints. In this sense Mary is to Lutherans a symbolic prototype of the church: she is obedient to the mandate of the Holy Spirit, humble in her great calling, and the embodiment of the unmerited grace of God. Luther and Lutherans continue to affirm that she gloried neither in her virginity nor in her humility, but only in the gracious regard God had for her” (§ 49).

Dies betrifft die auserwählte Mutter von Jesus, Maria von Nazareth.

Für die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche wiederum steht sie nicht so sehr als arme Magd für den nackten Glauben, sondern vielmehr als gehorsame Jungfrau für die große und begnadete Kirche, die den Gläubigen voranschreitet und an erster Stelle bei Christus ihren Platz im Himmel hat. Sie ist sozusagen ent-kontextualisiert, typologisiert. Sie wird zum Symbol, das die biblischen Zeugnisse und die Theologie sprengt und in der Frömmigkeit ihr eigenes Leben hat. Denn die christotypischen Titel für Maria, auch wenn sie doxologische Analogien sind, prägen das Unterbewusstsein und leben in der inneren Vorstellung der Gläubigen weiter.

Lumen Gentium § 8 zeigt es klar. Gewiss ist es ein großer ökumenischer Schritt und ein klarer christologischer Rahmen für die mariologische Ehrung, dass sie „im Mysterium Christi und der Kirche“ situiert wird, und dies nur im Anhang der Ekklesiologie. Jedoch wird im Text selbst, obwohl er bemüht ist, die Alleinherrschaft Christi zu betonen, eine Ambivalenz sichtbar. Diese liegt an den Typologien, an den Hoheitstiteln, an den Gebetsformeln, und am Effekt der Interaktion dieser Gattungen.

- Das erste Problem ist die *Absolutsetzung einer Typologie*. Die seit den Kirchenvätern tradierte Theologie sieht in Maria den „Typus“ der Kirche, weil diese, wie sie, Jungfrau und Mutter genannt wird. Vgl *Lumen Gentium* § 63: „Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus. Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt.“

Somit ist Maria nicht nur Typus der Kirche, sondern auch des Glaubens. Warum etwa sollte Maria allein Typus der Kirche sein? Warum sollte Maria *allein* Typus des Glaubens und der Liebe sowie der Gnade Gottes sein? Warum sollte Maria *allein*, als Jungfrau und Mutter, Typus der Frau sein? Gewiss sagt die römisch-katholische Kirche dies nicht so radikal, aber die Bevorzugung dieser Typologien hat diesen Effekt.

- Ein zweites Problem betrifft das *Verständnis der Typologien*: Es handelt sich um Analogien, deren Ausdrucksstärke am Effekt des Vergleichs liegt, die aber theologisch gesehen nicht auf Symmetrie beruhen. Die Asymmetrie ist den Theologen bekannt, und wird in *Lumen Gentium* § 65 angedeutet: „Die Kirche aber wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem“.

Auch wenn Maria unerreichbar ist und sozusagen das erhabene Modell bleibt, so verfestigt die Typologie die menschliche Seite und lässt eine Perfektion erwarten, die der Menschheit nicht zugänglich ist.

- Ein drittes Problem, das implizit in den Dialogen zum Vorschein kommt, ohne thematisiert zu werden, ist die Frage: *Welcher* Maria wird in der imaginären Vorstellung die Ehre erwiesen?

Ein wesentlicher Unterschied liegt m. E. in der inneren Vorstellung, die Gläubige von den Heiligen haben: Sie sehen sie in ihrer jeweiligen historischen Realität und Kontextgebundenheit, wie es z. B. mit Paulus, Petrus, Abraham und Johannes dem Täufer der Fall ist, sowie mit Heiligen aller Generationen. Sie sind mit ihrer ganzen Geschichte präsent. Aber Maria wird in den kirchlichen Texten zu einer zeitlosen „Figur“ in der Ordnung der Gnade.

Vgl. *Lumen Gentium* § 62: „Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen.“

Nehmen wir als anderes Beispiel die Typologie von Maria als „Mutter“. „Mutter“ bedeutet nicht Mutter der Kirche, wie es Papst Paul VI. eigenmächtig sagte, sondern Mutter der Gläubigen. Gewiss ist die besondere Erwählung und Mutterschaft von Maria von großer Wichtigkeit für den Glauben, und kein Christ sollte ihr diesen Respekt verwehren. Diese Mutterschaft ist jedoch von der biblischen Geschichte her an Jesus gebunden, und sie ist theo-

logisch für den Glauben auf die Inkarnation des Wortes bezogen. Aber diese Mutterschaft steht nicht auf derselben Ebene wie die symbolische oder typologische Mutterschaft Marias für die Kirche oder die Christen. Und trotzdem werden beide in diesem Titel der „Mutter“ zusammengenommen, manchmal sogar mit dem anthropologischen Bedürfnis vieler Christinnen und Christen, eine über alles liebende „Mutter“ anrufen zu können (vgl. die Glaubenspraxis von Papst Johannes Paul II.). Wenn zudem also noch dieses typologische Bild zur *Gebetsanrufung* führt – „Heilige Mutter“ –, wie weit ist es dann noch, bis dies in der Imagination der Beter eine implizite Parallele zur Anrufung des „Vaters“ bewirkt?

Obwohl die liturgische Sprache in der römisch-katholischen Kirche sehr darauf bedacht ist, den Titel „Mutter“ im Sinn von Mutter Jesu und Mutter Gottes zu interpretieren, lässt sich in den Gebeten, wie etwa im *Salve Regina* oder in den Litaneien, eine semantische Erweiterung feststellen. Das Gebet gleitet von der Anrufung der Mutter im theo-logischen Sinn zur Mutter im anthropologischen Sinn: Mutter aller Menschen. So z. B. in der Laurentianischen Litanei: „Heilige Mutter Gottes – Heilige Jungfrau der Jungfrauen – Mutter Christi – Mutter der Kirche – Mutter der göttlichen Gnade – Du reine Mutter – Du keusche Mutter – Du unversehrte Mutter – Du unbefleckte Mutter – Du liebenswürdige Mutter – Du wunderbare Mutter – Du Mutter des guten Rates [...] Bitte für uns, o heilige Gottesmutter. Auf dass wir würdig werden der Verheißungen Christi. Gütiger Gott, du hast *allen Menschen Maria zur Mutter gegeben*; höre auf ihre Fürsprache“.

Die Polysemie der Erwähnungen erlaubt verschiedene Interpretationen derselben Aussage! Dies zeigt die widersprüchlichen Gefühle und Imaginationen, die mit Maria geweckt und die in den Dialogen nicht diskutiert werden!

Es ist, trotz der kritischen Fragen, die bleiben, sehr erfreulich, dass sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits eine Klärung der Wichtigkeit und der Rolle von Maria stattgefunden hat. Es ist für Evangelische wichtig zu erkennen, dass die römisch-katholische Kirche versucht, die Volksfrömmigkeit mit Blick auf Maria zu evangelisieren. Genauso wichtig ist es für die lutherischen Kirchen, Maria aufmerksamer in ihrer Rolle als Mutter des Heilandes zu beachten. Der Hauptstreitpunkt der Soteriologie ist durch die Position von Maria als eines Gliedes in der Gemeinschaft der Heiligen, wie sie in *Lumen Gentium* VIII vorgenommen wurde, geklärt. Aber es ist für evangelische Christen weiterhin irritierend, zu sehen, wie erfolgreich die Verehrung und eventuell auch Anbetung der Maria bleibt, obwohl die römisch-katholische Kirche versucht, die Exzesse der Frömmigkeit zu dämp-

fen. Man könnte vermuten, dass der Erfolg daher rührt, dass sich Marienfrömmigkeit und menschliche Sehnsucht nach Geborgenheit treffen. Daran ändert auch die Postmoderne nichts, denn mehr denn je suchen postmoderne Menschen in der globalen Welt vertraute Bezugsfiguren. Maria erscheint als beliebte Figur, sowohl bei Gläubigen als auch bei Nicht-Gläubigen, weil sie Menschen aller Völker, über alle Grenzen hinweg, unter ihrem mütterlichen Schutz und Trost verbindet. Zwischen Kulturen und Völkern, die ihr die Ehre erweisen, entsteht eine gemeinsame Identität der Treue zu diesem Zufluchtsort ... Und dies, obwohl gerade sie oftmals als Schutzpatronin von Ländern und Städten gegen andere benutzt wurde! Mehr als Christus, der oft nur noch als Prophet oder als Figur des Menschseins in die Vergangenheit zurückgedrängt wird, überlebt Maria weiterhin als ent-kontextualisierte Himmelsfigur die Zeiten. Könnte man nicht auch vermuten, dass sie dadurch sozusagen die Rolle des heiligen Geistes einnimmt, aber im Gegensatz zu ihm nicht konturenlos, sondern menschlich wirkt?

Es ist nicht möglich, gegen populäre Spiritualität anzukämpfen. Vielmehr tut es aber not, Jesus Christus aus der Vergessenheit zu holen. Denn die Postmoderne hat sich mit Gott (in verschiedenen Vorstellungen) besser als früher abgefunden, da eine gottlose Spiritualität kaum noch attraktiv ist. Jedoch fällt auf, dass in heutigen Glaubensüberzeugungen Jesus Christus verdrängt wird – als wären sein Leben und seine Passion nicht mehr von Nöten. Dass sich in seinem Leben und Sterben Gott selbst offenbart, ist vielen heutigen Mitmenschen nicht mehr präsent – während sie nicht vergessen, dass Maria zu Gott führt. Hier hätten die christlichen Kirchen ein viel bewussteres christologisches Zeugnis abzulegen.

Können sich evangelische Christen mit der „Gemeinschaft der Heiligen“ anfreunden? Das Dokument ist in dieser Hinsicht mit der Betonung einer Beziehung zwischen der irdischen und der himmlischen Gemeinschaft auch biblisch überzeugend. Die theologische Reflexion über die Kirche als Gemeinschaft mit den Verstorbenen ist es wert, von den evangelischen Kirchen vertieft zu werden. Gelten auch für Evangelische wichtige Persönlichkeiten der Kirche aller Zeiten als „Heilige“ im Sinne von leuchtenden und ermächtigenden Vorreitern des Glaubens, so bleibt im Hintergrund jedoch die kritische Frage, ob etwa Menschen in der Imagination heutiger Mitmenschen den Platz des einzigen Heilandes einnehmen könnten – was in keinem Fall geschehen darf!

Dieses Dokument, das die Rolle und die Präsenz der Heiligen und der Kirche im Himmel an der Seite der Menschen betont, sollte für Lutheraner

eine Motivierung sein, zu einer Ekklesiologie zurückzufinden, die diese Dimension der Kirche nicht vergisst. Auch wenn für sie eine Heiligenverehrung nicht in Frage kommt, ist es jedoch für das Glaubensleben von grosser Hilfe, die im Glauben Verstorbenen nicht einfach in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern an der Seite Christi zu erinnern. In einer Welt, die oftmals sinnlos erscheint und viel Einsamkeit bewirkt, hat die Imagination der Gemeinschaft der Heiligen ein starkes Potential der Motivierung: Gläubige aller Zeit, die das Individuum stärken und in ihrer Fürbitte tragen, bringen nicht nur ein Stück Himmel auf Erden, sondern bewirken tiefe Verbundenheit und tiefen Trost in Leid, Not und Tod.

Wie wichtig dies nicht nur für Gläubige, sondern generell als anthropologisches Bedürfnis ist, zeigt sich auch in der postmodernen Nachfrage nach den Schutzengeln oder anderen schützenden Figuren – bis hin zu der Ahnenverehrung. In der Imagination der Postmoderne wird ein Zwischenhimmel konstruiert, in dem die Verstorbenen, obwohl erlöst und im Frieden, wie eine übersinnliche „Wolke der Zeugen“ die Geschehnisse ihrer Nachfahren mit wachsamen Augen verfolgen. Hier kann man mit Recht von „Wolke“ reden – in der nicht durchschaubare esoterische Zwischenhimmelskörper – Geister und Engel – verkehren.

In diesem Sinn ist umso mehr eine theologische Besinnung auf die Gemeinschaft der Heiligen von grosser Notwendigkeit, um der postmodernen Sehnsucht Identifikationsfiguren zu bieten, die lobens- und nachahmenswert sind, aber die klar auf Christus weisen.

Daniel C.
Beros

Kirche: Geschöpf ... von *welchem* „Wort“?

Überlegungen über den Sinn des Gedenkens der
500 Jahre Reformation in Lateinamerika¹

0. Einleitung

0.1 Bevor ich meinen Beitrag beginne, möchte ich alle hier Anwesenden mit geschwisterlicher Achtung grüßen, insbesondere unsere Schwestern und Brüder der EKD. Zugleich möchte ich unserer Kirchenleitung für die Einladung danken, an dem gemeinsamen Dialog über die Bedeutung des festlichen Gedenkens der 500 Jahre Reformation teilzunehmen. In diesem Gesamtzusammenhang bin ich darum gebeten worden, einen kurzen Vortrag über den Sinn dieses Jubiläums für den lateinamerikanischen Protestantismus zu halten.

0.2 Ich tue das in der Hoffnung, dass weitere Beiträge sowie der folgende Dialog uns die Gelegenheit bieten werden, einen Fragenkomplex zu überdenken, zu erweitern und zu vertiefen, den ich für unsere Kirchen sowie für ihre ökumenische Verantwortung auf lokaler, regionaler und globaler Ebene für entscheidend halte – dessen bewusst, dass die dort gemeinte *radikale Erneuerung* des Lebens, des Zeugnisses und der Mission der Kirchen nur möglich sein wird – wie es der Grundtext der EKD „Rechtfertigung und Freiheit“ (S. 105) richtig anzeigt –, wenn, was das bevorstehende Jubiläum anbelangt, wir evangelische Christen uns vorbereiten, es als wirkliches „Chris-

¹ Dieser Vortrag wurde bei der Begegnung zwischen Kirchenvertretern Argentiniens und der EKD am 15. Mai 2015 in Buenos Aires gehalten. Wir danken dem Autor für die Möglichkeit der Veröffentlichung in unserem Jahrbuch.

tusfest“ zu begehen; das heißt: von der Hoffnung bewegt, dass der Heilige Geist aus dem Fest einen *kairós* (Zeitpunkt) mache, in dem wir uns als Kirchen und ihre Mitglieder erneuert bereitstellen, als „Geschöpf des Wortes“ (*creatura verbi*) erzeugt zu werden. Nun, und obwohl die Antwort auf die Frage auf den ersten Blick eine Selbstverständlichkeit scheint, erachte ich es als schlichtweg entscheidend, uns grundlegend, ernsthaft und gewissenhaft zu fragen: Kreatur *von welchem Wort* soll die Kirche sein, sollen wir, ihre Mitglieder, sein, um immer wieder jene „neue Schöpfung“ zu werden, von der der Apostel Paulus spricht (vgl. 2 Kor 5,17)?

0.3 In Anbetracht der Weite der Thematik und des engen zeitlichen Rahmens, über den ich verfüge, werde ich mich in meinen Überlegungen auf jene Aspekte begrenzen, die ich für theologisch und seelsorgerlich *wesentlich* halte. Ich werde zunächst und auf der einen Seite sehr skizzenhaft die Grundlinien dessen darlegen, was mein Verständnis der Realität ausmacht, in der die lateinamerikanische Kirche lebt; auf der anderen Seite werde ich einen Grundentwurf jener Hauptfaktoren darlegen, die meiner Meinung nach *ihre eigene Realität* als Kirche ausmachen, mit besonderem Blick auf die der Evangelischen Kirche am La Plata (EKaLP). Anschließend werde ich jene wesentlichen Perspektiven der theologischen Tradition der Reformation aufzeichnen, unter Berücksichtigung der komplexen „externen“ und „internen“ Realität, die die Kirche heute lebt, die unbedingt zurückgewonnen werden müssen.

1. Die allgemeine und kirchliche lateinamerikanische Realität im gegenwärtigen globalen Kontext

1.1 Der Untertitel könnte trügerisch sein, wenn ich mehr bieten wollte als einen nur winzigen und schematischen „Auszug“ aus der „Realität“, um die es sich handelt. Tatsächlich möchte ich nicht mehr ausdrücken als meine eigene Interpretation jener Hauptphänomene, die wegen der Ernsthaftigkeit ihrer Konsequenzen und der tiefen Verwurzelung ihrer Kausalität meiner Meinung nach in grundlegender Weise das Panorama der gegenwärtigen Gesellschaft und der Welt allgemein bestimmen, auch in Lateinamerika. Das gilt auf seine Weise auch in Bezug auf das, was ich über die gegenwärtige Realität der Kirche im lateinamerikanischen Kontext aufzeigen werde, mit besonderer Fokussierung auf die der EKaLP.

a) *Die Realität im Umfeld der Kirche*

1.2 In Bezug auf den ersten Aspekt hebe ich insbesondere wegen ihres strukturellen Charakters und ihrer großen Auswirkung auf unsere heutige Welt drei große „Konstellationen“ von miteinander verwobenen Phänomenen hervor. Es sind dies:

- Die Phänomene, die von den Kräften des *globalisierten Finanzkapitalismus* und dessen institutionellen Formen bestimmt sind.
- Die Phänomene, die sich auf ideologischem und kulturellem Feld in Bezug auf die *Kontrolle der Information und die Bestimmung des Sinnes des Diskurses* mittels der Informations- und Kommunikationstechnologien abspielen.
- Die Phänomene, die von verschiedenen Formen des *religiösen Fundamentalismus* angeführt sind.

1.3 Die These, die ich in Bezug auf solche globalen Phänomene der Wirtschaft, Politik, Kultur und Religion vertrete, ohne dass ich sie ausreichend in diesem Vortrag ausführen geschweige denn begründen könnte, ist, dass sie im Grunde *gewaltsame materielle und symbolische Formen der sozialen, institutionellen und auf die Umwelt bezogene Interaktion* ausdrücken, die von einer Logik der Kontrolle, der Ausbeutung und der unbegrenzten Anhäufung regiert werden. Zudem, dass die Praktiken und Prozesse, die von den sie verkörpernden individuellen und institutionellen Akteuren ausgeführt werden, tendenziell ein zugleich *totalisierendes, uniformierendes und ausgrenzendes Gepräge* ausweisen. Und dass, obwohl ihre für das menschliche Leben und die Natur wirklich unheilvolle und zerstörerische Wirkung den ganzen Planeten betrifft, ihre böartigsten, massivsten und tödlichsten Folgen sich in dem so genannten „globalen Süden“ auswirken, zu dem Lateinamerika gehört.

1.4 Aus spezifisch geschichtlichen Gründen, die auf das koloniale Erbe und auf die Konsequenzen der Diktaturen zurückgehen, haben die erwähnten Phänomene in Lateinamerika im Kontext der Globalisierung eine charakteristische Auswirkung. Das drückt sich strukturell in der Weise der Eingliederung in die globalen Beziehungen und Prozesse aus, die einen streng unterordnenden Charakter aufweist, wie es sich etwa nachweisen lässt an der Durchsetzung des Systems der internationalen finanziellen Verschuldung sowie eines Modells von Produktion und Ausbeutung von Naturschätzen, das enorm ungleich und in aggressiver Weise auf Ab- bzw. Raubbau aus-

gerichtet ist, an eine Kultur- und Bildungszugangsvorlage, die die Herrschaftsbeziehungen „heimisch“ macht und dazu tendiert, sie zu reproduzieren, an der virtuellen mono- oder oligopolen Kontrolle der Massenmedien oder an den politisch-institutionellen Formen, die nicht selten autoritäre Züge aufweisen. Um dieses Geflecht von Herrschaftsbeziehungen zu bestimmen, reden einige Theoretiker (W. Mignolo u. a.) in diesem Zusammenhang von „Kolonialität der Macht“.

1.5 In der konkreten Erfahrung unseres Volkes bedeutet dies noch für viele Menschen in den städtischen Peripherien Ausgrenzung, Verfall der Lebensbedingungen und sogar Tod in Form der Nichtbefriedigung elementarer Grundbedürfnisse (Ernährung, Gesundheit, Wohnraum) sowie des fehlenden Zugangs zu kulturellen Gütern (Zugang zu qualifizierter Ausbildung und zum Arbeitsleben, zu Sphären der Mitwirkung, Erholung usw.), zunehmende Abnahme sozialer Bindungen (in Zusammenhängen, die von Gewalt gezeichnet sind, insbesondere gegen Frauen) und allgemein Fehlen eines Horizontes und einer Lebensperspektive. In ländlichen Gebieten unterscheidet sich das Panorama nicht wesentlich, wenn man etwa den fehlenden Zugang zu Grund und Boden und die progressive Vertreibung der Kleinbauern beobachtet sowie die Vertreibung der indigenen Urbevölkerung aus ihren von ihren Vorfahren übernommenen Gebieten zugunsten großer nationaler und ausländischer Firmen, die – mit Einwilligung des Staates – den Grund und Boden beschlagnahmen und das Aufzwingen des „Agrobusiness“-Modells fördern, das auf gentechnologischer Monokultur basiert. Diese und andere Arten des Raubbaus (wie etwa der „Bergbau unter freiem Himmel“) bewirken durch die massive Vergiftung mit Pestiziden und chemischen Produkten einen enorm starken sozio-sanitären Eingriff sowie Umweltschäden, die ihrerseits eine übermäßige Zunahme an Krankheiten mit sich bringen wie etwa Krebs und genetische Abnormitäten, ebenso Zerstörung von ganzen Ökosystemen.

1.6 Eine allgemeine Bewertung der Bedeutung der beschriebenen Situation für das Leben unserer Völker und Gesellschaften darf ehrlicherweise nicht die Komplexität der politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Faktoren übersehen, mit denen sich die Regierungen der Region auseinandersetzen müssen. Das hat seine Ursache z. B. darin, dass in den meisten Fällen die Raubbauausbeutung entweder die wichtigste oder eine ihrer wichtigsten Einnahmequellen darstellt. An ihr hängt in großem Maße die Finanzierung bestimmter Politiken, die (selbst mit Widersprüchlichkeiten und starken Begrenzungen) einige der drastischsten Effekte der neoliberalen Politiken

umzukehren versuchen, die in der Region in den letzten Jahrzehnten angewendet wurden. Von daher ist es angebracht zu unterstreichen, dass der Charakter der erwähnten Phänomene auf globaler und regionaler Ebene in seinem Sinn und seiner Wirkung nicht absolut eindeutig ist, so dass sie gleichzeitig zu Widerstand führen, die einen teilweise umgekehrten und kontra-hegemonischen Sinn hat. Solche Bewegungen werden sowohl auf der Ebene der politisch-institutionellen, staatlichen Macht geführt sowie von einer großen Vielfalt von Organisationen und Bewegungen der Zivilgesellschaft, in denen sich die Opfer sowie diejenigen, die sich mit ihnen solidarisieren, im Kampf für die Verteidigung ihrer Rechte organisieren. Dennoch, die Vorherrschaft einer auf unbegrenzter Habgier und totalisierendem und totalitärem Streben aufgebauten Ordnung, die sich jedoch als massiv ausgrenzend und gewalttätig erweist (auch wenn sie sich selbst mit Werten wie „Freiheit“, „Demokratie“, „Menschenrechte“ und „Beachtung der Vielfalt“ kennzeichnet), erhält unversehrt ihre Vorherrschaft bis in die Gegenwart.

b) Die Realität der Kirche und in ihr

1.7 Lateinamerika ist eine Region, in der die Religion eine beinahe allgegenwärtige Realität ist, sei es in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Landstraßen, in den Medien oder in den Hörsälen, Heiligtümern und Kirchen. Das gilt auf vielfältige Weise für die verschiedensten Formen von urtümlicher, volks- oder afroamerikanischer Frömmigkeit; für die neuen Bewegungen der synkretistischen Spiritualität und den Angeboten eines „holistischen“ Lebensstils oder die großen orientalischen Religionen, für das Judentum und ebenso für eine unheimlich große Vielfalt von christlichen Kirchen und Konfessionen. Dennoch, das religiöse Szenario im Allgemeinen und speziell im kirchlichen Sinne wird nach wie vor von einem Zusammenspiel christlicher konfessioneller Ausprägungen bestimmt, die trotz ihrer offensichtlichen Unterschiedlichkeit und Vielfalt anhand gewisser gemeinsamer Charakteristiken zwei großen Feldern zugeordnet werden können: auf der einen Seite dem römischen Katholizismus und auf der anderen verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften evangelikaler und (neu-)pfingstlerischer Prägung. In diesem Kontext haben die reformatorischen Kirchen und ihre Theologie einen extrem minderheitlichen und ausgesprochen untergeordneten Status.

1.8 Im römisch-katholischen Bereich ist das dominierende kirchliche und theologische Paradigma gewöhnlich jenes, das in der Vergangenheit und zum Teil bis heute in fast allen Gesellschaften des Subkontinents die weltanschau-

lich, normativ und institutionell einflussreichste Grundlage angeboten hat. Sowohl theologisch als auch moralisch und politisch haben seine Ausprägungen eine Tendenz zum Konservatismus, und zwar im Einklang mit traditionellen Positionen des Lehramts (in manchen Fällen sogar mit eindeutig reaktionären Haltungen). Die fortschrittlichen Strömungen, in Anlehnung an das 2. Vatikanische Konzil und an die Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (CELAM II, 1968), die Erfahrungen von christlicher und auf die Nöte des Volkes bezogener Verantwortung der Basis, die in die Befreiungstheologie eingearbeitet wurden, sind meist in eine Randposition verdrängt worden und haben Zeugnispositionen des Widerstandes übernommen – und das trotz eines gewissen *revivals*, das sich seit dem Amtsantritt des argentinischen Papstes Franziskus in der öffentlichen Meinung sowohl weltweit als auch regional in einem Katholizismus äußert, der sich zumindest in seinen Zeichen und Erklärungen sensibler für die realen Probleme der Menschheit zeigt.

1.9 Im „evangelikalen“ und (neu-)pfingstlerischen Bereich überwiegen einerseits die kirchlichen Gebilde, die ihre Verwurzelung in den US-amerikanischen Missionen des puritanischen Protestantismus haben; andererseits gewisse „selbstständige“ Entwicklungen (wie z. B. die eigentümliche, aus Brasilien stammende „Universale Kirche des Reiches Gottes“) – mit ihrer eigenen Ausprägung im theologischen, moralischen und politischen Bereich. In vielen von diesen Gebilden drückt sich der Fundamentalismus der Lehre sowie der moralische Legalismus in einer vorwiegend charismatischen und emotionalen Frömmigkeit aus. In ihnen wird die Verstehens- und Motivationsgrundlage häufig von einer aggressiven „Wohlstandstheologie“ gebildet, die eine symbolische und praktische Realitätsorganisation mit magischen Elementen und einer starken Tendenz zum Individualismus fördert. Diese Theologie dient der Entwicklung einer Religion des „Erfolges“, dessen wesentlicher Maßstab an finanziellen Werten und am individuellen sozialen Aufstieg gemessen wird, ganz auf der Linie des neoliberalen *Mainstreams*.

1.10 Was das Verhältnis zwischen Christentum/Kirche und Gesellschaft angeht, so zeigen sich sowohl bei den einen (vgl. 1.8) als auch bei den anderen (vgl. 1.9) gewisse Positionen, die sich „gegen den Strom“ richten, indem sie explizit oder implizit Visionen und Haltungen aufzeigen, die eine irgendwie geartete Kritik an den vorherrschenden Positionen beinhalten. Nichtsdestotrotz tendieren ihre hegemonischen und mehrheitlichen Ausdrucksweisen dahin, die bestehende Ordnung zu untermauern, indem sie ein

Selbstverständnis zum Ausdruck bringen, das sich speziell in einem Verhältnis mit dem Öffentlichkeitsbereich zeigt, das *in beiden Fällen* durch das Streben und die Praxis des alten Paradigmas der „Christenheit“ gezeichnet ist.

1.11 Inmitten dieses Panoramas und dieses weiten Kontextes befindet sich nun der in der Reformation des 16. Jahrhunderts entstandene und darin verwurzelte Protestantismus im Allgemeinen und die EKaLP im Besonderen, deren gegenwärtige Realität als Kirche ich skizzieren möchte. Um mich so direkt wie möglich auf die meines Erachtens theologisch und seelsorgerlich wesentlichen Angelegenheiten zu konzentrieren, werde ich gezwungenermaßen auf andere Erwägungen z. B. geschichtlicher und soziologischer Natur verzichten, die für die gewünschte Darstellung von großer Bedeutung wären. Nachdem dies klargestellt ist, gehe ich nun direkt dazu über, meine zentrale These zu unserem Thema zu formulieren: *Die gegenwärtige Realität der EKaLP ist von einer tiefen Krise gekennzeichnet, die, obwohl sie vielfache Ausprägungen und Ausdrucksweisen in der Art und Weise hat, in der Kirche gelebt wird, ihre tiefsten Wurzeln im Bereich der Spiritualität hat.*

1.12 Mein Hauptinteresse an dieser Stelle wird sich nicht darauf konzentrieren, mit Präzision und Ausführlichkeit jene Ausprägungen und Ausdrucksweisen zu identifizieren, denn dazu wäre eine spezifische Untersuchung nötig. Vielmehr werde ich mich darauf beschränken, einige wenige empirische *Indikatoren* aufzuzeigen, die es meiner Meinung nach erlauben, eine *Verdachts*-Darstellung aufzustellen und mögliche *Indizien* für sie zu liefern. Unter ihnen hebe ich Folgendes hervor:

- Die zunehmende Einflusseinbuße der kirchlichen Botschaft für die Gestaltung der christlichen Existenz ihrer Mitglieder.
- Den Rückgang an Teilnahme am Leben der Kirche, welcher in der EKaLP seit einigen Jahrzehnten feststellbar ist – besonders in den städtischen Gemeinden.
- Die Probleme bei den Bemühungen, die „traditionelle“ (so wegen ihres ethnischen und konfessionellen Ursprungs) Mitgliedschaft zu „erhalten“, sowie die eher mageren Ergebnisse der bisherigen Initiativen, „andere“ dazuzugewinnen.
- Die Schwierigkeiten, die bei dem Versuch auftreten, im Rahmen ihrer missionarisch-diakonischen Initiativen das Zeugnis und die Gemeindebildung mit gesellschaftlichen Sektoren der unteren Klassenschichten zu teilen.

- Das schwache Bewusstsein der „synodalen“ Verantwortung in vielen ihrer Gemeinden in Bezug auf die gemeinsame Mission, zu der die Kirche berufen ist, in dem sich eine Tendenz zum Kongregationalismus und zum kirchlichen Individualismus äußert.
- Die Schwierigkeiten bei der Unterhaltung des institutionellen Lebens der Kirche, das sich auf Seiten der Gemeinden unter anderem in der Tendenz äußert, die Beschäftigungszeiten der bezahlten Pfarrstellen zu reduzieren.

1.13 Sicher ist klar, dass das Leben der EKaLP als Kirche Gott sei Dank viel reicher, lebendiger und farbiger ist, als es eine Liste von möglichen „Indikatoren“ aufzeigen kann, wie ich sie soeben aufgestellt habe, und dass mehrere der genannten Problematiken weder neu sind noch sich nur am La Plata zeigen, sondern auch in anderen kirchlichen Kontexten. Dennoch halte ich es für im Wesentlichen richtig, in ihnen holzschnittartige wichtige Linien eines Panoramas zu sehen, das sich neben anderen kausalen Faktoren (die möglicherweise mit geschichtlichen Prozessen und strukturellen, langzeitlichen Veränderungen in Beziehung stehen) aus meiner Sicht, im konkreten Fall der EKaLP, mit dem *Verlust der Plausibilität und der Erschöpfung der traditionellen Formen des kirchlichen Lebens und der assoziierten Spiritualitäten* grundsätzlich in Verbindung setzen lässt.

1.14 Ich wage es, als generelle Charakterisierung der erwähnten Formen im Sinne einer Hypothese eine Typologie ihrer wichtigsten Ausdrucksformen anzubieten. Nach der Klarstellung, dass es sich um eine ideale und schematische Typisierung handelt, die nicht in „Reinform“ auftritt, sondern in verschiedensten Variationen und Vermischungen, scheint es angebracht, speziell vier von ihnen zu erwähnen:

- der bürgerlich-liberale Typos,
- der ethnisch-romantische Typos,
- der im Pietismus verwurzelte Typos und
- der sozial-progressive Typos.

1.15 Da es den hier verfügbaren Rahmen völlig sprengen würde, sowohl eine Begründung der These als auch eine diachronische und synchronische elementare Beschreibung und Interpretation der in ihr erwähnten Formen zu entwickeln, werde ich, um mit meinem Vortrag fortfahren zu können, einfach in assertorischer Form weitermachen. In diesem Sinne erweitere ich meine These, indem ich die Behauptung aufstelle, dass die Kirche in Anbetracht ih-

rer gegenwärtigen Realität im Umfeld und innerhalb der EKaLP eine *radikale Erneuerung* ihrer Lebensformen und ihres Glaubenszeugnisses erfahren müsste; sie müsste ihre *Wurzel* neu entdecken, und zwar in einer erneuerten Spiritualität und Lebensform, in der – dem biblischen und reformatorischen Zeugnis folgend – ihr neues authentisches Sein und ihre Berufung als *Geschöpf des Wortes* im gegenwärtigen Kontext zum Ausdruck kommen. Hier aber fragen wir erneut: *Was für ein „Wort“* ist jenes, das fähig ist, solch eine *Erneuerung* zu ermöglichen?

2. Im Gedenken an 500 Jahre Reformation:

***Kairós* des Geistes für die Rückführung zur authentischen Quelle des Lebens und der Spiritualität der Kirche?**

2.1 Unser freudiger, gewisser und hoffnungsvoller Ausgangspunkt besteht darin, dass Gott selber sein eigenes bejahendes Zeugnis errichten will, indem er mit einem klaren und wunderbaren „Ja“ durch seinen Heiligen Geist auf diese Frage antwortet. Damit jedoch dieses auch in unserem „Amen“ Realität sei, muss es uns von Anfang an absolut klar sein, dass nur *eines* wirklich entscheidend ist: die Notwendigkeit, dass auch heute, unter uns, jene *radikale Umkehr* stattfindet, jene *metanoia*, die Martin Luther in der ersten seiner 95 Thesen zu Beginn der Reformation im Blick hatte.

2.2 Denn wenn wir *hier* vorbeigehen, individuell und als Kirchen, müssen wir uns dessen bewusst sein, dass wir *den Heiligen Geist selber* vorbeiziehen lassen. Dann kann das Gedenken der Reformation vielleicht viele andere Dinge beinhalten, aber es wird mit Sicherheit nicht ein „Zeitpunkt“ (*kairós*) sein, um zur authentischen Quelle des Lebens und der Spiritualität der Kirche zurückzukehren – und auf diese Weise wird sie in den Augen *Gottes* und in denen der Menschen, denen es geschenkt wird, die Realität mit *seinen* Augen zu betrachten, trotz allen Glanzes und feierlicher Politur, mit denen es sich vorübergehend herausputzt, nicht anders aussehen als die Felder unserer Region, die über Jahre hinweg Opfer von Monokultur waren: sandiges Ödland, verwüstet und steril. Und können wir es also anstellen, um nicht einfach in derselben Richtung, aus der wir kommen, weiterzugehen; und wie können wir hier unseren Kurs wechseln?

2.3 Für die Kirche besteht diese Möglichkeit des Geistes Gottes vor allem darin, bewusst darauf zu verzichten, zwanghaft die Unmenge an „Wörtern“ zu wiederholen, die wir *uns* bereits gesagt haben und die wir *uns* ohne

Unterlass weiter sagen – selbst, wenn es die *besten* Worte waren und vielleicht auch noch sind, die ehrlichsten, anziehendsten, liebsten und schönsten, die wir uns gegenseitig haben sagen können –, wie man sie gehört hat und weiterhin hört, z. B. in der EKaLP: die optimistischen Worte der Religion als Seele einer „offenen“ und „toleranten“ kirchlichen und säkularen Kultur, als Wurzel eines moralischen Verhaltens, das auf ehrbare Arbeit ausgerichtet ist, auf „Opfer“ und „Fortschritt“; die tröstenden Worte einer familiären Sprache in der Kirche, die deutsche Sprache und „Kultur“ als „unsere“ zweite *Heimat*; die frommen Worte der Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern als „heiler“ Raum der Heiligung inmitten einer ungläubigen Welt; oder die bewegenden Worte des Glaubens eines Volkes als Impuls für die „gerechte“ Verwandlung einer Welt voller Ungerechtigkeiten.

2.4 Sicher ist wahr, dass jedes einzelne dieser und anderer Worte, die uns in der evangelischen Kirche so wertvoll und heilig waren und sind (so wie es zu allem Recht z. B. die großen Worte sind oder sein sollten, die uns die Reformation vermacht hat), etwas oder viel Wahrhaftiges, Wertvolles und Authentisches haben. – Wer könnte das verneinen? Nichtsdestotrotz wären sie alle zu nichts nütze, wenn sich die Kirche *durch sie einzig und allein selber hören und zu sich selber sprechen würde*. Dann wäre ihr und unser Zustand kein anderer als der, den Luther gerne mit jenem gewaltigen und bekannten Bild beschrieb, das die Menschen als „in sich selbst Gekrümmte“ zeigen würde: gierig, grundsätzlich und abgrundtief um sich selber besorgt und mit sich selber beschäftigt, mit *ihren* Notwendigkeiten, Prioritäten und Idealen. Auf diese Weise – und *de facto* eigentlich nur das Bild einer „über sich selber geschlossenen“ Welt widerspiegelnd, die jede andere Transzendenz als ihren eigenen gewaltsamen, alle „Andersartigkeiten“ verneinenden Gang leugnet – wäre sie „*der*“ ständigen Versuchung der Kirche und jedes christlichen Lebens erlegen, „das Wort“ „kirchlich“ zu zähmen und auf diese Weise von sich aus die *authentische Transzendenz* zu leugnen, mit der Gott in Jesus Christus der Kirche und der Welt in ihrer Verslossenheit und Verkrümmtheit entgegengeht: das Wort und der Weg des *Kreuzes* (1 Kor 1,18).

2.5 Die Befreiung aus dieser ganz besonderen Art von Zwangsstörung, an der wir als Kirche und als Personen leiden und die sich als „Störung“ nicht wesentlich von der unterscheidet, die unsere Welt betrifft, hat ihre Wurzel und ihre Kraft einzig in *diesem* Wort. Welcher ist jedoch ihr wesentlicher Inhalt? Er besteht grundsätzlich darin, dass sich (uns) in diesem Wort die fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*) des Kreuzes als Macht des Lebens of-

fenbart² – und so als „Störung unserer Störung“. Denn in ihr äußert sich die „fremde“ Liebe Gottes zur Welt in ihrer ureigenen Form: als Verkündigung seiner bedingungslosen Solidarität mit den Opfern der Ungerechtigkeit und der Sünde sowie zugleich als totale Verurteilung der Mächte, die ihre Wurzel in vielfachen Arten jenes Götzendienstes haben, der sich in der menschlichen Selbstrechtfertigung äußert. Darin, dieses Wort zu „leiden“, Gott durch es an und in uns wirken zu lassen, besteht die „Umkehr“. In ihm vollzieht sich die Abkehr davon, von jedwedem anderen „Wort“ zu leben, von eigenem „Recht“, „Programm“ und „Gerechtigkeit“, vom Verlassen anderer Arten von Treue und Solidaritäten – um die *Option und Solidarität Gottes* durch den Weg des Kreuzes zu den eigenen zu machen, in all ihrer Fremdheit: in ihrer Transzendenz und in ihrer charakteristischen Herrschaft: mit und zugunsten jener, die die Verurteilung dieser Welt und die Logik des Todes erleiden, mit dem Ziel, diese Gerechtigkeit als Macht des Lebens und der Auferstehung zu verkündigen und aufzustellen.

2.6 Und so besteht im erneuten Hören, Bekennen und Erkunden dieses Wortes und der Gerechtigkeit auf gemeinschaftlicher und persönlicher Ebene die Möglichkeit, die Quelle und authentische Wurzel des Lebens und der Spiritualität der Kirche neu zu entdecken. Denn entweder ist sie „Geschöpf“ des *gegenseitigen Zeugnisses der fremden Gerechtigkeit des Kreuzes* oder sie ist nicht Kirche Jesu Christi, denn sie ist Kreatur *dieses* Wortes – und *nicht* irgendeines „Wortes“. Allein dieses Zeugnis macht sie zu dem, wozu sie zu sein berufen ist: *Gemeinschaft der Nachfolge*, die kommunikativ und politisch inmitten der Welt – im Bereich der Wirtschaft, der Politik, der Kultur und der Religion – Zeugnis ablegt von eben dieser fremden Gerechtigkeit, zum Wohle des gesamten Volkes Gottes:

„Das wirkliche Leben – das ist der Weg des Kreuzes. Nicht das abstrakte, das selbstgezimmerete, das in einer bestimmten Isolierung von der Welt verbrachte [...] Dasein. Der Ruf Gottes geht an eine bestimmte Stelle – da ist er vernehmbar, *nur da*. Und wenn ich dem wirklichen Leben in seinen Höhen und Tiefen, seinen Anfechtungen und Tröstungen ausweiche, dann vernehme ich den Ruf Gottes nicht. *Denn ich stehe ja dort, wo ich selbst meinen Platz,*

2 Vgl. Daniel Beros, *El límite que libera. La justicia ajena de la Cruz como poder de vida*, in: Daniel Beros/Pablo Ferrer (Hg.), *Con la mirada en el mesías, de la mano del pueblo. Libro en Homenaje a Néstor O. Míguez*, Buenos Aires 2014, 81–104; deutsche Fassung: Daniel Beros, *Die befreiende Grenze. Die fremde Gerechtigkeit des Kreuzes als Macht des Lebens*, in: Ulrich Duchrow/Hans Ulrich (Hg.), *Befreiung vom Mamon (Die Reformation radikalieren, Bd. II)*, Berlin 2015, 187–212.

meinen Standort gewählt habe ... Wir reden heute oft von der säkularisierten Welt und meinen, daß die Säkularisierung der Grund sei, warum die Menschen sich von der Kirche abwenden. Man könnte die Dinge auch umgekehrt sehen. Man könnte fragen, ob nicht eine bestimmte vorgefaßte und geprägte Meinung von „Fromm-Sein“ und „Christ-Sein“ der Grund ist, warum sich die Kirche von den Menschen abwendet. Der Ruf Gottes an die Menschen ergeht eben nicht da und so an sie, wie die „Kirche“ das von sich aus bestimmt. Genau hier liegt der Bruch der Reformation mit der mittelalterlichen Kirche – denn der Weg des Kreuzes, den Gott uns führt, ist nicht das Leben in der Kirche, sondern der *Weg des Volkes Gottes in der Welt*.³

2.7 Welches ist der *Ort, der historisch-existentielle, reale Standort*, an den das gegenseitige Zeugnis der fremden Gerechtigkeit des Kreuzes die Kirche und jeden Christen in unserem Kontext ruft, damit sie als das bezeugt werden kann, was sie ist: *Macht des Lebens* für die Bedrückten, die Geschlagenen, die Ausgebeuteten, aber auch – durch dieselbe radikale und bußfertige Umkehr, denselben realen Wechsel bei Treue- und Solidaritätsbeziehungen – für die „Gleichgültigen“ und auch für ihren Peiniger? In wessen Nähe stellt sie uns und von wem trennt sie uns? Welches Zeugnis – „ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch das Wort“ (*sine vi humana sed verbo*) [CA XXVIII] – wird von uns in unseren städtischen und ländlichen Wirkungsräumen im Bereich des Bürgerrechts (*iustitia civilis*) und des Kampfes um die Rechte der Menschen und der Schöpfung als Ganzes erwartet? Welche Art von „Grenze“ soll bezeugt werden – im Kontext eines unbegrenzten Weltkapitalismus? Welche Art von inkarnierter, kritischer Wahrheit soll bezeugt werden – im Kontext der Behauptungen, die „mit Ungerechtigkeit die Wahrheit aufhalten“ (vgl. Röm 1,18) durch die globale Mimesis des flüchtigen Austausches von Information und Bildern? Welche Art von Barmherzigkeit und kritischer Toleranz soll geübt werden – denen gegenüber, die ihren Glauben und ihre Weltanschauung in absoluter, gewaltsamer und intoleranter Weise durchsetzen? Aber auch: Welche kirchliche, gemeinschaftliche und persönliche Gestalt erfordert dieses Zeugnis als Ausdruck einer Spiritualität, die aus ihm lebt und immer wieder neu wird?

2.8 Obwohl hier viele andere Fragen geschichtlicher, theologischer, ekklesiologischer oder praktischer Art anzuschneiden wären, stellen meiner Mei-

3 Hans J. Iwand, *Theologia crucis*, in: NW II (Vorträge und Aufsätze), München 1966, 395f; der Text wird in Kürze in Spanisch erscheinen in: Daniel Beros (Hg.), Hans J. Iwand – *Justicia de la Fe. Estudios sobre la Teología de Martín Lutero y de la Reforma Evangélica del Siglo XVI*, Buenos Aires 2015.

nung nach diese Fragen, als zusammenfassende Skizze, die zentrale Perspektive dar, von der aus das Gedenken der 500 Jahre Reformation eine „evangelische“ Bedeutung für den lateinamerikanischen Protestantismus im Allgemeinen und für die EKaLP im Besonderen bekommen kann. Nur eine Glaubensantwort auf das gegenseitige Bekennen dieser fremden Gerechtigkeit des Kreuzes, als authentischer Ausdruck des „Artikels, an dem die Kirche steht oder fällt“ (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*), wird darüber entscheiden, ob die Gelegenheit wirklich zu einem *kairós* des Geistes wird, in dem die Kirche *jene* Quelle und Wurzel ihres Lebens, ihrer Spiritualität und Mission wiederentdeckt – die auf diese Weise zur „Krise ihrer Krise“ wird, durch die Kraft des Geistes dessen, der fähig ist, Leben im verwüsteten Ödland entstehen zu lassen und die Auferstehung in den Tälern der Totengebeine zu wirken (vgl. Jes 35, Ez 37 und Röm 4,17).

Katrin
Zürn-Steffens

Bekenntnisgemeinde in Johannesburg

Pastor Johannes Herrmann und die Gemeinde
der Friedenskirche in Hillbrow¹

Die evangelisch-lutherische Gemeinde und die deutsche Minderheit in Hillbrow

Die Gründung der deutschen evangelischen Gemeinde in Hillbrow geht auf einen Gedenkgottesdienst für Kaiser Wilhelm I. zurück, den der deutsche Missionar der Berliner Mission, Hermann Kuschke, am 20. März 1888 in Johannesburg im Gebäude der Börse gefeiert hatte. 1912 wurde die heutige Kirche eingeweiht.² Der Bau der Kirche – des höchsten Gebäudes in Johannesburg – zeugte vom Wohlstand und Selbstbewusstsein der deutschen Minderheit und vom kaiserlichen Sendungsbewusstsein. Er verursachte viele Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde und der deutschen Gemeinschaft. Die wohlhabende deutsche Bevölkerung war oft jüdischen Glaubens,³

-
- 1 Dieser Aufsatz wurde ursprünglich in dem Sammelband „Umstrittene Beziehungen. Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland in den 1930er Jahren bis in die Apartheitszeit“, Wiesbaden 2015, veröffentlicht. Wir danken dem Verlag Harrassowitz für die Möglichkeit, diesen Text in unserem Jahrbuch nachzudrucken.
 - 2 Geplant von dem bekannten Architekten Theo Schaerer, Carl Müller/Wolfgang Diekmann (Hg.), 1888–1988. Hundert Jahre Deutsche Evangelisch-Lutherische Gemeinde Johannesburg, Johannesburg 1988, 14; siehe auch: 70 Jahre. Jubiläums-Festschrift der Deutschen Schule Johannesburg 1893–1963, 8, Nachlass Rudolf Krahnemann, Krahnemann Papers, Accession 25, Hesse Collection, UNISA Archives.
 - 3 Mit dem erstarkenden Antisemitismus in Osteuropa im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts begann eine Migrationsbewegung osteuropäischer Juden nach Südafrika, die dazu führte, dass zuerst in den Städten Kapstadt und Johannesburg, später im ganzen Land „russische Juden“ die Zahl der früher eingewanderten westeuropäischen Juden,

was dazu führte, dass Geldgeber, die nicht zur Gemeinde gehörten, Anspruch auf Mitsprache beim Bau erhoben. Dies wurde innerhalb der Gemeinde von manchen empört zurückgewiesen. Pastor Reyländer erwarb sich in der Bauphase den Ruf eines Antisemiten, und diese Auseinandersetzungen führten letztendlich dazu, dass die Gemeinde sich von ihm trennte. Der deutsche Gesandte, der als Vertreter des Kaisers, aus dessen Privatschatulle der Bau unterstützt wurde, den Bau beobachtete, schrieb nach dem Weggang Reyländers an den preußischen Evangelischen Oberkirchenrat (EOK) in Berlin, man solle doch einen „liberalen, nicht antisemitischen, gesellschaftlich gewandten Geistlichen“⁴ nach Johannesburg schicken.⁵

Mit Kriegsausbruch 1914 intensivierte sich die Aversion der englischsprachigen Bevölkerung gegenüber Deutschen. 1915 kam es anlässlich der Zerstörung des amerikanischen Passagierdampfers *Lusitania* durch ein deutsches U-Boot zum Ausbruch offener Gewalt gegen Deutsche in vielen Städten Südafrikas. Die schwersten Ausschreitungen fanden in Johannesburg statt, wo in der Innenstadt nicht nur Geschäfte deutscher oder vermeintlich deutscher Besitzer geplündert und zerstört wurden, sondern auch das Haus

darunter viele Deutsche, überstieg: “These ‘Russian Jews’ settled at first in and around Cape Town and Johannesburg, but gradually they spread over the entire country. Shortly after the Boer War the centre of gravity of Jewish life moved from the Cape Colony to the Transvaal. It was there that the growth of the Jewish population became most marked in the succeeding years. Between 1910 and Hitler’s rise to power in Germany, the Jewish community became predominantly a South African-born population.” So Robert G. Weisbord, *The Dilemma of South African Jewry*, in: *The Journal of Modern African Studies* 5,2 (1967), 233–241, 234. “After the South African War [...] the Johannesburg Jewish community [became] the largest in South Africa, with half the country’s total Jewish population.” www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/judaica/ejud_0002_0011_0_10219.html am 29. April 2014. – 1913 wurde die ebenfalls von Schaefer gebaute Synagoge in der Walmarans Str. eingeweiht, die von 1898 bis 1911 von dem bekannten Rabbi und Zionisten Dr. J. H. Hertz geleitet wurde. “South Africa has been a hotbed of militant Zionist activity since the South African Zionist Federation was established in 1895” (Weisbord, *Dilemma*, 234).

4 EZA 5/3049, 445.

5 Die Auseinandersetzungen zwischen deutschen Juden und Christen rissen nicht ab, auch Reyländers Nachfolger Pastor König stand in dem Ruf, Antisemit zu sein, ebenso wehrte sich der Deutsche Frauenverein: „Da man das Gerücht verbreitet hat, dass wir antisemitische Tendenzen verfolgen, so möchten wir erwähnen, dass wir 4 jüdische Leute [von 23] unterstützt haben. [...] In unserem Verein und im Vorstände haben wir Protestanten, Katholiken und Jüdinnen.“ Jahresbericht des Deutschen Frauenverein Johannesburg 1924, Protokollbuch des Deutschen Frauenvereins zu Johannesburg 1913–1929, 1. April 1924. Zum Kirchbau und zur Entlassung Reyländers s. auch Müller/Diekmann, 1888, 14–26.

des Deutschen Klubs.⁶ Die durch die Straßen ziehende Menschenmenge machte auch Station vor dem Grundstück der deutschen evangelischen Gemeinde mit Pfarrhaus, Schule und Kirche. Eine britische Jüdin verhinderte jedoch einen Übergriff.⁷

Die Auswirkungen dieser Ausschreitungen auf das Leben der Deutschen in Johannesburg waren beträchtlich. Die deutschen Vereine stellten ihre Vereinsarbeit ganz ein oder trafen sich nur noch in privatem Rahmen. Die deutsche Schule verlor viele ihrer Schüler, deren Eltern den öffentlichen Schulbesuch der Kinder nicht mehr verantworten wollten. Viele Deutsche assimilierten sich in die englische oder burische Bevölkerung, da der wirtschaftliche Druck durch öffentliche Boykottaufrufe deutscher Geschäfte in der Stadt groß war. Reyländers Nachfolger Pastor Königk beschrieb eine sehr schwierige Lage der Gemeinde, die zum allgemeinen Rückzug vieler aus dem Gemeindeleben führte. Die finanzielle Lage war schlecht, die Schulden des Kirchenbaus drückten und Mitgliedsbeiträge flossen sehr spärlich. Von den Internierungswellen waren von Anfang an Johannesburger betroffen,⁸ die deutsche Schule musste bis Kriegsende auf alle männlichen deutschen Lehrer verzichten, konnte aber den Schulbetrieb provisorisch aufrechterhalten.

Königks Arbeit und die seiner Frau waren geprägt durch die vielen Familien, deren Männer und Brotverdiener in Internierungslagern einsaßen. Es gab eine Suppenküche, Schulbeihilfen und Sammlungen für die Internierten. Junge deutsche Mädchen wurden in Haushalte als Bedienstete vermittelt. Der deutsche Frauenverein Johannesburg unterstützte in Not geratene ältere Menschen, die keine Rente erwarten konnten. Es herrschte allgemein eine vorsichtige und zurückhaltende Stimmung, man wollte jede Aufmerksamkeit der

6 Das Haus an der Kreuzung Plein Straße und Claim Straße ist von Schaerer 1904/1905 als Stahlbetonkonstruktion in unmittelbarer Nähe der Friedenskirche erbaut und ein markantes Wahrzeichen deutscher Kultur, Gerhard Mark van der Walt, *From Mining Town to Metropolis: The Buildings of Johannesburg. 1886–1940*.

7 Zuvor wurden bei einer Unterschriftenaktion in Johannesburg 10 000 Unterschriften gegen Deutsche gesammelt. In den Kinos der Stadt wurden Filmaufnahmen der Ausschreitungen gezeigt. Tilman Dederig, „Avenge the Lusitania“: The Anti-German Riots in South Africa in 1915: *Immigrants & Minorities* 31 (2013), published online, DOI: 10.1080/02619288.2013.781811, 18.

8 “By the end of 1914, a total of ca. 3000 Germans seem to have been interned mainly at the abandoned garrison of Fort Napier at Pietermaritzburg in Natal”, a. a. O., 8. Zur Situation der deutschsprachigen Minderheit im Ersten Weltkrieg siehe auch Tilman Dederig, *Die deutsche Minderheit in Südafrika während des Ersten Weltkrieges: Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, hg. v. Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dederig, Christian Hohmann und Lize Kriel, Wiesbaden 2011, 269–283.

englischsprachigen Bevölkerung vermeiden. Insgesamt führten die anhaltende Feindschaft gegen die Deutschen in der Südafrikanischen Union, der wirtschaftliche Druck und schließlich auch die internationale Marginalisierung Deutschlands nach dem verlorenen Krieg zu einem starken Bewusstseinswandel innerhalb der deutschen Minderheit in Johannesburg. Prägte in der Vorkriegszeit noch das Gefühl nationaler Stärke und Expansionswillens die deutsche Identität, so blieb den Deutschen nun nicht mehr viel, worauf sie stolz sein konnten. Sie hofften auf einen Weg zurück zur Monarchie, zurück zu alter Stärke.⁹

In den zwanziger Jahren erlebte Johannesburg einen starken Anstieg der Bevölkerungszahl. Gleichzeitig verlangsamte die Weltwirtschaftskrise das Wachstum in Johannesburg erheblich, und es kam zu einer Verelendung der unteren weißen Bevölkerungsschicht, die sich gegen die billige Arbeit schwarzer Minenarbeiter und der Neuankömmlinge zur Wehr setzen musste. Hatte schon die Internierung dazu geführt, dass es vielen deutschen Familien schlecht ging, so führte dies weiter zu schwierigen Lebensbedingungen in der deutschen Gemeinschaft.

Wachsende antisemitische Strömungen in Johannesburg¹⁰ verbanden sich in der mehrheitlich dem Kaiser und der monarchischen Ordnung verpflichteten deutschen Gemeinschaft mit der Dolchstoßlegende.¹¹ Dieser Antisemitismus führte schon vor der Machtergreifung Hitlers in Deutschland zu einem langsamen Prozess der Trennung von deutschen Juden und Christen in Johannesburg. War zur Zeit des Kirchenbaus noch die deutsche Identität das verbindende Element über die Religionszugehörigkeit hinweg, teilt sich nun die deutsche Gemeinschaft entlang der Religionsgrenze, wobei die Deutschen jüdischen Glaubens in der englischsprachigen Bevölkerung aufgingen.

9 „Die Versammlung lehnt ein [vom EOK in Berlin vorgeschlagenes] Feiern des Verfassungstages als [?] völlig fernliegend ab.“ Protokoll Kirchenvorstand, 7. August 1930, Archiv Evangelisch-Lutherische Gemeinde der Friedenskirche Hillbrow (AELGFH), Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 244.

10 Auf die Bedeutung des durch den Rückgang des Goldpreises ausgelösten Generalstreiks der weißen Minenarbeiter 1922 im Johannesburger Raum für die Entwicklung antijüdischer Stereotypen in Südafrika verweist Milton Shain, *The foundations of Antisemitism in South Africa. Images of the Jew c 1870–1930*, Cape Town 1990, 220–270.

11 Nach der „Dolchstoßlegende“ hätten die „linken, jüdischen“ Revolutionäre und „Vaterlandverräter“ schon in der letzten Kriegsphase im Solde Moskaus Streikaktionen vom Zaun gebrochen, seien damit dem „im Felde unbesiegten“ Heer in den Rücken gefallen und hätten den Waffenstillstand und die Abdankung der Monarchie erzwungen, so Martin Broszat, *Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NSDAP und die Zerstörung der Weimarer Republik*, München⁵ 1994, 71.

Dabei haben historische Entwicklungen unterschiedliche Einflüsse: Als die südafrikanische Regierung 1910 den Juden die gleichen Rechte wie allen anderen Bürgern weißer Hautfarbe verlieh, stieg die Akzeptanz der Briten bei den deutschstämmigen Juden, während andere Deutsche 1930 applaudierten, als mit der *Quota Act* die Einwanderung von Menschen jüdischen Glaubens eingeschränkt wurde. In der Synagoge wird nach den Ausschreitungen gegen die deutsche Bevölkerung 1915 kein deutscher Gottesdienst mehr angeboten. Die aus Osteuropa einwandernden Juden brachten einen starken zionistischen Einfluss mit, aus einer religiös jüdischen Identität wird eine national jüdische. Der jüdisch geprägte deutsche Klub, der Ende der zwanziger Jahre über 1000 Mitglieder hat, erlebt von etwa Mitte der zwanziger bis Anfang der dreißiger Jahre den größten Wandel hin zu einem Klub nationalsozialistischer Sympathisanten. Jüdische Vorstände und Mitglieder werden aus dem Verein gedrängt, das Programm und Liedgut ist braun gefärbt. Hier trifft sich nun regelmäßig die Ortsgruppe der NSDAP zu ihren Sitzungen.¹² Die deutsche Schule verliert ihre letzten Schülerinnen und Schüler jüdischen Glaubens Anfang der dreißiger Jahre.¹³

-
- 12 Rudolf Krahnemann, Vertrauliche Nachricht an Parteimitglieder vom 22. 1. 1937: Nachlass Krahnemann. – Stellvertretend für viele deutsche Juden steht die Lebensgeschichte von Rudy Frankel, Gründer von Tiger Oats Limited, dessen Vater 1896 aus dem hessischen Biblis nach Südafrika auswandert und in Johannesburg eine Handelsfirma gründet. Geboren 1908, wächst Rudy Frankel in einer großen deutsch-jüdischen Gemeinschaft in Johannesburg auf. Seine Eltern sind Mitglieder im deutschen Klub „Liederkrantz“, sein Bruder besucht die Deutsche Schule, bis sie kurz nach Kriegsbeginn temporär geschlossen werden muss. Er selbst besucht deshalb das pro-britische St. John's College, wo ihm als Deutschen Feindschaft entgegenschlägt, weshalb er sich bis in die 30er Jahre der Nationalpartei der Buren zugehörig fühlt, die in den Deutschen natürliche Verbündete sehen, bevor deren Antisemitismus ihn wieder Abstand nehmen lässt. Sein Vater flieht nach den *Lusitania riots* und nachdem sein Geschäft niedergebrannt ist, nach Lourenco Marques (das heutige Maputo), um der Internierung durch die britische Regierung zu entgehen. Rudy Frankel, Tiger Tapestry, Cape Town 1988, 14–31.
- 13 Heinrich Hachmöller, Die Deutsche Schule 1890–1945: Festschrift der Deutschen Schule Johannesburg zur 100-Jahrfeier, Cloppenburg 1988, 19–125, 98. In Johannesburg und in ganz Südafrika beginnen Juden gegen das nationalsozialistische Deutschland zu protestieren. Deutsche, die sich nationalsozialistischer Gesinnung verdächtig machen, werden von Juden beobachtet, es werden Berichte über nationalsozialistische Versammlungen geschrieben und an Regierungsbehörden weiter geleitet. Im Archiv des SA Jewish Board of Deputies in Johannesburg finden sich Berichte über deutsche Einrichtungen oder Einzelpersonen aus der Zeit der Dritten Reichs.

Pastor Johannes Herrmann

Pastor Johannes Herrmann trat 1925 die Nachfolge Königks als Pastor an der Johannesburger Friedenskirche an. Geboren 1886 bei Neustettin in Westpommern,¹⁴ begann er nach Abitur und einem Jahr Kadettenausbildung das Theologiestudium. Zwischendurch arbeitete er als Hauslehrer unter anderem in Athen am Hof des griechischen Kronprinzen Konstantin als Lehrer dessen Sohnes Paul, des späteren Königs Paul I. von Griechenland. Nach einem Vikariatsjahr und während des Ersten Weltkriegs diente Herrmann als Leutnant im „Sonderkommando der Kaiserlichen Marine in der Türkei“ in Konstantinopel.¹⁵ Nach dem Krieg zurück in Neustettin und auf das Zweite theologische Examen wartend, begann Herrmann Ende 1918, Wahlreden im Kreis Neustettin für die in Pommern starke Deutschnationale Volkspartei (DNVP) für die Wahl zur Nationalversammlung am 19. Januar 1919 zu halten.¹⁶ Seine politische Tätigkeit endete nach der Wahl; er übernahm dann die Pfarrstelle Groß Nossin im Kreis Stolp¹⁷ an der Grenze des nach dem Krieg polnisch gewordenen Teils Westpreußens – bis zu seiner Abreise nach Südafrika mit Frau Hedwig und Sohn Gerhard.¹⁸

Die erste Zeit in Johannesburg war geprägt durch eine angespannte Finanzlage der Gemeinde¹⁹ und der Deutschen Schule, die nach Kriegsende langsam wieder einen geregelten Betrieb aufnahm. Das Schulgebäude war während des Krieges an eine englische Schule vermietet worden, so dass der deutsche Schulbetrieb nach dem Krieg zuerst in der Kirche begann. 1927 wurde Lehrer Georg Rathke aus Deutschland verpflichtet, der der Schule zu

14 Dem heutigen Szczecinek im gleichnamigen Landkreis.

15 Johannes Herrmann, *Aus meinem Leben. Johannes Herrmanns Lebenserinnerungen bis 1925*, Privatbesitz Paula Herrmann, 66.

16 Er ist Mitglied der DNVP. „(Einen) ersten Versuch machte ich nun in dem Neustettiner Nachbardorf Großdallenthin (...). Jetzt war ein großer Saal voll besetzt, zum großen Teil von recht unruhigen heimgekehrten Soldaten. (...) In den nächsten Wochen hatte ich ziemlich reichlich zu tun. Zweimal gelang es mir auch, je eine Dame mitzunehmen, die sich überreden ließ, ein paar Worte an die nun stimmberechtigten Frauen zu richten. Zweimal hatte ich eine besonders nette Gelegenheit, einen Kreis von interessierten Frauen bei einer Tasse Kaffee auf ihren Wunsch über die politische Lage zu unterrichten. Das eine Mal handelte es sich um Postbeamten-, das andere Mal um Eisenbahnerfrauen. Ibid. 86.

17 Das heutige Nożyno im polnischen Landkreis Bytów.

18 Herrmann, *Leben*, 88–101.

19 S. Jahresbericht von 1923: Müller/Diekmann, *Johannesburg 1888*, 30f, und Jahresbericht von 1929: AELGFH *Johannesburg*, Protokollbuch Kirchenvorstand 1913–1935, 237.

neuem Ansehen verhalf und ihr von 1932 bis 1939 als Rektor vorstand. Sein starker Nationalismus fand Anklang in der deutschen Gemeinschaft als ein Zeichen des wiedererstarkenden Deutschtums; später als Parteimitglied der NSDAP wurde er zum Gegner Herrmanns im Kirchen- und Schulvorstand.²⁰

Der sogenannte „Zeitungsstreit“

Herrmann übernahm schnell wichtige Positionen innerhalb der deutschsprachigen Gemeinschaft. 1927 ließ er sich in Nachfolge von Missionsinspektor Schloemann in das Direktorium der einzigen überregionalen deutschsprachigen Zeitung in Südafrika, des „Deutsch-Afrikaners“, wählen, um dort die kirchlichen Interessen zu vertreten. Jahrelang prägte ein Richtungsstreit zwischen deutschnational-monarchistischen und liberal-republikanischen Vertretern und über die Frage nach dem Einfluss der burischen Nationalisten auf das Blatt die Sitzungen des Direktoriums. Der deutschstämmige Verteidigungsminister im Kabinett Smuts/Botha, Oswald Pirow, gehörte zu den Gründungsaktionären der Zeitung. Seinen Einfluss zugunsten einer Annäherung der deutschen Minderheit an die Buren hat Herrmann als Grund genannt, zusammen mit dem Schriftleiter des Blattes, Lothar Kunze, 1929 aus dem Direktorium auszuscheiden und eine neue Zeitung zu gründen, die „Deutsche Afrika-Post“, deren Vorsitzender Direktor er wurde. Das Wochenblatt „soll [...] unabhängig von jeder Partei allein die Interessen der Deutschen südafrikanischer wie deutscher Staatsangehörigkeit [...] vertreten und den Gedanken des national[en] Deutschen Reiches pflegen.“²¹ Die Spaltung offenbarte einen tiefen Riss in der deutschen Minderheit in Johannesburg und Pretoria und ernüchterte diejenigen, die im Zuge der konkurrierenden Nationalismen im Land auf eine Einigung und Stärkung des Deutschen gehofft hatten.²²

20 Zu Rathke s. Hachmöller, Deutsche Schule, 86 f.

21 EZA 7/3132, 45.

22 „Die jetzt eingetretene Entwicklung ist im Interesse des hiesigen Deutschtums sehr zu beklagen. Der Spalt (innerhalb der deutschen Gemeinschaft in Südafrika) hat sich erweitert und muss höchst unerwünschte Folgen haben. Dass dabei gerade die Missionen und Geistlichen eine so aktive Rolle spielen, macht den Ausblick noch unerfreulicher“, so der deutsche Generalkonsul von Kessler am 15. 1. 1929 an das Auswärtige Amt, EZA 7/3132, 42 f, 43.

Während sich der „Deutsch-Afrikaner“ unter Schriftleiter Dr. Hanisch zu einem liberal-republikanischen Blatt entwickelte, blieb die „Deutsche Afrika-Post“ deutschnational und monarchistisch. Kunze selbst vertrat einen starken Antisemitismus.²³ Das Auswärtige Amt beklagte 1929 gegenüber dem EOK die aktive Rolle Herrmanns, woraufhin der EOK von Herrmann und dem Kirchenvorstand Aufklärung verlangte.²⁴ Herrmann wurde kurz darauf von der Vollversammlung der Gemeinde einstimmig auf weitere sechs Jahre gewählt.²⁵ 1932 legte Generalkonsul von Kessler dem EOK Herrmanns Abberufung als Pastor nahe,²⁶ woraufhin Herrmann auf sein Amt als Vorsitzender Direktor verzichtete – er blieb aber Berater der Zeitung und verfasste weitere Artikel zur kirchlichen Lage in Deutschland, die ihn landesweit bekannt machten. Mitte 1934 wurde der „Deutsch-Afrikaner“ offizielles NSDAP-Organ in Südafrika, und die „Afrika-Post“ wurde in Deutschland verboten. „Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurde der sog[enannte] Zeitungsstreit dadurch, dass sich entlang der Linie Nationalsozialisten und ‚Deutsch-Afrikaner‘ einerseits und Monarchisten und ‚Deutsche Afrika-Post‘ andererseits eine tiefgehende Spaltung in der deutschen Minderheit Südafrikas entwickelte, die jeglichen ‚Gleichschaltungsversuchen‘ der Heimat Hohn sprach.“²⁷

23 „[...] dass er [Kunze] wohl den Namen habe, im Prinzip gegen alles Jüdische zu sein [...]“ Zitat Kunze in: Protokoll Jahresversammlung Deutsche Schule Johannesburg, 27. April 1933, Archiv Deutsche Internationale Schule Johannesburg (ADISJ), Protokollbuch Schulvorstand Deutsche Schule zu Johannesburg, Bd. 5, 150. S. auch Albrecht Hagemann, Südafrika und das Dritte Reich. Rassenpolitische Affinität und machtpolitische Rivalität, Frankfurt (Main) 1989, 70 f. Die Gründung und Entwicklung der *Afrika-Post* und Kunzes Rolle in den Auseinandersetzungen der 1930er Jahre bedürfen einer eingehenderen Untersuchung.

24 EZA 7/03132, 2–4.

25 „Durch die Tätigkeit unseres verehrten Herrn Pastors Herrmann und seiner lebenswürdigen Gemahlin ist das Leben der Gemeinde außerordentlich bereichert und gekräftigt worden; auch erfreut sich die Pfarrerrfamilie der Achtung und des Vertrauens andersgläubiger und nichtkirchlicher Kreise.“ EZA 7/03132, 3, und Protokoll Gemeindeversammlung, 17. Oktober 1930, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 248.

26 EZA 7/03132, 70 f.

27 Hagemann, Südafrika, 70. Wackwitz schreibt 1935: „Die Afrika-Post hat jetzt noch eine Auflage von etwa 1500 Stück und ist besonders in Pfarr- und Missionarshäusern sowie in den geschlossenen Siedlungsgemeinden der Kaffraria und Natal's recht verbreitet. Sie ist politisch reaktionär eingestellt, betont stark den Unterschied zwischen reichsdeutschen und Volksdeutschen und zieht durch biedere Hervorkehrung des sogenannten Bekenntnisstandpunktes die lutherischen Siedler [...] und durch Angriffe auf den angeblich kirchen- und Christentums-feindlichen Nationalsozialismus ihre

Die Johannesburger Gemeinde nach Hitlers Machtergreifung 1933 – deutschchristlich oder bekennniskirchlich bestimmt?

Die Spannungen in Johannesburg zwischen der deutschen Minderheit und der englischen Bevölkerung nahmen nach der Machtergreifung Hitlers wieder zu. Im Mai 1933 wurde Herrmann bei einer von anglikanischen Geistlichen angeregten Protestversammlung in der Stadthalle „gegen die Verfolgung der Juden in Deutschland“ körperlich angegriffen.²⁸ Im November 1933 erschienen im Protokollbuch des Kirchenvorstandes zum ersten Mal die „kirchlichen Verhältnisse in Deutschland“ als Diskussionspunkt.²⁹ Die Diskussion wurde aber vertagt und dann am 4. Mai 1934 intensiver geführt, nachdem ein Brief des Kirchlichen Außenamtes (KA) Herrmann erreicht hatte, in dem es hieß, „nachdem die deutsche ev[angelische] Kirche die Leitung der ev[angelischen] Kirche der altpreußischen Union übernommen habe, übernehme es [das KA] nunmehr die Leitung und Betreuung der bei der altpreußischen Kirche verbliebenen Auslandsgebiete. Die formelle Übertragung muss baldigst erfolgen [so weit das Zitat aus dem Brief des KA]. In einer Rundfunkansprache, deren Wortlaut gleichfalls Pastor Herrmann zugesandt worden war, hatte der Leiter des KA, Bischof Heckel, von der Leitung, Betreuung und *Verwaltung* der betr[effenden] Auslandsgemeinden gesprochen.“³⁰

Der Kirchenvorstand hielt fest, dass die beste Lösung für die Gemeinde wie auch für alle übrigen deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden Südafrikas ihre Zusammenfassung zu einer deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Südafrikas sei, „die dann ihrerseits ihre Beziehung zur Heimatkirche zu ordnen hätte. Ob dieser Zusammenschluss in absehbarer Zeit verwirklicht werden kann, ist aber bei der Haltung eines Teils der südafrikanischen Gemeinden, bzw. Synoden sehr fraglich. Vielleicht bringt die vom

Leser in ihr reaktionäres Fahrwasser.“ Wackwitz an KA, 8. November 1935, EZA 5/3031, 45.

28 Protokoll Kirchenvorstand, 12. Mai 1933, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 300. Wackwitz schreibt am 1. 11. 1934 an KA: „Ich hatte Gelegenheit, mit dem Ortsgruppenleiter [der NSDAP in Johannesburg] Schroeder zu sprechen und habe mich bemüht, die Vorwürfe zu entkräften. Ich habe auch darauf hingewiesen, dass er [Herrmann] in einer Judenversammlung in Johannesburg, die in eine unerhört scharfe Hetze gegen das Hitlerdeutschland auslief, seine Haut zu Markte trug und sich verprügeln ließ [...]. EZA 7/3132, 156 f, 157.

29 Protokoll Kirchenvorstand, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 313.

30 Protokoll Kirchenvorstand, 4. Mai 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 327; Kursiviertes im Original unterstrichen.

20. bis 26. Juni stattfindende Tagung des Kirchenbundesrates eine Klärung der Lage.“³¹ Der Vorstand beschloss abzuwarten, da sich erst in den nächsten Wochen abzeichnen werde, „ob die Einheit der deutschen Ev[angelischen] Kirche gewahrt werden kann, oder ob diese sich in eine Bischofskirche und eine Gemeinde- oder Bekenntniskirche auflöse. Gegen einen bedingungslosen Anschluss an die nach dem weltlichen ‚Führerprinzip‘ geleiteten deutschen Ev[angelische] Kirche bestehen grundsätzlich schwerwiegende Bedenken, die durch den von Bischof Heckel gebrauchten Ausdruck ‚Verwaltung‘ erheblich verstärkt wurden.“³² Weiter beschloss der Vorstand, das KA um Aufklärung über die Rechtsgrundlage der Übernahme der altpreußischen Kirche durch die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) und das neue Anschlussverhältnis zu bitten und gleichzeitig mit deutschen evangelischen Gemeinden in England Kontakt aufzunehmen, da diese sich in einer ähnlichen Lage befänden.³³

Herrmann schrieb am 8. Mai 1934 an das KA, dass „[d]ie uns angekündigte Übernahme der Leitung und Betreuung der bei der altpreußischen Kirche verbliebenen Auslandsgebiete [...] sich auf eine Rechtslage [gründe], die uns in keiner Weise geklärt zu sein scheint. Wir bitten daher, uns die Gesetze und Verordnungen zugänglich machen zu wollen, durch die diese Rechtslage geschaffen worden ist. [...] Da in ihrem Schreiben [...] von einer Zusammenfassung zu einer organisatorischen Einheit, von Leitung und Verwaltung der betreffenden Auslandsgemeinden gesprochen wird, so bitten wir ergebnis um eine genauere Umschreibung des geplanten Anschlussverhältnisses.“³⁴

Am 24. Juli 1934 bat Herrmann in einem persönlichen Brief den Präses der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Karl Koch, um Aufklärung über die Rechtslage.³⁵ Aus dessen Antwortschreiben geht hervor, dass Herrmann einerseits den Anschluss an die DEK abgelehnt, andererseits den Wunsch seiner Gemeinde geäußert hatte, „sich vor Vereinsamung zu bewahren und den Zusammenhang mit der Heimatkirche zu sichern“. Es wurde ihm vorgeschlagen, sich als Gemeinde nicht dem KA zu unterstellen. „Wir

31 Ibid.

32 Ibid. Vom 29.–31. Mai 1934 konstituierte sich die „Bekennende Kirche“ deutschlandweit bei einer Bekenntnissynode in (Wuppertal-)Barmen.

33 Protokoll Kirchenvorstand, 4. Mai 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 327.

34 EZA 7/3132, 142.

35 Der Brief ist nicht erhalten, s. auch Protokoll Außerordentlichen Vorstandssitzung zur kirchlichen Lage, 17. September 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 335.

würden es weiterhin dankbar begrüßen, wenn die Gemeindevertretung den Beschluss fasst, sich der altpreußischen bekennenden Kirche, die als recht- und bekenntnismäßige Fortsetzung der Kirche der altpreußischen Union zu gelten hat, zu unterstellen.³⁶

Auch die Korrespondenz mit Baron Bruno von Schröder, dem Vorsitzenden des Kirchenvorstandes der Christuskirche in London, bestärkte Herrmann und den Gemeindevorstand, sich zunächst abwartend zu verhalten.³⁷ Das KA beantwortete Herrmanns Bitte um rechtliche Aufklärung unter Bezugnahme auf Gesetzesblätter und mit dem Hinweis, dass „es in ihrem eigenen Interesse lieg[e], ihre Gemeinde zum Anschluss an die DEK zu gewinnen, um ihnen selbst die bisher von der altpreußischen Kirche gebotene Ruhestands- und Hinterbliebenenversorgung nunmehr bei der DEK zu sichern“.³⁸ Die Gemeinde blieb bei ihrer abwartenden Haltung – anders als beispielsweise die deutschen Gemeinden in London, die den Verlust der Alters- und Hinterbliebenenversorgung nicht riskieren mochten. Nach Herrmanns Einschätzung 1935 war es „bei der von dieser Behörde [KA] eingenommenen Haltung nicht wahrscheinlich, dass eine entschiedene Stellungnahme zu den sich befehdenden Gruppen auf die Dauer vermieden werden kann“.³⁹

36 Präsidium der Bekenntnissynode an Herrmann, 4. August 1934, LkA EKvW 5.1–756, Fasz. 2, 89. Herrmanns Brief scheint der erste zu diesem Thema gewesen zu sein, der das Präsidium erreichte: „Ihr Schreiben [...] hat uns sehr beschäftigt, denn es löst eine Reihe grundsätzlicher Fragen aus.“ Ibid.

37 „Nach Verlesen des [nicht erhaltenen] Briefwechsels des Vorsitzenden mit Baron von Schroeder–London wird beschlossen, die Antwort des Kirchlichen Außenamtes auf das im letzten Vorstandsbericht verfasste Schreiben abzuwarten.“ Protokoll Kirchenvorstand, 8. Juni 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 328. Schroeder schrieb nach einer Versammlung der deutschsprachigen Gemeinden in London am 5. November 1934 unter Leitung Dietrich Bonhoeffers, in der sich die Gemeinden ausdrücklich von der Reichskirche distanzieren, an Heckel, dass die deutschen Gemeinden in London die Bekennende Kirche (BK) als rechtmäßige Nachfolgerin der Kirche der altpreußischen Union ansähen. Zur Auseinandersetzung zwischen Schroeder und Heckel über den Anschluss der Gemeinden an das KA s. auch Florian Schmitz, *Nachfolge. Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Göttingen 2013, 339. Eine genauere Untersuchung der Korrespondenz zwischen den Gemeinden in London und Johannesburg steht noch aus.

38 EZA 7/3132, 144 f.

39 Wackwitz zitiert aus einem Vortrag, den Herrmann vor der deutschen evangelischen Synode von Südwestafrika 1935 hält: Wackwitz an Heckel, 23. Mai 1935, EZA 7/3132, 168 f, 169.

Auseinandersetzungen über die Anschlussfrage in der Gemeinde

Herrmann erstrebte schon zuvor eine Festlegung der Gemeinde. Auf einer außerordentlichen Vorstandssitzung zur kirchlichen Lage im September 1934 gab er einen ausführlichen Überblick über Bekennende Kirche (BK) und Deutsche Christen (DC) und beschrieb die monetären, rechtlichen und theologischen Implikationen einer Entscheidung der Gemeinde für die eine oder andere Seite. Er betonte, dass die Gemeinde finanziell nahezu unabhängig gegenüber Deutschland sei, allein die Pensions- und Reisekosten des Pastors würden von dort getragen. Die DEK werde dies weiterhin tun, bei der BK sei dies unsicher. Wer Rechtsnachfolgerin der altpreußischen Kirche sei, sei umstritten, allerdings hätten zwei Pfarrer in Deutschland vor Gericht Recht bekommen, die die DEK als Rechtsnachfolgerin verneint hätten. Der für Herrmann entscheidende Punkt war aber das Bekenntnis. Er verdeutlichte, dass die Zusammenführung der Landeskirchen in Deutschland in der DEK keineswegs nur eine rein organisatorische Angelegenheit sei, sondern dass die DEK mit der Einführung des Führerprinzips Hitler neben Christus als Herr gestellt habe. Er beschrieb den in der DEK von Kirchenbeamten und Pfarrern verlangten Eid auf Führer, kirchliche Obrigkeit und Amt. „Wenn er, Pastor Herrmann [...] diesen Eid ablegen würde, könnte es [...] passieren, dass Herr Prof. Bohle, der Gauleiter der NSDAP, oder einer seiner Unterführer, dem Pastor Vorschriften machen würden, ja ihn sogar absetzen dürften.“⁴⁰

Der anwesende Konsul der deutschen Gesandtschaft, Klaiber,⁴¹ versuchte, Herrmanns Hinweise auf den Anspruch Hitlers in der Kirche und auf die zahlreichen Verfahren gegen Pfarrer in Deutschland zu entkräften, und riet zum Abwarten, ebenso tat dies Rathke, der darauf abhob, dass die Versammlung nur deshalb einberufen sei, weil „der Pastor vom 1. Oktober ab [also mit Ablauf des gestellten Ultimatums zum Anschluss der Gemeinde] rechtlos dastehen könnte“⁴². Beide befürchteten den Anschluss der Gemeinde

40 Protokoll Kirchenvorstand, 17. September 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 338 f.

41 Manfred Klaiber (1903–1981), seit 1. Oktober 1934 Parteimitglied der NSDAP, 1949–1957 Chef des Bundespräsidialamtes, später Botschafter der BRD in Rom und Paris; s. http://de.wikipedia.org/wiki/Manfred_Klaiber, 23. Januar 2014.

42 Protokoll Kirchenvorstand, 17. September 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 342.

an die BK durch einen Beschluss des Vorstandes. Herrmann wiederum betonte, „auch das Abwarten habe die Bedeutung eines Entschlusses, es würde die Fortsetzung eines unerträglichen Zustandes der Unklarheit sein. Man solle nicht den Mantel nach zwei Seiten hängen; die Pflaumenweichheit müsse endlich einmal aufhören.“⁴³ Außerdem deutete er an, dass er den Anschluss an die DEK nicht mittragen werde. Der Vorstand beschloss dann, zunächst eine Antwort des KA auf die Bitte um Fristverlängerung bis Jahresende zur Entscheidung über den Anschluss, die er im August 1934 gestellt hatte, abzuwarten.⁴⁴

Herrmann trat in dieser Sitzung einmal mehr öffentlich als selbstbewusster und eloquenter Gegner des Dritten Reiches auf. Der Druck auf ihn wurde größer, und seine Äußerungen in Gemeinde und Gottesdienst wurden aufmerksam zur Kenntnis genommen. Im August 1934 hatte der Kirchenvorstand über eine Beschwerde durch den Konsul der deutschen Gesandtschaft, Dr. Stephany, verhandelt – über eine Predigt am Sonntag nach dem 30. Juni 1934, dem Tag des sogenannten „Röhm-Putsches“, über das 5. Gebot, und darüber, dass Herrmann im Gottesdienst „für die Juden“ bete.⁴⁵ Und im November erreichte das KA ein Vermerk des Auswärtigen Amtes, in dem eine Rückkehr Herrmanns nach Deutschland nahegelegt wurde.⁴⁶

Herrmann befürchtete, dass eine zu dem Zweck einberufene Gemeindeversammlung, über die Anschlussfrage abzustimmen, von nazifreundlichen Kräften dominiert werden könnte. Wenn eine Gemeindeversammlung über diese Frage entscheiden solle, dann „sollte man für diese Zeit eine Mitgliedersperre verhängen“⁴⁷. Er stand nicht allein mit seinen Bedenken, weshalb eine sehr kleine außerordentliche Gemeindeversammlung⁴⁸ im Mai

43 A. a. O., 343.

44 Eine Antwort darauf scheint nicht eingetroffen zu sein.

45 Protokoll Kirchenvorstand, 10. August 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 331. Es ist bemerkenswert, dass Herrmann schon am Sonntag nach dem 30. Juni in der Predigt Stellung bezogen hat. Möglicherweise verhalfen ihm seine Kontakte in die DNVP zu den nötigen Informationen. Zu den Verhafteten gehörten auch Politiker und prominente Vertreter der DNVP, so beispielsweise der ehemalige Geschäftsführer der DNVP, Jenö von Egan-Krieger, sowie Gottfried Treviranus und Edmund Forschbach.

46 „Es würden viele Reibungsflächen verschwinden, wenn P. Herrmann nach Deutschland zurückkehrte.“ Vermerk vom 15. November 1934, EZA 5/3030, 365.

47 Protokoll Kirchenvorstand, 17. September 1934, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1913–1935, 339.

48 Neun Vorstandsmitglieder und neun stimmberechtigte Gemeindeglieder, Protokoll, 10. Mai 1935, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 2.

1935 beschloss, dass nur stimmberechtigt sei, wer bereits drei Monate Mitglied der Gemeinde sei.⁴⁹

Zu einer Entscheidung im Kirchenvorstand zur Anschlussfrage kam es nicht mehr. Bischof Heckel schrieb im Mai 1936 an den Deutschen Gesandten in Pretoria, Johannesburg sei – abgesehen von ein paar unbesetzten Pfarrstellen – die einzige Gemeinde im Ausland, die sich nicht an die DEK angeschlossen habe.⁵⁰

Eine „freie deutsche evangelisch-lutherische Kirche Südafrikas“ – die Tagung des Kirchenbundes 1934 in Johannesburg

Als Vorsitzender des Kirchenbundes appellierte Herrmann in der *Heimat* und in der *Afrika-Post* schon im Oktober 1933 an die Gemeindeglieder aller deutschen Gemeinden, die Gründung einer „freie[n] deutsche[n] evangelisch-lutherische[n] Kirche Südafrikas [...] [zu unterstützen], die nur an Gottes Wort und Luthers Lehre gebunden, ihre Kräfte [...] ungehindert durch Einflüsse von außen her, frei entfalten kann zum Segen für unsere Volksgenossen und nicht zuletzt auch für das Land, in dem wir leben“⁵¹. Allerdings hatten schon vor der Tagung des Bundesrates in Johannesburg im Juni 1934 die Gemeinden der Synode Südwestafrikas den Anschluss an das KA voll-

49 Damit wird verhindert, „dass irgendwelche uns jetzt noch fern stehende[n] Elemente sich zusammenschließen, durch einmalige Zahlung des erforderlichen Kirchenbeitrages stimmberechtigt würden und so die Gemeinde durch Beschlüsse überrumpeln könnten, die gar nicht Beschlüsse der eigentlichen Gemeinde sind oder deren Willen entsprechen“, a. a. O.

50 Heckel an Deutschen Gesandten in Pretoria, 5. Mai 1936, EZA 7/3132, 174.

51 EZA 5/3030, 337 f. Der deutsche Kirchenbund Süd- und Südwestafrika wurde 1926 in Windhoek mit dem Ziel gegründet, die Einheit der deutschen Kirchen zu stärken und ihre Interessen nach außen zu vertreten. Ihm gehörten die Transvaaler Synode, die Kapsynode sowie die Synode Südwestafrikas an mit insgesamt 46 Kirchengemeinden. Herrmann war zunächst 1. Schriftführer und seit Januar 1933 1. Vorsitzender, EZA 5/3030, 320. Der Generalkonsul des Deutschen Reiches, Dr. Haug stellt im November 1926 nach der Teilnahme an der Tagung des Kirchenbundes in Windhoek als bemerkenswert fest, „dass der Kirchenbund sich als rein afrikanische Einrichtung betrachtet und ausdrücklich betont, dass er weder dem Evangelischen Kirchenbund Deutschlands, noch dem Evangelischen Oberkirchenrat Berlin, noch dem Landeskirchenamt Hannover, noch irgendeiner Missionsgesellschaft untersteht.“ Haug an das Auswärtige Amt am 10. November 1926: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes R 61672, 3 f.

zogen, so dass die Idee einer „südafrikanischen Kirche“, so wie Herrmann sie auf der Tagung vortrug, zum Scheitern verurteilt war.⁵² Landespropst und Mitglied der NSDAP⁵³ Wackwitz aus Windhoek berichtete Bischof Heckel im Juli 1934 über Herrmanns ablehnende Haltung gegenüber dem KA.⁵⁴

NSDAP-Ortsgruppe und die Auseinandersetzungen um den Einfluss der Nazis auf die Deutsche Schule in Johannesburg

Nach der Machtergreifung gründete sich in Johannesburg eine von fünf Ortsgruppen der NSDAP in Südafrika,⁵⁵ der neben dem Rektor der Deutschen Schule, Rathke, weitere wichtige Repräsentanten der deutschen Gemeinschaft angehörten.⁵⁶ Ihr erstes Ziel war eine Einwirkung auf die Deutsche Schule, deren Vorstandsmitglieder sich zunächst aber jede politischen Einflussnahme verbat. 1934 gründete der Lehrer Müller die nationalsozialistisch ausgerichtete „Deutsche Jugend Südafrika“, schnell „Hitler-Jugend“ genannt, deren Mitgliedschaft den Schülern auch mit einem gewissen Druck

52 S. Protokoll Sitzungen Kirchenbundesrat des Deutschen Kirchenbundes Süd- und Südwestafrikas in Johannesburg, 21.–26. Juni 1934: EZA 5/2987, 72–76 R, und Hagemann, Südafrika, 73.

53 Wackwitz an Heckel, 9. März 1936, EZA 7/3132, 170.

54 „Herrmanns Plan einer südafrikanischen Kirchenbildung mit Freundschaftsvertrag zur D[eutschen] E[vangelischen] Kirche entsprang in erster Linie dem Bestreben, um den Anschluss bzw., die Unterstellung unter das Kirchliche Außenamt heranzukommen.“ Wackwitz an Heckel, 11. Juli 1934, EZA 5/2987, 69, und Wackwitz an Heckel, 16. Juli 1934, EZA 5/2987, 71. Wackwitz nahm während der Tagung des Kirchenbundesrates 1934 die Gastfreundschaft Herrmanns in Anspruch, so Wackwitz an KA, 1. November 1934, EZA 7/3132, 156. Im November 1934 berichtete Wackwitz, Herrmann stehe auf der Seite der kirchlichen Opposition, a. a. O., 157. Dieser Einschätzung schloss sich der deutsche Gesandte in Pretoria, Wiehl, an; s. Wiehl an KA, 17. April 1935, EZA 7/3132, 158–160.

55 Hagemann, Südafrika, 67.

56 So zum Beispiel der Geophysiker Dr. Rudolf Krahnmann, der zum ersten Mal die Goldfelder am Rand kartierte; der Geologe Dr. W. Beetz, sowie als Kreisleiter für Transvaal der AEG-Repräsentant Oswald Kroenert; Ortsgruppenleiter ist W. Vogel. Parteigenossen konnten nur „Reichsdeutsche“ werden, „Volksdeutsche“ (also ohne deutschen Pass) waren nicht zugelassen, s. auch Hagemann, Südafrika, 65–69. Im Vorstand der Deutschen Schule waren neben Rathke die Parteimitglieder F. Thierfelder und Dr. W. Beetz vertreten, Protokoll Jahresversammlung Deutsche Schule, 27. April 1933, ADISJ, Protokollbuch Vorstand Deutsche Schule zu Johannesburg, Bd. 5, 151; eine unvollständige Liste der Parteimitglieder findet sich im Nachlass Krahnmann.

nahegelegt wurde. Der Einfluss der Nationalsozialisten wurde in den 1930er Jahren langsam stärker, zuerst wurde der 1. Mai und seit 1936 „Führers Geburtstag“ begangen und seit 1937 auch Sammlungen und Eintopfessen zugunsten des „Winterhilfswerkes“ durchgeführt, wobei die Schule mit Insignien des Dritten Reiches geschmückt wurde. Von 1936 an setzte Rathke gegenüber dem Vorstand auch die Anstellung von von der Kulturpolitischen Abteilung aus Deutschland entsandten Lehrern durch, die natürlich nationalsozialistisch gesinnt waren. Die von ihm 1938 ohne das Wissen des Vorstandes geplante Schulfeier anlässlich des Anschlusses Österreichs wurde vom Vorstand öffentlich kritisiert, trotzdem gelang es Rathke und seinen Mitstreitern, den Einfluss der nazikritischen Stimmen in Schule und Vorstand nachhaltig zu schwächen.⁵⁷

Entscheidender Gegenspieler Rathkes war Herrmann, der qua Amt im Schulvorstand saß. Seine Kinder hielt er von Veranstaltungen der „Deutschen Jugend Südafrika“ fern,⁵⁸ er war treibende Kraft hinter der Weigerung des Vorstandes, Lehrer aus Deutschland anzustellen, und machte eigene Personalvorschläge. Sein Kandidat, Sohn eines amerikanischen Missionars, wurde aber von der Gesandtschaft in Pretoria ebenso verhindert wie der vom Vorstand schon ausgewählte, mit einer Jüdin verheiratete Studienassessor Grütter.⁵⁹ Als 1937 drei nazikritische Vorstandsmitglieder turnusgemäß aus dem Vorstand ausschieden, verhinderte Herrmann die Pläne der NSDAP-Ortsgruppe, ihre Vertreter in den Vorstand wählen zu lassen. Mitglieder des Kirchenchors und der Gemeinde traten kurz vor der Versammlung in den Schulverein ein, und mit Hilfe der insgesamt 80 neuen Mitglieder wurden die Vertreter der Alteingesessenen gewählt. Besonderen Ärger auf Seiten der NSDAP-Ortsgruppe rief Herrmanns Antrag am Schluss der Versammlung hervor, in künftigen Jahresversammlungen nur denen das Stimmrecht zu geben, die bereits mindestens ein halbes Jahr Mitglied des Schulvereins seien.⁶⁰

57 Schon Anfang der 1930er Jahre wurden alle Juden aus dem Vorstand der Schule gedrängt. Über den Geist in der Schule in den 1930er Jahren schreibt Gerhard Herrmann: „[...] zu jeder passenden Gelegenheit wurde das Horst-Wessel-Lied gesungen und der ausgestreckte rechte Arm gehoben.“ Gerhard Herrmann an Vf., 21. November 2013, E-Mail.

58 Rudolf Krahmman an Ortsgruppenleiter NSDAP Johannesburg W. Vogel, 19. März 1937, 8, Nachlass Krahmman.

59 A. a. O., 1; Hachmüller, Schule, 108.

60 „Um seine eigene Handlungsweise zu verdecken, stellte schließlich dieser selbe Pfarrer Herrmann, der eben erst seinen Kirchenchor gegen unsere Pläne mobil gemacht hatte, noch am selben Abend den Antrag, dass bei künftigen Jahresversammlungen nur diejenigen stimmberechtigt sein sollten, die mindestens schon 6 Monate dem

Der Antrag wurde abgelehnt – und deshalb konnte sich ein Jahr später das Geschehen mit umgekehrten Rollen wiederholen: Etwa 400 nationalsozialistisch gesinnte Deutsche bezahlten im Vorfeld der Versammlung 1938 den Mitgliedsbeitrag und überstimmten die etwa 150 Volksdeutschen. Herrmann verlor sein Amt im Vorstand und nahm am nächsten Tag seine Kinder bis auf den ältesten Sohn von der Schule.⁶¹

Hatte die Auseinandersetzung in der Jahresversammlung 1937 schon großes Echo gefunden, so interpretierten die Zeitungen die Versammlung 1938 als eine öffentliche parteipolitische Massenkundgebung der NSDAP. *The Star* sah darin ein Beispiel, wie die Nazis in Südafrika Einfluss gewannen, und warnte vor deutschen Emigranten.⁶² Dagegen triumphierte der *Deutsch-Afrikaner* über das Ergebnis des Abends und drohte ganz offen: „Die Geduld des Deutschtums hat auch ein Ende [...]. Es trennt sich von jenen angeblichen deutschen Lehrer-Familien, die anti-deutsche Emigranten Literatur empfehlend an den Mann bringen wollen[,] und von jenen geistig emigrierten Pfarrhäusern, in denen unser geliebter Führer als ‚Mörder‘ bezeichnet wird.“⁶³

Schulverein angehört hätten!“ Rudolf Krahnmann an Ortsgruppenleiter NSDAP Johannesburg W. Vogel am 10. April 1947, Nachlass Krahnmann.

61 Zu den Vorgängen auf der Jahresversammlung 1937 siehe Protokoll Jahresversammlung Deutsche Schule, ADISJ, Protokollbuch Vorstand Deutsche Schule zu Johannesburg, Bd. 5, 396. Rudolf Krahnmann schildert seine Sicht der Ereignisse gegenüber dem Ortsgruppenleiter der NSDAP Johannesburg W. Vogel am 10. April 1937, Nachlass Krahnmann, folgendermaßen: „Hinter dem Rücken von Vogts (Sekretär und Schatzmeister im Schulvorstand) und ohne Wissen des Schulvorstandes haben jedoch in den letzten Tagen der Herr Pfarrer Herrmann und Lothar Kunze, Schriftleiter der verbotenen „Deutschen Afrika-Post“ mit Geldmitteln von (Vorstandsmitglied) C. Kirchhoff 32 Personen als Stimmvieh in den Schulverein geschleppt, und so wurden unsere Kandidaten bei der Wahl weit überstimmt.“ Gerhard Herrmann verblieb an der Schule, weil er kurz vor dem Abschluss des Junior Certificate stand; so Gerhard Herrmann an Vf., 21. November 2013, E-Mail.

62 *The Star*, 3. Mai 1938.

63 *Deutsch-Afrikaner*, 4. Mai 1938. Der Verfasser bezog sich auf einen Vorwurf gegen Herrmann, dieser habe nach dem sogenannten „Röhm-Putsch“ über das Gebot „Du sollst nicht töten“ gepredigt und damit unzulässig Stellung genommen. OKR Besig (KA) hielt in einem Vermerk vom 9. Juli 1938 dazu fest: „Der Schriftwechsel ist nicht geeignet, von hier aus Maßnahmen gegen Herrmann einzuleiten. Dass Herrmann selbst gegen das Dritte Reich Stellung nimmt, ist nicht unmittelbar erwiesen.“ EZA 5/3031, 248. – Am 19. Januar 1940 erscheint im „*The Star*“ ein Artikel über die Deutsche Schule unter der Überschrift „Nazism stamped out of City German School“, in dem davon berichtet wird, dass neben Schulleiter Rathke die Lehrer Werner Gastrow und Otto Löffler interniert seien und die Schule von jedem nationalsozialistischen Einfluss befreit sei.

Zuspruch für Herrmann aus der Gemeinde

Doch Herrmann erfuhr auch Zuspruch. In der Jahresversammlung 1936 sollte über einen neuen Anstellungsvertrag mit Herrmann entschieden werden, weil der alte lange abgelaufen war. Herrmann bot seinen Rücktritt an, weil er glaubte, „das Vertrauen der Gemeinde stehe nicht mehr in genügender Form hinter ihm, und die Gemeinde könnte den Wunsch haben, ihn durch eine jüngere, der Zeitströmung zugeneigtere Kraft ersetzt zu wissen“⁶⁴. Die Versammlung sprach sich aber einstimmig für den neuen Vertrag aus und beauftragte den Vorstand, für einen geeigneten Ersatz für den in Deutschland verlorenen Pensionsanspruch Herrmanns zu sorgen.⁶⁵ Kunze schrieb in der *Afrika-Post*, Herrmann habe „niemals ein[en] Hehl daraus gemacht, dass er auf der Seite der Bekenntniskirche steh[e]. Und das [habe] ihm das Missfallen der Johannesburger Nazisten zugezogen. Mehrfach [seien] sogar Nazis [...] zu Gottesdiensten erschienen und [hätten] nachher behauptet, der Pastor habe dieses oder jenes gesagt, was vom Nazistandpunkte aus unzulässig [sei]. [...] In der Aussprache erzählte auch eines der Vorstandsmitglieder, dass in der Zeit in Johannesburg eine Petition umher gegangen sei, für die Unterschriften gesammelt wurden. Die Petition hatte den Zweck, die Abberufung des Herrn Pastor Herrmann von der alten Heimat aus zu veranlassen.“⁶⁶

Herrmann war bekannt als Nazizegner, und sein Sohn hat beschrieben, dass immer wieder Menschen im Pfarrhaus zu Gast waren, um sich mit ihm über die Lage in Deutschland auszutauschen. Die Protokolle der Kirchenvorstandssitzungen belegen, dass Herrmann sich über die kirchenpolitische Situation in Deutschland informierte – woher er sein Wissen bezog, ist aber schwer nachzuvollziehen.⁶⁷

64 Protokoll Jahresversammlung, 28. Februar 1936, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 19.

65 A. a. O., 20.

66 Aus Stadt & Land. Jahresversammlung der deutsch-ev[an]g[e]l[ischen] Kirchengemeinde, Johannesburg, in: Deutsche Afrika-Post, 4. März 1936, Ausschnitt in: EZA 7/3132, 171. Dieser Artikel erreichte über die Deutsche Gesandtschaft in Pretoria auch Heckel, der daraufhin den Gesandten bat, die Johannesburger Gemeinde über die Fehlinformationen durch die *Afrika-Post* aufzuklären, indem er „mit einflussreichen Mitgliedern der K[irchen-]Gemeinde“ darüber verhandele. EZA 7/3132, 174.

67 Als einen engen Vertrauten und Informanten nennt Gerhard Herrmann den Missionar der Berliner Mission in Transvaal (1928–1936) und späteren Pfarrer der BK in Schwelm, Hellmuth Stork, mit dem Herrmann eine rege und teilweise verschlüsselte Korrespondenz aufrecht erhalten habe. So Gerhard Herrmann an Vf., 21. November 2013, E-Mail. Weiter geht aus den Akten ein Kontakt Herrmanns mit Dr. Köhler, einem Farmer aus Okahandja, hervor. Herrmann hatte Köhler zu einem Vortrag auf

„Bekenntnisfront in der Union“

Unter dieser alarmierenden Überschrift schrieb der Gesandte Rudolf Leitner aus Pretoria im Juni 1938 an das Auswärtige Amt (AA) in Berlin, „auf Veranlassung [...] Pastor Herrmann[s] [habe] eine Gemeindeversammlung ohne Vorwissen des Kirchenvorstandes stattgefunden, an der etwa 80–90 Personen teilgenommen [hätten]. In dieser Versammlung sei die Gründung einer Bekenntniskirchen-Gruppe beschlossen worden, wozu sich alle Anwesenden in der Mehrzahl durch Unterschrift verpflichtet hätten. [...] [Es] soll noch im Laufe dieses Jahres beabsichtigt sein, Vertreter der Bekenntniskirche in die Union zu entsenden, um die anscheinend beabsichtigte Gründung von Gemeinden der Bekenntniskirche in der Union zu fördern.“⁶⁸

Vom Konsulat in Pretoria gebeten, erstattete Wackwitz im August dem KA einen Bericht, in dem er die Informationen Leitners bestätigte, aber versuchte, die Bedeutung der Versammlung herunterzuspielen: „Nach Lage der Verhältnisse in Johannesburg werden sich in der neugegründeten Bekenntnisgruppe in der Hauptsache Leute zusammenfinden, die ihre politischen Stimmungen abreagieren wollen [...] Ähnlichen Experimenten, wenn sie etwa in Südwest versucht werden sollten, werden Dr. Vedder und ich entgegenzutreten und sie voraussichtlich verhindern können. Sympathie für derartige Bestrebungen ist in der evangelischen Bevölkerung nur ganz vereinzelt vorhanden.“⁶⁹ Ganz anders beurteilte Rathke im Oktober 1938 die Lage in einem

der Transvaalsynode im Oktober 1937 über die „weltanschauliche Bewegung der Gegenwart“ eingeladen. Wackwitz berichtete, dass Köhler „mit den Dahlemer Pastoren und mit der Apogetischen Zentrale in regem Briefwechsel steht“; Wackwitz an Heckel, 11. November 1937, EZA 5/3031, 173. Möglich ist auch, dass Herrmanns Mitstreiter im Schul- und Kirchenvorstand, Wilhelm Sieburg, ihn mit Informationen versorgte. Dieser war als Spediteur regelmäßig für mehrere Monate in Berlin, bis ihn sein Engagement für jüdische Kollegen seine Lizenz kostete. Als Südafrikaner wurde er von der Gestapo verhaftet und aus Deutschland ausgewiesen. Eine enge Freundschaft verband Herrmann seit 1939 mit Dr. Theodor Hoffa, einem bekannten Wuppertaler Kinderarzt, der wegen seiner jüdischen Herkunft 1939 nach Johannesburg emigrierte und der Gemeinde beitrug. Er war Synodaler der Barmer Bekenntnissynode vom Mai 1934.

68 Leitner an AA, 23. Juni 1938, EZA 7/3132, 192. Am 26. Juli 1938 erbat der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten vom KA Aufklärung über diesen Sachverhalt, EZA 7/3132, 188. Ob tatsächlich Vertreter der BK nach Johannesburg gereist sind, bleibt unklar.

69 Wackwitz an KA, 16. August 1939, EZA 7/3132, 190.

ausführlichen Bericht über den „Fall Pastor Herrmann“⁷⁰. Systematisch listete er die Verfehlungen Herrmanns aus Sicht der NSDAP auf, wobei deutlich wird, dass er den Pastor über Jahre genau beobachtet und über dessen Worte und Handeln Buch geführt haben muss. Er berichtete von dem Ursprung der Bekenntnisversammlung in der von Herrmann geleiteten Bibelstunde, die er seit 1934 „Bekenntnisstunde“⁷¹ genannt habe. In einer Diskussion im Kirchenvorstand habe er jegliche Aufnahme von „völkischen“ Themen im Gottesdienst abgelehnt, weil „man in die Gefahr komme, die Grenzen vom Christentum zum Heidentum zu überschreiten. [...] Er hätte in letzter Zeit eingesehen, dass er früher mit seinem Volkstum Götzendienst getrieben hätte!“⁷² Nach harten Verhandlungen habe sich Herrmann bereiterklärt, „um Weisheit und Kraft für den Führer“⁷³ im Gottesdienst zu beten. Die Einladung des Pastors zur Bekenntnisversammlung, die er an 90 Personen gerichtet habe, sei eine Reaktion auf den Ausgang der Schulversammlung 1938 gewesen und nur wenige Tage danach erfolgt. Rathke schloss seinen Bericht mit der Forderung: „Herrmann muss verschwinden!“⁷⁴

Dieser Forderung schloss sich Leitner an, gab aber gegenüber Heckel zu bedenken, „dass er [Herrmann] im Falle einer fristlosen Entlassung [...] völlig in deutschfeindliches Fahrwasser abschwanken und im Rahmen der neugegründeten Bekenntniskirchengruppe eine antideutsche Propaganda entfalten dürfte. Es wäre daher zu erwägen, Herrmann in geeigneter Weise nahe zu legen, auf einige Jahre in die Heimat zurück zu kehren, bzw. ihn nach Deutschland zurück zu berufen. Sollten Sie [...] in diesem Zusammenhange

70 Rathke [an KA], Der Fall Pastor Herrmann, Oktober 1938, EZA 7/3132, 196–201, hier 196.

71 A. a. O., 197.

72 A. a. O., 198. Herrmann pflege den Umgang mit Juden, er habe Nichtarier als Gemeindeglieder aufgenommen und einen sogar zum Sonntagsschulhelfer gemacht (a. a. O., 201). Herrmanns Nähe zur DNVP sowie die Allianz mit dem als Antisemiten bekannten Kunze legten eine antijüdische Haltung nahe. So beschwert sich der jüdische Ehrenpräsident des Deutschen Klubs und frühere Vorsitzender der Deutschen Schule L. Loewenstein Anfang 1933 gegenüber dem deutschen Generalkonsul von Kessler über Herrmann unter anderem, er bliebe dem Deutschen Klub fern, weil es unter den Mitgliedern auch Juden gäbe, EZA 7/3132, 70. Andererseits wurde von seinen Gegnern an vielen Stellen der Vorwurf erhoben, er verhalte sich projüdisch und arbeite mit Juden zusammen. Vielleicht deutet die von Rathke protokollierte Äußerung an, dass es in Herrmanns Haltung eine Entwicklung gegeben hat.

73 Rathke [an KA], Der Fall Pastor Herrmann, Oktober 1938, EZA 7/3132, 196–201, 198.

74 A. a. O., 200.

[...] meine Hilfe benötigen, stehe ich ihnen jederzeit zur Verfügung.“⁷⁵ Allerdings waren die Mittel des KA, Druck auf Herrmann auszuüben, sehr begrenzt. Es hatte keine Befugnis, Herrmann abzurufen, da weder er noch die Gemeinde der DEK unterstellt waren, wie Heckel schon im März 1937 dem Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten mitgeteilt hatte.⁷⁶ Nach Mitteilung des Sohnes Herrmanns bekam sein Vater ein paar Monate nach der Schulversammlung aber dennoch einen Brief vom KA mit der Aufforderung, nach Deutschland zurückzukehren. Ein Freund habe ihn aber gewarnt, dass eine Zelle im Konzentrationslager auf ihn warten würde, weshalb Herrmann eine Rückkehr verweigert habe.⁷⁷ Von der deutschen Vertretung in Pretoria habe ihn auch kurz vor Kriegsausbruch 1939 ein Brief erreicht, indem ihm mitgeteilt worden sei, er werde als Volksverräter seine deutsche Nationalität verlieren.⁷⁸ Der Kriegsausbruch habe das dann verhindert.

Ausbruch des Zweiten Weltkrieges

Die Gemeinde der Friedenskirche in Johannesburg war zum Zeitpunkt des Kriegsausbruches tief gespalten. Die Frage nach Nähe oder Distanz zum Dritten Reich beherrschte das Gemeindeleben, und tiefes Misstrauen machte eine Zusammenarbeit fast unmöglich. Im Vorstand verdächtigte man einander, Interna weiterzugeben, was zu Rücktritten führte. Herrmann selbst bot noch einmal seinen Rückzug an, das wurde aber vom Vorstand abgelehnt.⁷⁹

Gleichzeitig wurden nun zum dritten Mal nach 1902 und während des Ersten Weltkrieges Deutsche interniert, allerdings nicht so viele wie während des letzten Krieges. Die Gemeinde wurde wieder zum Fluchtpunkt für gestrandete und in Not geratene Menschen. Sie unterstützte vorwiegend deutsche Männer, Frauen und Kinder, die in Rhodesien interniert waren, zum einen, weil hier alle Deutschen, nicht nur die Männer, betroffen waren, zum

75 Leitner an Heckel, 2. Dezember 1938, EZA 7/3132, 194.

76 Heckel an Reichsminister Kirchliche Angelegenheiten, 9. März 1937, EZA 7/3132, 116.

77 Gerhard Herrmann an Vf., 21. November 2013, E-Mail. Der genannte Brief an Herrmann war in den Akten des KA nicht auffindbar. Ob und inwieweit diese nachträglich von besonders augenfälligen Zeugnissen einer Nähe zum nationalsozialistischen Regime gesäubert worden sein könnten, ist bisher nicht erweislich.

78 Gerhard Herrmann an Rudolf Eggers, 5. Januar 2013, E-Mail.

79 Protokoll Sitzung Kirchenvorstand, 11. Juni 1937, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 45 f.

anderen, weil es für die südafrikanischen Lager gute Unterstützungsstrukturen gab.⁸⁰ Schon im Vorfeld des Krieges hatte sich die Gemeinde vorbereitet, um eine Enteignung des Gemeindevermögens im Kriegsfall und eine eventuelle Plünderung zu verhindern.⁸¹

Auch der äußere Druck, die Angst vor Repressalien, Internierung oder Ausweisung durch die südafrikanische Regierung konnten die Spaltung in der Gemeinde nicht überwinden, sie zog sich durch die Kriegsjahre hindurch. Herrmann blieb umstritten. Die diakonische Arbeit seiner Frau Hedwig, ihr Engagement für die jungen Menschen und ihre warme und herzliche Art entfalteten eine große Wirkung und überwand an der einen oder anderen Stelle die tiefen Gräben. Anerkennung erfuhr Herrmann von Seiten der englischen Zeitungen, was seine Position in der Gemeinde nicht einfacher machte.⁸² 1955 ging er mit 67 Jahren in den Ruhestand, den er in Pretoria verlebte. Mittlerweile hatte die Gemeinde wieder Kontakt zur Evangelischen Kirche der Union in Deutschland, und von dort erreichte ihn anlässlich seines Ruhestandes ein Brief mit folgenden Worten: „Wir sind besonders dankbar dafür, dass Sie sich in der Zeit des Kirchenkampfes den klaren Blick für das bewahrt haben, was der Kirche aufgetragen ist, obgleich die mittragende Gemeinschaft der Brüder und Schwestern, die uns in der Heimat umgab, für sie nicht in der gleichen Unmittelbarkeit vorhanden sein konnte. Auch vor den bösen Worten und Angriffen der Feinde, die Ihnen sicherlich in jenen Jahren manchen Schmerz zugefügt haben, sind Sie durch Gottes Hilfe immer wieder bewahrt worden.“⁸³

80 Protokoll Sitzung Kirchenvorstand, 8. Dezember 1939, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 87 f.

81 Protokoll Sitzung Kirchenvorstand, 14. April.1939, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 71. In einer außerordentlichen Sitzung am 1. September 1939 beschloss der Vorstand, die Möglichkeit eines Polizeischutzes für Kirche und Pfarrhaus für den Fall des Kriegsausbruches zu eruieren. Protokoll Sitzung Kirchenvorstand, 1. September 1939, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 80.

82 Die *Sunday Times* schrieb am 8. März 1940: “Pastor Herrmann has for years past fought a battle against any attempts at Nazification of his congregation, and has been a supporter of Pastor Niemöller and the opposition parsons, who have fought against the ‘New Paganism’ in the Reich.” Am Tag des Erscheinens des Artikels wurde Herrmann im Kirchenvorstand gebeten zu erklären, wie es zu diesem Artikel gekommen sei; s. Protokoll Sitzung Kirchenvorstand, 8. März 1940, AELGFH Johannesburg, Protokollbuch 1935–1955, 94.

83 Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union an Herrmann, 26. September 1955, EZA 7/P 1603, 202.

Schluss

Johannes Herrmann hat sich in seinem Engagement nie auf die Johannesburger Gemeinde beschränkt. Eloquent und beharrlich trat er für seine Überzeugungen auch im gesellschaftlich-politischen Rahmen ein und erregte damit schon vor der Machtergreifung Hitlers das Missfallen des AA. In seinen Artikeln in der *Afrika-Post* informierte er die deutsche Öffentlichkeit in Südafrika und Namibia über den Kirchenkampf in Deutschland und rief zur Entscheidung auf. Als Vorsitzender des Kirchenbundes konnte er das von Wackwitz erstrebte Bekenntnis des Bundes zur DEK verhindern, seine Idee einer unabhängigen deutschen Kirche im südlichen Afrika allerdings auch nicht durchsetzen. Über das (kirchen)politische Geschehen in der fernen Heimat war er informiert, und unter seiner Leitung diskutierte die Johannesburger Gemeinde die kirchliche Lage in Deutschland 1934 noch vor der deutschlandweiten Formierung der BK. Herrmann sah die Trennung der evangelischen Kirche in zwei Kirchen voraus und bezog deutlich Position, wobei er Hitlers totalitären Anspruch gegenüber Kirche und Gesellschaft klar als wichtigsten Grund für seinen Widerstand benannte. Dabei nahm er den Verlust seiner Pensionsansprüche in Kauf. Die Weigerung seiner Gemeinde, sich dem KA zu unterstellen, blieb einmalig in der Geschichte der Auslandsgemeinden in der nationalsozialistischen Zeit. Sein Engagement in der Schule verhinderte wenigstens für kurze Zeit deren Gleichschaltung und offenbarte der südafrikanischen Öffentlichkeit die Ziele der NSDAP-Auslandsorganisation.

An den Reaktionen des AA wird ersichtlich, dass Herrmann als Stimme der Opposition in der deutschen Gemeinschaft in Johannesburg wahrgenommen wurde. Das Pfarrhaus wurde zur Anlaufstelle für Regimekritiker und Flüchtlinge. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde und der deutschen Gemeinschaft einerseits und die Frage nach Distanz und Nähe zu Südafrika als probritischer Nation andererseits gaben dem Konflikt über die Haltung zum Nationalsozialismus eine besondere Dynamik. Herrmanns Standhaftigkeit ermöglichte der Gemeinde nach Ende des Zweiten Weltkriegs einen Neuanfang als Kriegsverlierer im Land der Sieger. Seine Frau und er genossen trotz aller Konflikte und auch persönlicher Anfeindungen einen Ruf als integre Menschen – auch, weil sie bei ihrer Ablehnung des NS-Regimes jedem Deutschen ohne Ansehen der politischen Gesinnung in Not beizustehen bereit waren.

Zusammenfassung

Als Pfarrer Johannes Herrmann 1925 mit seiner Familie Johannesburg erreichte, um in der Gemeinde an der Friedenskirche im Herzen der Stadt seinen Dienst aufzunehmen, gewann er schnell an Einfluss in der deutschen Gemeinschaft. Er setzte sich für eine von Deutschland unabhängige evangelische Kirche im südlichen Afrika ein, die sich länderübergreifend in einer Synode organisieren sollte. Er gründete mit anderen die Wochenzeitung *Afrika-Post*, die ihre Aufgabe in der Stärkung und Bewahrung der deutschen Kultur gegen den burischen und englischen Einfluss sah.

Im Dritten Reich positionierte sich Herrmann von Beginn an klar gegen die NSDAP und ihre Ortsgruppe in Johannesburg. Politisch gut informiert, klärte er im Kirchenvorstand und in Gemeindeversammlungen ab 1934 über die versuchte Gleichschaltung der Gemeinden im Ausland durch Bischof Heckel auf und verhinderte einen Anschluss an die DEK. Nachdem es im Kirchenvorstand keine klare Mehrheit für einen Anschluss an die Bekennende Kirche gab, gründete er eine Gruppe der Bekennenden Kirche in seiner Gemeinde, die etwa 90 Mitglieder umfasste.

Als Vorsitzender des „Kirchenbundes“, einem Bund der Mehrheit der lutherischen Gemeinden im südlichen Afrika, verhinderte er den geschlossenen Anschluss der Gemeinden des Bundes an die DEK, konnte allerdings seine Idee einer unabhängigen Kirche nicht verwirklichen.

Ende der 30er Jahre eskalierte der Konflikt um die politische Richtung an der Deutschen Schule. Herrmann konnte zunächst mit Hilfe des Kirchenchores die Besetzung des Schulvorstandes allein mit Parteimitgliedern und Sympathisanten verhindern, ein Jahr später verlor er seinen Sitz als Pastor im Schulvorstand.

Vertreter der DEK, der Botschaft in Pretoria und aus seiner Gemeinde übten Druck auf Herrmann und den Kirchenvorstand aus, um ihn und seine Gemeinde von der oppositionellen Haltung gegenüber dem Dritten Reich abzubringen. Dies gelang nicht, vielmehr blieb das Pfarrhaus in Hillbrow Anlaufstelle für Flüchtlinge und Regimegegner.

Bibliographie

Quellen

- Aus dem Evangelischen Zentralarchiv in Berlin: EZA 5 2987, EZA 5 3049, EZA 007 03132, EZA 5 3030, EZA 7 P 1603 (Personalakte Johannes Herrmann), EZA 5 3031.
- Aus dem Landeskirchlichen Archiv der Evangelischen Kirche in Westfalen: LkAEKvW 5.1/756F2/89 (Brief des Präsidiums der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche an Johannes Herrmann).
- Protokolle des Kirchenvorstandes der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde der Friedenskirche in Hillbrow, Johannesburg (Archiv Evangelisch-Lutherische Gemeinde der Friedenskirche Hillbrow [AELGFH], Johannesburg, archiviert in den Räumen der Gemeinde, Edith Cavell Street, Hillbrow, Johannesburg): Protokollbuch 1913–1935, Protokollbuch 1935–1955
- Protokollbuch des Vorstandes der Deutschen Schule zu Johannesburg (archiviert in den Räumen der Deutschen Internationalen Schule Johannesburg, Sans Souci Road, Parktown, Johannesburg): Band 5.
- Protokolle des Deutschen Frauenvereins Johannesburg (archiviert bei der jeweiligen Vorsitzenden): Protokollbuch 1913–1929.
- Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes R 61672
- Nachlass Dr. Rudolf Krahmhann, Krahmhann Papers, Accession 25, Hesse Collection, UNISA Archives.
- „Aus meinem Leben“, Johannes Herrmanns Lebenserinnerungen bis 1925, in Privatbesitz Paula Herrmann, Pretoria.
- Deutsche Afrika-Post
Deutsch-Afrikaner
Sunday Times
The Star

Anderes

- Broszat, Machtergreifung: Martin Broszat, Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NS-DAP und die Zerstörung der Weimarer Republik, Munich ⁵1994.
- Dedering, Lusitania: Tilman Dedering, „Avenge the Lusitania“: The Anti-German Riots in South Africa in 1915. Immigrants & Minorities 2013, published online, DOI: 10.1080/02619288.2013.781811.
- Dedering, Deutsche Minderheit: Tilman Dedering, Die deutsche Minderheit in Südafrika während des Ersten Weltkrieges: Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre, hg. v. Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dedering, Christian Hohmann und Lize Kriel, Wiesbaden 2011, 269–283.
- Frankel, Tapestry: Rudy Frankel, Tiger Tapestry, Cape Town 1988.
- Hachmöller, 1890–1945: Heinrich Hachmöller, Die Deutsche Schule 1890–1945: Festschrift der Deutschen Schule Johannesburg zur 100-Jahrfeier, Cloppenburg 1988, 19–125.
- Hagemann, Südafrika: Albrecht Hagemann, Südafrika und das Dritte Reich. Rassenpolitische Affinität und machtpolitische Rivalität, Frankfurt a. M. 1989.

- Müller, 1888–1988: Carl Müller/Wolfgang Diekmann (Hg.), 1888–1988. Hundert Jahre Deutsche Evangelisch-Lutherische Gemeinde Johannesburg, Johannesburg 1988.
- Schmitz, Nachfolge: Florian Schmitz, Nachfolge. Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Göttingen 2013.
- Shain, Antisemitism: Milton Shain, The foundations of Antisemitism in South Africa. Images of the Jew c 1870–1930, Cape Town 1990.
- Gerhard Mark van der Walt, From Mining Town to Metropolis: The Buildings of Johannesburg. 1886–1940, Pretoria 1987.
- Weisbord, Dilemma: Robert G. Weisbord, The Dilemma of South African Jewry, in: The Journal of Modern African Studies, vol. 5/2, Cambridge 1967, 233–241.

Rainer
Stahl

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands¹

Vorspann

Der Martin-Luther-Bund unterhält schon viele Jahre nicht sehr intensive, aber stabile Beziehungen zur Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands (weiterhin: ELKIR). Ausdruck dieser Beziehungen ist zum Beispiel die Tradition, dass die ELKIR zu den Internationalen Deutsch-Sprachkursen in Erlangen häufig auch einen Teilnehmer oder eine Teilnehmerin delegiert. In Folge dieser Beziehungen sind drei Begegnungen möglich geworden, die hier kurz angedeutet seien:

Im September 2009 fand in St. Petersburg eine Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS) statt. Am Samstag, dem 19. September 2009, holte mich Pfarrer Pawel Krylow² ab, der im August und September jenes Jahres beim Sprachkurs in Erlangen gewesen war, fuhr mit mir in seine Gemeinde Skworizy im Dorf Petrowo und anschließend noch in die Gemeinde Gatschina, in der damals Pfarrer Andrej Tuchkanen Dienst tat, der einige Zeit früher beim Sprachkurs gewesen war. Damals habe ich zwei Kirchengebäude kennengelernt, die nach

1 Dieser Beitrag erscheint vorrangig – in stark gekürzter Fassung – im Jahrbuch 2015 des Gustav-Adolf-Werkes.

2 Ähnlich wie bei einer Arbeit zur Situation in Siebenbürgen in Rumänien stellt sich hier die Herausforderung, wie Namen geschrieben werden – Ortsnamen, aber auch Personennamen. Denn in der Literatur und in der Selbstbezeichnung gehen russische, finnische und deutsche Namensformen durcheinander. Ich werde – soweit ich das erschließen konnte – immer zuerst und vorrangig die russische Namensform verwenden. Bei der Umschrift der kyrillischen Buchstaben folge ich der deutschen Lautumschrift, die Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen ...“, S. 569, empfiehlt.

Zweckentfremdung und teilweiser Zerstörung wieder aufgebaut und für den Gottesdienst hergerichtet waren. In den Räumen dieser Kirchengebäude konzentriert sich alles Gemeindeleben – dies war mir besonders eindrücklich in der Kirche in Gatschina, die an einem zentralen Platz der Stadt steht.

Vom 28. Februar bis 3. März 2012 habe ich an einer Ausbildungseinheit zum Thema „Partnerschaften“ im Theologischen Seminar der ELKRAS in Nowosaratowka bei St. Petersburg teilgenommen, zu dem übrigens aus dem Kreis der ELKIR ein weiterer früherer Sprachkurs-Teilnehmer, Dr. Sergej Isajew, als Hörer mit gekommen war. Am Freitag, dem 2. März 2012, ist Rektor Dr. Anton Tichomirow zusammen mit mir nach Koltuschi ins Zentrum und Theologische Seminar der ELKIR gefahren. Ich konnte die Anlage des Seminars und des Kirchenzentrums, auch die schöne neue Gemeindekirche von Koltuschi besuchen. Nach interessanten Gesprächen mit Bischof Dr. Arri Kugappi und Pfarrer Dr. Aleksandr Priluzkij wurde mir auch die interessante Bibliothek gezeigt, in der manches Buch steht, das durch das Sendschriften-Hilfswerk des Martin-Luther-Bundes zur Verfügung gestellt worden ist.

Nur wenige Wochen später, vom 19. bis 22. April 2012, waren Bischof Kugappi, seine Ehefrau und Merja Kramsu, die finnische Leiterin des Außenamtes der ELKIR, zu einem Besuch im Martin-Luther-Bund. Damals haben wir viele Sachgespräche, aber auch eine Besuchsfahrt nach Bamberg mit einem Besuch des Domes und eine nach Nürnberg mit Besuchen der wichtigen Orte dort durchgeführt. Konkret wurde die Unterstützung der Anschaffung eines Kleinbusses für die Gemeinde Koltuschi und für die Arbeit mit Jugendlichen in der Region vereinbart sowie die Förderung des Drucks des neuen Gesangbuches der ELKIR.³

Die hier beispielhaft dargestellten guten Beziehungen sind der Hintergrund und die Basis für den Versuch einer Darstellung zur ELKIR. Ich hoffe, dass es mir gelingen wird, Geschichte und gegenwärtige Situation so korrekt wie möglich zu skizzieren. Gleich eingangs sei allen gedankt, die durch Materialien und Hinweise geholfen haben, dass ich viele Akzente hervorheben kann, wenngleich ich eine vollständige Darstellung nicht erreichen konnte.

3 Siehe unten der Abschnitt 3.4 über das Gesangbuch, und vgl. auch: „Ein Bus für die Jugend“, LD 48, 2012, Heft 3, S. 7.

1. Mit einer großen Geschichte im Rücken

1.1 An Stelle einer Darstellung der vierhundertjährigen Geschichte der Kirche sei die große 400-Jahr-Feier der ELKIR im Jahr 2011 in Gubanizy und in Moloskowiza in Erinnerung gerufen,⁴ mit der der ersten Gemeinde in Lempaala in Karelien und der gesamten lebendigen Geschichte gedacht wurde.

Ich darf einsetzen mit den grundstürzenden Ereignissen des Jahres 1917. Hans-Christian Diedrich gibt eine gute historische Bewertung: „Ich gehe von der Zeitenwende des Jahres 1917, des Jahres zweier Revolutionen aus, wobei ich nicht sosehr die so genannte ‚Oktoberrevolution‘, genauer den Putsch des bolschewistischen Zentralkomitees vom 25. Oktober/7. November, als vielmehr die ‚Februarrevolution‘ vom 27. Februar/12. März als Wendepunkt bezeichne.“⁵ Für damals wird die Größe des finnisch-ingrischen Kirchengebildes mit 32 Gemeinden und 144 000 Gliedern⁶ angegeben, das Teil der vom Zar anerkannten Evangelisch-Lutherischen Kirche im Russischen Reich war.

Genauso wie die deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden haben auch die ingrischen Gemeinden die Veränderungen nach der Revolution als Befreiung und als Chance zu einem neuen Aufbruch verstanden.⁷ So berichtet Reijo Arkkila für die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts von einer regelrechten Erweckung in den ingrischen Gemeinden: „Die Welle der Erweckung riß jung und alt mit. Hier und da fielen ganze Dörfer ‚in die Arme Gottes‘. Besonders stark war die Erweckung in *Hietämäki, Keltto, Koprina, Kupantsa, Lempaala, Moloskovitsa, Skuoritsa, Spankova* und *Venjoki*.“⁸ „Anfang der zwanziger Jahre [bildete sich] in den finnisch-ingrischen Gemeinden eine Erweckungsbewegung, die unter den obwaltenden Umständen so nicht zu erwarten gewesen wäre.“⁹

Es ist interessant, dass Kauko Pirinen das Jahr 1921 als das benennt, von dem ab man von einer eigenen Ingrischen Kirche reden könne, denn die „finnische Abteilung des Konsistoriums“ der alten Evangelisch-Lutherischen

4 Tuulikki Vilhunen, in: LD 48, 2012, S. 4.

5 Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen ...“, S. 17. Vgl. auch Hugo Portisch, *Hört die Signale*, S. 9 und 59.

6 Reijo Arkkila, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 18. In derselben Publikation nennt Aarre Kuukauppi (= Arri Kugappi) 147 000 Gemeindeglieder (a. a. O., S. 79). Hans-Christian Diedrich, a. a. O., S. 104, nennt 120 000.

7 Kauko Pirinen, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 13.

8 Reijo Arkkila, a. a. O., S. 20.

9 Hans-Christian Diedrich, a. a. O., S. 117.

Kirche in Russland hatte die Ingrische Kirche „für selbständig [erklärt], weil das deutsche Konsistorium nicht mehr bestand. Bald aber wurde auch seine eigene Wirksamkeit wegen Festnahmen und Flucht seiner Mitglieder eingestellt.“¹⁰

1.2 Schon gegen Ende des Ersten Weltkriegs kam es zu Deportationen finnischstämmiger und ingrischer Menschen nach Sibirien. Aber mit der Beendigung der „Neuen Ökonomischen Politik“ (NEP – новая экономическая политика) und dem Beginn der Ära der Fünfjahrpläne in den Jahren 1927/1928¹¹ setzte eine bislang beispiellose Verfolgung der Kirchen ein – auch der ingrischen Gemeinden evangelisch-lutherischer Konfession. In der mir vorliegenden Literatur wird von zeitweisen Verhaftungen und Deportationen von Pfarrern und Gemeindeverantwortlichen und späteren Ausweisungen nach Finnland berichtet. Entsprechend der Periodisierung, die Hans-Christian Diedrich begründet hat, wären hier die beiden Perioden von 1917 bis 1929 – „Der Kampf der bolschewistischen Partei gegen die Kirche bis zum Beginn der Kollektivierung“ – und von 1929 bis 1941 – „Der Versuch Stalins, die Kirchen in der Sowjetunion zu vernichten“ – zu thematisieren.¹²

In der Literatur aus der ELKIR habe ich wirkliche Märtyrerlisten noch nicht gesehen. Vielleicht wäre das eine Aufgabe für die Zukunft, ganz konkret der Frauen und Männer zu gedenken, die für ihren Glauben und für ihre Identität den Opferweg gegangen sind. Hans-Christian Diedrich hat seiner Untersuchung „Listen von Geistlichen (Bischöfen, Priestern, Pastoren, Predigern und anderen), die unter der Sowjetherrschaft beziehungsweise im Zusammenhang mit Kriegshandlungen, auch unter deutscher Besetzung, gewaltsam ums Leben gekommen oder nach einer Verhaftung, Verurteilung und Ähnlichem verschollen sind“, beigefügt.¹³ Aus dem „Evangelischen Teil“¹⁴ entnehme ich die Namen und Todesjahre der Personen, von denen ich annehme, dass sie zum Kreis der finnisch-ingrischen Gemeinden gehörten. Wer sie liest, solle dies in der Haltung der Fürbitte für diese Opfer, für ihre Familienangehörigen und für die unbekanntenen Täter tun:

10 Kauko Pirinen, a. a. O., S. 14, vgl. auch S. 16. Genauso Reijo Arkkila, a. a. O., S. 18. Hans-Christian Diedrich, ebd., formuliert: „Das Konsistorium wurde personell aufgefüllt und schloss sich auf der Grundlage der ‚Temporären Bestimmungen‘ mit der deutschen Kirchenleitung zusammen.“

11 Vgl.: „Neue Ökonomische Politik“, Wikipedia.

12 Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen ...“, S. 17.

13 Hans-Christian Diedrich, a. a. O., S. 431–468.

14 A. a. O., S. 452–458.

Pekka Bister, 1941,
Friedrich Braatz, 1937 oder 1938,
Pekka Braks, 1937,
Samuli Haltunen, 1937,
Adam Hirvonen, 1937,
Erkki Hutter, ?,
Antti Jaatinen, 1937,
Toivi Kelo, ?,
Juho Kiiski, nach 1935,
Aleksanteri Korpelainen, 1937,
Mikko Korpelainen, nach 1935,
K. Liitonen, ?,
Juhana Musakka, 1931,
Simo Pennonen, 1937,
Pietari Pumalainen, 1937,
Frederik Soittonen, 1933 oder 1938,
Aleksanteri Soitu, nach 1941,
Antti Suomalainen, 1938,
Nikolaj Tihonen, 1937,
Pietari Unnukainen, 1938 (?),
Juhana Varonen, ?, und
Iissaki Virronen, 1937.

Möge sie Gott aufnehmen in seine Herrlichkeit!

1.3 Ich möchte an dieser Stelle keine weiteren Ereignisse und Fakten darstellen. Diese kann man in der vorliegenden Literatur nachlesen. Vielmehr weise ich auf für mich grundlegende Fragen hin:

Am Pfingstsonntag des Jahres 1999, in jenem Jahr dem 24. Mai, bin ich zusammen mit Bischof Siegfried Springer, damals Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Russland (ELKER), von Moskau nach St. Petersburg geflogen. Ich habe mich bei dieser Gelegenheit mit ihm über Gründe für die Verfolgung und Auslöschung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion ausgetauscht. In meinem Kalender habe ich mir als Stichworte notiert: „Diese Verfolgung war ein Gericht. Und in dieses Gericht ist die lutherische Kirche mit einbezogen worden. So sei das immer bei Gericht, dass Zeitgenossen hineingezogen würden.“ Hier hat Bischof Springer sicher eine tiefe geistliche Dimension angerührt.

In eine andere Richtung gingen die Gedanken des ersten Bischofs der ELKIR, Leino Hassinen. Er hatte 2001 geschrieben: „Die gewalttätige jüngs-

te Geschichte von Rußland erinnert die Kirche daran, daß sie den unterdrückten Bevölkerungsteil während der Zarenzeit nicht verteidigte. Sie schwieg über die Mißstände der gesellschaftlichen Strukturen. [...] Sowohl die orthodoxen als auch die protestantischen Kirchen widmeten sich der Seelsorge eines einzelnen Menschen, wendeten den Rücken gegen die Welt Gottes und ließen sie in einen unbarmherzigen Machtkampf zerreißen.“¹⁵

Die mir vorliegenden Texte aus der ELKIR machen noch auf eine weitere Dimension aufmerksam: Irija Boguslowa schreibt in ihrem Lebensbericht, dass ihr Vater finnischer Herkunft war, ihre Mutter aber ingermanländischer. „In Sibirien haben die örtlichen Machthaber nicht völlig verstanden, von welcher Nation sie sind, und haben Mutter als mehr loyal eingeschätzt. Finne aber – das war natürlich ein ‚Volksfeind‘.“¹⁶

Als ich das las, ist mir bewusst geworden, dass die damals Verantwortlichen ein gebrochenes Verhältnis zu ihrer eigenen Identität und Tradition hatten. Sie haben sich in Ablehnung der eigenen Herkunft als im wahrsten Sinne entwurzelte Intellektuelle neu bestimmt und von daher ihre Umwelt umgestaltet, besser gesagt: zerstört. Wladimir Iljitsch Uljanow, genannt: Lenin, vorneweg, der von seiner Mutter evangelisch-lutherisch erzogen worden war. Josef Wissarjonowitsch Dschugaschwili, genannt: Stalin, ganz besonders, der selber einmal ein Priesterseminar besucht hatte. Sie haben die nationalen Besonderheiten und Identitäten sowie die traditionellen religiösen Prägungen zerstört – weil auch beide oft in einem sich gegenseitig bestärkenden Wechselverhältnis bestanden. Gerade deshalb hat es die Lutheraner so stark getroffen, weil ihre nationale Identität als Deutsche, Esten, Letten, Finnen und Ingermanländer ganz eng mit ihrer lutherischen Identität zusammenhing und umgekehrt. Und genauso haben Finnen und Ingrier die Sachlage auch wahrgenommen: „Das Sowjetregime versuchte mit seiner vernichtenden Logik und mit Erfolg, die Nationalitäten zu zerstören.“¹⁷ „Stalin verfolgte die nationalen Minderheiten, und deshalb litten auch die Ingrier unter seinem Terror.“¹⁸

Aber diese Schreckensherrschaft hat auch die Russen gleichermaßen zu Opfern gemacht. Bischof Jurij Timofejewitsch Nowgorodow, heute Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Kasachstan, hat mir

15 Leino Hassinen, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 61.

16 Irija Boguslowa, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 235. Auf Russisch lautet der Terminus: „враг народа“. Alle Übersetzungen aus russischsprachiger oder englischsprachiger Literatur sind von mir.

17 Leino Hassinen, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 70.

18 Aarre Kuukauppi (= Arri Kugappi), in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 79.

erzählt, dass sein Vater auch im Gulag gewesen sei und die Erfahrung gemacht habe, dass viele Verantwortliche in den Lagern gar keine Russen, sondern Angehörige anderer Völkerschaften in der Sowjetunion waren. Ich würde sagen: Viele dieser damals „modernen“ Menschen, die ganz entscheidend Entwurzelte waren.

Im Schulunterricht in der DDR habe ich gelernt, dass in der Sowjetunion die Problemstellungen zwischen Nationen überwunden, ja: gelöst seien. Wir haben uns auch mit den Fahnen und Wappen der Sowjetrepubliken beschäftigt. Dabei ist mir aber aufgefallen, dass diese alle irgendwie gleich aussahen und neu erfunden waren, mit nur ganz wenigen Bezügen zur Tradition. Damals habe ich die Propagandaaussagen nicht geglaubt, sondern gedacht, dass da gar nichts gelöst worden war. Wie hat die Wiedergeburt der verschiedensten Nationalitäten gegen Ende der Sowjetunion und danach und besonders auch die Wiedergeburt der Kirchen und Religionen meine damalige Ahnung bestätigt! „Die Veränderung der religiösen und nationalen Politik des Landes zog ein nationales Erwachen der Ingermanländer und den Wiederaufbau früher aufgelöster Gemeinden nach sich.“¹⁹

Zusätzlich wird die Sachlage kompliziert, weil – wie mir Altbischof Siegfried Springer in Erinnerung gerufen hat – die Anklage als „враг народа“, als „Volksfeind“, ursprünglich und eigentlich gar nichts mit nationalen Gegensätzen zu tun hatte. Mit dieser Anklage wurden frühere „Weiße“ belegt, dann auch politische Gegner aus den eigenen Reihen und immer wieder in der Wirtschaft Verantwortliche, wenn in den Betrieben Produktionsprobleme entstanden oder sich Unfälle ereigneten. Anfangs oder bei „leichteren Vergehen“ wurden sie zu etwa zehn Jahren Arbeitslager verurteilt, später und bei „schweren Vergehen“ sofort erschossen. Vielleicht erinnert sich Irija Boguslowa auch nicht ganz korrekt, war sie ja, 1938 geboren, bei der Deportation ihrer Familie 1942 erst vier Jahre alt gewesen ist.²⁰

Diese verschiedenen Akzente vermitteln auf jeden Fall schon beim Versuch nüchterner Analyse der gesellschaftlichen Prozesse kein wirkliches Verstehen der Vorgänge. Umso mehr gilt dies für eine Reflexion vor dem Horizont des Glaubens: In die Dimension Gottes können wir nicht eindringen. Warum wurden gerade in Russland die Menschen durch ein solches „Fegefeuer“ hindurch geschickt? Das werden wir auf Erden wohl nie verstehen. Deshalb auch halten Bischof Dr. Arri Kugappi und die ELKIR diese Fragen

19 Merja Kramsu, Евангелическо-лютернская Церковь Ингрии на территории России, Kurzdarstellung 2.

20 Irija Boguslowa, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 235.

aus und bündeln sie in der typischen Art, wie sie den Apostel Paulus zitieren und so ihrem Erinnern an 400 Jahre eigene Kirche ein Motto geben:

„... ich bin ... gestorben, damit ich Gott lebe.
 Ich bin mit Christus gekreuzigt,
 und nicht mehr ich lebe, sondern es lebt in mir Christus.
 Aber was ich jetzt im Fleisch lebe,
 das lebe ich glaubend im Sohn Gottes,
 der mich liebt und sich für mich dahingibt“
 (Galater 2,19–20).²¹

1.4 Eine besondere Lebensgeschichte als Deportierte in einer sibirischen Stadt sei hier noch angedeutet. Irija Boguslowa erzählt sie: Brot gab es auf Brotkarten. Ihre neunjährige Schwester stand in der langen Schlange an, hielt die Karten für die ganze Familie in der Hand und wartete, dass sie an die Reihe kam. „Plötzlich lief ein halbwüchsiger Junge heran, riss ihr die Brotkarten aus der Hand und lief weg. So hat die Schwester kein Brot erhalten. Sie kam unter Tränen nach Hause. Abends war nichts zu Essen da. Mama sagte, dass wir mit Gottes Wort schlafen gehen, aber morgen – dass Gott hilft. Wir sprachen auf Finnisch das ‚Vaterunser‘ und legten uns hin. In der Wohnung lebten vier Familien [...]. In der gemeinsamen Küche war ein großer Herd, auf dem das Essen vorbereitet wurde. Aber nichts war übrig geblieben – einfach nichts. Die Eingangstür der Wohnung war nicht verschlossen. [...] Am Morgen stand Mama als erste auf, kam in die Küche, und dort auf dem Herd schlief ein Junge. Sie weckte die Schwester auf: ‚Geh, schau! Schläft nicht der Junge auf dem Herd, der dir die Karten weggenommen hat?‘ Es erwies sich, dass es so war. In seiner Tasche waren unsere Brotkarten. [...] Mama nahm die Karten an sich aber schimpfte nicht einmal, sondern sagte: ‚Gott sieht es. Möglich, das Stück Brot war für den Jungen nötiger als für uns.‘ Ich muss sagen, dass der Junge gelegentlich in unsere Wohnung kam, einfach weil sie ein warmer Platz war. Und meine Eltern waren überzeugt, dass Gott ihn geführt hatte, dass wir nicht vor Hunger sterben.“²²

21 Den Text gebe ich nicht einfach nach der Lutherübersetzung wieder, sondern so, dass die russische Fassung im Deutschen nachvollzogen werden kann: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 1.

22 Irija Boguslowa, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 238. Boguslowa erzählt diese Erlebnisse, ohne den passenden Fachbegriff zu verwenden. Ich denke, es handelte sich um eine so genannte „коммуналка“ – „Kommunalka“, eine Wohnung, in der in jedem Zimmer eine ganze Familie wohnte und Bad (sofern es das in der Woh-

2. Der Neuanfang

2.1 Wie bei vielen Nationalitäten innerhalb der Sowjetunion ergaben sich auch bei den Ingriern und Finnen dadurch neue Möglichkeiten, dass deportierte Einzelpersonen und Familien in die alten Heimatgebiete zurückkehren konnten. Nach Anfängen schon in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts setzte diese Rückwanderung erst richtig in den 60er und 70er Jahren ein.²³ Die Menschen konnten zuerst in die damalige Estnische Sowjetrepublik einwandern, dann auch in das Gebiet Karelien und erst später in das eigentliche Ingrien.²⁴

2.2 Ein junger Mann aus dem Kreis der Ingrier hat von Jugend an am Aufbau des Gemeindelebens mitgebaut, wurde vom damaligen Puschkiner Pfarrer Tiit Salumäe, der jetzt Pfarrer in Haapsalu und Assessor der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist, zu vielen Diensten in der Gemeinde herangezogen, begann 1981 seine Ausbildung am Theologischen Institut in Tallinn und gestaltet das kirchliche Leben noch heute als Verantwortlicher für die missionarische Arbeit in Russland mit: Arwo Surwo.²⁵ Seine Systematisierung der Anfänge in Form von vier Meilensteinen nehme ich auf:²⁶

Den ersten Meilenstein stellten die Gemeinden in Petschorij im Bezirk Pskow nahe der Grenze zur Estnischen Sowjetrepublik und in Narwa ganz im Nordosten der Estnischen Sowjetrepublik mit dem damaligen Gemeindevorsteher Elmar Kul dar.

Zum zweiten Meilenstein wurde die Gemeinde Petrosawodsk in Karelien, die, 1970 registriert, ihren Dienst über zehn Jahre nach der Wiedergeburt des

nung gab) und Küche geteilt werden mussten. Das war im Prinzip gar nicht besonders nachteilig. Millionen von Menschen in den Städten der Sowjetunion lebten in solchen Wohnungen. Vor Jahren habe ich in einem kleinen Büchlein über Jurij Gagarin, das im Pionierverlag in der DDR herausgekommen war, gelesen, dass Frau Gagarina am 12. April 1961 von einer Nachbarin in der gemeinsamen Küche erfahren hat, dass ihr Mann gerade in einer Raumkapsel die Erde umrundete. Jurij Gagarin hat also seiner Frau aus Sicherheitsgründen nichts davon erzählen können, dass er eine Kosmonautenausbildung mitmachte. Sie währte ihn auf Flughäfen und seinem Beruf als Testpilot nachgehend. Und es lebte selbst Familie Gagarin in einer Kommunka!

23 Isto Pihkala, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 47.

24 Reijo Arkkila, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 26 f.

25 Arwo Surwo, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 22.

26 Arvo Survo (= Arwo Surwo), in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 39 ff. Und ders., in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 20–23.

geistlichen Lebens in Narwa begann. Anfangs fanden die Gottesdienste in einem Bethaus statt.

Zum dritten Meilenstein wurde die Gemeinde in Puschkin (früher: Zarskoje Selo). Dort konnte man das Gebäude der früheren deutschen evangelisch-lutherischen Kirche übernehmen, das aber völlig heruntergekommen war – während der deutschen Besetzung zum Beispiel als Gestapo-Gefängnis genutzt worden war. „Deshalb begannen die Menschen diese Sache mit Enthusiasmus, als die Nachricht über die Rückgabe des Gebäudes bekannt wurde: Subbotniks wurden durchgeführt, bedeutende Summen wurden für die Wiederherstellung der Kirche des Herrn gespendet. Wegen der sowjetischen Politik waren Hilfen aus Finnland praktisch unmöglich. Deshalb ist die Gemeinde von Puschkin ganz auf Grund der Aktivitäten der ingermanländischen Finnen wieder entstanden.“²⁷

An dieser Stelle vermerkt Arwo Surwo einen entscheidenden kirchenrechtlichen Zusammenhang: „Die Puschkiner Gemeinde, wie früher die von Petrosawodsk, schloss sich der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche an (EELK). Der erste Pfarrer in Puschkin war [...] Harry Mytsnik“²⁸.

Soweit ich verstanden habe, hat damals die Rückgabe des Kirchengebäudes in Puschkin und die Renovationsarbeiten an ihm auf staatlicher Seite ein Mitarbeiter der entsprechenden staatlichen Behörde begleitet, dessen Namen viele von uns, die wir mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland zusammen arbeiten, kennen: Wladimir Sergejewitsch Pudow. Er ist dann Gemeindeglied unserer Kirche geworden und hat an entscheidender Stelle in der Moskauer Gemeinde, in der ELKER und in vielen Synoden mitgearbeitet und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten mitgestaltet. 2006 ist er aber eigene Wege gegangen und hat zusammen mit Freunden eine weitere lutherische Kirche gegründet: die Evangelisch-Lutherische Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses (ELK AB). Am 8. Februar 2011 haben der damalige Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, August Kruse, und der Bischof der ELKIR, Arri Kugappi, eine gemeinsame Erklärung zu dieser Kirche veröffentlicht, in der unter anderem festgehalten wird, „dass die ELK AB, die nicht Teil des traditionellen und historischen Luthertums ist, keine Rechtsnachfolgerin des Evangelisch-Lutherischen Glaubensbekenntnisses im Russischen Reich darstellt“²⁹.

27 Arwo Surwo, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 22.

28 Ebd.

29 Vgl. die Erklärung vom 8. 2. 2011, die unter dem 7. 3. 2011 auf der Homepage des Martin-Luther-Bundes dokumentiert ist.

Der vierte Meilenstein kann in der Gründung der Gemeinde in Gubanizy gesehen werden und mit ihr der Beginn der eigentlichen „Wiedergeburt“ der Kirche. Das war 1988³⁰ und verdichtete sich beim Pfingstfest 1989, zu dem in der Gemeinde Gubanizy eine große Feier organisiert worden war. „An diesem Fest bevollmächtigte uns Aatami *Kuortti* als der letzte noch lebende ingrische Pfarrer, für die Neugründung der Ingrischen Kirche zu wirken. Zugleich segnete er mehrere Gemeindeglieder zum Verkündigungsdienst.“³¹ Von da an war der Weg zur Gründung einer selbständigen Ingrischen Kirche betreten, und nach dem Zerfall der Sowjetunion im Jahr 1991 und der Ver selbständigung Estlands „beschloß die Synode der estnischen evangelisch-lutherischen Kirche in demselben Jahr, daß auch die Ingrische Kirche ab Anfang des nächsten Jahres selbständig sein dürfte.“³²

3. Die ELKIR heute

3.1 Zu aller erst sei hier ein Text dokumentiert, der eine Selbstdarstellung der Kirche ist und mir am 29. Januar 2014 zur Verfügung gestellt wurde:

„Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens vollzieht ihren Dienst unter den Lutheranern Russlands von St. Petersburg bis Sibirien. Sie besteht zur gegenwärtigen Zeit aus 80 Gemeinden. Die Ingrische Kirche betont den Glauben auf Grund der unveränderten, wahrhaftigen Heiligen Schrift und verkündigt allen das Erbarmen Gottes, einschließlich den Armen und Hilflosen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands – eine von zwei alten, historischen lutherischen Kirchen, die in der Russischen Föderation vertreten sind. Die erste dokumentierte Erwähnung der Ingrischen Kirche bezieht sich auf das Jahr 1611.

Die geschichtliche Entstehung der Kirche ist in jenen Zeiten aufzuspüren, in denen sich der lutherische Glaube in ganz Skandinavien und in Finnland ausbreitete. Im Jahr 1655 zählte die Ingrische Kirche 58 Gemeinden, 36 Kirchengebäude und 42 Geistliche.

Vor der Revolution von 1917 waren die Gemeinden der Ingrischen Kirche über das ganze Territorium Ingermanlands verbreitet und bedienten etwa 800 Dörfer, unterhielten etwa 300 Grundschulen und Schulseminare. In den 30er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die Tätigkeit der Kirche

30 Arwo Surwo, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 23.

31 Arvo Survo (= Arwo Surwo), in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 39 f.

32 A. a. O., S. 40. Vgl. hierzu auch Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen ...“, S. 362–365.

offiziell verboten, und der gesamte christliche Dienst wurde in die Illegalität abgedrängt.

Erst in den 70er Jahren, als die Regierung den Gläubigen erlaubte, Gottesdienste öffentlich zu feiern, wurden in Petrosawodsk (1970) und in Puschkin (1977) erste Gemeinden wiederhergestellt. Im Mai 1995 wurde ein Ausbildungszentrum für die Ausbildung der Geistlichen und der kirchlichen Mitarbeiter eröffnet, das spätere Theologische Institut der Ingrischen Kirche.

Die Ingrische Kirche besteht aus sieben Propsteien, in denen sich 80 Gemeinden und mehr als 100 Gebetsgruppen befinden – in St. Petersburg, in der Leningrader Oblast, in Karelien, in Moskau, in Nischnij Nowgorod, in Saratow, in Saransk, in Joschkar-Ola, in Omsk, in Irkutsk und in Nowosibirsk.

Die Kirche wird geleitet vom Doktor der Theologie, Bischof Arri Kuggapi. Leitendes Organ der Kirche ist die Synode, die einmal im Jahr einberufen wird und der der Bischof vorsitzt. Für die Koordinierung der Arbeit der Gemeinden in der Kirche sind Abteilungen gebildet worden: die Diakonische Abteilung, die Missionarische Abteilung und die Abteilung für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Diese Abteilungen sind in der Zentralen Kanzlei der Ingrischen Kirche in St. Petersburg untergebracht und befinden sich unter der Rechtsaufsicht durch den Bischof der Kirche.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens hält am traditionellen lutherischen Glaubensbekenntnis fest, welches auf der unveränderten, wahrhaftigen Heiligen Schrift fußt und das biblische und apostolische Herangehen an das Verständnis des Amtes, die Spendung der Sakramente und die kirchliche Hierarchie unterstreicht.

Die Ingrische Kirche ist Mitglied des Lutherischen Weltbundes (LWB), des Nationalkomitees des LWB in Russland und der Konferenz Europäischer Kirchen. Die Kirche unterhält brüderliche Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche und zur Römisch-Katholischen Kirche und arbeitet auch aktiv mit allen christlichen Kirchen zusammen, die zur westlichen oder zur östlichen Tradition gehören.

Auf dem Wege der Bewahrung der geschichtlichen Tradition des Dienstes Gottes und besonders, weil sie einen Teil der christlichen Familie darstellt, ist die Ingrische Kirche offen für die Entwicklung eines freundschaftlichen zwischenkonfessionellen Verhaltens um der Ehre Christi und mit dem Ziel der Erreichung Seiner Einen, Heiligen und Apostolischen Kirche willen.“³³

Aus anderen Materialien, die mir vorliegen,³⁴ sei die Struktur der sieben Propsteien der Kirche noch genauer in ihrer gegenwärtigen Situation dargestellt:

33 Мерҗа Кгамсу, Евангелическо-лютернская Церковь Инҗрии на территории России, Kurzdarstellung 1.

34 Fragebogen der „Evangelischen Partnerhilfe e. V.“, 2013, und: Священнослужители и Духовные Работники Евангелическо-лютернской Церкви Инҗрии, Oktober 2013.

- die *Westingrische Propstei* mit Propst Pawel Krylow in Skworizy (= Leningrader Oblast); Gemeinden u. a. in Gubanizy und Gatschina,
- die *Propstei St. Petersburg* mit Propst Iwan Hutter in Haapakangas; Gemeinden u. a. in St. Petersburg, Koltuschi, Wyborg und Puschkin,
- die *Propstei Karelien* mit Propst Aleksej Krongolm in Petrosawodsk; Gemeinden u. a. in Kostomukscha, Kalewala, Mujezerskij und Murmansk,
- die *Propstei Moskau* mit Propst Sergej Schanin in Twer; Gemeinden u. a. in Moskau, Nischnij Nowgorod und Weliki Luki,
- die *Wolga-Propstei* mit Propst Olaw Pantschu in Saratow; Gemeinden u. a. in Engels, Woronesch und Wladikawkas,
- die *Propstei Ural* mit Propst Wladimir Botschkow in Joschkar-Ola; Gemeinden u. a. in Saransk, Kasan und Syktywkar,
- die *Propstei Sibirien* mit Propst Wille Melanen in Krasnojarsk; Gemeinden u. a. in Omsk, Irkutsk und Nowosibirsk.

3.2 Beide Pfarrer, die ich 2009 in ihren Gemeinden besucht habe, haben mir kurze Informationen über ihre gegenwärtige Arbeit zur Verfügung gestellt.

Pfarrer Andrej Tuchkanen wechselte 2011 von Gatschina zum Dienst in mehreren Gemeinden im Norden Kareliens. Das Zentrum seiner Arbeit ist jetzt in Kalewala, wo es auch eine neu erbaute Kirche gibt. „Es ist sehr schwer, in Nordkarelien zu arbeiten. Alle Straßen sind schlecht und lang. Der Winter ist jedes Jahr sehr kalt – bis zu minus 40 Grad. Deshalb ist Pastor Ari Huotari erkrankt, so dass die Gemeinden einige Zeit lang keinen Pfarrer hatten. Viele alte ingermanländische Finnen sind gestorben. Die Jugend fährt aus den Dörfern in die Städte, um zu studieren oder Arbeit zu suchen. Das Leben in den Gemeinden wurde bescheidener. Im Jahr 2010 kam ein neuer Pfarrer, Andrej Sawolajnen. Er ist ein Pastor aus Sibirien. Und im Jahr 2011 kam der Pastor aus Gatschina, Andrej Tuchkanen. Er ist nach Finnland gegangen und lebt in der Stadt Kuhmo, wo er als ‚in Karelien arbeitender Pastor‘ Dienst tut. Leider hat Pastor Andrej Sawolajnen im Jahr 2013 Karelien verlassen. Jetzt tut nur noch Pastor Andrej Tuchkanen aus Kuhmo den Dienst. Eine Dienstreise umfasst 1000 Kilometer. Da hat er sieben Dörfer erreicht und betreut. Aber manchmal helfen Freunde aus Finnland. In jeder Gemeinde werden Lager für Kinder und Ältere durchgeführt. Manchmal ist ein solches Lager auch in Finnland. Sonntagsschule ist in Kalewala und in Tikscha. In jeder Gemeinde gibt es eine Diakonie. [...] Wir beten zu Gott, dass er uns einen eigenen Pfarrer gibt.“³⁵

35 Andrej Tuchkanen, Die Gemeinden in Nord-Karelien.

Wie die Gemeinden in Nord-Karelien wurde auch die Gemeinde in Skworizy 1990 wieder neu gegründet und registriert. Ein Jahr später wurde eine alte Baracke aus Finnland übernommen und vorübergehend als Kirche genutzt. Im Jahr 2000 begann die Renovation der stark zerstörten alten Steinkirche. 2006 war der Kirchensaal wieder hergestellt. 2012 wurde die Fassade rekonstruiert. Jetzt steht die alte Kirche in ausreichender Form für die Gottesdienste und die Gemeindeveranstaltungen wieder zur Verfügung. Es gibt einen Kirchenchor und einen Jugendchor. Eine diakonische Gruppe arbeitet aktiv im Umfeld der Gemeinde. Die Gemeinde feiert ihre Gottesdienste in finnischer und in russischer Sprache. Sie hat 300 Glieder.³⁶

Wenn leider auch noch so kurz über das Gemeindeleben berichtet wird, muss doch ein Zusammenhang hervorgehoben werden: Der Dienst der Frauen in der Geschichte und in der Gegenwart der Kirche.

Arwo Surwo unterstreicht in seiner Darstellung, dass es die Predigerinnen waren, die in schwierigsten Zeiten das geistliche Leben der Ingrier bewahrt haben: „[...] die Wiedergeburt der Ingrischen Kirche war der Verdienst der alten Generation, an erster Stelle vieler kleiner Kerngruppen, die namentlich nicht mehr bekannt sind, dann der Laienprediger, Frauen und Männer, die die Gottesdienste weitergeführt haben. [...] Die normalen Gläubigen und die Prediger, größtenteils Frauen, erhielten unsere Kirche für uns und die kommenden Generationen. [...] Einmal, in den 80er Jahren, hat mir eine Predigerin ihre statistische Beobachtung mitgeteilt: Sie zählte ungefähr 50 Prediger, von denen ungefähr zehn Männer waren.“³⁷

Auch für die spätere Zeit hat Arri Kugappi schon 2001 hervorgehoben, dass Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts „die Predigerinnen die Basisarbeit fort(setzten) und dadurch [...] die Gemeinden zusammen (hielten). Ohne das Beispiel des lebendigen lutherischen Glaubens durch ihren Unterricht und das christliche Alltagsleben dieser Frauen wäre der neue Anfang der Ingrischen Kirche unmöglich gewesen.“³⁸

Der lebendige Bericht von Nina Sawolajnen über die Anfänge der Kanzlei der Kirche in St. Petersburg vermittelt mit einem Foto der Mitarbeitenden eine bezeichnende Botschaft: in der Mitte Bischof Kugappi, umrundet nur von Frauen. Bis heute ist das Leben der ELKIR ohne den Dienst der Frauen nicht vorstellbar. Warum werden sie dann nicht auch für den Dienst als Pfarrerinnen ausgebildet und eingeseget, wo sonst alles ohne sie gar nicht geht?

36 Pawel Krylow, Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Skworitz.

37 Arwo Surwo, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 23.

38 Aarre Kuukauppi (= Arri Kugappi), in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 79 f.

3.3 Es ist ganz natürlich, an dieser Stelle eine kurze Darstellung zum Theologischen Institut der ELKIR in Koltuschi anzuschließen. Im Januar 2014 hat von Seiten der ELKIR Aleksej Kargaltsew an der Nordtagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal teilgenommen. Er ist Mitarbeiter des Theologischen Instituts der ELKIR und hat mir eine Darstellung zur Geschichte und Gegenwart dieses – wie er sich ausdrückt – „besonderen und einzigen lutherischen Ausbildungszentrums in St. Petersburg“ zur Verfügung gestellt. Aus ihr hebe ich folgende Aspekte hervor:³⁹

„In den letzten Jahren sind die wissenschaftlichen Kontakte des Theologischen Instituts der Ingrischen Kirche in Russland ausgeweitet worden, indem die Lehrenden auch Mitarbeiter in weltlichen Ausbildungseinrichtungen werden. Das Abschlusszeugnis des Instituts ist durchaus anspruchsvoll. Trotz der Tatsache, dass Zeugnisse, die von religiösen Institutionen vergeben werden, vom russischen Staat nicht anerkannt werden, ist dasjenige des Theologischen Instituts in den akademischen Kreisen in St. Petersburg doch hoch willkommen. Das Ausbildungsprogramm, das von erstklassigen Gelehrten, von Theologen und Philosophen, aber auch von Praktikern auf dem Gebiet der Kirche gestaltet wird, vermittelt sowohl grundlegende Kenntnisse, bildet aber auch sachkundige Menschen heran, die professionell arbeiten können.“

Seit 1995 findet die Ausbildung im „Ausbildungszentrum Selim Hjalmar Laurikkala“ in Koltuschi statt. Seit 2006 trägt es den Titel „Religiöse Organisation. Institut für religiöse Berufsausbildung – das Theologische Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingrigens in Russland“.

„Seitdem zielt das Institut ausschließlich auf professionelle Ausbildung [...] und verbindet sowohl theologische als auch wissenschaftliche Komponenten.“

Um in das Institut aufgenommen zu werden – um entweder eine postgraduierte Qualifikation zu erhalten oder das Bachelor- beziehungsweise Master-der-Theologie-Programm zu absolvieren – brauchen die Studenten eine

39 Zum Folgenden vgl. Aleksej Kargaltsew, *The Theological Institute of the Ingrid Church in Russia: an overview*. Die eben zitierte, sehr zugespitzte Aussage begründet er mit dem Hinweis darauf, dass am Evangelisch-Lutherischen Theologischen Seminar in Nowosaratowka zur Zeit ausschließlich Fernkurse stattfinden: „Ich habe geschrieben, dass das Theologische Institut das einzige Ausbildungszentrum ist, weil ich Fernkursausbildung nicht in die Darstellung einbeziehe. Ich glaube ganz entschieden, dass ein Ausbildungszentrum nicht ohne die besondere Atmosphäre und die Traditionen existieren kann, die durch die direkte Kommunikation entstehen. Mit allem Respekt dem Versuch der ELKRAS gegenüber, das Ausbildungsprogramm nicht aufzugeben, hoffe ich sehr, es eines Tages wird ‚im Fleisch‘ hergestellt zu sehen“ (dort Anm. 1).

Empfehlung ihrer Gemeinden und müssen ein Examen bestehen. Im Bereich der Theologischen Fakultät studieren fünf bis sieben Personen pro Jahr. Etwa dieselbe Zahl besucht die Kurse für Kantoren, für Mitarbeitende für die Arbeit mit Jugendlichen und für Diakone. Trotz der Tatsache, dass die ELKIR Frauen nicht ordiniert, studiert dieselbe Zahl von Frauen und Männern an der Theologischen Fakultät. So haben 2013 zwei weibliche Studierende den Master-Abschluss gemacht und vollziehen ihre Karriere zur Zeit in missionarischen und Ausbildungsstrukturen der Kirche. [...] Die Master-Ausbildung betrifft die Gebiete der religiösen Philosophie, der Hermeneutik, der Kirchenväter und der Kirchengeschichte. Besondere Aufmerksamkeit wird der Lehre der alten Sprachen gewidmet (Altgriechisch und Latein). Leider haben einige Studenten wegen ihrer Verpflichtungen in Gemeinden und wegen der Notwendigkeit, einer Arbeit nachzugehen, ihre Studien nicht abgeschlossen. 2013 haben nur drei den Master-Abschluss geschafft. Das Programm scheint mit am besten im nordwestlichen Russland zu sein, und seit seiner Schaffung kann man von einer unabhängigen ingrischen Ausbildungsstradition sprechen. [...]

2012 wurden besondere Forschungsgebiete innerhalb des Programms der Theologischen Fakultät identifiziert: Kirchengeschichte, Exegese, Anthropologie, Praktische Theologie und Musikwissenschaft. Sie sollen zu den Prototypen zukünftiger Lehrstühle werden, wenn das Theologische Institut weiter wächst. Neben der Verbesserung der wissenschaftlichen Disziplinen wurde die praktisch-theologische Praxis der Studenten ausgeweitet. Heutzutage gewinnen sie während ihrer Studienjahre vielfältige Erfahrungen in unterschiedlichsten Gemeinden der Ingrischen Kirche. Die Ordination der besten Studenten zu Diakonen und Pfarrern während ihrer Ausbildung ist eine gute Tradition geworden.“

Abschließend weist Aleksej Kargaltsew auf eine Zusammenarbeit hin, die weit über den Kreis des eigenen Instituts hinausgeht: die Mitwirkung von russischen orthodoxen und römisch-katholischen Kollegen und auch seitens Rektor Dr. Anton Tikhomirow vom Seminar in Nowosaratowka im Ausbildungsprogramm in Koltuschi, sowie auch von Lehrenden in Koltuschi zum Beispiel an staatlichen Institutionen in St. Petersburg. Ausdruck dieser Zusammenarbeit ist die Herausgabe eines theologischen Almanachs – Религия. Церковь. Общество, Исследования и публикации по теологии и религии/Religion. Church. Society, Research and Publications in the Field of Theology and Religious Studies –, in dessen zweiten Band zum Beispiel Anton Tikhomirow Beobachtungen zur Geschichte des evangelisch-lutherischen Kirchengesangs dargestellt hat.⁴⁰

40 Антон Тихомиров: Потерянное сокровище? Заметки по истории сборников песнопений.

3.4 Einen eigenen Abschnitt verdient das neue Gesangbuch der ELKIR. Im Geleitwort hat Bischof Dr. Arri Kugappi formuliert: „Mit Dankbarkeit halten wir fest, dass wir für die Herausgabe dieses Gesangbuches eine Unterstützung aus Deutschland von der Organisation *Martin-Luther-Bund* in Höhe von vierhunderttausend Rubeln erhalten haben.“⁴¹ Eingeführt worden war das Gesangbuch im Rahmen eines Festgottesdienstes am 19. Oktober 2013 in St. Petersburg. Damit ist eine etwa sechsjährige Arbeit einer speziellen Arbeitsgruppe und vieler Mitarbeitenden – Theologen, Musiker, Philologen, Übersetzer, Setzer und Korrektoren – zu einem Abschluss gekommen. Das Ziel der Arbeit war es gewesen, die theologischen und sprachlichen Fehler des vorherigen Gesangbuches zu verbessern und neue Lieder und Übersetzungen zu finden und herzustellen. Es sind 615 Lieder ausgewählt worden und mussten dann noch einmal durchgesehen werden, so dass letztlich 456 Lieder in das Gesangbuch aufgenommen wurden. Eine besondere Entscheidung war, Jugendlieder mit in das Gesangbuch zu integrieren.⁴² In ihrem Bericht, den mir Darja Schkurljatjewa zur Verfügung gestellt hat, hebt sie hervor, dass es jetzt im Gesangbuch neue Gottesdienstordnungen bis hin zu häuslichen Gebeten, viele Introiten und Psalmen, Katechismuslieder und den Kleinen Katechismus Martin Luthers gibt.⁴³

An einigen Beispielen habe ich mir dieses Gesangbuch genauer angesehen und mit dem Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland⁴⁴ verglichen. Zuerst habe ich mir eine abgekürzte Zitation beider Gesangbücher erarbeitet: Das Gesangbuch der ELKIR heißt „Сборник ГИМНОВ“, also: „Gesangbuch von Hymnen“, und ich kürze es mit „СГ“ ab. Das Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche heißt „Сборник песнопений“, also: „Liedergesangbuch“, und ich kürze es mit „Сп“ ab.

Natürlich bin ich nicht in der Lage, die immense sprachliche Leistung der Herausgeber des neuen „СГ“ zu würdigen. Dazu hätte ich auch bei den von früher übernommenen Liedern die neue Sprachgestalt mit der alten vergleichen müssen. Das kann ich nicht leisten.

Zuerst fällt auf, dass das Gesangbuch vollständig in russischer Sprache gefasst ist. Nur bei einem einzigen Lied ist am Ende die erste Strophe auch in deutscher, in englischer und in finnischer Sprache dazu gedruckt – bei „Ти-

41 Епископ Арри Кугаппи, in: Сборник Гимнов Евангелическо-лютернской Церкви Ингрии на территории России, S. 5.

42 Nach meiner Durchsicht die Lieder 36–38, 369–370, 394 und 402–421.

43 Дарья Шкурлятьева: Новый Сборник Гимнов Церкви Ингрии (Kurzdarstellung von 2013). Den „Kleinen Katechismus“ gibt es natürlich auch im „Сп“, ab S. 416.

44 Сборник песнопений Евангелическо-лютернской Церкви.

хая ночь, дивная ночь“⁴⁵. Außerdem werden nur einige der Taizé-Gesänge mit den originalen lateinischen Texten unter den Noten gegeben.⁴⁶ Ansonsten wird keinerlei Original angegeben, auch nicht etwa in Kleindruck über dem Lied, wie das im „Сп“ der Fall ist. Wer also für übernommene Lieder das Original erschließen will, muss in anderen Quellen nachsehen. Ich verstehe die ausschließlich russischsprachige Gestalt als Ausdruck der bewussten Inkulturation in die russische Gesellschaft und des Willens zum Dienst in ihr und für ihre Menschen.⁴⁷

Im Unterschied zum „Сп“ sind im „СГ“ die Kirchenjahresphasen und die Sachkomplexe angegeben, denen die Lieder zugeordnet sind. Leider fehlen aber im „СГ“ Kurzbiographien von Liederdichtern. Dafür – was schon Darja Schkurljatjewa hervorgehoben hat – beginnt das „СГ“ mit einem ausführlichen liturgischen Teil, der von Seite 9 bis Seite 155 reicht – auch mit vielen verschiedenen Psalmtönen. Dann schließt sich auf den Seiten 156 bis 209 ein Teil mit ausgewählten Psalmen an, die natürlich (!) in der Zählung der griechischen Bibel und damit der Ostkirche gegeben werden. Nach weiteren liturgischen Stücken beginnt der eigentliche Liedteil erst auf Seite 226. Als Abschluss wird eine russische Übersetzung von Luthers „Vorrede auf alle guten Gesangbücher“, 1538, gegeben, Seite 1005: „Мартин Лютер – Преданным любителям Музыки“.

Zu den Liedern konnte ich mir nur einige Beobachtungen erarbeiten, von denen ich hier vor allem diejenigen zu den Lutherliedern dokumentiere:

Ich habe 18 Lieder von Martin Luther gezählt⁴⁸ – eine wirklich große Auswahl –, die ich in folgender Weise dokumentiere: Liednummer im „СГ“, russischer Titel, Liednummer im „Сп“, Liednummer im deutschen Evangelischen Gesangbuch („EG“) und deutscher Titel.⁴⁹

45 Das Lied 45, auf Deutsch: „Stille Nacht, heilige Nacht“.

46 Die Lieder 436, 445 und 446–450. Im „Сп“ die Lieder 342–358.

47 Im „Сп“ sind ganz viele Lieder auch in deutscher Sprache gedruckt, womit gezeigt wird, wie sehr man zu den alten deutschen Wurzeln steht. Im „СГ“ gibt es eine solche Darstellung des Bekenntnisses zum finnischen und ingrischen Erbe erstaunlicherweise nicht.

48 Nicht berücksichtigt sind jetzt die von ihm noch zusätzlich verwendeten Melodien. Überhaupt kann ich in dieser Darstellung so gut wie überhaupt nicht auf Fragen der Melodien eingehen, die gelegentlich leicht anders sind als im „EG“.

49 Auch die weiter unten noch dokumentierten Lieder werden in dieser Weise hier aufgelistet.

„СГ“	russischer Titel	„Сп“	„EG“	deutscher Titel
14	О, приди, народов Спас	–	4	Nun komm, der Heiden Heiland
33	Хвала, Тебе, Христос	44 ⁵⁰	23 (?)	Gelobet seist du Jesus Christ ⁵¹
43	Хор ангелов запел с небес	34 ⁵²	25	Vom Himmel kam der Engel Schar
48	С небес сошел я	33 ⁵³	24	Vom Himmel hoch da komm ich her
97	Христос на смерть	101	101	Christ lag in Todesbanden
117	О Дух Святой	–	124	Nun bitten wir den heiligen Geist
139	С миром и радостью к Тебе	–	519	Mit Fried und Freud ich fahr dahin
148 b	Водой Йордана	–	202	Christ, unser Herr, zum Jordan kam ⁵⁴
168	Ты, Иисус, Себя на жертву предал	–	214	Der heilig Leib, der ist für uns gegeben
222	Господь нам крепость ⁵⁵	216, 217	362	Ein feste Burg ist unser Gott

50 In eigener Übersetzung.

51 Statt mit „Kyrieleis“ wie im deutschen Original mit „Alleluja“ nach jeder Strophe.

52 In eigener Übersetzung.

53 In eigener Übersetzung.

54 Bei dieser Zuordnung bin ich mir nicht sicher; vgl. unten Lied 454.

55 In der Übersetzung von Aleksandr Priluzkij. Im „Сп“ ist dies das Lied 217. Lied 216 ist die Übersetzung von Anton Tikhomirow.

270	Всюду среди жизни	287	518	Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangan
281	Даруй нам Слова	236	193	Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort
392	Исаия о видении изрѣк	147 ⁵⁶	–	vgl.: EKG 135: Jesaja, dem Propheten das geschah
451 b	С высот Своих ⁵⁷	–	231 (?)	Dies sind die heiligen zehn Gebot (ohne Kyrieleis)
452	Мы в Бога веруем Отца	–	183	Wir glauben all an einen Gott
453	О Отче наш	337 ⁵⁸	344	Vater unser im Himmelreich
454	Пришел Господь на Иордан	–	202	Christ, unser Herr, zum Jordan kam
456	Из сердца	188 ⁵⁹	299	Aus tiefer Not schrei ich zu dir

Von *Gerhard Tersteegen* sind zwei Lieder im ingrischen Gesangbuch enthalten:

<i>CG</i>	<i>russischer Titel</i>	<i>Cn</i>	<i>EG</i>	<i>deutscher Titel</i>
126	Всех благ источник ⁶⁰	116	140	Brunn alles Heils
192	Бог на этом месте	5 ⁶¹	165	Gott ist gegenwärtig

56 In eigener Übersetzung.

57 Mit diesem Lied beginnen die interessanten Katechismus-Lieder!

58 Nur die „Amen“-Strophe.

59 Im „Сп“ sind auch Luther-Lieder enthalten, die im „CG“ wiederum fehlen, zum Beispiel: „Приди, Господь“ = „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“ (109, im „EG“ 125); „Боже, Отче, помоги“ = „Gott der Vater steh uns bei“ (115, im „EG“ 138).

60 Hier fehlt ein Bindestrich, so entstehen fälschlicherweise zwei Wörter: „источник“.

61 In eigener Übersetzung.

Auch das berühmte Lied von *Julie Hausmann* ist im Gesangbuch enthalten:

<i>CG</i>	<i>russischer Titel</i>	<i>Cn</i>	<i>EG</i>	<i>deutscher Titel</i>
258 b	Возьми меня отныне ⁶³	261 ⁶²	376	So nimm denn meine Hände

Und natürlich ist auch der reformierte Theologe *Joachim Neander* mit seinem berühmten Lied vertreten:

<i>CG</i>	<i>russischer Titel</i>	<i>Cn</i>	<i>EG</i>	<i>deutscher Titel</i>
377	Господа славь ты	296	317	Lobe den Herren, den mächtigen König

Interessant ist, dass in beide Gesangbücher ein Lied von *Dietrich Bonhoeffer* aufgenommen wurde:

<i>CG</i>	<i>russischer Titel</i>	<i>Cn</i>	<i>EG</i>	<i>deutscher Titel</i>
312	Ты благодатной	61, 62	65, 637	Von guten Mächten

Hier entsprechen die beiden Lieder im „Сп“ genau den deutschen Vorlagen. Das Lied im „CG“ hat nur fünf Strophen und scheint mir eine sehr kreative Übersetzung zu sein.

Mit besonderer Freude habe ich ein Lied von *Anton Tichomirow* entdeckt, das also in beiden Gesangbüchern enthalten ist:

<i>CG</i>	<i>russischer Titel</i>	<i>Cn</i>	<i>EG</i>	<i>deutscher Titel</i>
248	Бывает, груз вины нас давит	264	–	Sie ist Fakt, die Last der Schuld, die uns drückt ⁶⁴

62 In der Übersetzung von Anton Tikhomirow.

63 Allerdings wird die Dichterin fälschlich als „Ю. фон Хаусманн“/J. von Hausmann angegeben.

64 Der Übersetzungsversuch ist von mir.

Ansonsten fällt auf, dass neben den schon extra hervorgehobenen Jugendliedern und natürlich allen Liedern aus Russland⁶⁵ Lieder aus vielen Ländern wie Italien, Polen, Deutschland, der Ukraine, Frankreich, Finnland und Amerika in das Gesangbuch aufgenommen worden sind. Natürlich habe ich keine Vorstellung davon, welche Lieder vor allem gesungen werden. Aber ich vermute, dass gerade die neuen Lieder das Leben der Gemeinden prägen. Es liegt mit diesem Gesangbuch auf alle Fälle ein ausgesprochen beachtliches Werk vor, von dem mit Sicherheit für die Kirche und ihre Gemeindeglieder viel Segen ausgehen wird.

Eine ganz persönliche, kleine Beobachtung stehe am Ende: Eher zufällig entdeckte ich beim Durchsehen des Buches, dass über dem Lied 284 („Господь Иисус“) als Quelle für die Melodie „Майнинген, 1693“ angegeben ist – also meine Heimatstadt. Die Notiz „Melodie: Meiningen, 1693“ steht im deutschen Gesangbuch bei Lied EG 134 – „Komm, o komm, du Geist des Lebens“. Aber diese, mir vertraute Melodie aus Meiningen ist eine völlig andere als diejenige, die im „СГ“ als solche bezeichnet wird. Wie ist angesichts dieser Tatsache der Zusatz im „СГ“ zu verstehen?

4. Zum Weg in die Zukunft

4.1 Schon vor über zehn Jahren ist gefragt worden, wieso und mit welchem Vorteil es zwei lutherische Kirchen in Russland gibt – die Evangelisch-Lutherische Kirche (ELK) und die ELKIR: „Es wäre eine unerklärliche Verschwendung der wenigen Ressourcen gewesen, alles jeweils nur für sich zu machen. Um solche Aufgaben bewältigen zu können, wäre es eigentlich nötig gewesen, *eine* Kirche zu werden. Wieso sollten die Menschen an die Kraft des Evangeliums, Gemeinschaft zu schaffen, glauben, wenn zwei Kirchen mit einem Bekenntnis nicht selbst in ihrer Arbeit diese Gemeinschaft verkörpern können? [...] Es gibt aber auch andere, offenbare Gründe, die *gegen* einen zu schnellen Zusammenschluß der beiden Kirchen sprechen: Die sowjetische Zeit war für sie ein so traumatisches Erlebnis, daß die beiden Kirchen Zeit zur Genesung brauchen. Sie müssen für sich fragen: Was ist

65 Hierbei wird auf verschiedene Quellen hingewiesen; zum Beispiel sehr häufig auf ein „Russisches Lutherisches Gesangbuch von 1915“ und auf ein „Lutherisches Gesangbuch von Liturgien und Hymnen aus Almaty, Kasachstan“. Einmal wird auf das russisch-deutsche Gesangbuch aus dem Martin-Luther-Verlag verwiesen (Lied 234: „Во всем, что совершаю“).

eigentlich unsere Kirche? Wer sind wir? Was ist in unserer Kirche Finnisches, Deutsches oder Russisches, was aber ist die Katholizität der Kirche?“⁶⁶

Dass nun jede Kirche ihr eigenes Gesangbuch entwickelt und der Martin-Luther-Bund jede Kirche bei diesem großen Vorhaben unterstützt hat, könnte als Stärkung des jeweils eigenen und selbständigen Weges verstanden werden. Es war aber angesichts des „russischen“ Charakters beider Gesangbücher, besonders auch des ingrischen, als Förderung von Wegstrecken gemeint, die in nicht allzu ferner Zeit zusammenführen und letztlich zur Einheit des Luthertums in Russland beitragen werden.⁶⁷

Diese Intention seitens des Martin-Luther-Bundes unterstreiche ich jedenfalls hier ausdrücklich. Bischof Dietrich Brauer, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Russland (ELKER) hat mir gegenüber in einer E-Mail vom 13. Februar 2014 bestätigt, dass „Kontakte und gute menschliche Beziehungen zwischen den Gläubigen und Leitern der Kirchen“ bestehen. „In letzter Zeit haben wir die Zusammenarbeit in den Bereichen der Ausbildung [...], der gemeinsamen Nutzung von Kirchengebäuden, der Vorbereitung zum Reformationsjubiläum“ intensiviert. Allerdings beklagt er, dass alle gemeinsamen Aktivitäten und Projekte auf Initiativen seitens der ELK zurückgehen und oft auf wenig Resonanz auf Seiten der ELKIR stoßen.

Hier wirke sich offensichtlich aus, dass die ELKIR bewusst eigene Wege geht, zum Beispiel die Ordination von Frauen ablehnt. Ich als Partner von außen kann diese Unterschiede nur mit Bedauern feststellen und doch der Hoffnung Ausdruck geben, dass die Entwicklungen zu einer evangelisch-lutherischen Kirche führen werden.

66 Leino Hassinen, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 69–70.

67 Wenigstens zur Einheit zwischen der ELKIR und der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Die oben (vgl. Anm. 29) erwähnte Erklärung beider Kirchen zur ELK AB enthält die Bereitschaftserklärung, dass Gemeinden der ELK AB in die Evangelisch-Lutherische Kirche oder in die ELKIR eintreten können und willkommen sind: „Wenn Gemeinden der ELK AB in die Gemeinschaft der traditionellen lutherischen Kirchen eintreten wollen, müssen sie in Übereinstimmung mit ihren Regeln einen Beschluss über ihren Eintritt in die Gemeinschaft der ELK oder der ELKI fassen und einen Antrag auf Aufnahme an die örtliche Kirchenleitung richten. [...] Das Nationalkomitee des LWB befürwortete die Absicht der ELK und der ELKI hinsichtlich der Überwindung der Entfremdung der Lutheraner in Russland.“ So weit ich weiß, gibt es ähnliche Kontakte zu Gemeinden der Sibirischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, z. B. in Gestalt der gemeinsamen Nutzung der Kirche in Tomsk seitens der Gemeinde der ELK, also der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, und der Sibirischen Lutherischen Kirche.

4.2 Unter den Texten, die mir für diese Forschungsarbeit zur Verfügung gestellt worden sind, ist auch eine kurze Darstellung von Bischof Dr. Arri Kugappi zum Thema „Ingrische Kirche – Gegenwart und Zukunft“. Aus ihr zitiere ich abschließend wichtige Gedanken:

„In der Ingrischen Kirche wird ein großer sozialer Dienst der Hilfe für Familien, Kinder und alte Menschen durchgeführt. In der Stadt Wyborg gibt es ein Zentrum der Hilfe für Kinder, die sich in schwierigen Lebenssituationen befinden. Es gibt vier offiziell registrierte Sozialzentren [...], die unter der Aufsicht der Kirche arbeiten.

In der Kirche gibt es eine sehr große und aktive Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und der Mission. [...] Die Programme der Durchführung christlicher Lager in der Ingrischen Kirche sind durch das ganze Jahr hindurch sehr intensiv und werden in verschiedensten Regionen Russlands veranstaltet – von Murmansk bis Ulan-Ude in Burjatien. [...]

In letzter Zeit ist die Idee der Organisation von Bibelschulen in allen Propsteien der Ingrischen Kirche entwickelt worden. Es ist wichtig, die Kenntnis der Bibel als Wort Gottes unter den Gläubigen zu festigen, weil man Gott ohne Glauben nicht gefallen kann. [...]

Die Ingrische Kirche hat auch die alte lutherische St.-Annen-Kirche in St. Petersburg in ihr Eigentum erhalten.

In Russland bestehen jetzt große Möglichkeiten für den Dienst und die Entwicklung der Kirche: „Siehe, jetzt ist die Zeit der Gnade, siehe, jetzt ist der Tag des Heils“ (2. Korinther 6,2).

Die Ingrische Kirche hat sehr gute ökumenische Beziehungen zur orthodoxen, zur katholischen, zu den evangelischen Kirchen, die auf den traditionellen christlichen Werten und dem klassischen Bekenntnis des Glaubens basieren, gegründet auf der Annahme des Wortes Gottes, wie es dem Willen und der Liebe Gottes entspricht.“⁶⁸

So wurde die Kirche 1994 Mitglied des Lutherischen Weltbundes. Sie gehört meines Wissens aber auch dem Internationalen Lutherischen Rat an, der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen, die der Lutheran Church – Missouri Synod nahe stehen.

4.3 Im November 2013 erreichte uns in Erlangen ein Brief von Bischof Dr. Arri Kugappi, in dem er unterstrich, dass die ELKIR „weiterhin in einer Missionssituation“ lebt. Besonders in den großen Städten gebe es viele Möglichkeiten, „unter der Jugend Mission zu treiben“.

Um diesen Weg zu stärken, sei ein wichtiger Schritt gelungen: „Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ingermanlands hat Besitz von der St.-An-

68 Arri Kugappi, Церковь Ингрии – настоящее и будущее (Text vom Februar 2014).

nen-Kirche gewonnen. Sie ist eine alte lutherische Kirche, die sich in der Kirchenstraße (Kirotschnaja uliza), St. Petersburg, befindet. Direkt nebenan liegen das Deutsche Gymnasium sowie Hauptkonsulate. Während der Sowjetzeit diente die Kirche als Kino.“ Und über die Weihnachtstage 2013 wurde ein erster Gottesdienst in dieser Kirche gefeiert.

Natürlich kenne ich sie, habe sie, nachdem sie durch Feuer beschädigt war, auch einmal zusammen mit Hans Schwahn besichtigt.

An der Annen-Schule neben der Kirche war im 19. Jahrhundert die Schwester von Julie Hausmann Lehrerin, so dass die Dichterin des Kirchenliedes „So nimm denn meine Hände“ auch in St. Petersburg gelebt hat. Dann ist diese Kirche der Ort der ersten Versammlungen der neu entstehenden Evangelisch-Lutherischen Kirche in Leningrad/St. Petersburg gewesen – gleich Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und noch im ganz als Kinosaal umgebauten früheren Kirchenraum. Aber trotz dieser großen Traditionen haben die Verantwortlichen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland auf Ansprüche auf diese Immobilie verzichtet, weil sie keine Chancen sahen, den nötigen Ausbau der Immobilie zu meistern.⁶⁹

Dieser großen Aufgabe hat sich jetzt die ELKIR gestellt. Sie nimmt damit eine Herausforderung an, die sie viele Jahre in Atem halten wird. Mit der Kirche zusammen hoffe ich, dass eine Stätte des Dienstes und der Mission entstehen kann. Bischof Dr. Arri Kugappi schrieb im oben genannten Brief: „Ich weiß, dass dies ein großes Projekt ist, aber ich betrachte es auch als Projekt des Glaubens. Wir dürfen Großes von Gott erhoffen.“ Für mich – und damit möchte ich meine Darstellung schließen – ist dieses Projekt Ausdruck des geistlichen Mutes unserer Schwestern und Brüder in der ELKIR. Möge Gott sie darin bestätigen!

69 In einem mir vorliegenden Brief von Walentin Dowgan, dem damaligen Leiter des Zentralen Kirchenamtes in der St.-Petri-Kirche, an die Leiterin der Territorialen Verwaltung der Föderalen Agentur für Staatsvermögen in St. Petersburg, Frau L. D. Samojljenko, vom 1. 12. 2011, wird erklärt: „Angesichts der schweren finanziellen Lage ist die Zentralisierte Religiöse Organisation Evangelisch-Lutherische Kirche gezwungen, die Übergabe der Räumlichkeiten unter der Adresse: St. Petersburg, Kirotschnaja Str. 8, Litera B, in das Eigentum oder in die Nutzung abzusagen.“

Literaturverzeichnis

- Reijo Arkkila: Nacht und Morgen der Ingrischen Kirche, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 18–37
- Ирия Богуслова: Благодарю Бога за все/Irija Boguslowa: Ich danke Gott für alles, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 235–239
- Миина Виитанен: Служение миссионера Юкки Репо в России/Miina Viitanen: Der Dienst des Missionars Jukka Reppo in Russland, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 267–274
- Hans-Christian Diedrich: „Wohin sollen wir gehen ...“ Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007
- В. С. Довган: Письмо Руководителю территориального Управления/W. S. Dowgan: Brief an die Leiterin der territorialen Verwaltung der Föderalen Agentur für Staatsvermögen vom 1. 12. 2011
- Evangelical-Lutheran Church of Ingria in Russia: Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und ihre Finanzierung in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen, Daten 2013 für den Fragebogen der „Evangelischen Partnerhilfe e. V.“
- Gemeinsame Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche (ELK) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens auf dem russischen Territorium (ELKI), Homepage des Martin-Luther-Bundes, 7. 3. 2011
- Leino Hassinen: Das slawische Luthertum, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 58–66
- Leino Hassinen: Zwei lutherische Kirchen in Rußland?, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 67–71
- Сергей Исаев: Сергей Робертович Прейман и Русскоязычное пробство Церкви Ингрии/Sergej Isajew: Sergej Robertowitsch Prejman und die russischsprachige Propstei der Ingrischen Kirche, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 264–266
- Johannes Junker, Reijo Akkila (Hg.): Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, Lutherische Beiträge, Beiheft 4, Groß Oesingen 2001
- Aleksej Kargaltsew: The Theological Institute of the Ingria Church in Russia: an overview (Kurzdarstellung vom Februar 2014)
- Merja Kramsu: Евангелическо-лутернская Церковь Ингрии на территории России/Merja Kramsu: Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands (zwei Kurzdarstellungen vom Januar 2014)
- Павел Крылов: Симфония по-латинамерикански: религия и политика в теологии освобождения/Pawel Krylow: Symphony in Latin American style: Religion and Politics in the Liberation Theology, in: Религия. Церковь. Общество, Исследования и публикации по теологии и религии/Religion. Church. Society, Research and Publications in the Field of Theology and Religious Studies, Выпуск II/Volume II, Saint-Petersburg 2013, S. 115–136.321 f
- Pawel Krylow: Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Skworitz (Ingermanländische Kirche) (Kurzdarstellung von 2014)
- Aarre Kuukauppi (= Arri Kugappi): Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, in: Lutherische Beiträge, Beiheft 4, S. 79–83
- Arri Kugappi: Geleitwort, in: Путь Веры длиною в Столетия, S. 17
- Arri Kugappi: Церковь Ингрии – настоящее и будущее/Ingrische Kirche – Gegenwart und Zukunft (Text vom Februar 2014)

- Интервью с Ристо Лехтоненом: Восстановление Церкви Ингрии/Interview mit Risto Lehtonen: Wiederaufbau der Ingrischen Kirche, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 256–259
- Neue Ökonomische Politik, Wikipedia, Zugriff vom 6. 3. 2014
- Isto Pihkala: Die Ingrische Kirche in den neunziger Jahren, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 47–57
- Kauko Pirinen: Das ingrische Luthertum bis zum Jahr 1921, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 7–17
- Hugo Portisch: *Hört die Signale. Aufstieg und Fall des Sowjetkommunismus*, München 1993
- Путь Веры длиною в Столетия. Церковь Ингрии: 400 лет истории, 40 лет без храмов, 4 веки возрождения/Der Weg des Glaubens währt durch Jahrhunderte. Ingrische Kirche: 400 Jahre Geschichte, 40 Jahre ohne Kirchen, 4 Meilensteine der Wiedergeburt, Sankt Petersburg 2012
- Нина Саволайнен: Будни Канцелярии Церкви Ингрии/Nina Sawolajnen: Alltag der Kanzlei der Ingrischen Kirche, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 177–178
- Сборник Гимнов Евангелическо-лютернской Церкви Ингрии на территории России/Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands, St. Petersburg 2013
- Сборник песнопений Евангелическо-лютернской Церкви/Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche, St. Petersburg 2009
- Священнослужители и Духовные Работники Евангелическо-лютернской Церкви Ингрии/Pfarrer und geistliche Mitarbeiter der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens (Verzeichnis vom Oktober 2013)
- Arvo Survo: Steh auf, Ingrien! Erinnerungen an die Zeit des neuen Aufbruchs der Ingrischen Kirche, in: *Lutherische Beiträge*, Beiheft 4, S. 38–46
- Арво Сурво: Вехи истории Церкви Ингрии/Arwo Survo: Meilensteine der Geschichte der Ingrischen Kirche, in: *Путь Веры длиною в Столетия*, S. 19–23
- Дарья Шкурлятьева: Новый Сборник Гимнов Церкви Ингрии/Darja Schkurljatjewa: Neues Gesangbuch der Ingrischen Kirche (Kurzdarstellung von 2013)
- Антон Тихомиров: Потерянное сокровище? Заметки по истории сборников песнопений/Anton Tichomirov: The lost Treasure? Notes on History of Evangelical Lutheran Church hymnography, in: *Религия. Церковь. Общество, Исследования и публикации по теологии и религии/Religion. Church. Society, Research and Publications in the Field of Theology and Religious Studies*, Выпуск II/Volume II, Saint-Petersburg 2013, S. 100–114.327 f
- Andrej Tuchkanen: *Die Gemeinden in Nord-Karelien* (Kurzdarstellung vom Februar 2014)
- Tuulikki Vilhunen: *Mit Zuversicht in die Zukunft. Geschichte und Gegenwart der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingermanlands*, *Lutherischer Dienst* 48, Erlangen 2012, Heft 3, S. 3–7

Rainer
Stahl

Arbeitsbericht November 2013 bis Oktober 2015

Vom sechzehnten bis ins achtzehnte Jahr
des Dienstes für den Martin-Luther-Bund

1. Besuch bei Gemeinden in Sibirien

Im Jahr 2014 gab es wieder eine mit Hilfe von Lloyd-Touristik, Bremerhaven, durchgeführte Martin-Luther-Bund-Reise in Gemeinden einer Partnerkirche, diesmal in die westsibirische Tiefebene in die Gemeinden Jekaterinburg, Tscheljabinsk, Tjumen, Asowo, Omsk und Tomsk der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, bei der 24 Personen miteinander unvergessliche Eindrücke vermittelt bekamen:¹

Jekaterinburg: Aktive Gemeindeverantwortliche bereiteten unserer Gruppe einen herzlichen Empfang in den angemieteten Räumen in der Uralskaja Straße 76. Vorher hatten wir zwei wichtige Orte besucht: Das modernere Gebäude gegenüber der Oper, an dessen Stelle die Kirche der evangelisch-lutherischen Gemeinde vor ihrer Zerstörung gestanden hatte, und auf dem Parkgelände des früheren lutherischen Friedhofs den Platz, auf dem die Bauarbeiten für die Errichtung des Kirchengebäudes beginnen sollen, für die wir uns als Martin-Luther-Bund stark engagieren.² Wenn ich dann auf die Dias-

1 Vgl. den Bericht von Harald Klingler: „Das Land ist hell und weit ... Eindrücke von der Studienreise des Martin-Luther-Bundes zu evangelisch-lutherischen Gemeinden in der westsibirischen Tiefebene“, LD 50, 2014, Heft 3, 3–6. Meinem Arbeitsbericht füge ich vorrangig Belege aus unseren „Lutherischen Diensten“ an, verzichte aber bis auf eine Ausnahme darauf, die Publikationen auf unserer Homepage extra aufzuführen. Alle Lesenden sind eingeladen, dort (www.martin-luther-bund.de) das vielfältige Material zur Kenntnis zu nehmen.

2 Wir hoffen, dass bald die ersten Arbeiten zur Errichtung der neuen Kirche beginnen werden. Nach Erteilung der Baugenehmigung und ersten Arbeiten ist wegen der Auffindung eines Sarges erst einmal ein Baustopp verhängt worden.

poragabe 2014 zu sprechen kommen werde, kann ich berichten, welcher großer Betrag inzwischen von unseren Vereinen und von vielen Einzelspenderinnen und -spendern für dieses Vorhaben zusammen gekommen ist (s. u. 5.2). So hat zum Beispiel ein Ehepaar, das an der Reise teilgenommen hat, später sein großes Hochzeitsjubiläum gefeiert und dort mit einem guten Ergebnis um Spenden für den Kirchbau in Jekaterinburg gebeten. Schon in diesem ersten Gespräch in einer Gemeinde in Westsibirien wurde die Vielfalt der Gemeindeguppen und -aktivitäten deutlich, die dann bald im eigenen Gebäude Heimat finden werden – Kindergruppen, Jugendliche, Bibelkreis, Chor, Sozial- und Diakoniarbeit. So wirkt die Gemeinde sehr anerkannt in die Gesellschaft hinein.

Tscheljabinsk: Das schöne, vom örtlichen russlanddeutschen Unternehmer Wladimir Gro gespendete Kirchengebäude in der Tscherkasskajastr. 2 g konnte unsere Gruppe für eine Andacht und für ein intensives Gespräch mit Mitarbeitern der Gemeinde nutzen. Hier stand auch Bischof Otto Schauder zur Verfügung, der lebendig über die unterschiedliche Arbeit der Gesamtkirche in Ural, Sibirien und Ferner Osten berichtete.

Tjumen: Hier fuhr unser Sightseeing-Bus vor einem Geschäftshaus vor, in dem die Gemeinde einen Raum als Büro gemietet hat. Das ist ihr Zuhause. Wir wurden aber gleich in das Café im Erdgeschoss rechts geleitet. Dort war alles für die Vorstellung der Gemeinde und unser Gespräch mit ihr vorbereitet. Im Rahmen der Präsentation verstanden wir, dass alle Gottesdienste der Gemeinde in diesem Café und noch in einem anderen Raum in der Stadt mietfrei stattfinden können. Ein Schwergewicht hat die Arbeit mit den Kindern, die fröhliche Programme zu Weihnachten und zu Ostern proben und in der Gemeinde darbieten.

Asowo: Am Sonntag, 22. Juni, waren wir zuerst im Gottesdienst in Asowo, im russlanddeutschen Rayon. Die Gemeinde hatte das Haus im letzten Jahr innen renoviert und den Gottesdienst- und Versammlungsraum durch die Herausnahme einer Wand schön vergrößert. So war jetzt genug Platz für alle Gemeindeglieder und unsere Reisegruppe. Die Gemeindeleiterin, Frau Lydia, berichtete, dass bei den Renovationsarbeiten auch Handwerker mitgeholfen haben, die zurzeit in einem Alkoholikerheim therapiert werden und meist schon auf eine kriminelle Vergangenheit zurücksehen.

Nachmittags war dann Gottesdienst in Omsk im Christus-Kirchen-Zentrum, in dem der Bundesobmann unseres österreichischen Martin-Luther-Bundes, Pfarrer i. R. Dr. Pál Fónyad, Perchtoldsdorf, predigte. Vor wenigen Wochen hatte die Gemeinde das zwanzigste Jubiläum des Zentrums gefeiert, bei dem Präsident Dr. Hüffmeier, GAW, auch von unserem Martin-Luther-Bund begrüßt hatte.

Tomsk: Der Besuch dort war ein besonderer Abschluss dieser Reise. Der jugendliche Vorsitzende des Gemeindegemeinderates, Herr Schmidt, und mehrere ältere Damen, begrüßten uns herzlich, schlossen uns das Kirchengebäude auf und führten uns in dieses besondere „Juwel“ – die schöne neu gebaute Holzkirche, die kurz nach ihrer Errichtung 2006 von unserer Bundeskanzlerin besucht worden war. Wir begriffen, dass dieses Kirchengebäude nicht im Besitz der Gemeinde ist; unsere Gemeinde dort nur Untermieterin ist. Eigentümerin ist die örtliche Gemeinde der Sibirischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, von der aber leider kein Vertreter zu unserer Gruppe gekommen war.

2. Aktuelle Entwicklungen in unserem Martin-Luther-Bund

Schon seit vielen Jahren beobachten wir die finanzielle Entwicklung der Zentralstelle unseres Martin-Luther-Bundes und ringen um ihre Zukunftsfähigkeit.

Zum Beispiel hatte ich im Jahr 2004 für die Zeit ab 1969 eine Übersicht in einem Fünfjahresschritt und dann in Zehnjahresschritten über die Einnahmenverteilung der Zentralstelle aus eigenen Mitteln, aus Mitteln unserer Vereinen und aus Fremdmitteln zusammengestellt und Verhältniszahlen zwischen den Zuwendungen von Kirchen, seitens der Vereine und durch eigene Mittel der Zentrale erstellt.

Wenn man die Zuwendungen der Kirchen auf 1 festsetzt, ergeben sich folgende Verhältniszahlen:

	Kirchen	:	Vereine	:	Zentrale
1969:	1	:	8,8	:	0,7
1974:	1	:	1,8	:	1
1984:	1	:	1,6	:	0,9
1994:	1	:	0,4	:	0,3
2004:	1	:	0,3	:	0,4

Wenn man die Vereine auf 1 festsetzt, ergeben sich folgende Verhältniszahlen:

	Kirchen	:	Vereine	:	Zentrale
1969:	0,1	:	8	:	0,07
1974:	0,5	:	1	:	0,5
1984:	0,5	:	1	:	0,5
1994:	2,3	:	1	:	0,6
2004:	5,3	:	1	:	1,2

Anfang 2005 wurde ein Reflexionsprozess zu Fragen der Zukunft des Martin-Luther-Bundes angestoßen. Im Ergebnis dieses Anstoßes hat eine Arbeitsgruppe über längere Zeit viele verschiedene Fragen untersucht und Anregungen formuliert. Diese Arbeit mündete in ein Arbeitspapier „Zukunft des Martin-Luther-Bundes“, das die Bundesversammlung, die vom 20. bis 21. Oktober 2006 in Erlangen zusammen gekommen war, mit vielen Detailänderungen im Wortlaut beschlossen hat. Aus diesem Beschluss rufe ich hier in Erinnerung:

„3. Die BV schlägt die Jahre 2008 bis 2010 als ‚Jahre der Vereine des MLB‘ vor, in denen die Verbesserung der Kommunikation zwischen den Vereinen und ihre partnerschaftliche Gemeinschaft zur Aufgabe gestellt werden. Dabei soll auch das ‚Geben und Nehmen‘ in der Gemeinschaft mit den ausländischen Vereinen berücksichtigt werden. Sie bittet die Vereine um diesbezügliche Vorschläge. [...]

4. Zur Aufnahme der Fragen zum Thema ‚Wirtschaftlichkeit‘ des MLB beschließt die BV, bei der BV 2008 dieses Thema durch Berichte aus ausgewählten Vereinen, aus denen die Chancen und Probleme des Wirtschaftslebens dieser Vereine deutlich werden, und durch einen Bericht aus der Zentrale, der die Entwicklung der Jahre 2002 bis 2007 detailliert darstellt (die Euro-Zeit), aufzugreifen.

5. Die BV beauftragt den GV zu prüfen, an welchen Stellen die Satzung des MLB mit dem Ziel der Konkretion und Klarstellung der Bestimmungen zu überarbeiten wäre. Sie beauftragt den GV, die Geschäftsordnung des BR zu überarbeiten und eine Geschäftsordnung für die Sitzungen der BV zu schaffen. [...]

6. Die BV begrüßt die stabile Zusammenarbeit des MLB mit der VELKD, dem DNK/LWB und dem LWB und die Tatsache, dass der MLB für profilierte Diaspora-Arbeit in Anspruch genommen wird und dafür Unterstützungen für Verwaltung und Personal erhält. [...]

7. Die BV übergibt alle anderen Themen, die die Arbeitsgruppe ‚Zukunft des MLB‘ angesprochen hat, den Vereinen des Martin-Luther-Bundes und dem GV mit der Bitte um Stellungnahme zu den noch offenen Punkten und gegebenenfalls weiteren Anträgen an die nächste BV.“

Intensiv haben wir die weitere Entwicklung verfolgt. Beratungen mit Blick auf mögliche Reformen und Veränderungen haben stattgefunden. Die Sat-

zung und die Geschäftsordnungen wurden überarbeitet. Besonders der Vertreter von VELKD und DNK/LWB im Bundesrat und im Geschäftsführenden Vorstand, OKR Norbert Denecke, hat immer wieder auf die problematische Entwicklung der Netto-Situation der Zentralstelle hingewiesen: im Zeitraum der Jahre von 2003 bis 2014 lediglich in den Jahren 2003, 2004, 2009 und 2013 ein positives Verhältnis zwischen Einnahmen und Ausgaben, in allen anderen Jahren also mehr Ausgaben als Einnahmen. Allerdings ist das in hohem Maße auch dadurch bedingt, dass Mittel, die vorher in Rückstellungen gegeben worden waren, in den Folgejahren eingesetzt werden konnten. Um dieses Vorgangs willen ist für mich ein anderer Indikator durch die Jahre entscheidend gewesen: Gelingt es, den Haushaltsteil A, also den direkten Haushalt der Zentralstelle, positiv abzuschließen? Natürlich unter den Bedingungen, die ich bei meinem Dienstantritt vorgefunden und die ich weitergeführt habe: also der Buchung der Mieteinnahmen aus der Dienstwohnung im Haushalt A und nicht bei den Häusern und des Transfers eines festen Betrages aus den Häusern zum Haushalt A. Bis auf das Jahr 2001 ergab sich im Haushalt A in Summe immer eine Mehreinnahme, so dass Gelder für Programme und Projekte zur Verfügung gestellt oder auch den Rücklagen zugeführt werden konnten. Letzteres allerdings nur in bescheidenerem Maße, nicht so, wie dies eigentlich für die Führung der Studierendenhäuser und die Sicherung der Gebäudegrundlage der Zentralstelle nötig gewesen wäre. Interessant hierzu war für mich, dass mir im Rahmen der Forschung nach alten Unterlagen über die Studierendenhäuser – denn 2015 konnten wir das 80. Jubiläum der Eröffnung des Auslands- und Diasporatheologenheims begehen³ – das Protokoll der Bundesversammlung vom 5./6. November 1984 auf dem Liebfrauenberg im Elsass in die Hände gefallen ist, in dem folgende Protokollnotiz steht: „Schellenberg legt die Jahresrechnung 1983 vor. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß projektgebundene Rücklagen aufgelöst wurden, ergibt sich ein bescheidener Überschuß, der allerdings noch nicht die Tendenz der vergangenen Jahre, daß das Werk von der Substanz lebt, umkehren konnte. Insbesondere sei der Bund nicht in der Lage, die für die Erhaltung der Gebäude notwendigen Rücklagen zu tätigen“ (Protokoll, S. 3).

Die folgenden Beratungen kann ich jetzt nicht bis in alle Einzelheiten darstellen. Ich will einsetzen mit der Erinnerung an die Bundesratssitzungen im März und Oktober 2013 und an die Bundesversammlung im Oktober

3 Vgl. Gerhard Müller: „Gastfrei zu sein, vergesst nicht, denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt (Hebräer 13,2). 80 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim“, LD 50, 2015, Heft 1, 3–6.

2013. Im Frühjahr 2013 hatte der Bundesrat beschlossen, dass Pfarrer i. R. Wolfgang Hagemann, Vorsitzender des bayerischen Martin-Luther-Vereins, und Herr Peter Siemens, damals Rechnungsprüfer des Martin-Luther-Bundes, eine Erhebung der Leistungsfähigkeit unseres Martin-Luther-Bundes vornehmen. Ihre Ergebnisse haben sie im Oktober 2013 im Bundesrat und in der Bundesversammlung vorgelegt. Es wurde vor allem deutlich, dass der Gesamt-Martin-Luther-Bund – Zentralstelle und die Vereine – eine sehr beachtliche Wirkung entfaltet. Für die Zentralstelle wurden Veränderungen in der Systematik zum Beispiel zwischen den Häusern und der Zentrale vorgeschlagen, der Abgleich der Literaturarbeit zwischen dem Sendschriften-Hilfswerk und der VELKD erbeten und auch schon die Notwendigkeit von Prioritätsentscheidungen und in diesem Zusammenhang der Reduktion der bisherigen Arbeit seitens der Zentrale erwogen. So fand am 27. Januar 2014 eine Beratung im Amt der VELKD statt, die zur Erkenntnis führte, dass es nur wenige Überschneidungen zwischen der Literaturarbeit der VELKD und der Arbeit unseres Sendschriften-Hilfswerks gibt, im Moment der je eigenständige Weg am sinnvollsten erscheint.

Das Jahr 2014 begann für mich mit der entscheidenden Erkenntnis, dass die Lohnkostenentwicklung noch gemeistert werden kann, aber in Zukunft zu sehr ansteigen wird. Schon in den Sitzungen des Geschäftsführenden Vorstands am 24. Februar und am 7. März 2014 hat es zur Finanzentwicklung und auch zur Tatsache des Rückgangs der Mittel aus unseren Vereinen intensive Diskussionen gegeben. Diese Diskussionen wurden dann vom Bundesrat auf seiner Sitzung am 7. und 8. März 2014 aufgenommen und zum Beschluss geführt, drei Arbeitsgruppen zu gründen – eine mit dem Auftrag der Prüfung der Weiterführung der Zentrale am Standort Erlangen, eine mit dem Auftrag der Prüfung der Verlegung des Standorts der Zentrale nach Lutherstadt Wittenberg in Kooperation mit dem „LWB-Zentrum Wittenberg“ und eine mit dem Auftrag der Prüfung einer möglichen Kooperation mit einem Landeskirchenamt oder mit der Zentrale des Gustav-Adolf-Werks.

Die Vorlagen aus den intensiven Gruppenarbeiten wurden in die Sitzungen von Bundesrat und Bundesversammlung am 17. und 18. Oktober 2014 in Erlangen eingebracht und diskutiert. Wesentlichstes Ergebnis war die Entscheidung, zum schon vorgeplanten Termin des Bundesrates im März 2015 einen Workshop in Lutherstadt Wittenberg zu organisieren, bei dem die Vertreterinnen und Vertreter unserer Vereine und seitens VELKD und DNK/LWB unter externer Leitung über die Zukunftsfragen beraten können. Dafür wurde eine Vorbereitungsgruppe gegründet, die unter Leitung durch Herrn Torsten Lüddecke, Martin-Luther-Bund in der Schweiz und dem Fürstentum Liechtenstein, intensiv gearbeitet hat. Einen Hinweis auf die als problema-

tisch empfundene Situation gibt die Tatsache, dass erstmals der Wirtschaftsplan für das nächste Jahr nicht beschlossen, sondern unser Schatzmeister und ich beauftragt wurden, einen neuen Wirtschaftsplan vorzulegen.

Der Workshop zu Fragen der Zukunft unseres Martin-Luther-Bundes wurde vom 20. bis 21. März 2015 unter Leitung von Frau Astrid Hollmann, Berlin, mit großem Erfolg durchgeführt, wobei sich auch die interessanten und wichtigen Sachinformationen auswirkten, die Herr Lüddecke zur Situation unseres Martin-Luther-Bundes in schwieriger Arbeit aufbereitet hatte.

Alle Ergebnisse des bisherigen Prozesses wurden in die Beratungen des Bundesrates und der Bundesversammlung am 8. und 9. Mai 2015 in Erlangen überführt. Die Information auf unserer Homepage und im „Lutherischen Dienst“ über diese Bundesversammlung nennt die entscheidenden Themen: Entscheidung für die Beibehaltung des Standortes „Erlangen“; intensive und positive Diskussion, aber noch nicht Entscheidung des Vertragsentwurfes, den uns VELKD und DNK/LWB vorgelegt haben, um die zukünftige Arbeit zu sichern; Beratungen über die Suche nach einem neuen Präsidenten und einer Nachfolgerin/einem Nachfolger für mich; Einrichtung mehrerer Arbeitsgruppen für die Organisation der weiteren Entwicklung.⁴ Wichtig für mich war auch, dass der Wirtschaftsplan 2015 beschlossen worden ist, so dass die Zentralstelle im Jahr 2015 von nun an auf guter Basis arbeitet.

Zum Thema eines Vertrages mit VELKD und DNK/LWB hat es am 16. Juni 2015 eine wichtige Beratung im Amt der VELKD in Hannover gegeben, an der vonseiten von VELKD und DNK/LWB die Oberkirchenräte Frau Sievers, Herr Frehrking und Herr Denecke teilgenommen haben. Im Ergebnis hat unser amtierender Präsident, Prof. Dr. Rudolf Keller, an alle Mitglieder des Bundesrates und an alle Vereine einen Brief geschrieben, in dem er die Sensibilität der Beziehungen zu VELKD und DNK/LWB beschrieben und positive Voten zur Zustimmung zum Vertragsentwurf erbeten hat. Außerdem ist die Ausschreibung zur Position der Generalsekretärin/des Generalsekretärs veröffentlicht worden.

Am Montag, dem 7. September 2015, gab es eine erste Beratung zum Thema des Verkaufs der Immobilie in der Fahrstraße 15 in Erlangen. Herr Sebastian Hagemann vom Landeskirchenamt in München und Herr Wolff vom Evangelischen Siedlungswerk unserer bayerischen Landeskirche haben dem Geschäftsführenden Vorstand und Herrn OKR i. R. Dr. Axel Elgeti, der als Sachverständiger hinzugezogen war, ein Projekt vorgetragen, dass hin-

4 Vgl. „Sonderbundesversammlung des MLB im Mai 2015 in Erlangen“, LD 51, 2015, Heft 3, 19.

sichtlich des Grundstücks einen „Erbbauvertrag“ anbietet, sodass das Grundstück im Besitz des Martin-Luther-Bundes bleiben, er aber über 99 Jahre einen jährlichen Erbbauzins erhalten wird, und hinsichtlich der Gebäude ein Kaufangebot vorlegt, das durch den Vorschlag eines Nutzungsvertrags für „die Diensträume, Studentenzimmer, Gemeinschaftsräume und sonstige Räumlichkeiten, die vom MLB langfristig für die Arbeit benötigt und wirtschaftlich betrieben werden können“, ergänzt werden soll.

Auf der Bundesversammlung, die am 13. und 14. November in Bad Essen, Martin-Luther-Bund Hannover, stattgefunden hat, sind vor allem drei grundlegende Entscheidungen getroffen worden:

Als mein Nachfolger wurde der frühere Oberkirchenrat im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Pfarrer Michael Hübner, gewählt. Er nahm die Wahl an und steht nach meiner Ruhestandsversetzung Ende März 2016 für den Dienst in Erlangen zur Verfügung.

Das vorliegende Vertragsangebot seitens der VELKD und des DNK/LWB, jetzt „zunächst“ bis zum 31. Dezember 2017 terminiert, wurde angenommen und unser amtierender Präsident beauftragt, den Vertrag zu gegebener Zeit für den Martin-Luther-Bund zu unterschreiben.

Auch das vorliegende Angebot der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zum Kauf der Gebäude in der Fahrstraße 15 in Erlangen und zur Erbpacht des Grundstückes des MLB wurde angenommen. Nun muss der Geschäftsführende Vorstand mit den Verhandlungspartnern in München die konkreten Einzelheiten beraten und einen Vertrag entwickeln.

2.1 Bundesrat und Bundesversammlungen

Zum 1. März 2015 ist unser Präsident, Regionalbischof Dr. Hans-Martin Weiss, Regensburg, leider aus persönlich-gesundheitlichen Gründen vom Präsidentenamt zurückgetreten.⁵

Auf der Bundesversammlung am 17. und 18. Oktober 2014 wurde der Stellvertretende Präsident, Prof. Dr. Rudolf Keller, für eine weitere Amtszeit wiedergewählt, Peter Siemens zum neuen Schatzmeister gewählt und Dr. Michael Winckler ganz herzlich nach seinem viele Jahre dauernden Dienst verabschiedet sowie als neues Mitglied des Bundesrates Pfarrer i. R. Dr. Dietrich Blaufuß für eine Amtszeit gewählt.

⁵ An dieser Stelle gebe ich den Hinweis auf die diesbezügliche Veröffentlichung auf unserer Homepage: Nachricht vom 18. Februar 2015: „Dr. Hans-Martin Weiss tritt als Präsident des Martin-Luther-Bundes zurück“, was er uns in einem Brief vom 8. Februar 2015 mitgeteilt hatte.

2.2 *Aus dem Leben unserer Vereine*

In besonderer Weise haben wir uns mitgeföhrt, dass der Vorsitzende des hannoverschen Martin-Luther-Bundes, Pfarrer i. R. Norbert Hintz, am 17. März 2015 seinen 70. Geburtstag feiern konnte. Mit großer Bewunderung begleiten und unterstützen wir ihn bei seinem Dienst als Bischofsvikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Russland (ELK ER).⁶

Auch für uns als Martin-Luther-Bund war es eine große Ehre, dass die Schatzmeisterin des Hamburger Martin-Luther-Bundes, Frau Hannelore Lay, mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden ist – vor allem für ihren unermüdlichen Einsatz für die „Stiftung Kinderjahre“.⁷

Aus der Mitarbeit in Mitgliederversammlungen und Vorstandssitzungen unserer Vereine hebe ich hervor:

23. Januar 2014 und 22. Januar 2015 Vorstandssitzung des Hamburger Martin-Luther-Bundes,

31. Januar 2015 im Martin-Luther-Bund in Württemberg in Stuttgart,

22. bis 23. Februar 2014 in Zürich und 21. bis 22. Februar 2015 in Basel im Martin-Luther-Bund in der Schweiz und dem Fürstentum Liechtenstein,

17. bis 18. September 2015 in der Lutherischen Klasse in der Lippeschen Landeskirche und

30. bis 31. Oktober 2015 im Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe.

Am 18. September 2015 hatte ich Gelegenheit, auf dem „Lutherischen Klassentag“ in der Lippeschen Landeskirche in Lemgo unseren Martin-Luther-Bund vorzustellen. Im Gottesdienst unter Leitung von Superintendenten Andreas Lange und Pfarrer Dr. Ulf Zastrow habe ich zu Luk 19,11–13.15–24 aus Anlass der 54. Wiederkehr der Auffindung des umgekommenen Generalsekretärs der UNO, Dag Hammarskjöld, gepredigt und zu Beginn der Beratungen des Klassentages über den MLB konkret informiert. Weitergeführt wurden diese Beratungen mit einem Bericht von Superintendenten Lange und einem Grußwort und Bericht von Landessuperintendenten Dietmar Arends. In allen Berichten war der Einsatz für die Flüchtlinge Thema, die nach Europa kommen. Wir als Martin-Luther-Bund wollen uns vor allem so engagieren, dass wir Partnerkirchen unterstützen, die sich der Herausforderung der Ankunft oder des Durchzugs von Flüchtenden stellen.

6 Vgl. „Norbert Hintz 70“, LD 51, 2015, Heft 1, 17, und der interessante Bericht über einige seiner Tätigkeiten im Bereich der ELK ER: Norbert Hintz: „Hier wollen wir beten. Eindrücke von einer Besuchsreise in die Propstei Baschkortostan/ELK ER“, LD 51, 2015, Heft 1, 16–17.

7 Vgl. „Bundesverdienstkreuz für Hannelore Lay“, LD 51, 2015, Heft 3, 21.

2.3 *Aus der Arbeit der Zentralstelle in Erlangen*

2.3.1 Auch in den Jahren 2013 und 2014 hat die Sparkasse Erlangen die Arbeit des Martin-Luther-Bundes mit einer Spende von jeweils EUR 1000 unterstützt – und zwar wieder für Investitionen im Bereich der Studierendenhäuser in Erlangen.⁸

2.3.2 In starker Verpflichtung gegenüber der Tradition und den Bedürfnissen in unseren Partnerkirchen wurden auch in diesem Berichtszeitraum die Sommersprachkurse von Mitte August bis Mitte September zur Vertiefung der Deutschkenntnisse durchgeführt. 2014 und 2015 kamen wieder Teilnehmende aus verschiedensten Partnerkirchen nach Erlangen. Wir konnten so – auch dank der finanziellen Unterstützung durch die Programmmittel aus dem PA des DNK/LWB – sehr effektive Sprachkurse organisieren.⁹ Ein besonderer Akzent des Sprachkurses im Jahr 2015 war die Möglichkeit für drei Teilnehmende (aus Estland, Litauen und Georgien) an der Amtseinführung des neuen Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Dr. Carsten Rentzing, am 29. August 2015 in Dresden mit teilzunehmen.

2.3.3 In diesem letzten Arbeitsbericht hebe ich vor allem auch eine Dimension der Arbeit und Verpflichtung des Generalsekretärs hervor, die viel Treue und manches Engagement verlangt: Die Verantwortung für die Studierendenhäuser. Natürlich kann diese Verantwortung nur gemeinsam mit den Mitarbeitenden in diesem Bereich wahrgenommen werden, denen ich an dieser Stelle für ihren Einsatz besonders danke: Frau Hirschmann, die die Belegung mitorganisiert und für tausende Fragen der Studierenden bereit steht, Frau Bernerth und Frau Ludwig, die die Frühstücke vorbereiten und für Sauberkeit sorgen, Herr Ayvazyan, der als Hausmeister für die technische Sicherheit und viele Probleme zuständig ist, und natürlich in besonderer Weise der im Haus lebenden Studierenden Frau Filifjonka Brandt als Studierendenbetreuerin und Herrn Prof. Dr. Sparn, der als Ephorus eine Gesamtverantwortung wahrnimmt, immer am Donnerstag die Morgenandacht hält und im Anschluss die Lehrveranstaltung in unserem Hause anbietet, zu der auch Studierende von außen kommen und die den traditionellen Namen „Bekennnisstunde“ trug.

8 Vgl. „Die Erlanger Sparkasse fördert erneut den Martin-Luther-Bund“, LD 51, 2015, Heft 1, 24.

9 Vgl. „31. Internationaler Deutschkurs des Martin-Luther-Bundes: Brücken bauen in Erlangen“, LD 50, 2014, Heft 4, 3–6.

Ich selber nehme möglichst immer an der Morgenandacht wochentags um 7 Uhr während der Semester teil, nicht nur, wenn ich selber die Andacht leite. Dadurch ergibt sich eine gute Verbindung zu den Bewohnerinnen und Bewohnern. Daneben ist das reiche soziale Leben zu nennen, das die Studierenden selber organisieren: die Adventsfeiern und Sommerfeste, die Barabende und die Heimvollversammlungen, vor denen immer ein Gottesdienst angeboten wird. Diese Arbeit hat ihre Wirkungen weit über die direkte Zeit im Martin-Luther-Bund hinaus! Zwei Voten von Seiten Studierender zitiere ich hier bewusst: „Es ist total cool im Wohnheim, weil ich hier mehrere Leute kennengelernt habe. Ich wurde nett aufgenommen, und es gibt eine tolle Gemeinschaft zwischen Heimbewohnern und Mitarbeitern im Heim“ (Wengel Tessema aus Äthiopien). „Und wie wichtig ist so eine geistliche Gemeinschaft. So ein Heim gibt es sonst nirgendwo in Bayern“ (Dominik Rittweg).¹⁰

2.4 Erinnerung an verstorbene Freunde unserer Arbeit

Auch in diesem Bericht muss ich leider an Personen erinnern, mit denen wir über Jahre verbunden waren und die in den Jahren seit Ende 2013 verstorben sind:

Am 1. Dezember 2013 verstarb der langjährige Präsident des Lutherischen Kirchenamtes Dr. h. c. Friedrich-Otto Scharbau.¹¹

Am 25. März 2014 verstarb der langjährige besondere Freund unseres Martin-Luther-Bundes Pfarrer i. R. Jan Gross in Cieszyn/Teschen.¹² Ich persönlich bin besonders dankbar, dass wir vor einigen Jahren die Herausgabe seiner wichtigen Untersuchung zum Bischofsamt fördern konnten: Ks. Jan Gross: *Pochodzenie Sukcesji Apostolskiej Polskich Biskupów Luterańskich* [Untersuchung zur apostolischen Sukzession der polnischen lutherischen Bischöfe], Dzięgielów 2012.

Am 24. Juni 2014 verstarb Superintendent Christoph Schorling, Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, in Folge einer Messerattacke während eines Seelsorgesgespräches.¹³

Am 5. September 2014 verstarb Pfarrer Levente Székely, Tatrang/Tatranzen/Tärlungeni, Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien, der zwei-

10 Vgl. „Wer nur den lieben Gott lässt walten ...“, LD 51, 2015, Heft 3, 14. Vgl. auch LD 51, 2015, Heft 1, 6.

11 Vgl. Gerhard Müller: „Friedrich-Otto Scharbau †“, LD 50, 2014, Heft 1, 21–22.

12 Vgl. „Pfarrer i. R. Jan Gross †“, LD 50, 2014, Heft 3, 21–22.

13 Vgl. „Christoph Schorling †“, LD 50, 2014, Heft 3, 22.

mal bei uns zum Deutsch-Sprachkurs gewesen war.¹⁴ Mir war es wichtig, im Rahmen meines Besuches in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rumänien Ende Oktober 2014 die Witwe zu besuchen und mit ihr zum Grab zu gehen. Frau Székely ist die Direktorin der Schule in Săcele, an der auch die Schülerinnen und Schüler lernen, die in dem von uns unterstützten Schülerheim wohnen!

Im Dezember 2014 verstarb unser besonderer Freund, der langjährige Generalsekretär der „Association Générale de la Mission Intérieure de Paris“, Pastor i. R. Jacques Fischer.¹⁵

Am 30. Dezember 2014 verstarb der Erste Vorsitzende der „Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Russland e. V.“ Eduard Lippert nach langem Krebsleiden.¹⁶

Am 16. Januar 2015 verstarb im 100. Lebensjahr der uns seit ganz langer Zeit verbundene OKR i. R. Wilhelm Gerhold, der in Hannover im Lutherischen Kirchenamt wichtige Verantwortung wahrgenommen hat und auch aktiv im hannoverschen Martin-Luther-Bund tätig gewesen ist, bevor als Ruheständler in Erlangen unserem Hause – auch einige Jahre lang als sein Ephorus – verbunden war.¹⁷

Am 3. Mai 2015 verstarb der Gründungspropst der Propstei Kaliningrad der ELK ER, Kurt Beyer.¹⁸

Am 29. Mai 2015 verstarb der langjährige Leiter des Erlanger Verlags für Mission und Ökumene, Pfarrer i. R. Christoph Jahn.¹⁹

Am 6. Juni 2015 verstarb Pfarrer i. R. Ds. Jan Roskam, der Gründer und langjährige Vorsitzende der Lutherstichting, der über viele Jahre aktiv den Weg des Gesamt-Martin-Luther-Bundes in guter Weise mitbestimmt hat.²⁰

Am 22. Juni verstarb ganz plötzlich im 60. Lebensjahr Bischof Kornelius Wiebe, Evangelisch-Lutherische Kirche in Usbekistan.²¹

Ich bitte Gott, dass er sie alle aufnehme in seine Herrlichkeit!

14 Vgl. „Trauer um Levente Székely“, LD 50, 2014, Heft 4, 17–18.

15 Vgl. „Pastor Jacques Fischer †“, LD 51, 2015, Heft 1, 22.

16 Vgl. „Eduard Lippert †“, LD 51, 2015, Heft 1, 22.

17 Vgl. Rudolf Keller: „Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold †“, LD 51, 2015, Heft 1, 21.

18 Vgl. „Kurt Beyer gestorben“, LD 51, 2015, Heft 3, 21.

19 Vgl. „Christoph Jahn gestorben“, LD 51, 2015, Heft 3, 22–23.

20 Vgl. „Jan Andries Roskam verstorben“, LD 51, 2015, Heft 3, 18–19.

21 Vgl. „Bischof Kornelius Wiebe gestorben“, LD 51, 2015, Heft 3, 19.

3. Die Beziehungen zum Lutherischen Weltbund (LWB), zum Deutschen Nationalkomitee des LWB (DNK/LWB) und seinem Programmausschuss (PA) und zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

3.1 Kontakte mit dem LWB

Hier sei jetzt nicht wiederholt, was in den bisherigen Arbeitsberichten hervorgehoben wurde. Nur ein Detail sei benannt: Erstmals hat die Europaabteilung des LWB die Teilnahme von einigen Gästen aus Partnerkirchen bei der Theologischen Tagung auf dem Liebfrauenberg im Herbst 2014 finanziell unterstützt. Dafür spreche ich hier einen besonderen Dank aus.

3.2 Die Zusammenarbeit mit dem DNK/LWB

3.2.1 Im Haushaltsjahr 2015 greift nun zum ersten Male die Entscheidung, dass die Studierendenarbeit in Erlangen nicht mehr extra durch den Programmausschuss des DNK/LWB (PA DNK/LWB) gefördert werden kann. Über viele Jahre wurden, was dankend hervorgehoben sei (!), an dieser Stelle EUR 30 000 zur Verfügung gestellt. Im Haushaltsjahr 2015 können wir nur noch mit einer Förderung in Höhe von EUR 15 000 rechnen und ab dem Haushaltsjahr 2016 mit keiner Förderung mehr. Allerdings werden diese Beträge nicht wirklich gestrichen. Sie werden in Hannover einer Rückstellung zugeführt und können von unserem Martin-Luther-Bund für die Finanzierung von Investitionen in den Erneuerungsprozess abgerufen werden.

Aus dem Haushalt des PA DNK/LWB wurden für die Finanzierung von Programmarbeit und Projekten im Haushaltsjahr 2013 EUR 46 600 und im Haushaltsjahr 2014 EUR 46 000 zur Verfügung gestellt! Jeweils ein Projekt möchte ich besonders nennen: 2013 die anteilige Förderung der Konfirmandenfreizeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen mit EUR 3000 und 2014 die anteilige Finanzierung von Renovierungsarbeiten in der Schule „Santa Maria la Bruna“ am Golf von Neapel mit EUR 8000.

3.2.2 Auch in den Haushaltsjahren 2013, 2014 und 2015 konnte und kann die hervorragende Zusammenarbeit bei der Organisation der Projekte des Reservefonds des PA DNK/LWB weitergeführt werden. Auch hier nenne ich jeweils ein Beispiel: 2013 wurde der Neubau eines Gemeindehauses in der Gemeinde Bodonci, Evangelische Kirche in Slowenien, mit EUR 18 000

gefördert, 2014 wurde die Weiterentwicklung der Öffentlichkeitsarbeit der Lutherischen Kirche in Großbritannien mit EUR 10 540 gefördert und 2015 die Erarbeitung des Projekts für den Kirchbau in Saku, Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche mit EUR 7000 (s. u. 5.2).

3.3 *Stipendienkomitee des DNK/LWB*

Die Mitarbeit im Stipendienkomitee des DNK/LWB war auch in den Jahren 2013 bis 2015 sehr intensiv. Die Teilnahme an den Sitzungen des Komitees hat für mich hohe Priorität. Eine Beobachtung möchte ich hier besonders unterstreichen: Nur sehr wenige Stipendiatinnen und Stipendiaten beantragen ein Stipendium am Standort Erlangen. Auf Grund ihrer Sachinteressen oder wegen bestehender Partnerschaften zu anderen Universitäten und Hochschulen in Deutschland bewerben sie sich schon von vornherein für ein Stipendium an anderen Orten als in Erlangen. Es ist deshalb auch gar nicht möglich, in der jeweiligen Sitzung eine Umorientierung nach Erlangen zu erreichen. In den letzten Jahren wurde deutlich, dass im Bereich der Theologie lediglich der Fachbereich Publizistik ausländische Stipendiatinnen und Stipendiaten nach Erlangen gezogen hat. Bis Ende des Sommersemesters 2015 haben wir eine Stipendiatin für das Gebiet Anglistik in unserem Haus, die aus einer Partnerkirche kommt. Ich hatte jetzt in Bratislava für den Aufenthalt am Fachbereich Theologie in Erlangen erworben. Der Interessent hat aber noch nicht die nötigen Voraussetzungen erreicht und wird vielleicht in zwei Jahren kommen können. Der Qualifikationsort Erlangen kann also nicht einfach belegt werden. Wir sind von Entwicklungen abhängig, die wir kaum selber beeinflussen können.

3.4 *Die Zusammenarbeit mit der VELKD*

In diesem letzten Arbeitsbericht, den ich vorlegen werde, möchte ich an dieser Stelle einen besonderen Dank dafür an den Anfang stellen, dass die VELKD – und auch der PA DNK/LWB – die Kompetenz der Zentralstelle unseres Martin-Luther-Bundes und des gesamten Martin-Luther-Bundes nutzt und hohe Personalkosten und Sachkosten für die Arbeit zur Verfügung stellt. Es hat sich in den letzten Jahren ein gutes Verhältnis des Nehmens und Gebens entwickelt: Die finanzielle Förderung, die wir erhalten haben und erhalten, beantworten wir in Erlangen mit kompetenter Arbeit zugunsten der

Diaspora-Verpflichtungen der VELKD. Das ist uns immer wieder bestätigt und nie in Frage gestellt worden. So habe ich auch die Stellungnahmen beim bisher letzten Termin in einer Sitzung der Kirchenleitung der VELKD verstanden, den ich am 10. Juli 2014 zusammen mit unserem damaligen Präsidenten, Regionalbischof Dr. Hans-Martin Weiss, Regensburg, wahrnehmen konnte.

3.4.1 Ein erster Aspekt sind die Beiträge zu Personalkosten der Mitarbeitenden in der Zentralstelle und besonders die Finanzierung meines Gehalts als Generalsekretär – auch in den Haushaltsjahren 2013 (EUR 159 553,93), 2014 (EUR 157 646,19) und 2015 (entsprechend des Wirtschaftsplans bis zu EUR 166 400,00, wobei natürlich nur die wirklich angefallenen Personalkosten geltend gemacht werden können). Aber auch unser treuer Partner VELKD steht vor Herausforderungen, weshalb er uns mitteilen musste, dass für das Haushaltsjahr 2016 hier eine Reduktion vorgenommen werden muss, auf die wir uns sorgfältig werden einstellen müssen.

3.4.2 Sodann danke ich bewusst auch in diesem Bericht für das Vertrauen, das unserer Arbeit zugunsten der Partnerkirchen in der Diaspora dadurch entgegengebracht wird, dass der Haushalt „Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ der VELKD unserem Martin-Luther-Bund zur Verfügung gestellt wird und wir in enger Absprache mit OKR Norbert Denecke im Amt der VELKD die Verwirklichung organisieren können.

Im Haushaltsjahr 2013 wurden an dieser Stelle EUR 253 325,57 zur Verfügung gestellt. Von diesem Betrag wurden EUR 198 084,22 direkt für Projekte eingesetzt, EUR 19 877,44 in die zweckgebundene Rückstellung gegeben, um in späteren Jahren zur Verfügung zu stehen, und EUR 35 363,91 für Personalkosten angewendet.

Im Haushaltsjahr 2014 wurden von der VELKD EUR 244 251,00 zur Verfügung gestellt und von unserer Seite aus der zweckgebundenen Rückstellung EUR 21 012,24 entnommen. Daraus wurden EUR 221 108,85 für Projekte eingesetzt, EUR 7 000,00 für spätere Hilfen in die Rückstellung gegeben und EUR 37 154,39 bei Personalkosten verwendet.

Auch an dieser Stelle nenne ich einmal jeweils ein wichtiges Projekt, das wir auf Grund der Arbeit mit diesen Mitteln fördern konnten: 2013 wurden in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen Baumaßnahmen in den Gemeinden Palanga, Batakiiai, Jurbarkas und Pagegiai gefördert (Gesamtbetrag: EUR 12 746,00!). 2014 wurden medizinische Hilfen im Gesamtwert von EUR 6 905,48 in Rumänien, in Ungarn, in Estland und in Lettland zur Verfügung gestellt.

3.4.3 Zu meinen Dienstplichten gehört die Teilnahme an der jährlichen Generalsynoden der VELKD – so vom 7. bis 9. November 2013 in Hannover, vom 6. bis 8. November 2014 in Dresden und vom 5. bis 7. November 2015 in Bremen. Dort gehöre ich immer zum Team, das die ausländischen evangelisch-lutherischen und die ökumenischen Gäste mit begleitet. Diese Aufgabe und die sich aus ihr ergebenden vielen Begegnungen und Absprachen sind ganz entscheidend für unsere Arbeit als Martin-Luther-Bund.

3.4.4 Die Veränderung in der Leitung des Amtes der VELKD in Hannover im Jahr 2015 hat dazu geführt, dass ich zweimal extra nach Hannover gereist bin: am 9. Juli 2015 zur Verabschiedung von Dr. Friedrich Hauschildt, dem bisherigen Leiter des Amtes, und am 10. September 2015 zur Amtseinführung von Dr. Horst Gorski, dem neuen Leiter. Weil der Leiter des Amtes der VELKD zugleich Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD ist, waren dies wichtige Termine, die zu Begegnungen weit über den Bereich der VELKD hinaus geführt haben. An der Verabschiedung von Dr. Hauschildt hat auch der Geschäftsführer unseres hannoverschen Martin-Luther-Bundes, Pastor Andreas Siemens, teilgenommen.

4. Die Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk (GAW) und mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

4.1 In schon ganz traditioneller Weise ist im Berichtszeitraum die Zusammenarbeit mit unserem Partner-Diasporawerk, dem GAW, weitergeführt worden. Besonders beeindruckt mich immer wieder die unkomplizierte Absprache und Koordinierung bei gemeinsamen Projekten. Wie noch genauer dargestellt werden wird, war die gemeinsame wissenschaftlich-theologische Tagung im Januar 2015 in Lutherstadt Wittenberg ein besonderer Höhepunkt dieser Zusammenarbeit (s. u. 6.4).

Im Rahmen dieser Tagung fand am 20. Januar wieder ein intensives Sachgespräch zwischen den Vorständen beider Werke statt. Damals haben wir – entsprechend dem Sachstand im Januar 2015 – darüber berichtet, dass eine grundsätzliche Neuorientierung des Martin-Luther-Bundes einschließlich der Diskussion des Standorts seiner Zentralstelle, in Erlangen, in Lutherstadt Wittenberg oder in Kooperation mit der Zentrale des GAW, in der Diskussion ist, und hat das GAW berichtet, dass der komplette Vorstand auf der Vertreterversammlung im September 2015 neu gewählt werden muss.

Nach mehreren Jahren konnte ich endlich vom 20. bis 22. September 2015 wieder an der Vertreterversammlung des GAW, diesmal in Berlin, teil-

nehmen: In meinem Grußwort habe ich die positive Berichterstattung über unser gemeinsames Verhältnis, wie sie im Bericht des Vorstands des GAW vermerkt war, besonders unterstrichen. Diese sehr harmonische Vertreterversammlung war für unser Partnerdiasporawerk vor allem deshalb wichtig, weil der Vorstand neu gewählt wurde, vor allem eine neue Präsidentin, Prälatin Gabriele Wulz (Ulm), ein neuer Vizepräsident, Propst Dr. Johann Schneider (Halle), und ein neuer Justitiar, Dr. Stephan Gatz (Leipzig).

Besondere Momente der Zusammenarbeit mit dem GAW waren die Durchführung der Mitgliederversammlung der Hauptgruppe Bayern des GAW in unserer Zentralstelle in Erlangen am 7. Mai 2014 und die gemeinsame Mitwirkung von Generalsekretär Enno Haaks vom GAW und mir am Bayerischen Landesdiasporatag am 30. Juni 2014 in Nürnberg, bei dem Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm durch seine Mitwirkung die Hochschätzung der Diasporaarbeit unterstrich. Unser damaliger Präsident, Regionalbischof Dr. Hans-Martin Weiss, Regensburg, hatte zuvor ein Grundsatzreferat zum Thema „Von konfessioneller zu christlicher Diaspora“ gehalten. Die beiden bayerischen Vorsitzenden, Pfarrer Wolfgang Layh (GAW) und Pfarrer i. R. Wolfgang Hagemann (MLV), gestalteten den Tag maßgeblich.²²

4.2 Die Zusammenarbeit mit dem Referat „Mittel- und Osteuropa“ der EKD und seinen Leitern, OKR Michael Hübner (bis zum 30. September 2015) und OKR Dirk Stelter (ab dem 1. Oktober 2015), hat sich auch in diesem Berichtszeitraum vor allem auf die Mitarbeit in der ELKRAS-Koordinierungsgruppe und in dem Beratungs- und Koordinierungsgremium zur Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Russland (ELK ER), sowie auf die Mitarbeit in der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) konzentriert.

4.3 Die Mitarbeit des Martin-Luther-Bundes in der „Evangelischen Partnerhilfe e. V.“ war besonders auf Grund meiner Mitgliedschaft im Vorstand und meiner Verantwortung als Stellvertretender Vorsitzender auch in diesem Berichtszeitraum intensiv. Eine Veränderung ist wichtig: Die Mitgliederversammlung wählte am 13. April 2015 Pfarrer i. R. Ulrich Barniske, Mitglied des Vorstandes des Reformierten Bundes in Deutschland, zum neuen Vorsitzenden. Die Herbstmitgliederversammlungen führten in folgende Partnerkirchen der „Evangelischen Partnerhilfe e. V.“: Vom 27. bis 30. September 2014 in die Wojwodina, nach Novi Sad, zu Gesprächen mit der Slowakischen

22 Vgl. „Bayrischer Landesdiasporatag 2014“, LD 50, 2014, Heft 3, 7.

Evangelische Kirche A.B. in Serbien, mit der Reformierten Christlichen Kirche in Serbien und mit der Reformierten Kirche in Kroatien, und vom 26. bis 29. September 2015 in die Ukraine, genauer: nach Transkarpatien, zu Gesprächen mit der Reformierten Kirche in Transkarpatien und mit der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine.

Mir war es wichtig, einmal in unserem „Lutherischen Dienst“ auf diese konkrete Hilfsaktion zugunsten kirchlicher Mitarbeitender und Pfarrerinnen und Pfarrer hinzuweisen: „Hilfe von Mensch zu Mensch. Der Martin-Luther-Bund und die ‚Evangelische Partnerhilfe e. V.‘“.²³

5. Die Diasporagaben der letzten Jahre

Die jetzt zu gebenden Berichte machen zweierlei deutlich: zuerst die überwältigende Spendenbereitschaft unserer Vereine und unseres Freundeskreises – immer wieder, jedes Jahr für die verschiedenen Herausforderungen – und sodann die Tatsache, dass die Empfängerkirchen bei der Verwirklichung der von ihnen benannten Projekte oftmals Schwierigkeiten haben, dass sie mit Verzögerungen kämpfen müssen, so dass die abschließende Verwirklichung manchmal sehr viel später möglich wird, als ursprünglich geplant. Damit müssen wir als Förderer der Aktivitäten in unseren Partnerkirchen auch umgehen lernen.

5.1 Diasporagabe 2002 – Schülerheime in Rumänien

Damals hatten wir für die Schülerheime der beiden Partnerkirchen in Rumänien gesammelt: Für Renovationsmaßnahmen im Schülerheim in Sibiu-Hermannstadt der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien und für das Schülerheim der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rumänien in Săcele. Letzteres war seit 2010 leider geschlossen. Eine Initiativgruppe hat sich dieser Arbeitsmöglichkeit angenommen, so dass das Haus seit 2014 wieder mit Leben erfüllt ist – wovon ich mich im Rahmen meines Besuches in Rumänien Ende Oktober 2014 überzeugen konnte.²⁴

23 LD 51, 2015, Heft 1, 18.

24 Vgl. „Neue Hoffnung. Das Schülerheim Săcele ist wieder eröffnet“, LD 51, 2015, Heft 1, 14–15.

5.2 *Diasporagabe 2007 – Kirchenneubau in Saku*

2007 haben wir in unserer Gemeinschaft für das Projekt eines Kirchenneubaus in Saku in der Nähe von Tallinn gesammelt. Die Verwirklichung dieses wichtigen Projekts der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche hat sich in den letzten Jahren auf Grund verschiedenster Faktoren immer wieder verzögert. Seit etwa einem Jahr ist Pfarrer Magne Mølster aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Norwegens als Missionspfarrer in dieser Gemeinde tätig. Auf Grund seines Engagements und neuer Bedingungen – inzwischen hat die politische Gemeinde Saku ein neues Grundstück zur Verfügung gestellt und auch schon notariell überschrieben – sind die Vorbereitungen in eine neue Phase getreten: Das Projekt, die unabdingbare Voraussetzung für spätere Bauarbeiten, wird erarbeitet und muss finanziert werden. Dabei haben wir nun erstmals aus der damaligen Spendensumme den Betrag von EUR 10 000 zur Verfügung gestellt und helfen auch noch mit weiteren EUR 7000 aus uns zur Verfügung gestellten Mitteln. Außerdem konnte neben anderen Helfern auch aus dem Reservefonds des PA DNK/LWB ein Förderbetrag für diese Projektierungsarbeiten – nämlich EUR 7000 – gewonnen werden (s. o. 3.2.2). An dieser Stelle wird es nun gut vorangehen!

5.3 *Diasporagabe 2014 – Kirchenneubau in Jekaterinburg*

Wie schon berichtet wurde (s. o. 1.) haben wir 2014 für das Projekt eines Kirchenneubaus für die Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Jekaterinburg gesammelt.²⁵ Das bisherige Ergebnis dieser Sammelaktion ist überwältigend. Mit Abschluss des Haushaltsjahres 2014 konnten EUR 46 424,50 der diesbezüglichen Rückstellung zugeführt werden. Bis Ende September 2015 sind weitere EUR 7173,00 für diesen Zweck eingegangen! Hier kann nur stauend „Danke“ gesagt werden.

25 Vgl. die Sondernummer „Evangelisch-Lutherische Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten“, LD 50, 2014, Heft 2.

5.4 Diasporagabe 2015 – Lutherische Kirche in Großbritannien und Slowakische Evangelische A. B. Kirche in Serbien

Die Bundesversammlung unseres Martin-Luther-Bundes hat im Herbst 2014 zwei Ziele für die Diasporagabe 2015 beschlossen: die Unterstützung von Gemeindeaufbau- und Kirchenentwicklungsprojekten in der Lutherischen Kirche in Großbritannien und die Förderung von Renovierungsmaßnahmen an der Kirche in Báčsky Petrovec in der Wojwodina (Slowakische Evangelische A. B. Kirche in Serbien).²⁶

6. Die Tagungsarbeit des Martin-Luther-Bundes

6.1 Arbeitsgruppe „Tagungen“

Weil das im Herbst 2012 vom Bundesrat berufene Mitglied der Arbeitsgruppe, Prof. Dr. Michael Roth, auf eigenen Wunsch hin seine Mitarbeit eingestellt hat, hat der Bundesrat auf seiner Sitzung im März 2014 auf Wunsch der Arbeitsgruppe hin Pfarrer i. R. Dr. Werner Keller als neues Mitglied benannt. Immer wieder wurde bei den Beratungen der Arbeitsgruppe „Tagungen“ und auch in Bundesrat und Bundesversammlung deutlich, dass die Finanzierung der Tagungen eine besondere Herausforderung darstellt – weil im Rahmen des Abschlusses des Rechnungsjahres der Zentralstelle die Summe der Konten der Tagungsarbeit nur durch hohe Bezuschussungen aus anderen Einnahmen der Zentralstelle ausgeglichen werden konnten. Im Jahr 2015 und 2016 werden deshalb die Herbsttagungen schweren Herzens ausgesetzt.

6.2 Januartagung 2014, Seevetal

Thema jener Tagung war die Frage nach der „Bedeutung der Bekenntnisbindung heute in den evangelischen (Landes-)Kirchen“. Folgende Dimensionen dieses Themenkomplexes wurden abgesprochen: die Bekenntnisbindung unserer Landeskirchen am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens durch OKR Dr. Thilo Daniel, die Bekenntnisbindung der Selbst-

²⁶ Vgl. die Sondernummer des LD 51, 2015, Heft 2, die als Wendepublikation beide Kirchen und die Projekte präsentiert.

ständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche durch Bischof Hans-Jörg Voigt, juristische Aspekte der Bekenntnisbindung durch Präsident i. R. Dr. Klaus Blaschke und die Bekenntnisbindung im Rahmen der Arbeit der theologischen Fakultäten durch Prof. Dr. Matthias Petzoldt. Prof. em. Dr. András Reuss arbeitete die Situation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn heraus und Senior Tomáš Tyrlik aus Tschechien steuerte biblische Besinnungen bei.²⁷

6.3 *Herbsttagung 2014, Liebfrauenberg*

Vom 22. bis 24. September 2014 kamen wir in traditioneller Weise im „Haus der Kirche“ auf dem Liebfrauenberg im Elsass zum Thema „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ zusammen. Prof. em. Dr. Hanns Christoph Brennecke, Erlangen, eröffnete mit einem Referat zur „parallelen Entstehung der Christenheit und des Judentums“, Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Göttingen, führte mit einer Einführung in „Luthers Positionen zum Judentum bis zur heutigen Verhältnisbestimmungen zum Judentum“ ein. Der zweite Tag vereinigte Vorträge zu „Aufgaben für die evangelisch-lutherische Theologie“ im Zusammenhang dieses Themas durch Prof. em. Dr. Folker Siegert, Münster,²⁸ Antworten auf die Frage nach dem „Weg vom Christentum zum Judentum heute“ durch Prof. Dr. Susanne Pletzsch, Salzburg, auf die Frage ob man Jude und Christ zugleich sein kann durch Dr. Markus Himmelbauer, Wien, und nach dem „Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Judentum“ durch Prof. Dr. Gerhard Langer, Wien. Am dritten Tag ging es um konkrete Nachfragen nach der Verhältnisbestimmung zum Judentum in zwei Partnerkirchen – in der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei durch Prof. Dr. Juraj Bándy, Bratislava, und in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn durch Prof. Dr. Jutta Hausmann, Budapest. In besonderer Weise bereicherte Prof. Dr. Juraj Bándy mit seinen Bibelarbeiten die Tagung.²⁹

27 Vgl. „Die Bedeutung der Bekenntnisbindung heute“, LD 50, 2014, Heft 1, 21. Alle genannten Referate wurden in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 62, 2015, veröffentlicht (a. a. O., 79–89.90–98.237–256.266–276.277–294). Von den beiden biblischen Besinnungen durch Tomáš Tyrlik wurde diejenige zu Matthäus 16,13–20 vorgelegt (a. a. O., 22–30).

28 Schon veröffentlicht im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 62, 2015, 153–188. Die anderen Referate finden Sie in diesem Jahrbuch.

29 Vgl. „Liebfrauenberg: ‚Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge‘“, LD 50, 2014, Heft 4, 18–19.

6.4 *Januartagung 2015, Lutherstadt Wittenberg*

Wie schon erwähnt, war das Jahr 2015 besonders durch die gemeinsame Tagung mit dem Gustav-Adolf-Werk markiert. Entsprechend dem Jahresthema der Lutherdekade für das Jahr 2015 wandte sich diese Tagung dem Themenkomplex „Bibel und Bild in der reformatorischen Christenheit“ zu. Die Referierenden waren paritätisch durch den Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk eingeladen worden. Die gemeinsame Leitung verwirklichten unser Vizepräsident, Pfarrer i. R. Dr. Werner Keller, und der Präsident des GAW, Präsident i. R. Dr. Wilhelm Hüffmeier. Prof. Dr. Daniele Garrone, Waldenserkulturtät Rom, referierte zum Thema der Bibel als Grundlage evangelischen Christseins, Prof. Dr. Rudolf Leeb, Wien, bot ein mit hervorragenden Illustrationen angereicherter Vortrag zur Kunst im reformatorischen Raum, Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, Straßburg, führte in die verschiedenen Facetten des Bildes im Wort – „Evangelische Predigt heute“ – ein, und Bischof Prof. Dr. Michael Bünker, Wien, referierte zu den Herausforderungen und Problemstellungen zu Bibel und Bild in den GEKE-Kirchen heute. Der in Deutschland lebende Brasilianer Dr. Silfredo Dalferth bot eine sehr eigenwillige biblische Besinnung zu Fragen der Hermeneutik der Bibel und Pfarrer Mindaugas Kairys, Jurbarkas, dokumentierte neue Kirchenfenster in Gemeinden seines Seelsorgebezirkes. Die Präsentation von zwei Episoden des in Arbeit befindlichen Animationsfilms zum Leben von Martin Luther, der in Ungarn hergestellt wird, eine Führung durch Stadtkirche und Schlosskirche und ein großer Gottesdienst in der Stadtkirche waren besondere Höhepunkte dieser wichtigen Tagung.³⁰

Bei allen Tagungen stellten die Abende der Begegnung, bei denen verschiedene Partnerkirchen durch ihre Vertreterinnen und Vertreter vorgestellt wurden, herausragende Höhepunkte dar, die neben der Sacharbeit in eigenständiger Weise deutlich werden ließen, warum wir als Martin-Luther-Bund diese wichtige Arbeit unbedingt fortführen wollen.

30 Vgl. „Bibel und Bild in der reformatorischen Christenheit“, LD 50, 2014, Heft 1, 22–23. In diesem Jahrbuch können die Referate von Prof. Garrone und Bischof Bünker dokumentiert werden. Professor Parmentier hat einen eigenen Aufsatz zum Thema „Maria“ zur Verfügung gestellt. Ihr Referat von Wittenberg ist in der Festschrift für Dr. Wilhelm Hüffmeier veröffentlicht worden: *Evangelisch glauben – nüchtern hoffen. Beiträge zu einer Theologie der Diaspora*, Leipzig 2015, dort: Elisabeth Parmentier: *Das Bild im Wort – Evangelische Predigt heute*, 29–40.

7. Die Arbeit des Martin-Luther-Verlages und die Publikationsförderung im Berichtszeitraum

7.1 Das Verlagsprogramm

7.1.1 Im Jahrbuch unseres Martin-Luther-Bundes wurden wieder Vorträge, die im Rahmen unserer Tagungen gehalten worden waren, und auch weitere Aufsätze veröffentlicht:

- Lutherische Kirche in der Welt 61/2014 und
- Lutherische Kirche in der Welt 62/2015.

7.1.2 Sodann waren im Berichtszeitraum folgende eigenständige Publikationen möglich:

Ulrich Andreas Wien: Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien, Erlangen 2014.

Tiit Salumäe/Michael Schümers (Hg.): Burchard Lieberg – ein Abenteurer Gottes. Eine Spurensuche zum 100. Geburtstag, Erlangen 2014.

Tiit Salumäe/Michael Schümers (Hg.): Burchard Lieberg – Jumala seikleja. Mälestusteraamat 100. sünniaastapäevaks, Erlangen 2014.

Gerhard Müller: Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt. Analyse und Kritik, Erlangen 2015.

7.2 Geförderte Publikationen

Darius Petkūnas: Russian and Baltic Lutheran Liturgy in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Klaipėda 2013.

Ján Lacko: Hľadajte v knihe hospodinovej (Iz 34, 16). Biblické seriály, Liptovský Mikuáš 2013 („Suchet nun in dem Buch des Herrn“ [Jes 34,16]. Biblische Serien).

Miloš Klátik: Cestou viery. Iniciatívy evanjelikov v kultúrnych dejinách Slovenska, Liptovský Mikuáš o. J. (Weg des Glaubens. Lutherische Initiativen in der slowakischen Kultur).

Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.): Manual de Ciência Litúrgica, Volume 3: Ciência litúrgica na teologia e prática da igreja, São Leopoldo 2014 (Übersetzung von: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche).

Wolfgang H. Rehner: Predigten im XXI. Jahrhundert in Siebenbürgen und in der Bukowina, Hermannstadt/Bonn 2013.

Christoph Burger: Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 79 (hg. von Volker Leppin), Tübingen 2014.

Gerd Theissen/Annette Merz: Povijesni Isus. Udžebnik, Zagreb 2015 (Übersetzung von: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3. Auflage).

Adriána Biela/Maroš Nicák/Lubomír Batka: 95 V ýpvedí Dr. Martina Luthera. Malý spis – velké zmeny, Prag 2015 (Die 95 Thesen Dr. Martin Luthers. Kleine Schrift – große Wirkung).

Darius Petkūnas: Lithuanian Lutheran Church during World War Two. Monograph, Center for Baltic Studies, Faculty of Humanities, University of Klaipėda, Klaipėda 2014 (Die litauische lutherische Kirche während des Zweiten Weltkrieges. Monographie).

8. Buchmessen und Kirchentag

8.1 Vom 13. bis 16. März 2014 und vom 12. bis 15. März 2015 war unser bewährtes Team unter Leitung von Frank Thiel, unserem Verlagsmitarbeiter, und bei Beteiligung durch mich auf der Buchmesse in Leipzig vertreten und hat unseren Martin-Luther-Verlag und seine Produkte präsentiert. Ein unerwarteter Höhepunkt im Frühjahr 2014 war der spontane Besuch der damaligen Ministerpräsidentin des Freistaats Thüringen, Christine Lieberknecht, die sich besonders für die Lebenserinnerungen von Altbischof Siegfried Springer interessierte. Mit besten Wünschen für die Arbeit des Martin-Luther-Bundes verabschiedete sie sich nach dem kurzen, aber intensiven Gespräch. Im Frühjahr 2015 geschah die Präsentation erstmals in Kooperation mit dem Erlanger Verlag für Mission und Ökumene und dem „Mabase-Verlag“, deren Leiter, Martin Backhouse, aktiv und unermüdlich auf die Produkte aller drei Verlage hingewiesen hat.

8.2 Vom 3. bis 7. Juni fand der 35. Evangelische Kirchentag in Stuttgart statt. Auf dem „Markt der Möglichkeiten“ haben wir unseren Martin-Luther-Bund-Stand erstmals in ausdrücklicher Kooperation mit der VELKD und dem DNK/LWB organisiert:

Dadurch ergaben sich sehr gute Möglichkeiten der Zusammenarbeit. Über den großen VELKD-Stand hinweg bestand Blickkontakt zum Stand unseres Partner-Diasporawerkes, des GAW. Diese Arbeit war wieder vor allem Begegnungsarbeit, die alle in unserem MLB-Team in großartiger Weise geleistet haben:

Pröpstin Olga Temirbulatowa, Samara, und Pfarrerin Tatjana Shiwodjorowa, Togliatti, Evangelisch-Lutherische Kirche Europäisches Russland, haben mit uns, mit dem GAW und mit den DNK/LWB beraten, welche Schritte zu gehen sind, damit vielleicht ab 2016 ein großes Projekt für die Gemeinde in Togliatti begonnen werden kann: der Bau eines diakonischen Gemeindezentrums.

Der Besuch am Stand der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine (DELKU) hat eine spezifische Herausforderung deutlich werden lassen: Bischof Sergej Maschewskij schilderte die Notwendigkeit von Seminaren für ehrenamtliche Helferinnen und Helfer, die von den kriegेरischen Auseinandersetzungen mittelbar oder unmittelbar betroffene Menschen betreuen und dabei selber an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit kommen. Diese beiden Seminare haben inzwischen stattgefunden; die Verwendung der Fördermittel seitens unseres Martin-Luther-Bundes wurde detailliert dokumentiert.

Bischof Jerzy Samiec von der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen skizzierte bei seinem Besuch an unserem Stand vor allem ein Projekt: Im Jahr 2017 soll aus Anlass des 500. Jubiläums der Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers ein Kirchentag in den Gemeinden Cieszyn/Teschen, Bielsko/Bielitz und Ustroń stattfinden.

Genau neben unserem Stand war derjenige des DNK/LWB. Am Freitag, dem 5. Juni, besuchte unser Bundesaußenminister diesen Stand, weil dort die Arbeit des LWB zugunsten der Flüchtlinge aus Syrien im Lager Dara'a in Jordanien thematisiert war, das Bundesminister Frank-Walter Steinmeier schon besucht hatte. In Stuttgart konnte er sich aus erster Hand durch OKR Norbert Denecke und den Öffentlichkeitsreferenten des DNK/LWB, Florian Hübner, über die konkreten Hilfsschritte informieren – für Menschen, die fliehen mussten und keine Koffer packen konnten.

In diese großen und überwältigenden Herausforderungen fügt sich auch unsere Arbeit zugunsten evangelisch-lutherischer Gemeinden und Kirchen ein.

9. Wichtige Besuche in den Partnerkirchen und Besuche in Erlangen aus den Partnerkirchen

Wie schon in meinem Arbeitsbericht im Jahrbuch 2014 können auch hier nur wenige Beispiele genannt werden, die pars pro toto für einen viel umfangreicheren Besuchsdienst in verschiedensten Partnerkirchen stehen. Auch jetzt

soll mit Berichten über Reisen begonnen werden, bei denen ich selbst entlastet werden konnte.

9.1 Besuchsreisen durch Vereinsverantwortliche im Auftrag unseres Martin-Luther-Bundes

Die Einladung seitens Synodalkuratorin Lia Valková und Synodalsenior Joel Ruml der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder zu den „Husovské slavnosti 2015“, den Hus-Feierlichkeiten in Prag vom 4. bis 6. Juli 2015 haben wir in der Weise aufgenommen, dass die Vorsitzende der „Lutherstiftung“, Pfarrerin i. R. Drs. Perla Akerboom-Roloefs, für die Gesamtgemeinschaft unseres Martin-Luther-Bundes an diesen besonderen Tagen in Prag teilgenommen hat.

2015 ist der unserem Martin-Luther-Bund seit vielen Jahren verbundene Pfarrer Zoltán Erdélyi nach langem Leiden verstorben. An der Trauerfeier in Nagyszénás, Ungarn, und an der Beisetzung in Olari, Rumänien, nahmen für unsere Gemeinschaft Diakon i. R. Günter Winterbauer, Rosalia Kaltenbacher (österreichischer MLB) und Pastor i. R. Gunnar Berg (Schleswig-Holsteiner MLB) teil. Frau Kaltenbacher hat am 28. Juni 2015 berichtet: „Die Verabschiedung durch Bischof und Dekan war sehr feierlich, und wir wurden als Vertreter des MLB auch extra begrüßt. Die Kirche war übervoll, alle Pfarrer des Dekanats (über 20 Personen) zogen im Talar gemeinsam in die Kirche ein. – Ein sehr beeindruckendes Bild für die Öffentlichkeit! Am nächsten Tag fand dann die Urnenbestattung in seiner alten Pfarrgemeinde Olari in Rumänien statt, so wie er es sich gewünscht hatte. Auch hier fand eine ebenso große Verabschiedung statt, auch hier hatten die Menschen kaum Platz in der Kirche, wieder waren viele Pfarrer im Talar dabei, und so haben wir einige alte Bekannte wieder gesehen. Es war gut für die Gemeinden, vor allem aber auch für die Familie, dass wir als Freunde und auch als Vertreter des MLB dabei waren.“

9.2 Gemeinsame Termine mit Vertretern unserer Vereine

Vom 31. Januar bis zum 2. Februar 2014 wurde von unserem Martin-Luther-Verein in Bayern, von der bayerischen Landeskirche mit „Mission EineWelt“ und von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien in Neudettelsau das Symposium „A Caminho – Gemeinsam auf dem Weg“ durchgeführt, mit dem Otto Kuhrs gedacht wurde, des ersten Pfarrers, den der

Lutherische Gotteskasten 1897 nach Brasilien ausgesendet hatte – eine hochinteressante und gelungene Veranstaltung, an der auch ich sehr gerne teilgenommen habe.³¹

Sodann muss hier die Besuchsreise in die Gemeinden in der Republik Moldawien genannt werden, die ich zusammen mit dem Bundesobmann des österreichischen Martin-Luther-Bundes, Pfarrer i. R. Dr. Pál Fónyad, ab dem 11. April 2014 durchführen konnte. Pfarrer Fónyad und Frau Kempfer sind, nachdem ich schon am 14. April zurückreisen musste, noch einige Tage länger Gäste von Pfarrer Valentin Drăgan und seiner Frau Anna Drăgan gewesen.³²

Dann war ich dankbar, dass ich zusammen mit dem Vorsitzenden des hannoverschen Martin-Luther-Bundes, Pfarrer i. R. Norbert Hintz, am 8. Februar 2015, an der Amtseinführung von Bischof Dietrich Brauer, Moskau, als Erzbischof der gesamten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland teilnehmen konnte. Bei der bewegenden Zeremonie war der Bischof der anderen lutherischen Kirche dieser Gemeinschaft in Russland, der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, Otto Schaudé, mit dabei und verkörperte die gute geistliche Gemeinschaft aller Lutheraner in der Russischen Föderation, die sich zu dieser Kirche halten. Ein Grußwort sprach nach dem Gottesdienst der Präsident der Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Russischen Föderation, Pfarrer Waldemar Benzel, Jekaterinburg, die Bischof Brauer gewählt hatte. Für den Bund der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Russland und anderen Staaten (Bund der ELKRAS) segnete Bischof Jurij Nowgorodow, Astana, Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Kasachstan, den neuen Erzbischof mit ein. Leiter der Einsegnungshandlung war der vor sechs Tagen selber zum Erzbischof eingeführte Urmas Viilma der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Tallinn. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands wurde durch den Diözesanbischof von Daugavpils, Einars Alpe, vertreten, die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands durch Alt-Erzbischof Jukka Paarma, der Lutherische Weltbund durch Bischof Tamás Fabiny, Budapest, den Vizepräsidenten für die Region Mittel- und Osteuropa, die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa durch deren Generalsekretär, Bischof Dr. Michael Bünker, Wien, Evangelische Kirche A. B. und H. B. in Österreich, und die Evangelische Kirche A. B. in der Slowakei durch Generalbischof Dr. Miloš

31 Vgl. „A Caminho – Gemeinsam auf dem Weg“, LD 50, 2014, Heft 1, 20.

32 Vgl. den Bericht „Palmsonntag in Moldawien“, LD 50, 2014, Heft 3, 16–18. Die inzwischen erfolgte staatliche Registrierung der Gemeinschaft der Gemeinden als Kirche ist in LD 51, 2015, Heft 1, 19, dokumentiert.

Klátik, Bratislava. Sie alle führten den neuen Erzbischof in sein Amt ein und symbolisierten so die Einheit der Kirche, der Erzbischof Brauer nun für Russland zu dienen hat. Nach dem Gottesdienst wurden wichtige Grußworte in der Kirche überbracht, durch die die gute Situation der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Russischen Föderation zum Ausdruck kam: Seitens der Präsidialkanzlei des Russischen Staates, seitens der Leitung der Region St. Petersburg, für den Patriarchen der Russischen Orthodoxen Kirche, für die Römisch-Katholische Kirche in Russland, für die Evangeliumschrsten-Baptisten, für die Pfingstkirche, für die Russisch-Deutsche Gesellschaft.

Und wieder gemeinsam mit Pfarrer i. R. Dr. Pál Fónyad habe ich zusammen mit der Gemeinde in Piešťaný am 17. Mai 2015 dankbar den 120. Jahrestag des ersten evangelischen Gottesdienstes am Ort gefeiert und ab 18 Uhr desselben Sonntags an der Jahresversammlung des „Spolok Martina Luthera“ in der „Neuen Kirche“ in Bratislava teilgenommen. Dort haben Dr. Fónyad und ich Grußworte für unseren Martin-Luther-Bund sprechen können.³³

9.5 *Eigene Besuchsreisen*

Auch hier ist eine umfassende Berichterstattung nicht möglich. Neben der schon erwähnten Amtseinführung von Erzbischof Brauer in Moskau am 8. Februar 2015 konnte ich den Martin-Luther-Bund und oft auch die VELKD, das DNK/LWB und das GAW bei folgenden Bischofseinführungen vertreten: am 1. Dezember 2013 in Murska Sobota bei der Amtseinführung von Bischof Geza Filo der Evangelischen Kirche in Slowenien, am 15. Februar 2014 in Odessa bei der Amtseinführung von Bischof Sergej Maschewskij der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine, am 2. Februar 2015 in Tallinn bei der Amtseinführung von Erzbischof Urmas Viilma der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und am 22. März 2015 zusammen mit Frau OKR' in Dr. Christine Keim, VELKD und DNK/LWB, bei der Amtseinführung von Superintendenten Christian Bereuther, Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden.³⁴

Zwei Einladungen seien besonders hervorgehoben, weil ich zu diesen Gelegenheiten auch für unseren gesamten Martin-Luther-Bund besonders geehrt worden bin: Am 8. Juni 2014 habe ich an der Auszeichnungszereemonie

33 Vgl. „120 Jahre lutherische Gottesdienste in Piešťaný – Jahresversammlung des „Spolok Martina Luthera““, LD 51, 2015, Heft 3, 21–22.

34 Vgl. „Christian Bereuther ist neuer Superintendent in Baden“, LD 51, 2015, Heft 1, 23–24.

für viele Gemeindeglieder und Pfarrer der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Dom von Tallinn teilnehmen können. Immer am Pfingstsonntag bedankt sich die estnische Kirche bei den ehrenamtlich und hauptamtlich Aktiven. Ich wurde mit der „Partnerschaftsmedaille“ ausgezeichnet – genauso wie z. B. Bischof i. R. Gunnar Stålsett, Oslo, mit dem ich noch von seiner Zeit als Generalsekretär des LWB bekannt bin. Und am 26. Oktober 2014 habe ich im zentralen Reformationsgottesdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rumänien in Bácsfalu/Batschendorf gepredigt und wurde seitens der Gemeinde und der Kirche mit dem „Borcsa-Mihály-Preis“ ausgezeichnet.

Besonders wichtig ist mir immer die Teilnahme an der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien, weil sich an ihrem Rande immer viele Begegnungen ergeben und die traditionell gute Zusammenarbeit gestärkt werden kann: so vom 1. bis 4. Mai 2014 in Neapel, einer Synode, auf der ein neuer Dekan, Pfarrer Heiner Bludau, Turin, und ein neuer Vizedekan, Pfarrer Jakob Betz, Genua, gewählt worden waren,³⁵ und vom 30. April bis 3. Mai 2015 in Rom.

Diesen Berichtsteil will ich schließen mit dem Hinweis auf drei besondere Termine:

Am 30. Mai 2015 habe ich im Promovendenseminar von Prof. em. Dr. Hans Schwarz, Regensburg, über die aktuelle Arbeit unseres Martin-Luther-Bundes berichten können. Von den aus verschiedensten Kirchen stammenden Promovenden waren ein Koreaner und eine Rumänin aus einer Mitgliedskirche des LWB, die Rumänin aus der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien unserer siebenbürgisch-sächsischen Partnerkirche!

Am 18. Juni 2015 bestand die einmalige Gelegenheit im Rahmen des 9. Präsenzseminars der Europäischen Senioren Online Akademie zum Thema „Reformation in Europa“, das vom Centre international de formation européenne (CIFE) und vom Europäischen Bildungsinstitut (EBI) vom 16. bis 18. Juni 2015 in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Lutherstadt-Wittenberg durchgeführt wurde, mitzuwirken und über Auswirkungen der Reformation auf Europa zu informieren. Dabei habe ich besonders auf die Entwicklung hin zu evangelisch-lutherischen Minderheitskirchen aufmerksam gemacht, die in der Diaspora wirken.

Und vom 3. bis 6. Oktober 2015 habe ich die Evangelisch-Lutherische Paulusgemeinde in Wladiwostok besucht, dort im Rahmen der Deutschen Kulturtage ein Kurzreferat zum Thema „Kirche im Sozialismus“/„Церковь

35 Vgl. „Es lebe die Schule ... die funktioniert!“, LD 50, 2014, Heft 3, 8–10.

при социализме“ gehalten und auf dem Empfang des Honorarkonsuls der Bundesrepublik Deutschland in der Pauluskirche ein Grußwort gesprochen:

„Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts und im Jahr 1990 haben sich viele Veränderungen ergeben. Alle zusammen haben die Einheit Deutschlands möglich gemacht. Ich nenne jetzt nur zwei Entwicklungen, zwei Faktoren:

In der DDR wurden die Kirchen zu Zentren der Demonstration für Veränderungen: Demokratie, Schutz der Umwelt, Veränderung des Schulsystems, friedliche Politik ohne militärische Abschreckung.

Wie können Sie das verstehen? Stellen Sie sich vor, diese Kirche wäre nicht enteignet worden, wäre nicht Museum der Pazifikflotte gewesen. Sondern immer wäre hier ein Pfarrer mit Familie gewesen – und natürlich eine Gemeinde, wenn auch sehr klein. Dann hätten Friedensgebete stattgefunden – zuerst mit fünf Personen, dann mit 30, dann mit 100, schließlich mit so vielen, dass die Menschen die Puschkinskaja Uliza so gefüllt hätten, dass kein Auto mehr hätte durchfahren können.

So war das in Leipzig an der Nikolaikirche, an der Thomaskirche, an der römisch-katholischen Propsteikirche. Ich danke heute allen, die mutig solche Friedensgebete organisiert haben und nenne stellvertretend für viele Pfarrer Führer an der Nikolaikirche in Leipzig.

Wie reagiert eine Staatsmacht auf eine solche Entwicklung?

Es gab in der DDR am Anfang Übergriffe seitens der Polizei, Gewalt gegen die demonstrierenden Menschen. Ich nenne den 7. Oktober 1989, den 40. Jahrestag der DDR, in Berlin, auch in Magdeburg. Warum ist es nicht schlimmer geworden?

Wir hatten in der DDR die Gruppe der Sowjetischen Streitkräfte in Deutschland. Aber die Verantwortlichen in der Sowjetunion damals haben entschieden, diese Macht nicht gegen die Demonstrierenden oder gegen die Kirche einzusetzen. Und deshalb mussten auch die politischen Machthaber in der DDR vorsichtig operieren. Ich danke heute den vielen politisch Verantwortlichen in der damaligen Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken und nenne beispielhaft den Generalsekretär der Kommunistischen Partei Michail Gorbatschow!“

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand:

1.

Präsident:
N. N.

2.

Stellvertretender Präsident:
Prof. Dr. Rudolf Keller
Seckendorffstr. 14
91522 Ansbach
E-Mail: DrRudolfKeller@web.de

3.

Schatzmeister:
Peter Siemens
Lange Weihe 101 D
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 826 587
E-Mail: rls-pete@home.minuskel.de

4.

Generalsekretär:
bis 31. 3. 2016:
Pfr. Dr. Rainer Stahl
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

ab 1. 4. 2016:

Pfr. Michael Hübner
s. o.

5.

Vertreter VELKD und DNK/LWB:
OKR Norbert Denecke
Amt der VELKD
Postfach 210 220
30402 Hannover
Tel.: (0511) 2796-430
Fax: (0511) 2796-182
E-Mail: denecke@velkd.de

Weitere Mitglieder:

6.

Drs. Perla K. A. Akerboom-Roelofs
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (24) 3 238 024
Fax: (+31) (24) 3 608 108
Mobil: (+31) 623 258 114
E-Mail:
perlaakerboom@hotmail.com

7.

Pastor Gunnar Berg
Führer Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

8.

Pfarrer Dr. Dietrich Blaufuß
Schwalbenweg 21 b
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 43 846
E-Mail: dietrich@blaufuss.eu

9.

Pfr. i. R. Mag. D. Pál Fónyad
Stuttgarter Str. 12–22/7/6
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484
Mobil: (+43) (676) 5 404 781
E-Mail: mlboebo@gmx.at

10.

Pfr. Sebastian Führer
Rietschelstr. 10
04177 Leipzig
Tel.: (0341) 4 928 275
E-Mail: sfuehrer@online.de

11.

Propst Thomas Gleicher
Hinter der Kirche 1 a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 9429-20
Fax: (05381) 9429-22
E-Mail: gleicher.propst@
kirchenzentrum-seesen.de

12.

Pfr. i. R. Wolfgang Hagemann
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

13.

Pfr. i. R. Norbert Hintz
Auf dem Hollacker 4
27412 Wilstedt
Tel.: (04283) 894 872
E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

14.

Pastor Mathias Krüger
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

15.

Dr. Jörg Michel
Schönewitz 7
01662 Käbschütztal
Tel.: (035244) 491 636
(0162) 6 627 966
E-Mail: michel.joerg@arcor.de

16.

Prof. Dr. Walter Sparr
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
Mobil: (0171) 5 219 830
E-Mail: walter.sparr@t-online.de

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Dekan em. Walter **Hirschmann**
Dorfstr. 9
95503 Pittersdorf
Tel.: (09201) 95 420
E-Mail: walter.hirschmann@gmx.de

Superintendent i. R.
Dr. Werner **Monselewski**
Seniorenwohnhotel Eschwe
Butendoor 24
24576 Bad Bramstedt
Tel.: (04192) 8932-418

Ehrenmitglied:

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 490 939
E-Mail: muellerdd@compuserve.de

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
bis 31. 3. 2016:
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: gensek@martin-luther-bund.de

ab 1. 4. 2016:
Pfr. Michael **Hübner**
s. o.

Büro:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Postfach 2669
91014 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 1MERH

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim und Studentenheim St. Thomas

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-22
Studentenheim: (09131) 7870-27
(09131) 7870-17

E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Walter **Sparr**
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
Mobil: (0171) 5 219 830
E-Mail: walter.sparr@t-online.de

Studienleiter:
N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich **Ulmer**, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee.

Das St.-Thomas-Heim wurde in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an das alte Haus angebaut.

Beide Häuser haben zusammen 40 Plätze und dienen der Aufnahme von Studierenden aller Fachrichtungen, natürlich vor allem der evangelisch-lutherischen Theologie, und auch der Aufnahme orthodoxer Stipendiatinnen und Stipendiaten der EKD.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim ist daneben vor allem

für Theologiestudierende aus lutherischen Kirchen bestimmt, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt vor allem ihre Prägung durch die täglichen Andachten während der Semesterzeit. Das gemeinsame Frühstück und Hausabende fördern das Zusammenleben. An einem Vormittag in der Woche findet eine theologische Arbeitsgemeinschaft unter Leitung des Ephorus statt, die zum Lehrveranstaltungsangebot des Fachbereichs Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität gehört und sich vor allem wesentlichen Aussagen und Quellen des lutherischen Bekenntnisses zuwendet.

Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, dass sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes stehen zwei Gästezimmer für Kurzbesuche zur Verfügung. Einmal im Jahr wird ein Sprachkurs für evangelische Theologinnen und Theologen und kirchliche Mitarbeitende aus europäischen Nachbarstaaten durchgeführt.

Brasilienwerk

Leiter:

Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 6 899 353

Fax: (09874) 1315

IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07

SWIFT/BIC: GENO DE FIANS

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14

SWIFT/BIC: BYLA DE MIANS

IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00

SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

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

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maß die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Luthertischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt

sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Hannelene **Jeske**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-18

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 Theologiestudenten 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 Bibelmission ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften- Hilfswerkes (Bibelmission)

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

www.alle-eine-welt.de/bibelmission

Leiter:

Pfr. i. R. Dr. Christian **Weiss**

Mohlstr. 21

72074 Tübingen

Tel.: (07071) 254 806

E-Mail: chr-weiss@gmx.net

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 viele Titel, die über die Diasporakirchen informieren.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1.

Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

1. Vorsitzender:
Pfarrer Rainer **Trieschmann**
Lutherstr. 2
75228 Ispringen
Tel.: (07231) 89 156
E-Mail: ispringen@elkib.de

2. Vorsitzende:
Johanna **Hochmuth**
Turnstr. 4
75228 Ispringen
Tel./Fax: (07231) 81 820
E-Mail: johannahochmuth@web.de

Kassenführer:
Hartmut **Scheel**
IBAN: DE14 6625 0030 0050 1203 93
SWIFT/BIC: SOLA DE 51BAD

2.

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

Vorsitzender:
Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Stellvertretende Vorsitzende:
PfarrerIn Clair **Menzinger**
Pfarrhof 3
91207 Lauf
Tel.: (09126) 5410
E-Mail: clairmenz@gmail.com

Helmut **Mohr**
Garlesstr. 27
95152 Selbitz
Tel.: (09280) 97 511
Fax: (09280) 97 510
E-Mail: helmut.mohr@jomos.de

Schriftführer:
Pfr. Michael **Wolf**
Flößbastraße 86 d
90763 Fürth
Tel.: (0911) 4 316 271 (d)
E-Mail: michael.wolf@atg-elkb.de

Kassenführer:
Wolfgang **Köbler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 2 350 664
Fax: (0911) 23 555 865
E-Mail: Wolfgang.Koebler@gmx.de

IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07
SWIFT/BIC: GENO DE F1ANS
IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS
IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00
SWIFT/BIC: GENO DE F1E1K

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der Diaspora-
dienste e. V.“
Haager Str. 10
91564 Neundettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiterin:
Dipl.-Relpäd. Heike **Gröschel-Pickel**

3.

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

1. Vorsitzender:
Propst Thomas **Gleicher**
Hinter der Kirche 1 a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 942 920
E-Mail: thomas.gleicher@lk-bs.de

2. Vorsitzender/Geschäftsstelle:
Pfr. Christian **Tegmeier**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinde **Runge**
Lange Wanne 54
38259 Bad Salzgitter

Kassenführerin:
Heike **Henze**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
IBAN: DE70 2501 0030 0020 5153 07
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

4.

Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

www.mlb-hamburg.de
1. Vorsitzender:
Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

2. Vorsitzende:
OKRin i. R. Dr. Evelin **Albrecht**
Parkresidenz Rahlstedt
App. 1312
Rahlstedter Str. 29
22149 Hamburg
Tel.: (040) 67 373-1312
E-Mail: albrecht.ehh@gmx.de

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

2. Kassenführerin:
Lore-Ließ **Bunge**
Justus-Brinkmann-Str. 60 a
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 242 125
E-Mail: bunge@mlb-hamburg.de

1. Schriftführer:
Pastor Johannes **Kühn**
Horner Weg 20
20535 Hamburg
Tel.: (040) 21 901 214
E-Mail: j.kuehn@mlb-hamburg.de

2. Schriftführer:
Pastor i. R. Horst **Tetzlaff**
Heilholtkamp 78
22297 Hamburg
Tel.: (040) 518 809
E-Mail: tetzlaff@mlb-hamburg.de

Beratende Mitglieder:
Pastor i. R. Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn

Pastor i. R. Christian **Kühn**
 Hummelsbüttler Hauptstr. 2
 20535 Hamburg
 Telefon: (040) 597 024
 E-Mail: kuehn@mlb-hamburg.de

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**
 Hermann-Distel-Str. 10
 21029 Hamburg
 Tel.: (040) 7 213 887

Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
 Farnstr. 35
 22335 Hamburg
 Tel.: (040) 5 385 276

IBAN: DE32 2001 0020 0016 3972 01
 SWIFT/BIC: PBNK DE FF200

5. **Martin-Luther-Bund Hannover** (gegr. 1853)

Vorsitzender:
 Pfr. i. R. Norbert **Hintz**
 Auf dem Hollacker 4
 27412 Wilstedt
 Tel.: (04283) 894 872
 E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

Stellvertr. Vorsitzender:
 Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
 Hinter der Kirche 57
 27476 Cuxhaven
 Tel.: (04721) 444 784
 Fax: (04721) 444 783
 E-Mail: peleikis@t-online.de

Geschäftsführer:
 Pfr. Andreas **Siemens**
 Nikolaistr. 14
 49152 Bad Essen
 Tel.: (05472) 981 796 (priv.)
 (05472) 2195 (Pfarramt)
 Mobil: (0173) 6 050 761
 E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Stellvertr. Geschäftsführer:
 Pastor Horst Friedrich **Härke**
 Worthstr. 27
 37632 Eschershausen
 Tel.: (0170) 3 151 750
 E-Mail: horst.haerke@gmx.de

Kassenführer:
 Kirchenamtsrat Stefan **Schlotz**
 Sudetenstr. 44 a
 31224 Peine
 Tel.: (0511) 1 241 249 (dienstl.)
 E-Mail: Stefan.Schlotz@evlka.de

Stellvertr. Kassenführer:
 Kirchenamtsrat i. R. Friedrich **Korden**
 Schillerstr. 7
 31812 Bad Pyrmont
 Tel.: (05281) 6 211 900

Beratendes Vorstandsmitglied:
 OLKR i. R. Dr. Axel **Elgeti**
 Löwenstr. 20
 30175 Hannover
 Tel.: (0511) 283 060
 E-Mail: Axel.elgeti@googlemail.com

IBAN: DE22 5206 0410 0000 6160 44
 SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

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

Vorsitzender:
 Pfr. Hartmut **Schmidtpott**
 Hauptstr. 107 a
 98587 Unterschönau
 Tel.: (036847) 42 310
 E-Mail:
 Hartmut.Schmidtpott@ekkw.de

Ehrenvorsitzender:
 Dekan i. R. KR Rudolf **Jockel**
 Siedlungsstr. 6
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 509

Beisitzer:
 Pfr. Dierk **Brüning**
 Sommerseite 5
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 493

Pfr. Michael **Lapp**
 Finkenweg 27
 63579 Freigericht-Somborn
 Tel.: (06055) 9 067 509
 E-Mail: michael.lapp@ekkw.de

Dekan Burkard **zur Nieden**
 Rotenberg 50
 35037 Marburg
 Tel.: (06421) 32 780

Pfarrer i. R. Eckart **Veigel**
 Zum Berggarten 27
 34130 Kassel
 Tel.: (0561) 7 398 196

IBAN: DE22 5206 0410 0000 0028 10
 SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1
 Martin-Luther-Bund in Hessen

7. **Martin-Luther-Bund in Lippe** (gegr. 1900)

Vorsitzender:
 Pfr. Richard **Krause**
 Platanenweg 2
 32791 Lage
 Tel.: (05232) 4010
 Fax: (05232) 63 110
 E-Mail: krause@lutherisch-lage.de

Geschäftsführung:
 Sup. 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 D1LEM

8. **Martin-Luther-Bund** **Lübeck-Lauenburg**

Vorsitzende:
 Pastorin Maike **Bendig**
 Referentin der Präpstin
 im Herzogtum Lauenburg
 Am Markt 7
 23909 Ratzeburg
 Tel.: (04541) 8893-26
 Fax: (04541) 8893-79
 E-Mail: mbendig@kirche-ll.de

Stellvertr. Vorsitzender/Schriftführer:
 Pastor Frank **Lotichius**
 Dorfstr. 26
 23881 Breitenfelde
 Tel.: (04542) 830 903
 E-Mail:
 f.lotichius@kirche-breitenfelde.de

Kassenführerin:
 Hannelore **Dittfach**
 IBAN: DE77 2305 2750 0002 0037 08
 SWIFT/BIC: NOLA DE 21RZB

9.**Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)**

Vorsitzender:

Pfr. Dr. Tim **Unger**

Kirchstr. 8

26215 Wiefelstede

Tel.: (04402) 8 639 955

E-Mail: tim.unger@ewetel.net

Stellvertr. Vorsitzender:

Kreispfarrer Jens **Möllmann**

Rönnelstr. 14

26919 Broke

Tel.: (04401) 8 294 782

E-Mail: moellmann-fuj@ewetel.net

Schriftführer:

Pfr. Thomas **Ehler**

Am Kirchhof 4

27804 Berne

Tel.: (04406) 238

Fax: (04406) 970 378

E-Mail: ehlnet@web.de

Kassenwartin:

Armgard **Bergmann**

Fladderweg 12

49393 Lohne

Tel.: (04442) 71 465

E-Mail:

armgard.bergmann@ewetel.net

Beisitzer:

Pfr. Florian **Bortfeldt**

Idafehn-Nord 4

26842 Ostrhauderfehn

Tel.: (04952) 5268

Fax: (04952) 5422

E-Mail: floal.bortfeldt@t-online.de

IBAN: DE30 2805 0100 0071 4056 74

SWIFT/BIC: BRLA DE 21LZO

10.**Martin-Luther-Bund in Sachsen (gegr. 2004)**

Vorsitzender:

OKR Thomas **Schlichting**

Mozartstr. 10

04107 Leipzig

Tel.: (0341) 14 133-42

Fax: (0341) 14 133-41

E-Mail: SchlichtingTh@aol.com

1. Stellv. Vorsitzender:

Pfr. Sebastian **Führer**

Rietschelstr. 10

04177 Leipzig

Tel.: (0341) 4 928 275

E-Mail: sfuehrer@online.de

2. Stellv. Vorsitzender:

Pfr. Dr. Martin **Hamel**

Georgenkirchweg 1

09117 Chemnitz

Tel.: (0371) 8 201 647

Beisitzer:

Pfr. Karsten **Bilgenroth**

Platz der Ermahnung 4

09241 Mühlau

Bettina **Hanke**

Bienertstr. 49

01187 Dresden

Landesbischof Dr. Carsten **Rentzing**

Rampische Str. 29

01067 Dresden

Tel.: (0351) 3 105 724

E-Mail: bischof@evlks.de

IBAN: DE64 8555 0000 1000 0162 06

SWIFT/BIC: SOLA DE S1BAT

11.**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: rz2000@t-online.de

Stellvertr. Vorsitzender:

Dr. Michael **Winckler**

Kurfürstenstr. 4

32423 Minden

Tel.: (0571) 20 577

Fax: (0571) 85 937

Schatzmeisterin:

Angelika **Prange**

Landeskirchenamt

Herderstr. 27

31675 Bückeburg

Tel.: (05722) 96 015

E-Mail: a.prange@lksl.de

Beisitzer:

Pastor Josef **Kalkusch**

Holztrift 1

31553 Sachsenhagen

Tel.: (05725) 333

Fax: (05725) 915 003

E-Mail: kalkusch@t-online.de

Pastor Heinz **Schultheiß**

Pastor-Mensching-Weg 8

31675 Bückeburg

Tel.: (05722) 4465

Fax: (05722) 4401

IBAN: DE54 2559 1413 0050 4777 00

SWIFT/BIC: GENO DE F1BCK

IBAN: DE70 2555 1480 0320 2048 60

SWIFT/BIC: NOLA DE 21SHG

12.**Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)**

Vorsitzender:

Pastor em. Gunnar **Berg**

Föhner Weg 7

25917 Läck

Tel.: (04662) 884 447

Mobil: (0172) 4 568 451

E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

2. Vorsitzender:

Pastor em. Bernhard **Müller**

Husumer Str. 69

24837 Schleswig

Tel.: (04621) 53 560

E-Mail:

Bernhard.mueller4@gmx.net

Schriftführerin:

Pastorin Birgit **Mahn**

Kleiberweg 115 a

22547 Hamburg

E-Mail: birgitmahn@gmx.de

Kassenführerin:

Martje **Berg**

Swinemünder Str. 35

25832 Tönning

E-Mail: tante-berg@foni.net

Beisitzer:

Pastor em. Dr. Hans-Joachim **Ramm**
Hafenstr. 28
24226 Heikendorf
Tel.: (0431) 2 378 541
Fax: (0431) 2 378 542
E-Mail: dramm@web.de

Pastor em. Peter **Rechel**
Ollsstr. 124
25336 Elmshorn
Tel.: (04121) 4 916 947
E-Mail: petrech@gmx.de
IBAN: DE38 5206 0410 0006 4049 10
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

13.**Martin-Luther-Bund
in Württemberg e. V. (gegr. 1879)**

Vorsitzender:
N. N.

Stellvertr. Vorsitzende:
Gudrun **Kaper**
Im Lauchhau 12
70569 Stuttgart
Tel.: (0179) 4 108 340
E-Mail: gud3erutz9p@outlook.com

Kassenführer:
Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walldorfhäslach
Tel.: (07127) 18 703
E-Mail: ae.vollmer@gmx.de
IBAN: DE17 6001 0070 0013 8007 01
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

IBAN: DE09 6005 0101 0002 9762 42
SWIFT/BIC: SOLA DE ST

IBAN: DE71 5206 0410 0000 4161 18
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

14.**Martin-Luther-Bund
in der Ev.-Luth. Kirche
in Norddeutschland**

Der Martin-Luther-Bund in der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordkirche tätigen Gliedvereine des MLB (MLB in Hamburg, MLB in Lauenburg, MLB in Schleswig-Holstein).

Geschäfts-/Rechnungsführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

IBAN: DE36 5206 0410 0006 4012 60
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

IV. Ausländische Gliedvereine**BRASILILIEN****1.****Comunhão Martin Lutero**

Präsident/Geschäftsstelle:
Pastor Dr. Osmar **Zizemer**
Rua Frieda Mueller, 117
Itoupava Central
Caixa Postal, 6390
89.068-970 – Blumenau – SC
BRASILILIEN
Tel.: (+55) (47) 3337-1110
E-Mail:
cml@centrodoliteratura-iedclb.com.br

Stellvertretender Präsident:
Pastor i. R. Anildo **Wilbert**
Rua Osvaldo Silveira, 119
Jardim Anchieta
88.037-720 – Florianópolis – SC
BRASILILIEN
E-Mail: anildowilbert@yahoo.com.br

Schriftführerin:

Denise **Goldacker Graef**
Rua José Joos, 159
Itoupava Central
89.063-150 – Blumenau – SC
BRASILILIEN
E-Mail: dgraef@uol.com.br
Stellvertr. Schriftführer:
Pastor Renato Luiz **Becker**
Rua Dr. Pedro Zimmermann, 10.139
– Itoupava Central
89.069-001 – BLUMENAU – SC
BRASILILIEN
E-Mail:
renato.luiz.becker@gmail.com

Schatzmeister:
Pfr. i. R. Friedrich **Gierus**
Caixa Postal, 6390
89.068-970 – Blumenau – SC
BRASILILIEN
Tel.: (+55) (47) 3337-1110
E-Mail: f.gierus@terra.com.br

Stellvertr. Schatzmeister:

Pastor Roni Roberto **Balz**
Rua Professor Hermann Lange, 960
Fidélis
89.060-300 – Blumenau – SC
E-Mail: ronibalz@yahoo.com.br

Konto: Caixa Econômica Federal
442/6 (BLZ 2374)
SWIFT/BIC: CEFX BR SP

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

Direktorin für Sozialarbeit und
 Entwicklungsprojekte:
Helga Koch de Escobar
 Los Tulipanes 2979
 Providencia
 Santiago
 CHILE
 Tel. (+56) 227 618 635
 E-mail: helgakochcl@yahoo.com
 IBAN: DE71 5206 0410 0000 0057 11
 SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

FRANKREICH**3. Société Évangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure en Alsace et en Lorraine**

www.societe-lutherienne.fr

Präsident:
M. le Pasteur Jean-Luc Hauss
 12, rue des Cigognes
 67330 Neuviller-lès-Saverne
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) 388 700 019
 E-Mail:
 contact@societe-lutherienne.fr
 IBAN:
 FR76 1027 8016 7000 0151 3654 583
 SWIFT/BIC: CMCI FR 2A

4. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:
Jean Louis Stehle
 22, rue des Archives
 75004 Paris
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) (1) 44 790 473
 E-Mail: stehle.jeanlouis@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
 Vokietiu 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
 Sody 34-7
 00105 Palanga
 LITAUEN
 Tel.: (+370) 61 683 833
 E-Mail: jliorančas@yahoo.com

NAMIBIA**6. Evang.-Luth. Kirche in Namibia (DELK) – ELKIN (DELK)**

www.elcin-gelc.org
 Bischof **Burgert Brand**
 P.O. Box 233
 Windhoek
 NAMIBIA
 Tel.: (+264) (61) 224 294
 Fax: (+264) (61) 221 470
 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:
 woehle@luthersamsterdam.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. Val
 Hoogstraat 4
 4285 AH 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 (gegr. 1960)**

1. Bundesleitung:
 Bundesobmann:
Pfr. i. R. Mag. D. Pál Fónyad
 Stuttgarter Str. 12–22/7/6
 2380 Perchtoldsdorf
 ÖSTERREICH
 Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484
 Mobil: (+43) (676) 5 404 781
 E-Mail: mlboeob@gmx.at

Bundesobmannstellvertreter:

Pfr. **Jörg Lusche**
 Albert-Schweitzer-Gasse 7
 3160 Traisen
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (2762) 62 120
 Mobil: (+43) (699) 18 877 314
 E-Mail: st.aegydt@evang.at

Bundesgeschäftsführer:

Diakon i. R. Günter **Winterbauer**
 Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1
 1120 Wien
 ÖSTERREICH
 Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628
 Mobil: (+43) (676) 7 419 759
 E-Mail: mlb-wint@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:

Rosalia **Kaltenbacher**
 Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1
 1120 Wien
 ÖSTERREICH
 Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628
 Mobil: (+43) (749) 7 419 759
 E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung und

Bischof Prof. Dr. Michael **Bünker**
 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

Bis 31. 3. 2016:

Generalsekretär
 Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
 Fahrstr. 15
 91054 Erlangen
 Tel.: (09131) 7870-0
 Fax: (09131) 7870-35
 E-Mail: gensek@martin-luther-bund.de

Ab 1. 4. 2016:

Generalsekretär Pfr. Michael **Hübner**

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:
 Pfr. Mag. Wilfried **Schey**
 Am Schloßberg 16
 8385 Neuhaus am Klausenbach
 ÖSTERREICH
 Mobil: (+43) (664) 4 261 549
 E-Mail: evang.neuhaus@aon.at

Kärnten:

Pfarrer Mag. Lilla A. **Hinrichs**
 Ev. Pfarramt
 Nr. 18
 9852 Trebesing
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (4732) 2343
 Mobil: (+43) (699) 18 877 262
 Fax: (+43) (4732) 234 323
 E-Mail: evang.trebesing@aon.at

Niederösterreich:

Pfr. Jörg **Lusche** (s. o.)

Oberösterreich:

Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
 Niedermayrweg 5 a
 4040 Linz
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (732) 750 630-14
 Fax: (+43) (732) 750 630-16
 Mobil: (+43) (650) 7 508 891
 E-Mail: galter@gmx.net

Salzburg und Tirol:

Pfr. Mag. Bernhard **Groß**
 Technikerstr. 50
 6020 Innsbruck
 ÖSTERREICH
 Tel./Fax: (+43) (512) 2874-32
 Mobil: (+43) (699) 18 877 751
 E-Mail: gross@innsbruck-christuskirche.at

Steiermark:

Pfrin. Mag. Julia **Moffat**
 Martin-Luther-Kai 2
 8700 Leoben
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (3842) 42 001
 Mobil: (+43) (699) 18 877 688
 E-Mail: pfarrerin@aon.at

Wien:

Pfarrer in MMag. Dr. Ingrid **Vogel**
 Biederlinggasse 11–13
 1120 Wien
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (1) 8 041 585
 Mobil: (+43) (699) 18 877 766
 E-Mail: hetzendorf@evang.at
 IBAN: AT74 6000 0000 0782 4100
 SWIFT/BIC: OPSK AT WW

SCHWEIZ

9.

Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

www.martin-luther-bund.ch

Präsident:

Torsten **Lüddecke**
 c/o Pfarramt der Evang.-Luth. Kirche
 Kurvenstr. 39
 8006 Zürich
 SCHWEIZ
 E-Mail: todl@gmx.net

Vizepräsident:

Dr. Friedrich **Heller**
 Zeltweg 22
 8610 Uster
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 44 945 3287
 E-Mail: heller@mag.ig.erdw.ethz.ch

Rechnungsführer:

Dr. Gerhard **Meier**
 Schützenrütistr. 4
 8044 Gockhausen
 SCHWEIZ
 Tel. (+41) (0) 44 822 3842
 E-Mail: gerd.meier@bluewin.ch

Mitgliederwesen:

Edith **Kipfmüller**
 Dollikerstr. 68 a
 8707 Uetikon a. S.
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 44 980 1845
 E-Mail: edith.kipfmuller@bluewin.ch

Protokollführerin:
Dr. Jutta Busch
 Bachletenstr. 32
 4054 Basel
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 61 281 6469
 E-Mail: jutta.busch@bluewin.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) (32) 6 497 101
 (+421) (903) 218 143
 E-Mail: o.petkovsky@gmail.com

Stellvert. Vorsitzender:
 Mgr. Ľubomír **Batka**, PhD
 Bartókova 8
 811 02 Bratislava
 SLOWAKEI
 E-Mail: batka@fevth.uniba.sk

IBAN:
 SK43 5600 0000 0044 1577 6001
 SWIFT/BIC: KOMA SK 2X

SÜDAFRIKA

11.

Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-I)

www.elcsant.org.za
 Leiter:
 Bischof Horst **Müller**
 P. O. Box 7095
 1622 Bonaero Park
 SÜDAFRIKA
 Tel.: (+27) (11) 979-7137/9
 Fax: (+27) (86) 5 026 891
 E-Mail: bishop@elcsant.org.za

Verwaltung:
 Liselotte **Knöcklein**
 (Persönliche Assistentin):
 E-Mail: l.knocklein@elcsant.org.za

Yolanda **Kilian** (Buchführung):
 E-Mail: y.kilian@elcsant.org.za

Ulrich **Johl** (Program Facilitator):
 E-Mail: ujoel@elcsant.org.za

Schatzmeister:
 Ronald **Küsel**
 P. O. Box 7095
 1622 Bonaero Park
 SÜDAFRIKA
 E-Mail: ronk@edelnet.co.za

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:
 Pfr. Martin **Pietak**, Th. D.
 Souběžná 1163/6
 73535 Horní Suchá
 TSCHECHISCHE REPUBLIK
 Tel.: (+420) 737 775 901
 E-Mail: martin.pietak@centrum.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

Geschäftsführer:
 Pfr. Péter **Grendorf**
 Kassák Lajos utca 22
 1134 Budapest
 UNGARN
 Tel./Fax: (+36) (1) 3 208 207
 E-Mail: peter.grendorf@gmail.com

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:

Pfr. Detlev Graf von der **Pahlen**

Winterleiteweg 39 A

97082 Würzburg

Tel.: (0931) 35 814 725

Fax: (09874) 68 934-99

2. Vorsitzender:

Pfr. Prof. Dr. Thomas **Kothmann**

Missionsstr. 3

91564 Neuendettelsau

Finanzvorstand:

Hartmut-Werner **Niehoegen**

Hans-Sachs-Str. 13

91056 Erlangen

Tel.: (09131) 43 685

Fax: (09874) 68 934-99

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)

23904 Ratzeburg

Geschäftsstelle:

Mecklenburger Landstr. 88 a

23570 Lübeck

Tel.: (0800) 3 340 340

E-Mail: info@luther-akademie.de

Geschäftsstellenleitung:

Roswitha **Nikorowitsch**

Tel.: (0800) 3 340 340

(0173) 4 034 004

E-Mail: Roswitha.Nikorowitsch@

luther-akademie.de

Präsident:

Bischof i. R. Dr. Hans Christian **Knuth**

Geigerstr. 85

24105 Kiel

Tel.: (0431) 8 885 583

Vizepräsident:

Prof. Ph. D. Bo Kristian **Holm**

Lisbjerg Vaenge 2

8200 Århus N

DÄNEMARK

E-Mail: bh@teo.au.dk

Vorsitzender des Kuratoriums:

Prof. em. Dr. Oswald **Bayer**

Kurhausstr. 138

53773 Hennef

Tel.: (02242) 918 951

E-Mail: Bayer@unitybox.de

Schatzmeister:

OKR Olaf Johannes **Mirgeler**

Körnerstr. 19

19055 Schwerin

Tel.: (0385) 3 436 232

(0179) 2 177 823

E-Mail: mirgeler@arcor.de

Sekretär:

OKR Dr. Rainer **Rausch**

Mendessohnstr. 4

06844 Dessau

Tel.: (0173) 6 262 488

E-Mail:

rainer.rausch@kircheanhalt.de

IBAN: DE56 5206 0410 0000 3403 40

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

3.

Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle:

Geschäftsführer **Naschilewski**

Büro: Andrea **Lange**

Am Hainort 13

Postfach 210

37242 Bad Sooden-Allendorf

Tel.: (05652) 4135

Fax: (05652) 6223

E-Mail: kg-bsa@web.de

Reiseprediger

Waldemar **Schall**

Richard-Wagner-Str. 9

67433 Neustadt/Weinstraße

1. Vorsitzender:

Eduard **Penner**

Wacholderweg 28

38547 Calberlah

Stellvertr. Vorsitzender:

Alexander **Schacht**

Dahlheweg 8

64291 Darmstadt

Ehrenvorsitzender:

Pastor Siegfried **Springer**

Freiherr-v.-Stein-Str. 1

37242 Bad Sooden-Allendorf

Beisitzer:

Rudolf **Benzel**

Lessingstr. 78

74858 Aglasterhausen

Erich **Hardt**

Am Kirschenrain 8

37242 Bad Sooden-Allendorf

Viktor **Janke**

Moorweg 37

38518 Gifhorn

Alexander **Krüger**

Johann-Sebastian-Bach-Str. 8

55543 Bad Kreuznach

Friedrich **Schweigert**

Hinterer Rinderberg 60

55469 Simmern

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.

Vorsitzender:
Superintendent i. R.
Volker **Fuhrmann**
Ahlkenweg 154 a
26131 Oldenburg
Tel.: (0441) 36 180 632
E-Mail: volker.fuhrmann@ewe.net

Stellvertr. Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner **Klän**
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 912 761
Fax: (06171) 912 770
E-Mail: werner.klaen@gmx.de

Geschäftsführer:
Dietmar **Rumpel**
Berliner Allee 34
59425 Unna-Königsborn
Tel.: (02303) 60 853
E-Mail: Dietmar.Rumpel@gmx.de

Kassenführerin:
Betriebswirtin Birgit **Förster**
Finkengasse 8
45731 Waltrop
Tel.: (02309) 79 802

Beisitzer:

Pfarrer Tino **Bahl**
Flurstr. 17
32791 Lage
Tel.: (05232) 3514

Ingeborg **Böhm**
Im Rauben Holz 68
44388 Dortmund
Tel.: (0231) 698 361

Pastor i. R. Siegfried **Matzke**
Straße der Jugend 61 e
02943 Boxberg-Klitten
Tel.: (035895) 56 768

Gemeindepäd. Eva **Wiener**
Hohemarkstr. 198
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 2 846 086

IBAN: DE07 4401 0046 0109 2504 67
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

2. An Eaglais Liútarach in Éirinn

**Evangelisch-Lutherische
Kirche in Irland**

The Lutheran Church in Ireland

www.lutheran-ireland.org

Pastor Stephan **Arras**
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRELAND
Tel./Fax: (+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 Autoren

Professor Juraj Bándy
Poziarnicka 24
93101 Samorin
Slowakei
bandy@fevth.uniba.sk

Professor Dr. Daniel C. Beros
Culpina 159
3 Piso, Dpto "D" CP 1406
Ciud. Autónoma de Buenos Aires
Argentinien
danielberos@gmail.com

Professor
Dr. Hanns Christof Brennecke
Lehrstuhl für Kirchengeschichte I
Kochstr. 6
91054 Erlangen
hanns.christof.brennecke@fau.de

Bischof Dr. Michael Bünker
Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien
Österreich
bischof@evang.at

Professor Dr. Daniele Garrone
Facoltà Valdese
di Teologia di Roma
Via Pietro Cossa 42
00193 Rom
Italien
daniele.garrone@facoltavaldese.org

Professorin Dr. Jutta Hausmann
Nanasi ut 5–7, B. ep., fsz. 5
1031 Budapest
Ungarn
jutta.hausmann@lutheran.hu

Dr. Markus Himmelbauer
Koordinierungsausschuss für
christlich-jüdische Zusammenarbeit
Tandelmarktgasse 5
1020 Wien
Österreich
markus.himmelbauer@
christenundjuden.org

Professor Thomas Kaufmann
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Theologische Fakultät der
Georg-August-Universität
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen
thomas.kaufmann@
theologie.uni-goettingen.de

Professor D. Dr. Rudolf Keller
Seckendorffstr. 14
91522 Ansbach
DrRudolfKeller@web.de

Bischof Dr. Marian Niemiec
ul. Warszawska 18
40-006 Katowice
Polen
katowice@luteranie.pl

Professorin
Dr. Elisabeth Parmentier
Faculté de théologie protestante
8, rue Gustave Klotz
67000 Strasbourg
Frankreich
parment@unistra.fr

Professorin Dr. Susanne Plietzsch
Zentrum für Jüdische
Kulturgeschichte
Residenzplatz 1, Steige 3
5020 Salzburg
Österreich
susanne.plietzsch@sbg.ac.at

Dr. Rainer Stahl
Habichtstraße 14 a
91056 Erlangen

Professor Dr. Wolfgang Treitler
Institut für Systematische
Theologie
Schenkenstraße 8–10
1010 Wien
Österreich
wolfgang.treitler@univie.ac.at

Pfarrerin Katrin Zürn-Steffens
Ev.-Luth.Gemeinde Nordrand
187 Bryanston Drive
2021 Bryanston/Johannesburg
Südafrika
thomaskir@elcsant.org.za



Gerhard Müller

Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt

Analyse und Kritik

304 Seiten, kartoniert, EUR 19,-
ISBN 978-3-87513-188-8

Martin Luther war der erste Bestsellerautor in deutscher Sprache. Zu Fragen des Lebens und des Sterbens nahm er Stellung. Er schaute den Leuten »aufs Maul«, damit sie ihn verstehen und es sich zu Herzen nehmen konnten. Er war Theologe. Wie hat er gearbeitet? Wo hat er Akzente gesetzt? Wo zog er Grenzen?

Sein Werk ist breit: Predigten, gelehrte Schriften und Vorlesungen sind überliefert. In vielem ist Luther uns fremd.

In anderem fühlen wir fast unser eigenes Herz schlagen. Was ist von seinen Anliegen wichtig? Wie können sie von uns besser beachtet werden? Was bedeutet für uns seine Betonung der Bibel? Wie würde er unsere Verkündigung und unser Leben beurteilen? Was fände er gut? Was dem Wort Gottes angemessen? Wie kann unsere Luther-Dekade sinnvoll begangen werden? Werden wir manipuliert von denen, die das Sagen haben? Spannende Fragen! Antworten bei Luther?

Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de