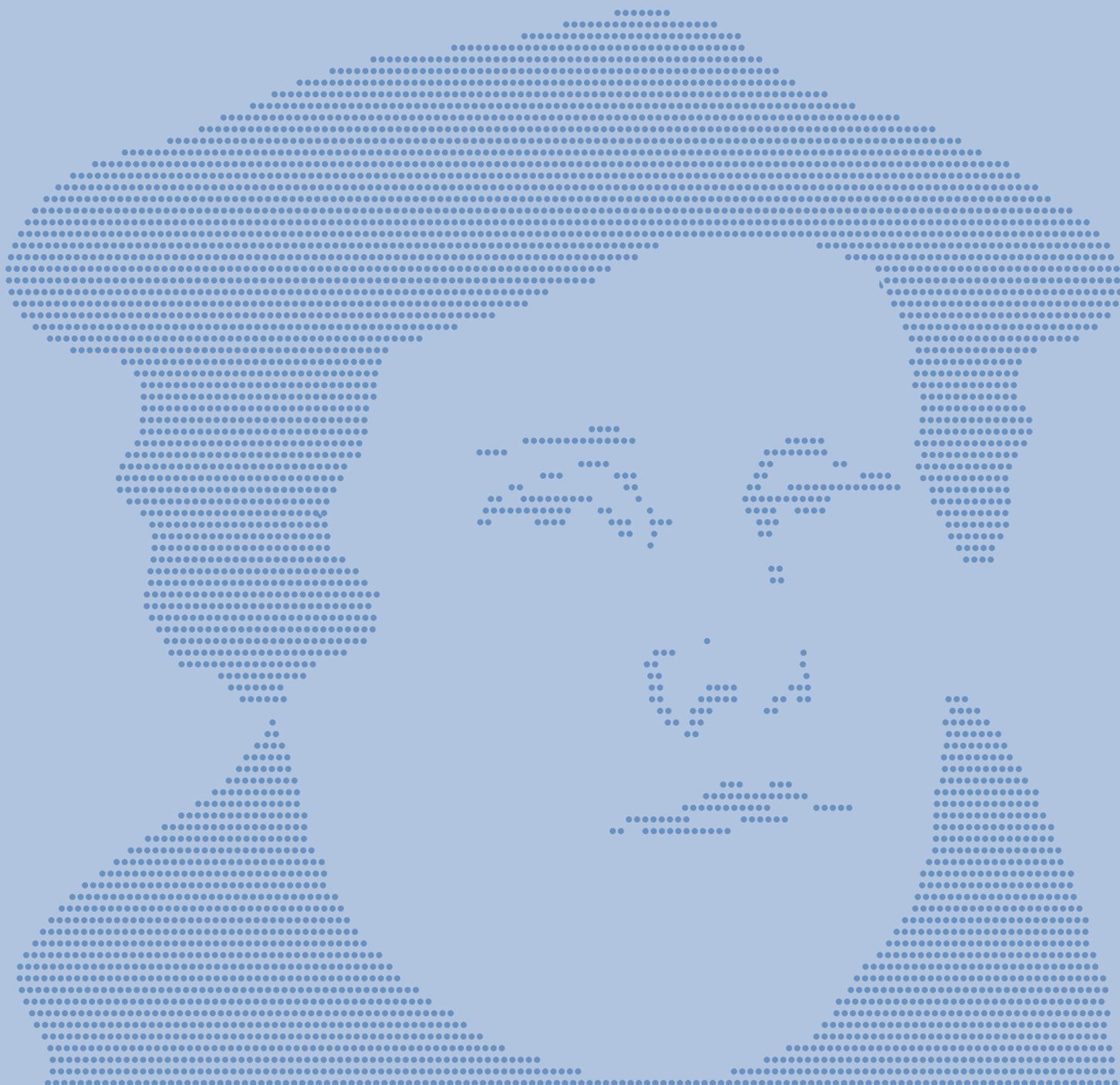


Reformation weltweit – Erinnerungen in vier Kontinenten

KARLIES ABMEIER (HG.)



Konrad
Adenauer
Stiftung

Inhalt

4	VORWORT	
8	I. DIE GRUNDLAGEN: REFORMATION IN EUROPÄISCHER UND GLOBALER PERSPEKTIVE	
	Die Reformation in Europa: Gedanken zu Ausbreitung und Ausstrahlung	
	<i>Matthias Asche</i>	9
	Reformation – eine multiple Weltbürgerin	
	<i>Reinhard Mawick</i>	16
19	II. ERINNERUNGEN AN DIE REFORMATIONEN IN EUROPA	
	Reformation und politischer Neuanfang in Skandinavien	
	<i>Ingun Montgomery</i>	20
	Reformation in der Schweiz: Anfänge, Verläufe, Folgewirkungen	
	<i>Thomas Schlag</i>	26
	Liberal-säkularer Gedächtnisschwund in den Niederlanden: Die fast vergessenen Früchte der Reformation	
	<i>Maarten Neuteboom</i>	32
	Italien und das Reformationsgedenken im Jahr 2017	
	<i>Jens-Martin Kruse</i>	36
	Die Reformation in Frankreich: Vom Mehrwert des Scheiterns	
	<i>Patrick Cabanel</i>	41
	Wechselvolle Entwicklungen im Baltikum während und nach der Reformation	
	<i>Dace Balode</i>	45
	Die europäische Reformation in Ungarn	
	<i>Károly Hafenscher</i>	51
	Erbe und Verpflichtung.	
	Evangelisch sein im Lande von Jan Hus und Hieronymus von Prag heute	
	<i>Gerhard Frey-Reininghaus</i>	56
	Die britischen Reformationen: Viele Konfessionen – kaum Lutheraner	
	<i>Nicholas Baines</i>	61

8 |

19 |

65 |

Die Grundlagen:

Reformation in europäischer und globaler Perspektive

Europa:

Erinnerungen an die Reformationen

Weltweit:

Erinnerungen an die Reformationen

65 | III. ERINNERUNGEN AN DIE REFORMATIONEN WELTWEIT

Martin Luther, die Lutheraner und das Reformationsjubiläum in den USA
Olaf Waßmuth 66

Chile: Eine lutherische Kirche „am anderen Ende der Welt“
Johannes Merkel 71

1517–2017 Das Reformationsjubiläum in Brasilien
Carlos Möller 77

Die Entwicklung lutherischer Kirchen in Tansania
Faustin Leonard Mahali 83

Namibia und die Feiern zur Reformation
Gerhard Töttemeyer 89

Die Reformation Martin Luthers und die protestantischen Kirchen in Korea
Michael Jeong-Hun Shin 95

Harmonie von Tempel, Schrein und Kirche.
Japans Spiritualität nach Fukushima – Anmerkungen zum Christentum
Thomas Awe 100

104 | AUTORINNEN UND AUTOREN

106 | IMPRESSUM

Vorwort



Reformation weltweit – mehr als ein Luthergedenken

Seit Jahrhunderten wird der Thesenanschlag Martin Luthers an die Wittenberger Schlosskirche am 31. Oktober 1517 als Auslöser der Reformation gesehen und die Erinnerung daran mit teilweise opulenten Festlichkeiten gepflegt. Dies gilt zumindest für die deutschen evangelisch geprägten Landstriche und für Teile Skandinaviens. Ausprägungen und Schwerpunkte dieser Feiern aus Anlass runder Jahrestage veränderten sich. Besonders die Jahrhundertjubiläen waren von den jeweiligen politischen Umständen abhängig und wurden nicht selten (kirchen)politisch instrumentalisiert. Am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges 1617 stilisierten deutsche Protestanten Luther triumphal zum „neuen Moses“, dem Kündler der neuen wahren Lehre. Antikatholisch wurde auch 1717 die Befreiung vom „römischen Joch“ und vom Irrtum der katholischen Kirche hervorgehoben und das eigene evangelische Profil geschärft. Das 19. Jahrhundert sah in Luther zunächst den Aufklärer. Dieses Bild erweiterte sich nach den napoleonischen Kriegen insbesondere anlässlich Luthers 400. Geburtstags 1883 zu dem des „deutschen“ Luther – eine Vorstellung, die auch 1917 im Ersten Weltkrieg vorherrschte. 2017 sollen diese konfessionellen und auch nationalen Verengungen früherer Jubiläumsfeierlichkeiten überwunden werden. Das zeigt schon die mehrjährige Vorbereitungszeit, in der besondere inhaltliche Schwerpunkte gesetzt wurden, die 2009 auch Calvins 500. Geburtstag umfassten oder sich der weltweiten Verantwortung der Kirche mit dem Thema der „Einen Welt“ widmeten. Ebenso sprach sich der Deutsche Bundestag dafür aus, „die historische Bedeutung der Reformation als gesellschaftliches, kulturelles und religiöses Ereignis für Deutschland, Europa und die Welt in besonderer Form zu würdigen“. Dabei wurde vor allem auf die Außenwirkung Deutschlands Wert gelegt.

Die Wahrnehmungen der reformatorischen Aufbrüche des 15. bis 17. Jahrhunderts in anderen europäischen und außereuropäischen Ländern spielt dabei höchstens eine untergeordnete Rolle. Sie sind Gegenstand des vorliegenden Bandes. Er will klären, wie in den jeweiligen Ländern 500 Jahre später über die Nachwirkungen der religiösen Erneuerungsbewegungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit diskutiert wird. Dargestellt wird, ob es Feierlichkeiten aus Anlass der 500. Wiederkehr des Beginns der Reformation in Deutschland gibt oder ob andere Richtungen reformatorischer Erneuerung als bestimmend betrachtet werden. Aufschlussreich sind in erster Linie die Schwerpunkte, die in den verschiedenen Ländern gesetzt werden. Besonders berücksichtigt wird die Verbindung von Religion und Politik – sowohl historisch als auch in der gegenwärtigen Aufbereitung der Geschichte. Ein weiterer Aspekt zielt auf die Träger von Festlichkeiten: Sehen sich nur die Kirchen in der Pflicht oder fühlen sich angesichts der Auswirkungen auf das öffentliche Leben auch politische und gesellschaftliche Kreise aufgerufen, Veranstaltungen auszurichten oder zu unterstützen? Schließlich geht es um die öffentliche Wahrnehmung religionspolitisch relevanten Gedenkens einschließlich der damit verbundenen Absichten und Ziele, wie sie sich in Diskussionen über Anstöße zur Entwicklung des Freiheitsbegriffs und zu Grundlagen des Staatsverständnisses sowie zu Impulsen zur Bildung äußern können.

Für all diese Fragen eröffnet sich ein breites Spektrum von Möglichkeiten der Beschreibung, nicht zuletzt abhängig davon, ob es sich um ein europäisches oder ein nicht europäisches Land handelt, vor allem aber davon abhängig, ob das Luthertum in den vergangenen Jahrhunderten eine prägende Kraft war oder aber andere religiöse Strömungen vorherrschten.

Bei der Auswahl der europäischen Länder spielte eine Rolle, wie nachhaltig die Einführung der Reformation lutherischer Prägung in den folgenden Jahrhunderten wirkte, wie etwa in skandinavischen Ländern, wo die lutherische Konfession lange Zeit bestimmende Kraft in der Gesellschaft war und wo bis vor wenigen Jahren meist ein Staatskirchentum bestand. Ein anderer Grund lag in der Ausbildung eigenständiger (profilierter) reformatorischer Ideen, für die exemplarisch Huldrych Zwingli und Jean Calvin stehen, die die Entwicklungen in der Schweiz und in den Niederlanden geprägt haben. Zum Vergleich wurden auch Länder mit heute nur kleinen protestantischen Minderheiten – Italien und Frankreich – herangezogen. Aufschlussreich schienen aufgrund ihrer geographischen Randlage die baltischen Länder und Ungarn, die über die Jahrhunderte hinweg immer wieder unterschiedlichen Bedrohungen ausgesetzt waren, beispielsweise durch die Türkengefahr oder anderen das Christentum einschränkenden Ideologien. Darüber hinaus gibt es Länder, die schon vor Luther von religiösen Erneuerungsbewegungen erschüttert wurden, wie Tschechien und England. Sie kamen zwar mit den Wittenberger Ideen in Berührung, doch nahm die Reformation dort einen spezifisch anderen Verlauf. Insgesamt sind historisch vielfach Überlagerungen und Mischformen verschiedener Etappen der religiös politischen Umwälzungen zu beobachten. Diese verliefen nie einförmig, sondern waren von vielfältigen Faktoren abhängig, die sich teilweise bis ins 17. Jahrhundert hinein in Europa noch lokal ändern konnten und bis heute Spuren in der Gesellschaft hinterlassen haben.

Bei außereuropäischen Ländern konnten nur einige Beispiele exemplarisch ausgewählt werden. Einen besonderen Platz nehmen die Vereinigten Staaten von Amerika ein, die ein bevorzugtes Ziel jener europäischen, zunächst überwiegend britischen Auswanderer waren, die ihre Religion frei und ohne staatliche Bevormundung leben wollten. Lutheraner waren dort eine Konfession unter vielen, die nicht zuletzt aufgrund ihrer theologischen Ausrichtung lange Zeit relativ abgeschottet lebten. Aufgrund spanischer und portugiesischer Mission war Südamerika katholisch geprägt, so dass lutherische Spuren vor allem auf eine deutsche Einwanderung zurückgehen, beispielsweise in Brasilien. Wie politische Spannungen sich über Gemeindeentwicklungen legen können und die Auslegung des Evangeliums zu gegensätzlichen politischen Optionen führen, zeigt exemplarisch das Beispiel Chile. Die Darstellungen aus Amerika verdeutlichen auch, welch schweren Stand kleine Gemeinden haben, die sich in einem religiösen Umfeld behaupten wollen, das verstärkt von Pfingstkirchen und ihrer Werbung geprägt ist.

In Afrika ist die Ausbreitung protestantischer Lehren lutherischer Prägung vor allem auf die skandinavischen und deutschen Missionare oder auf deutsche Einwanderer zurückzuführen. Als Land mit der zweitgrößten lutherischen Kirche der Welt fällt Tansania als eine schnell wachsende Kirche auf, die durch die lutherische Vorstellung von Bibellesungen in der Muttersprache indirekt zur Bildung eines nationalen Bewusstseins beigetragen hat. Namibia rückt nicht nur als Gastgeber der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Jubiläumsjahr 2017 in den Blick, sondern es zeichnet sich auch dadurch aus, dass fast zwei Drittel der Bevölkerung einer der drei evangelisch lutherischen Kirchen Namibias angehören, eine Differenzierung, die veranschaulicht, welche Sprengkraft das Evangelium haben kann, wenn es mit politischen Fragen konfrontiert wird.

Ganz anders stellt sich die Situation in Asien dar. Dort trafen Missionsbestrebungen vielfach auf ablehnende Haltungen. Die Abwehr westlichen Einflusses ist in den vergangenen Jahrhunderten in den verschiedenen Ländern unterschiedlich ausgeprägt gewesen. Zwischen Ländern mit starker christlicher Präsenz und jenen, in denen das öffentliche Leben christlichen Glaubens sich bis heute schwierig gestaltet oder fast unmöglich ist, fiel die Wahl auf Korea, das sich durch eine Vielzahl von (wachsenden) protestantischen Kirchen auszeichnet, und auf Japan, das von einer Suche nach spirituellem Halt geprägt ist.

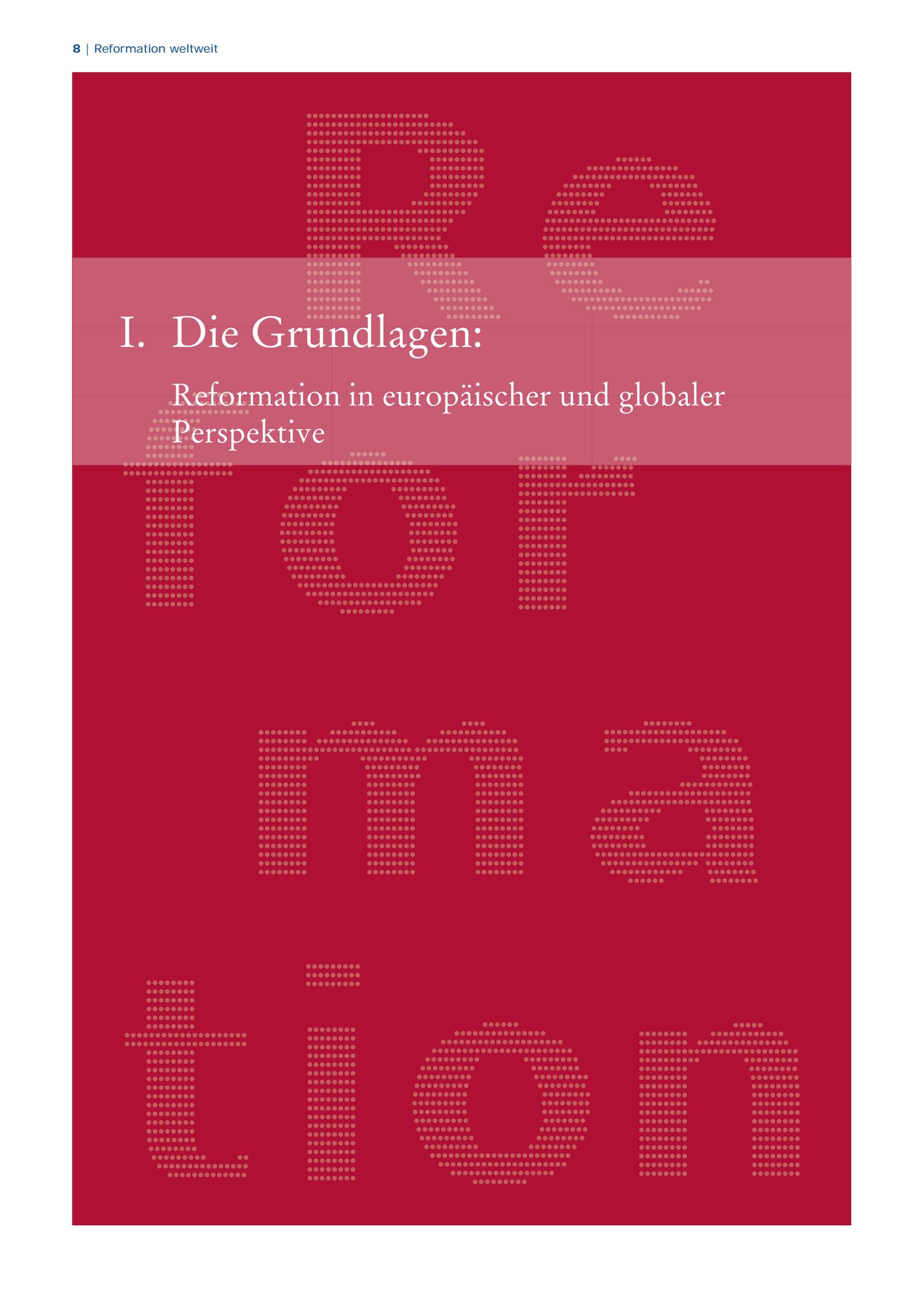
Die Autorinnen und Autoren haben sich ihrer Aufgabe in unterschiedlicher Weise genähert. Manche haben den Schwerpunkt auf die historischen Ereignisse im 16. und 17. Jahrhundert gelegt, während andere sich stärker auf die aktuellen Feierlichkeiten konzentriert haben. Einige haben die kirchlichen Ereignisse hervorgehoben, während andere mehr die gesellschaftlichen Aspekte der Gegenwart betrachtet und langfristige Traditionslinien und Mentalitäten beschrieben haben. Einige analysieren stärker wissenschaftlich, andere verfassen ihre Eindrücke in eher journalistischer Weise. Nicht zuletzt beeinflusst die eigene professionelle Herkunft der Autorin bzw. des Autors die Herangehensweise, so dass sich die unterschiedlichen Perspektiven von Theologen, Historikern oder Politikwissenschaftlern auch in den Beiträgen widerspiegeln.

So ist eine facettenreiche Zusammenschau vielfältiger Beobachtungen entstanden. Sie zeigt zahlreiche Ausformungen, wie 500 Jahre nach Beginn der Reformation in einer völlig anderen, religiös pluralen Welt Religion gelebt werden kann.

Ich danke allen, die durch ihre Beiträge zum Erscheinen dieses Bandes beigetragen haben. Dank gilt auch den Kolleginnen und Kollegen in den Auslandsbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung, die die Vermittlung der einzelnen Autorinnen und Autoren ermöglicht haben.

Mögen diese vielfältigen Schilderungen und Analysen aus aller Welt dazu beitragen, eine Debatte darüber anzuregen, welche Rolle religiöser Glaube in unterschiedlichen Gesellschaften spielen kann und wie trotz aller Gewalt, die die religiösen Erneuerungsbewegungen auch hervorgebracht haben und immer noch hervorbringen, religiös geprägte Menschen zu einer friedlicheren Welt beitragen können.

Karlies Abmeier



I. Die Grundlagen: Reformation in europäischer und globaler Perspektive

„Die Reformation in ihrer spezifisch lutherischen Prägung war in erster Linie ein ‚deutsches‘ Phänomen. Außerhalb des Reiches fand sie bezeichnenderweise im ehemaligen deutschen Kulturraum im Osten Europas die größte Verbreitung.“

MATTHIAS ASCHE

Die Reformation in Europa: Gedanken zu Ausbreitung und Ausstrahlung

AM ANFANG WAR LUTHER?

Martin Luther war nicht der Erste, der die alte Kirche verändern wollte. Er stand vielmehr ziemlich am Ende einer langen Tradition von Kirchenkritik und innerkirchlichen Reformmaßnahmen seit dem späten Mittelalter. Kirchenkritik und Kirchenreformen fanden dabei an ganz verschiedenen Orten zeitgleich parallel statt. Wortführer waren gleichermaßen humanistisch gebildete Laien und Persönlichkeiten aus dem hohen Klerus und der Ordensgeistlichkeit, die der Papstkirche mit beständig bissiger Kritik gegenüberstanden beziehungsweise innerhalb der Institution reformerisch wirkten. Die Erkenntnis der Reformbedürftigkeit der anderthalb Jahrtausend alten Kirche ‚an Haupt und Gliedern‘ war notwendig geworden, zumal die Kirche nicht nur die einzige Lehrautorität war, sondern auch – über die geweihten Priester als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen – die einzige Institution, die den Menschen Heil spenden konnte. Zu den

komplexen Krisenerscheinungen der spätmittelalterlichen Papstkirche zählt neben der Kritik an der mangelnden Bildung, vor allem im niederen Klerus, und am unsittlichen, verweltlichten Lebenswandel vieler Geistlicher der generelle Vorwurf des Fiskalismus gegenüber Kurie und Klerus, insbesondere der Ämterkauf und das Pfründendenken, bei gleichzeitiger Vernachlässigung der geistlichen Pflichten.

In diesen Kontext gehört auch die Kritik an der Ablasspraxis, mit der Luther als Seelsorger konkret konfrontiert war und die den Auslöser für seine berühmten 95 Thesen bildete. Mit einem Ablass konnten nach altgläubiger Lehre zeitliche Sündenstrafen erlassen werden. Dahinter steckte die Idee, dass der von Heilsangst geplagte Christ durch den ‚Kauf‘ spezieller geistlicher ‚Leistungen‘ unmittelbare Heilsfolgen erwerben konnte – Ausdruck eines gleichermaßen individuellen, geistlich wirksamen wie dinglich-materiellem Denken verhafteten Zusammenspiels zwischen Gläubigen und Kirche. Zu diesen

„Nur eine sehr vordergründige Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation kann dazu verleiten, deren Erfolg als Ergebnis eines punktuellen Ereignisses zu begreifen.“

zweifellos von den gebildeten Zeitgenossen wahrgenommenen Deformationserscheinungen der alten Kirche gehörte die beständige Vermehrung der Gottesdienste, vor allem der gestifteten, anlassbezogenen Seelenmessen und Andachten, eine übersteigerte Heiligenverehrung, was zudem verbunden war mit einer signifikanten Zunahme von Reliquiensammlungen, Wallfahrts- und Prozessionswesen sowie Pilgerfahrten ins Heilige Land, aber auch ganz spektakulären und irrationalen Formen der religiösen Praxis, etwa der wachsenden Bedeutung von Wunder- und Aberglauben oder den Wellen von Geißlern und Flagellanten.

Zum Bedürfnis nach neuen Frömmigkeitsformen gehörte schließlich auch die Entstehung zahlreicher religiöser Erneuerungsbewegungen. Neben den Observanzbewegungen innerhalb der alten Orden, deren Ziel die striktere Befolgung der Ordensregeln war, ist auf mehrere volksnahe Frömmigkeitsbewegungen hinzuweisen, etwa auf die Waldenser in Südfrankreich oder die Lollarden in England, die ihrerseits die Entstehung der Hussiten und der radikaleren Taboriten in Böhmen ideell vorbereiteten. Diese oft vorreformatorisch genannten Bewegungen zeichneten sich durch die besondere Bezugnahme auf die Bibel als einzige theologische Richtschnur des christlichen Lebens aus und propagierten ein allgemeines Priestertum der Gläubigen. Mit Petrus Valdes († vor 1218), John Wycliff († 1384), Jan Hus († 1415) und anderen besaßen diese – nicht mehr in die Amtskirche integrierbaren – religiösen Bewegungen zudem außerordentlich charismatische Predigerpersönlichkeiten. Jenseits seiner herausragenden Rolle für die Identitätsbildung der tschechischen Nation liegt die besondere Bedeutung des Hussitismus für die Reformationsgeschichte in der Entstehung einer eigenen Amtskirche in Böhmen, die ein stärkeres Laienelement aufwies als die Papstkirche, sich dem Schriftprinzip verpflichtet fühlte sowie gemäß dem Armutsverständnis erfolgreich Säkularisationen von Kirchengut durchführte. So hatten Jan Hus und die böhmische Kelchbewegung der Utraquisten (Abendmahl *sub utraque species* = in beiderlei Gestalt) bereits ein Jahrhundert vor Luther wichtige Elemente der evangelischen Kirchenreform vorweggenommen. Mit dem Utraquismus verbinden sich zudem auch der erste inner-

christliche Religionskrieg des Abendlandes (1419/36 Hussitenkriege) und der erste Religionsfrieden, in welchem endgültig die religiöse Gleichberechtigung der katholischen und der utraquistischen Kirche in Böhmen festgeschrieben wurde. Der Kuttenberger Religionsfrieden von 1485 gilt damit nicht ganz zu Unrecht als erster religiöser Toleranzvertrag im abendländischen Europa.

Hinter allen neuen Frömmigkeitsformen und den Erneuerungsbewegungen des ausgehenden Mittelalters steckte die verstärkte Suche nach neuen Formen von Gotteserleben, Spiritualität und Kirchlichkeit. Dabei ging es den Zeitgenossen vor allem um die zentrale theologische Frage, wie man Rechtfertigung vor Gott finden könnte, etwa ob man sich – im Sinne des traditionell altgläubigen Verständnisses der Werkgerechtigkeit – diese Gnade durch gute Taten erkaufen konnte. Mit dem Problem des eigenen Seelenheils und dem Ringen nach der theologischen Wahrheit ging es also um Existenzielles, dessen Gültigkeit auch von den Reformern und den Reformatoren nicht hinterfragt wurde. Diese sehr persönlichen Motivationen sind ernst zu nehmen – gelten sie auch ohne Zweifel für die im 16. und 17., ja noch im 18. Jahrhundert vermeintlich konfessionell intolerant agierenden Herrscherpersönlichkeiten wie Kaiser Karl V. (reg. 1519–1556), König Philipp II. von Spanien (reg. 1556–1598), König Ludwig XIV. von Frankreich (reg. 1643–1715) oder Kaiserin Maria Theresia (reg. 1740–1780).

Mit dem Problem der göttlichen Gnade hatte auch Luther selbst lange gerungen. Er kam zu dem Schluss, dass die Rechtfertigung vor Gott nur über die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und allein durch den Glauben möglich sei. Alles andere sei eine falsche Tradition. Der Wittenberger Theologieprofessor wollte keine neue Kirche gründen, sondern die alte Kirche wieder konsequent auf das Wort Gottes ausrichten, mithin Fehlentwicklungen seit der Spätantike korrigieren. Mit seinen – sicher nicht an die Tür der Wittenberger Schlosskirche angeschlagenen, sondern lediglich verschickten – 95 Disputationsthesen vom 31. Oktober 1517 rief er zur Rückbesinnung auf die zentralen Grundlagen des Evangeliums auf. In diesem Sinne ist auch der Terminus

‚Reformation‘ zu deuten – nämlich als *reformatio* (lat. Erneuerung). Für Luther war klar, dass ein gläubiger und recht-schaffener Mensch (*sola fide*) vor Gott, der nach der Bibel lebt (*sola scriptura*) und Christus nachfolgt (*solus Christus*), durch die göttliche Gnade (*sola gratia*) auch die Rechtfertigung vor Gott findet.

Mit dieser Rechtfertigungslehre unterschied sich Luther übrigens grundlegend von den strengen Calvinisten. Jean Calvin (1509–1564) entwickelte in Genf – etwas zeitversetzt zu Luther und in mancherlei Hinsicht anschließend an die Zürcher Reformatoren Ulrich Zwingli (1484–1531) und Heinrich Bullinger (1504–1575) – eine andere theologische Lehre, die sogenannte Prädestinationslehre. Dieses theologische Konzept der Gnadenwahl geht davon aus, dass Gott von Beginn der Schöpfung an das Schicksal der Menschen vorbestimmt habe – entweder zum ewigen Leben oder zur ewigen Verdammnis (*praedestinatio duplex* = doppelte Vorherbestimmung). In der calvinistischen Praxis bedeutete dies, dass man zwar nicht sicher wisse, wer auserwählt und wer verdammt sei, man den auserwählten Menschen aber an seiner Frömmigkeit, an seinem Fleiß und Reichtum erkennen könne. Ähnliche Überlegungen verband Max Weber mit seiner These von der „Protestantischen Ethik“ und dem „Geist des Kapitalismus“ (1904/05). Jedenfalls finden sich solche Erwähltheitsvorstellungen bis heute in vielen großen historischen Erzählungen wieder. Das Narrativ ‚Vom Tellerwäscher zum Millionär‘ ist im Grunde genommen eine calvinistische Meistererzählung. Bis heute gibt es keine einheitliche dogmatische Lehrform zwischen Calvinisten und Lutheranern. Die unterschiedlichen Positionen betreffen neben Fragen der Rechtfertigungslehre vor allem auch die Abendmahlslehre und die Kirchenverfassung.

LUTHER – DER ‚DEUTSCHE‘ REFORMATOR?

Es ist durchaus erklärungsbedürftig, warum die Reformation gerade in Deutschland ihren Anfang nahm und dort vielerorts so erfolgreich verlaufen konnte. Zunächst muss auf die Verfassungsverhältnisse im territorial fragmentierten Heiligen Römischen Reich hingewiesen werden, die eben ganz anders waren als etwa in den frühen, vergleichsweise zentralisierten Nationalstaaten Frankreich, Spanien oder Portugal. Durch die innenpolitische Schwäche des römisch-deutschen Kaisertums im späten Mittelalter wurden die Reichsstände – die Kurfürsten, die geistlichen und weltlichen Fürsten, aber auch die Prälaten und Grafen sowie viele Städte – gestärkt. Diese waren zwar im Rahmen der Reichsverfassung nicht souverän, konnten aber durch zahlreiche Privilegien sehr umfangreiche Landeshoheitsrechte ausüben. Luther hatte den großen Vorteil, dass er den sächsischen Kurfürsten Friedrich den Weisen (reg. 1486–1525) als Fürsprecher hatte, der ein Parteigänger des Kaisers war und dessen Wort am Hofe Kaiser Karls V. zählte. Zu den von den Reichsständen angemessenen Hoheitsrechten gehörte übrigens auch das ursprünglich vom Kaiser

allein beanspruchte Bücherregal, das das Recht beinhaltete, Druckprivilegien zu erteilen (*privilegia impressoria*) und – damit verbunden – auch Zensurmaßnahmen durchzuführen. Die Reformation hätte ganz zweifellos ohne den Buchdruck gar nicht eine solche Verbreitung gefunden. Mit den beweglichen Lettern konnten schnell, günstig und in vergleichsweise hoher Auflage Katechismen, Gesangbücher und Bibeln, aber auch Flugschriften hergestellt werden. Durch den Buchdruck entstand nicht nur ein internationaler Buchmarkt, sondern es wurde auch – über politische Grenzen hinweg – der gelehrte Austausch stimuliert, was zur Schaffung neuer politischer und konfessioneller Öffentlichkeiten führen sollte. Zu einem nennenswerten Alphabetisierungsschub für breite Bevölkerungsschichten trug die Erfindung Johannes Gutenbergs († 1468) freilich nicht bei. Dies geschah erst mit dem Einsetzen der allgemeinen Elementarschulreformen im Gefolge der Aufklärung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts.

Zu den Besonderheiten der Reichsverfassung kommt noch ein anderer Aspekt, der sich begünstigend für die Ausbreitung der evangelischen Lehre in Deutschland auswirken sollte. Obwohl Luther 1521 bereits im Wormser Edikt der Reichsacht verfallen war und seine Schriften verboten worden waren, konnte der kaiserliche Wille nicht konsequent umgesetzt werden. Dies hing mit Ereignissen zusammen, die von außen auf das Reich einwirkten, vor allem mit dem militärischen Druck des osmanischen Sultans, der seit dem beginnenden 16. Jahrhundert seine Expansionspolitik in Richtung Mitteleuropa wieder aufgenommen hatte (1521 Eroberung Belgrads, 1529 erste Belagerung Wiens). Damit war die Südostflanke des Reiches einer permanenten Gefahr durch die Osmanen ausgesetzt. Zur Abwehr war der Kaiser darauf angewiesen, eine Sondersteuer (Türkenhilfe) zu erheben. Dies führte dazu, dass den evangelisch gesinnten Fürsten und Städten im Gegenzug Zugeständnisse gemacht werden mussten. So wurde bereits 1526 auf dem Reichstag von Speyer den Reichsständen selbst überlassen, das Wormser Edikt in ihren Territorien umzusetzen. Auf den folgenden Reichstagen wurde zwar immer wieder versucht, diese Entscheidung rückgängig zu machen, aber es waren nach 1526 in rascher Folge erste evangelische Landes- und Stadtkirchenwesen entstanden, die den weltlichen Obrigkeiten auch die höchste geistliche Gewalt einräumten. So gab es schon vor dem Augsburger Religionsfrieden (1555) *de facto* zumindest befristete und von Reichstag zu Reichstag immer wieder verlängerte Religionsfriedensmaßnahmen, die letztlich den evangelischen Reichsständen zugutekamen.

Die Möglichkeit, staatlicherseits geistlichen Besitz einzuziehen und (landes-)bischöfliche Rechte auszuüben, bedeutete zudem für die evangelischen Landesherrn und Stadtmagistrate einen erheblichen Machtzuwachs. Insofern hatte die Reformation auch ganz handfeste wirtschaftliche Vorteile für die jeweiligen Obrigkeiten. Dies war sicher auch einer der wichtigsten Beweggründe König Gustavs I. Eriksson Vasa von

Schweden (reg. 1523–1560; 1527 Reichstag von Västerås) und Heinrichs VIII. von England (reg. 1509–1547; 1536/41 Klosteraufhebungen in England und Irland) für die Entscheidung zugunsten der neuen Lehre. Bezeichnenderweise folgte nämlich weder in Schweden noch in England auf die formale Einführung der Reformation eine konsequente obrigkeitliche Umsetzung zentraler reformatorischer Anliegen, so dass die entstehenden Staatskirchenwesen in beiden Ländern noch lange in konfessioneller Hinsicht unentschieden und damit im Prinzip entwicklungs offen blieben. Manche Ausformung der schwedischen Landeskirche im sogenannten ‚Reformationsjahrhundert‘ erinnert an die Church of England, wie etwa das zähe Fortleben altkirchlicher Elemente (u. a. Heiligenkult, Festtagskalender, lateinische Messgesänge, liturgische Gewänder). In Schweden führte erst die innerdynastische Frontstellung mit den katholischen Vasa-Königen in Polen zum endgültigen Durchbruch des Luthertums als unangefochtene Staatsreligion (1593 Synode von Uppsala mit verbindlicher Annahme der Confessio Augustana). Die aus dem Konflikt König Heinrichs VIII. mit dem Papst entstandene anglikanische Staatskirche erhielt erst durch Königin Elisabeth I. (1558–1603) ihre letztgültige dogmatische Form (1563: 39 Anglikanische Artikel), nachdem noch ihre Vorgängerin Maria I. (reg. 1553–1558) im Bund mit ihrem spanischen Ehemann König Philipp II. eine kompromisslose Rekatholisierung betrieben hatte. Der Anglikanismus blieb aber in konfessionstypologischer Hinsicht ein zwischen dem Calvinismus und Katholizismus vermittelndes Bekenntnis, das gerade dadurch stets stark interpretationsbedürftig und deshalb auch noch im 17. Jahrhundert Gegenstand heftiger theologischer Konflikte blieb.

Dass Luther viele seiner Schriften – namentlich auch die Bibelübersetzung und seine Katechismen, dazu zahlreiche Predigttexte und Kirchenlieder – in deutscher Sprache verfasst hatte, blieb nicht ohne Bedeutung für die Rezeption des Wittenberger Reformationsmodells außerhalb der Territorien und Städte des Heiligen Römischen Reiches. Die Reformation in ihrer spezifisch lutherischen Prägung war in erster Linie ein ‚deutsches‘ Phänomen. Außerhalb des Reiches fand sie bezeichnenderweise im ehemaligen deutschen Kulturraum im Osten Europas die größte Verbreitung. Hier ist freilich an erster Stelle das Herzogtum Preußen (Ostpreußen ohne das katholisch gebliebene Fürstbistum Ermland [poln. Warmia]) zu nennen, das – in Lehnsabhängigkeit zur polnischen Krone – im Jahre 1525 aus dem säkularisierten Preußischen Deutschordensstaat hervorgegangen war. Herzog Albrecht (reg. 1525–1568) hatte in Preußen schon sehr früh ein evangelisches Musterterritorium geschaffen, dessen Wirkungen auch in die großen autonomen Städte im königlichen Preußen (Westpreußen), vor allem nach Danzig (poln. Gdańsk), Elbing (poln. Elbląg) und Thorn (poln. Toruń), ausstrahlte. Das Herzogtum Preußen wurde zudem zum unmittelbaren verfassungsrechtlichen Vorbild für die 1561 erfolgte Säkularisation des Livländischen Ordensstaates

zugunsten des evangelischen Herzogtums Kurland unter dem vormaligen Ordensmeister Gotthard Kettler (reg. 1561–1587). Nicht nur im Preußenland und im historischen Altlivland mit den bedeutenden Handelsstädten Riga und Reval (estn. Tallinn), sondern auch in anderen ostmitteleuropäischen Ländern gab es seit dem späten Mittelalter eine deutschsprachige Bevölkerung, die der Reformation Wittenberger Prägung zugeneigt war: Dies gilt insbesondere für die Siebenbürger Sachsen, aber auch für die Deutschen in den königlichen Bergstädten am Sudetengebirge im böhmisch-sächsischen Grenzgebiet (Deutschböhmen, dazu die deutschen Sprachinseln in Mähren) sowie für diejenigen in den königlichen Freistädten und freien Bergstädten Oberungarns nördlich der Theiß und Donau (Karpatendeutsche mit den deutschen Sprachinseln der Zips [slowak. Spiš] und im Hauerland). Auch unter den Deutschen in dem zu den habsburgischen Erbländern gehörenden Herzogtum Krain (Slowenien), der deutschen Stadtbevölkerung im Posener Land (poln. Poznań) und sogar in der vom russischen Zaren Iwan IV. (reg. 1533–1584) gegründeten Moskauer Vorstadt (russ. Nemezkaia sloboda) bildete die Wittenberger Reformation das Muster für die Gründung evangelischer Kirchengemeinden – auch wenn sowohl in den von den Habsburgern regierten Ländern Ungarn und Böhmen als auch im Polnisch-Litauischen Staat (Rzeczpospolita) das Landesbekenntnis katholisch blieb und die entstehenden evangelischen Kirchenwesen von Seiten der Krone nur leidlich geduldet wurden. Ein lutherisches Staatskirchenwesen wie in den meisten – überwiegend norddeutschen – Territorien und Reichsstädten oder in den skandinavischen Ländern Dänemark-Norwegen (unter Einschluss Islands und den Faröer-Inseln) und Schweden (mit der Provinz Finnland) konnte hier freilich nicht entstehen.

Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der Wittenberger Reformation spielten schließlich die lutherischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich. Sowohl in den habsburgischen Ländern der böhmischen Wenzelskrone und der ungarischen Stephanskrone als auch in der polnisch-litauischen Adelsrepublik und in den Baltischen Landen (Livland) gab es bis zum späteren 18. Jahrhundert keine evangelischen Universitäten – einzige Ausnahme waren neben der 1544 eröffneten herzoglich preußischen Universität Königsberg (russ. Kaliningrad) die beiden kurzlebigen Universitätsgründungen für die schwedischen Ostseeprovinzen in Dorpat (estn. Tartu; 1632–1665; 1690–1710). Studierwillige Protestanten aus den ostmitteleuropäischen Ländern waren somit geradezu zwangsläufig darauf angewiesen, noch im 18. Jahrhundert die Universitäten Mittel- und Westeuropas zu besuchen. In der Zeit Martin Luthers und Philipp Melanchthons (1497–1560) waren die personellen Bezüge der Universität Wittenberg in den ostmitteleuropäischen Raum – vor allem nach Ungarn, Böhmen und Polen-Litauen – besonders stark ausgeprägt. Viele der von dort stammenden Reformatorpersönlichkeiten waren Schüler Luthers und Melanchthons und

„Die uns heute vertraute gesamteuropäische konfessionelle Landkarte ist das Ergebnis langer, Generationen übergreifender Prozesse gewesen, die im 16. und zuweilen auch noch im 17. Jahrhundert im Prinzip ergebnisoffen waren.“

brachten das dort erworbene theologische und gelehrte Wissen nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat mit. Dies gilt beispielsweise für Johannes Honterus (um 1498–1549), den Reformator der Siebenbürger Sachsen in Kronstadt (rumän. Braşov).

Doch nicht nur die Wittenberger Leucorea war eine geistige Drehscheibe. Für die Reformation in den Baltischen Landen sowie in Skandinavien war zudem die in den gesamten Ostseeraum ausstrahlende Universität Rostock bedeutsam. Von den beiden wichtigsten dänischen Reformatoren hatte Peder Palladius (1503–1560) in Wittenberg, Hans Tausen (um 1494–1561) aber in Rostock studiert. Auch Laurentius Andreae (um 1470–1552) war kein Schüler Luthers oder Melancthons, sondern ein ehemaliger Student der Rostocker Universität, während die beiden anderen schwedischen Reformatorbrüder Olaus (1493–1552) und Laurentius Petri (1499–1573) sowie der finnische Reformator Mikael Agricola (um 1509–1557) ihre Studien an der Leucorea absolviert hatten. Die Reformatorpersönlichkeiten in den drei großen livländischen Städten Riga, Reval und Dorpat hatten nicht in Wittenberg studiert. Für die Ausbreitung des reformatorischen Gedankengutes in den habsburgischen Erblanden – vom Elsass bis nach Krain – war hingegen die württembergische Landesuniversität Tübingen wichtig. In Württemberg wirkten unter dem Schutz Herzog Christophs (reg. 1550–1568) die aus der Windischen Mark (Unterkrain) stammenden Theologen Primus Truber (1508–1586) und Georg Dalmatin (um 1547–1589), die als Übersetzer Luthers zu den Begründern der slowenischen Schriftsprache wurden. Der Begründer der litauischen Schriftsprache hingegen war Stanislaus Rapagelanus (um 1485–1545), ein Wittenberger Luther-Schüler und der erste Königsberger Theologieprofessor. An diesen Beispielen zeigt sich auch die Bedeutung der Reformation für die Entstehung mehrerer moderner nationaler Schriftsprachen.

DIE REFORMATION ALS ERFOLGSGESCHICHTE?

Nur eine sehr vordergründige Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation kann dazu verleiten, deren Erfolg als Ergebnis eines punktuellen Ereignisses zu begreifen – nämlich als das vermeintliche Ergebnis einer ‚von oben‘ erfolgten ‚Einführung‘ der Reformation, welcher dann selbstverständlich, ja geradezu zwangsläufig die rasche Durchsetzung des neuen Glaubens und die Entstehung von evangelischen Kirchenwesen folgte. Solche eindimensionalen Darstellungen entspringen anachronistischen Geschichtsbildern, die den Erfolg der Reformation vom Endergebnis her deuten. Mit solchen lieb gewonnenen Narrativen werden einerseits die zumeist doch recht komplexen historischen Zusammenhänge, die zum Erfolg der Reformation führten, verkürzt und vereinfacht, andererseits aber auch Misserfolge der Reformation ausgeblendet. Dass Polen und Österreich heute als katholische Länder mit entsprechender konfessioneller Identität gelten, Schweden und England hingegen als protestantische, war für die Zeitgenossen des späten 16. Jahrhunderts ebenso wenig entschieden wie etwa – im kleineren Rahmen des Heiligen Römischen Reiches – die Durchsetzung der Katholizität in den Reichsstädten Köln und Aachen. Die uns heute vertraute gesamteuropäische konfessionelle Landkarte ist vielmehr oft das Ergebnis langer, Generationen übergreifender Prozesse gewesen, die im 16. und zuweilen auch noch im 17. Jahrhundert im Prinzip ergebnisoffen waren, zumal mit dem Wirken Luthers und der anderen Reformatoren ja keineswegs die Kirchenreform abgeschlossen war, sondern auch innerhalb der Papstkirche die Reformbemühungen weiterliefen. Letztere kulminierten schließlich im Konzil von Trient (1545/63), auf dem wegweisende Entscheidungen getroffen wurden, die zum Teil noch für den heutigen Katholizismus gültig sind. Der tridentinische Katholizismus entfaltete seinerseits eine spezifische konfessionelle Eigen-dynamik – und zwar in chronologischer Hinsicht nicht nach der, sondern parallel und gleichzeitig mit der Reformation. Insofern sind die dichotomische Gegenüberstellung und das Nacheinander von evangelischer Reformation und katho-

„Die dichotomische Gegenüberstellung und das Nacheinander von evangelischer Reformation und katholischer Gegenreformation sind eine verkürzte und vereinfachte Sicht auf die Geschichte.“

lischer Gegenreformation eine verkürzte und vereinfachte Sicht auf die Geschichte.

Der letztendliche Sieg der Reformation folgte ebenso wie derjenige des tridentinischen Katholizismus keiner Zwangsläufigkeit, führt sich mithin nicht auf spezifische Prädispositionen zurück, die notwendigerweise die Entscheidung zugunsten einer Annahme der Reformation oder ihrer Zurückweisung zur Folge gehabt hätten. Erfolg und Misserfolg der Reformation lagen stets vielfältige und komplexe, gleichermaßen kontingente wie retardierende – zuweilen auch gegenläufige und sich widersprechende – Ursachen zugrunde. Diese variierten von Territorium zu Territorium, ja mitunter sogar von Stadt zu Stadt und verlangen eine ganz individuelle Betrachtung und Würdigung, wenn nicht durch eine Ex-Post-Betrachtung anachronistische oder retrospektive Assoziationen geweckt werden sollen. Vielmehr gilt es, sowohl in den verschiedenen Territorien und Städten des Heiligen Römischen Reiches als auch ganz generell in der europäischen Staatenwelt nach der sogenannten ‚Einführung‘ der Reformation die längeren kulturellen Prozesse der Konfessionsbildung (Begriff nach Ernst Walter Zeeden) beziehungsweise der konfessionskulturellen Identitätsbildung in den Blick zu nehmen, die in der Forschung – nicht unwidersprochen – als Konfessionalisierung (Begriff nach Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling) bezeichnet werden.

Es steht freilich außer Frage, dass der frühmoderne Staat in erster Linie als ein durch und durch repressiver ‚Konfessionsstaat‘ auftrat, mithin das mehr oder weniger friedliche Nebeneinander verschiedener Konfessionen oder gar echte Toleranz erst Ergebnis von zuweilen blutigen und schmerzhaften Erfahrungen von Religionskriegen und Konfessionskonflikten, von Vertreibungen und Massenflucht war. Dass der frühmoderne Staat die Möglichkeit hatte, Untertanen entweder zur Konversion zum obrigkeitlichen Mehrheitsbekenntnis zu zwingen oder aber diese zu vertreiben, zeigt eine Machtpolitik, die auch in religiöser Hinsicht das staatliche Gewaltmonopol zumindest innenpolitisch durchzusetzen wusste. In der iberischen, der italienischen und der skandinavischen Staatenwelt konnten die Konfessionalisierungsprozesse bereits

um 1600 abgeschlossen werden, so dass sich vergleichsweise früh eine spezifisch konfessionelle Identität Spaniens, Portugals, der italienischen Staaten, Dänemark-Norwegens und Schwedens entwickeln konnte. Dass sich die großen Ströme der Glaubensflüchtlinge des 17. und frühen 18. Jahrhunderts mit der Geschichte der Habsburgermonarchie (österreichische, böhmische und ungarische Exulanten), Frankreichs (Hugenotten) und der Britischen Inseln (katholische Iren, Puritaner), aber auch Polen-Litauens (Unitarier) verbinden, zeigt hingegen eindrucklich, dass dort die Konfessionalisierungsprozesse erst weit später zu einem Abschluss gebracht werden konnten. Hier gab es, etwa mit dem Böhmischem Ständeaufstand (1619/20), dem Dreißigjährigen Krieg (1618/48), dem Englischen Bürgerkrieg (1642/49) oder der sogenannten Glorreichen Revolution (1688/89) Phasen teilweise schärfster militärisch ausgetragener Konfessionskonflikte. Die nach diesen Konflikten mühsam errungenen Friedensinstrumente mussten – wollten sie die konfessionellen Fronten nicht erneut anfachen – das Problem der theologischen Wahrheitsfrage konsequent ausklammern und die genuin religiösen Konflikte politisch und juristisch, mithin auf säkulare Weise lösen.

Gerade der Westfälische Frieden (1648) ist dabei ein ganz typisches Beispiel für einen solchen säkularen Religionsfrieden. Für die deutsche Geschichte muss gerade in kulturgeschichtlicher Hinsicht dieser Pazifikationsakt als eine Zäsur verstanden werden, zumal er als Reichsfundamentalgesetz nicht nur bis zum Ende des Alten Reiches (1806) seine Gültigkeit behielt, sondern die im Friedensakt formal geregelten konfessionellen Besitzstände – und damit faktisch auch die lokalen konfessionellen Verhältnisse – sogar über die verfassungsgeschichtlichen Zäsuren des Reichsdeputationschlusses und des Reichsendes sowie der Kriege gegen Frankreich und des daran anschließenden Wiener Kongresses hinaus festschrieb. Weil im Westfälischen Frieden – anders als noch rund ein Jahrhundert zuvor im Augsburger Religionsfrieden von 1555 – kein Reformationsrecht der Landesherrn (ius reformandi) mehr vorgesehen war, wurde die ‚konfessionelle Landkarte‘ in Deutschland nach 1648 gewissermaßen ‚eingefroren‘. Sie hatte im Großen und Ganzen Bestand bis

zu den großen Vertreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg, als durch die massive Zuwanderung die noch aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammenden konfessionellen Milieus gewissermaßen schlagartig und nachhaltig aufgebrochen wurden. Solche ausgehandelten Religionsfrieden wie der Westfälische Frieden schafften zwar die alltäglichen konfessionellen Spannungen nicht gänzlich aus der Welt, gaben diesen aber doch einen rechtlichen Rahmen, wodurch langfristig der Boden für ein pragmatisches, wenn auch mühsames Nebeneinander der Konfessionen bereitet wurde – keineswegs freilich schon im 17. und 18. Jahrhundert für eine Toleranzpolitik im modernen Begriffshorizont. Der Toleranzbegriff in der Frühen Neuzeit leitete sich bezeichnenderweise vom lateinischen Verb *tolerare* (= erdulden, ertragen) ab.

Abschließend sei noch einmal darauf hingewiesen, dass vertraute Formulierungen wie ‚Jahrhundert der Reformation‘ oder ‚Zeitalter der Gegenreformation‘ überdacht und offener bewertet werden sollen. Die parallele, komparatistische Betrachtung von Ländern, Territorien und Städten zeigt, dass die Trennung der Konfessionen – mit der Ausbildung spezifischer konfessioneller Erfahrungsräume (Begriff nach Reinhart Kosseleck), von konfessionellen Kulturen, Identitäten, Mentalitäten und Milieus – in einem längeren Prozess zu deuten sind, der zuweilen erst im 17. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluss kam – ein Abschluss, der meist auch Raum ließ für verschiedene Formen der konfessionellen Koexistenz, des Nebeneinanders und Miteinanders von dominanter Mehrheits- und rechtlich geduldeter Minderheitsgesellschaft, durchaus in Form von konfessionellen ‚Parallelgesellschaften‘. Trotz aller dogmatischer Eigenentwicklungen, Frontstellungen und Unversöhnlichkeiten blieben Katholizismus, Luthertum, Calvinismus, Anglikanismus und das weite Spektrum der freikirchlichen Gruppen im Protestantismus – gemeinsam mit der freilich ebenfalls zu keiner Zeit homogenen oder gar monolithischen ostkirchlichen Orthodoxie – auch nach der Reformation dem gemeinsamen geistigen und kulturellen Fundament der abendländischen Christianitas stets verhaftet.

ZUM WEITERLESEN

Matthias Asche/Werner Buchholz/Anton Schindling (Hgg.), Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721, 4 Bde., Münster 2009/12.

Matthias Asche/Anton Schindling (Hgg.), Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660. Münster 2002.

Uwe Birnstein, Who is Who der Reformation. Freiburg 2014.

Emidio Campi/Amy Nelson Burnett (Hgg.), Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch. Zürich 2017.

Rolf Decot, Geschichte der Reformation in Deutschland. Freiburg/Basel/Wien 2015.

Irene Dingel/Volker Leppin (Hgg.), Reformatorenlexikon. Darmstadt 2014.

Thomas Kaufmann, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. 3. Aufl., München 2017.

Márta Fata, Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500–1700. Münster 2000.

Klaus Ganzer, Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts. Münster 2003.

Volker Leppin, Die Reformation. 2. Aufl., Darmstadt 2017

Ute Lotz-Heumann, Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen 2000.

Diarmaid MacCulloch, Die Reformation 1490–1700. München 2008.

Christoph Schmidt, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000.

Anton Schindling/Walter Ziegler (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 7 Bde., Münster 1989/97.

Michael Welker/Michael Beintker/Albert de Lange (Hgg.), Europa Reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren. Leipzig 2016.

„Immer wieder gab es Missionare, die die Politik ihrer Heimatländer kritisierten, und deren Arbeit wegen dieser Kritik und manchen Widerstandes immer wieder behindert wurde.“

REINHARD MAWICK

Reformation – eine multiple Weltbürgerin

Es war im November 2012, als Martin Junge, der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, auf der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands die Formel von der „Reformation als Weltbürgerin“ prägte.¹ Nach ihrer „Auswanderung aus den historischen Zentren in Deutschland“, so Junge, sei nun zu beobachten, wie sie wieder einwandere, „und wie das, was anderswo neu gelernt wird, den theologischen und praktischen Diskurs der Kirchen der Reformation heute prägt und bereichert“.

Die Formel von der Reformation als Weltbürgerin wurde vielfach aufgenommen und in der Folgezeit immer wieder zur Charakterisierung des weltweiten Protestantismus verwendet. Das verwundert nicht, denn endlich war der Begriff gefunden, der im Gegenüber zur Rede von der gemeinhin mit der römisch-katholischen Kirche konnotierten „Weltkirche“ die spezifischen Eigenarten des Protestantismus bzw. der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen auf den

Punkt bringt. Diese seien heute, so Junge, „ein globales und polyzentrisches Gebilde mit den unterschiedlichsten Prägungen und Ausdrucksformen.“

Aber wie wurde die Reformation Weltbürgerin? Die Ausbreitung des Protestantismus, der Frucht der Reformation, in alle Welt außerhalb Europas ist ein komplexes Geschehen, auf das in diesem Beitrag nur wenige Schlaglichter geworfen werden können.

Historisch gesehen steht am Anfang des Weges des reformatorischen Christentums über Europa hinaus die Besiedlung Nordamerikas durch überwiegend protestantische Siedler beziehungsweise Kolonisatoren. Die Einwanderung von Protestanten in das Gebiet der späteren Vereinigten Staaten von Amerika erstreckte sich über Jahrhunderte und ist eine der bedeutendsten Umgestaltungen in der gesamten Geschichte des Christentums.

Pars pro toto sei hier nur an die legendäre Fahrt der Mayflower von England in die Neue Welt im Jahre 1620 erinnert, die zur Ansiedlung der sogenannten Pilgerväter (Pilgrim Fathers) in Massachusetts und der Gründung des Ortes Plymouth im Jahr 1621 führte. Die Pilgerväter gehörten einer radikalen Strömung im englischen Puritanismus an, die sich vollständig von der Anglikanischen Staatskirche losgesagt hatten und für jede Gemeinde absolute Autonomie einforderten. Sie glaubten, dass jede Kirchengemeinde direkt und unmittelbar Gott unterstellt sei – deshalb lehnten sie jegliche kirchliche Hierarchie ab. Ähnlich wie die Pilgerväter kamen viele solche „dissenter“ (Abweichler) gegen das herrschende europäische Staatskirchentum seit dem frühen 17. Jahrhundert in die nordamerikanischen Kolonien und legten den Grundstein für die bis heute größte protestantische Nation der Welt. Eine Nation, die ab dem 19. Jahrhundert in bedeutendem Maße dazu beitrug, das reformatorische Christentum in Form von Mission wiederum in andere Kontinente zu tragen.

Deutlich früher begann die Mission von Europa aus: Römisch-katholisch geprägte Länder wie Spanien und Portugal entsandten bereits ab dem 16. Jahrhundert Missionare in ihre Kolonien nach Lateinamerika, aber auch nach Afrika und Asien. Protestantische Länder wie England, Deutschland und die Niederlande traten erst ab Ende des 17. Jahrhunderts in nennenswertem Umfang in den Überseehandel ein, erwarben erst ab dieser Zeit Kolonien und begannen entsprechend später mit der Mission in Asien, Afrika und Amerika.²

Die ersten deutschen evangelischen Missionare entsandte zu Beginn des 18. Jahrhunderts August Hermann Francke, der Gründer und Leiter des Waisenhauses in Halle, das sich über den sozialen Dienst schon sehr bald auch um die Ausbildung und Aussendung von Missionaren kümmerte. So gelangte 1706 im Auftrag Franckes der Missionar Bartholomäus Ziegenbalg ins südindische Tranquebar (heute: Tharangambadi im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu), das von 1620 bis 1843 eine dänische Kolonie war. Ziegenbalg erlernte schnell Tamil, die Sprache der Eingeborenen, und übersetzte innerhalb weniger Jahre auch große Teile der Bibel ins Tamilische. Bereits 1707 taufte Ziegenbalg und seine Mitarbeiter die ersten Tamilen und gründeten eine kleine lutherische Gemeinde, die bis 1712 etwa 221 Mitglieder umfasste.

Die Gemeinde in Südindien wuchs nur langsam, denn Ziegenbalg und seine Missionare verzichteten bewusst auf eine oberflächliche Massenbekehrung. Sie bemühten sich vielmehr um eine ganzheitliche Sorge um die Bekehrten und schufen Schulen und kleinere Betriebe, zum Beispiel Wollspinnereien, damit die neuen Christen ihren Lebensunterhalt verdienen konnten. Das war auch nötig, denn die Getauften wurden meist von ihren Angehörigen ausgestoßen und enterbt. Ziegenbalg zeigte große Achtung vor der einheimischen Hindu-religion. So wurde er zu einem beliebten Gesprächspartner frommer Hindus. Als er aber ein Buch über den Hinduismus

in Europa veröffentlichen wollte, intervenierte das Hallenser Mutterhaus. Begründung: Seine Aufgabe sei es, das Heidentum in Indien auszurotten, nicht den „heidnischen Unsinn“ in Europa zu verbreiten.

Ziegenbalg starb 1719 in Tranquebar, er wurde nur 36 Jahre alt. Trotz seines relativ kurzen Wirkens hat er einige wichtige Grundsätze evangelischer Missionsarbeit begründet. Dazu gehören die Verwendung der Umgangssprache der örtlichen Bevölkerung, die gründliche Auseinandersetzung mit den kulturellen Gegebenheiten am Missionsort, eine Übersetzung der Bibel in die Umgangssprache – dafür war später an anderen Orten der Welt sogar zuweilen die Entwicklung einer Schrift der jeweiligen Sprache notwendig –, Alphabetisierung durch den Aufbau von Schulen und soziale Arbeit, zum Beispiel die Gründung von Waisenhäusern und Krankenstationen und – ganz wichtig – die Ausbildung örtlicher Prediger und Missionare.

Kurze Zeit später wurde auch ein anderer Zweig des Pietismus, die Herrnhuter Brüdergemeine, missionarisch aktiv. Ihr Gründer und Leiter Nikolaus Graf von Zinzendorf war beeindruckt von der Arbeit Ziegenbalgs in Indien. Der Ansatz der Herrnhuter war originell: Es wurden längst nicht nur Theologen als Missionare ausgesandt, sondern vor allem Handwerker. Auch wollten die Herrnhuter keine ganzen Völker christianisieren, sondern unter vielen Völkern Gemeinden gründen, sogenannte Erstlingsgemeinden. Denn sie vertrauten darauf, dass dann bald einheimische Kirchen entstehen würden und europäische Missionare überflüssig würden.

1732 kamen Missionare der Herrnhuter in die Karibik, ins damals ebenfalls dänische Westindien, nach St. Thomas. Sie missionierten unter den schwarzen Sklaven, obwohl die weißen Farmer und Sklavenhalter keine „bekehrten Negersklaven“ wollten, die für sie als Menschen zweiter Klasse galten und solche bleiben sollten. Die Herrnhuter aber blieben beharrlich. Zinzendorf setzte bei der Obrigkeit durch, dass die Mission weitergehen durfte. Für die Herrnhuter war die Sklaverei „ein so unmenschliches Ding, dass einem die Haare zu Berge stehen, wenn man die Sache recht einsieht“, wie es ein Missionar damals ausdrückte. Auf der Insel St. Thomas hatten sie Erfolg: 1792 wurde die Sklaverei verboten und 1803 gänzlich abgeschafft.

Leider waren nicht alle Missionare, die im 18. Jahrhundert und dann im 19. Jahrhundert in sehr großer Zahl nach Afrika, Asien und in die Kolonien in aller Welt kamen, von solcher Sensibilität wie die Hallenser oder die Herrnhuter. Viele konnten sich dem herrschenden Zeitgeist nicht entziehen. Sie meinten, nur dem Tauf- und Missionsbefehl Jesu zu folgen, aber wurden dann, möglicherweise ohne es zu merken oder zu reflektieren, von Dienern Gottes zu Herren, die sich der Kultur und Religion der angeblich „unzivilisierten Völker“ überlegen fühlten. „Der blöde Hochmut des weißen Mannes“ – so

formulierte es später der Theologe Karl Barth einmal – prägte auch viele Missionare. Dennoch ist es nicht gerechtfertigt, die Missionare pauschal als Lakaien des Kolonialismus zu bezeichnen, wie es in der Geschichtsschreibung häufig geschieht. Immer wieder gab es Missionare, die die Politik ihrer Heimatländer kritisierten, und deren Arbeit wegen dieser Kritik und manchen Widerstandes immer wieder behindert wurde. Missionarisches Wirken von der Art der Hallenser und Herrnhuter Mission legte auf jeden Fall schon früh den Keim für eine fruchtbare Zusammenarbeit und einen regen Austausch zwischen den „alten“ Kirchen in Europa und den „jungen“ Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika.

Anfang des 19. Jahrhunderts begann auch die protestantische Weltmission aus dem Bereich der Vereinigten Staaten von Amerika, deren Umfang zunächst bescheiden blieb. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts aber begannen sich die Vereinigten Staaten immer mehr als Weltmacht zu verstehen, und der wachsende Reichtum des Landes ermöglichte die Entsendung von Missionaren in alle Welt.³ Ihre Zahl wuchs rasant: Um 1890 gab es etwa eintausend US-amerikanische Missionare in Übersee, 1915 waren es bereits fast zehntausend, und um 1925 stellten Nordamerikaner ungefähr die Hälfte aller protestantischen Missionare weltweit. Insofern ist das 20. Jahrhundert sehr von nordamerikanischer Mission geprägt, die sich in ihrer Methodik teilweise sehr von der Mission der Alten Welt unterschied. Insbesondere die Pfingstbewegung, die ab 1906 entstand, wurde sehr schnell missionarisch in Übersee aktiv, und noch heute gehören die Pfingstkirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien zu den am schnellsten wachsenden Kirchen weltweit.

UMKEHR DER MISSIONSRICHTUNG

Wo stehen wir heute? Die Transformationen, die das Christentum, besonders das protestantische, seit der Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Kirchen in den ehemaligen Kolonien erfuhr, sind immens und in ihrer Bedeutung noch gar nicht endgültig abzusehen. Zumal sich eine Entwicklung zu verstetigen scheint: Die Zahl der reformatorischen Kirchen im weitesten Sinne in Afrika, Asien und Lateinamerika wächst, und das teilweise rasant, während die Zahl der Protestanten in den Ursprungsländern in Europa und aktuell sogar auch in den USA rückläufig ist. Seit vielen Jahrzehnten ist zu beobachten, dass immer mehr Kirchen in den ehemaligen europäischen Kolonialgebieten in Afrika, Asien und Lateinamerika neu entstehen und sich vollständig ablösen von „Mutterkirchen“ in Europa oder Nordamerika. Die Hoffnung der Herrnhuter Mission aus dem 18. Jahrhundert, dass viele einheimische Kirchen entstehen mögen, hat sich reich erfüllt. Der Geist wirkt und weht, wo er will! Dabei handelt es sich nicht nur um pfingstlerisch geprägte Kirchen, sondern auch um anders geprägte Neugründungen, zum Beispiel die „Kirche des Heiligen Geistes in Ostafrika“, die „Kirche Christi in Afrika“ oder die „Jünger Christi“.⁴

Dass die Reformation Weltbürgerin geworden ist, wie es Martin Junge 2012 proklamierte, lässt sich auch daran ablesen, dass nach dem Zweiten Weltkrieg große protestantische bzw. protestantisch geprägte Kirchenbünde auf Weltebene entstanden sind. Es sind dies der Lutherische Weltbund, die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen bzw. ihre diversen Vorläuferorganisationen und der Weltkirchenrat, als größter kirchlicher Zusammenschluss, dem auch viele orthodoxe Kirchen angehören. Die bekannte Leitformel „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ wurde nach zahlreichen Vorformen offiziell 1983 bei der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver proklamiert und prägt bis heute die Agenda der internationalen Kirchenbünde.

Neben der breiten sozialetischen Stoßrichtung des weltweiten Wirkens des Protestantismus ist auch zu beobachten, dass sich die Richtung der Mission verändert: Viele protestantische Kirchen, die in ehemaligen europäischen Kolonien entstanden sind, sind der Auffassung, dass es nun an ihnen wäre, das zahlenmäßig rückläufige Christentum in den europäischen und nordamerikanischen Herkunftsländern zu befruchten und es wieder auf den „rechten Weg“ zu bringen. Dabei treten durchaus theologische bzw. ethische Konflikte auf. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Stellungnahme der lutherischen Kirche Tansanias zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Beziehungen durch lutherische Kirchen in Europa und Amerika. Das sogenannte Dodoma Statement beurteilt diese Anerkennung als „abnormales Ereignis“, mit dem sich die betreffenden Kirchen von der wahren biblischen Lehre abgewendet hätten, die in diesen Fragen „präzise, eindeutig und unveränderlich“ sei, nämlich dass die Ehe nur zwischen Mann und Frau existiere.⁵

Insofern zeigt sich die Weltbürgerin Reformation im Jubiläumsjahr 2017 als lebhaft, energiegeladene, streitbare und durchaus zuweilen multiple Persönlichkeit, auf deren nächsten 500 Lebensjahren man gespannt sein darf.

1 | Martin Junge, „Lutherische Kirchen auf dem Weg: Sichten auf das Reformationsjubiläum 2017“, Impulsreferat auf der 5. Tagung der 11. Generalsynode der VELKD am 2. November 2012 in Timmendorfer Strand unter: http://www.velkd.de/downloads/121102_DS7-Junge-Reformation-Inkulturation.pdf (Abgerufen am 4.2.2017).

2 | Vgl. im Folgenden: Herbert Gutschera/Joachim Maier/Jörg Thierfelder: „Kirchengeschichte – ökumenisch, Bd. 2: Von der Reformation zur Gegenwart“. Mainz und Stuttgart 1995, S. 51 ff.

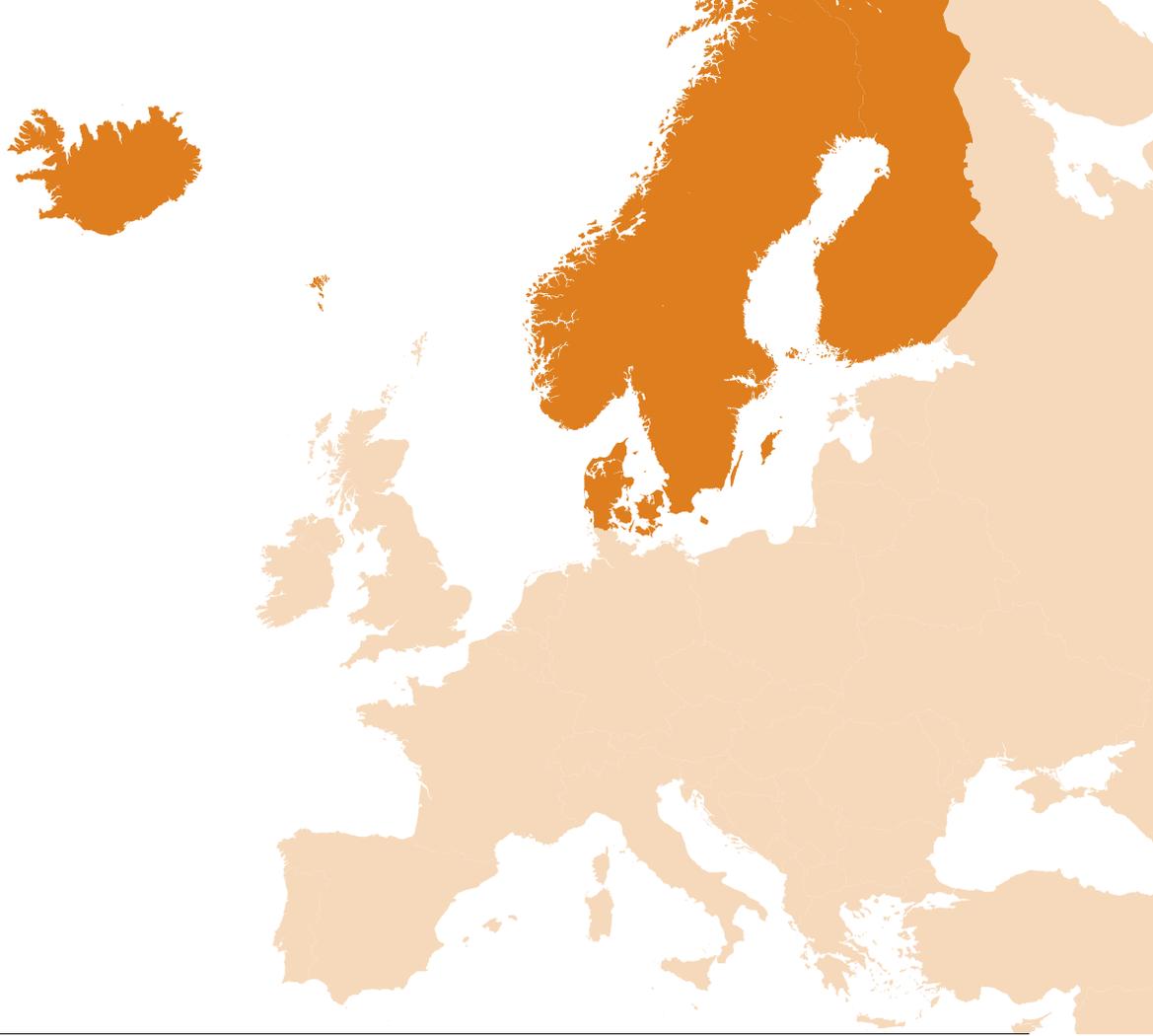
3 | Vgl. Angelyn Dries: „Mission von Nordamerika aus“, in: „Karl Müller/Werner Ustorf: Einleitung in die Missionsgeschichte – Tradition, Situation und Dynamik des Christentums“. Stuttgart/Berlin/Köln, 1. Auflage 1995, S. 210 ff.

4 | Vgl. *zeitzeichen*, 2017/2, S. 17 ff.

5 | Vgl. *zeitzeichen*, 2016/11, S. 16 ff.

II. Erinnerungen an die Reformationen in Europa





INGUN MONTGOMERY

Reformation und politischer Neuanfang in Skandinavien

Die nordischen Länder, Dänemark, Norwegen, Island, Schweden und Finnland, lagen alle an der Peripherie des reformatorischen Geschehens. Dort waren die Missstände kirchlichen Lebens weniger auffällig als in Deutschland. Deshalb wurde zunächst keine vehemente Kritik an der Kirche aus theologischer Sicht laut. Gleichwohl brachte die Reformation auch im Norden eine religiöse Erweckungsbewegung mit sich wie auch sozial-politisch begründete Erhebungen und Aufruhr. Die Triebkräfte der Reformation waren hier nicht primär religiös und kirchlich, sondern vielmehr politisch und ökonomisch bedingt. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung kann die Übersetzung des lateinischen Worts *reformatio*, das in späteren Texten mit Erneuerung oder Wiederstellen wiedergegeben wird, für das Verständnis der Vorgänge des 16. Jahrhunderts in den skandinavischen Ländern hilfreich sein.

POLITISCHE UND RELIGIÖSE VERHÄLTNISSE IN SKANDINAVIEN AM VORABEND DER REFORMATION

Nach dem Abkommen der Kalmarer Union von 1397 war Skandinavien als nordische Großmacht unter einem gemeinsamen Regenten vereint. Für Dänemark und Norwegen dauerte die Union bis 1814. Nach mehreren heftigen Auseinandersetzungen mit Dänemark endete sie in Schweden 1520. Der unmittelbare Grund für den Religionswechsel in Schweden war der Kampf um die Lösung von der formal legitimen dänischen Oberhoheit.

In Dänemark lagen Ursachen für den Religionswechsel stärker im Innern. Die Bauern wollten sich aus der Leibeigenschaft befreien. Der moderne Nationalstaat begann sich zu entwickeln. Damit einher ging die Entstehung eines Erbkönigtums und einer Kirche, die mehr von der örtlichen Obrigkeit abhängig war als von einem fernen Papst in Rom.

„Ein Land ohne Religion und Kirche war damals schlechterdings unvorstellbar. Es hätte auf längere Sicht keinen Bestand haben können.“

In diesem Geschehen spielte die Religionsfrage eine markante Rolle. In einer Zeit, in der es keine politischen Parteien oder andere Möglichkeiten der Meinungsäußerung noch Möglichkeiten für Proteste des Volkes gab, bot die Religion die fast einzige Chance, sich Gehör zu verschaffen. Die Kirche fungierte darüber hinaus als bedeutender politischer Machtfaktor, der große Ländereien verwaltete und deren Bischöfe Mitglieder des Reichsrats waren.

Um 1500 erreichten humanistische und reformatorische Strömungen Dänemark und Schweden. Sie brachten neue Ideen. Viele Studenten kamen mit dem Humanismus in Berührung und dadurch mit den Gedanken der Reformation, darunter auch der dänische Bibelübersetzer Christian Pedersen (1480–1554). Auch auf altgläubiger Seite äußerte sich Kritik, besonders Erasmus von Rotterdam plädierte für Reformen, ohne dass es jedoch zu einem Bruch kam. Viele Humanisten hielten Bettlerorden für überflüssig und betrachteten das Klosterleben als solches für überholt.

Latein war die gemeinsame Sprache der Gelehrten – auch in Skandinavien. Durch die Buchdruckerkunst konnten sich neue Ideen schneller und wirkungsvoller verbreiten. Schon zu dieser Zeit kamen Lehrlinge, Kaufleute und besonders Studenten weit herum. Nicht zuletzt eine große Zahl von Pilgern reiste quer durch Europa. Die ersten Reformatoren und evangelischen Prediger Skandinaviens waren oft in Wittenberg oder Rostock ausgebildet.

DIE REFORMATION IN DÄNEMARK UND NORWEGEN

In Dänemark war der deutsche Einfluss besonders ausgeprägt, weil die Herzöge von Schleswig-Holstein im Dienst des dänischen Königs über eine starke Stellung verfügten. Die Kirche in Dänemark war wohlhabend und rief mit ihrer Finanzpolitik Missfallen und Kritik der Bauern und Bürger hervor. Um ihre Machtposition zu wahren versuchten die Fürsten, den finanziellen Aufstieg dieser Gruppen zu verhindern. 1513 folgte König Christian II. seinem Vater auf dem dänischen Thron. Vom Herrscherideal der Renaissance geprägt, wollte er die Nordische Union fester ausbauen. Mit seinen Reformen,

die die Rechte des Adels und der Kirche beschnitten, verfuhr er rücksichtslos. Eine Folge war, dass es während der ganzen Reformationszeit keinen rechtmäßig vom Papst akzeptierten und geweihten Erzbischof in Dänemark gab. Dabei war der König nicht areligiös. Das wäre für diese Zeit ein fast unmöglicher Gedanke gewesen. Aber er wollte eine katholische Nationalkirche unter seiner Leitung errichten. Wegen seiner bürgerfreundlichen Politik wurde König Christian 1523 von den Bischöfen und dem Adel vertrieben.

An seiner Stelle wurde in Dänemark sein Onkel, Herzog Frederik von Schleswig-Holstein, zum König gewählt. Er musste versprechen „Ketzer und Lutherschüler“ zu bestrafen – eine Zusage, die er später nicht erfüllte. 1526/1527 vollzog er dann den offenen Bruch mit Rom. Schon 1530 legte er mit der „Confessio Hafniensis“, der „Københavnske Bekendelse“, die erste evangelische Bekenntnisurkunde vor. Nicht zuletzt war er dabei von seinem Sohn Herzog Christian beeinflusst. Vom Auftreten Luthers in Worms 1521 stark beeindruckt, förderte Herzog Christian die evangelische Predigt in Nordschleswig, wo er die Herrschaft übernommen hatte. Als er als Christian III. seinem Vater 1536 auf den Thron von Dänemark folgte, ließ er seine Krönung von Johannes Bugenhagen (1485–1558), dem pommerschen Weggefährten Martin Luthers, evangelisch gestalten. Mit Hilfe Bugenhagens wurde 1537 eine evangelische Kirchenordnung verabschiedet. Darin wurde der Gedanke von einem christlichen Staat mit zwei Regimentern, dem geistlichen und dem weltlichen, bestätigt. Diese auf Luther und letztlich auf Augustinus zurückgehende Unterscheidung war neu und entfaltete für die politische und kirchliche Entwicklung in Dänemark eine nachhaltige Wirkung.

Die reformatorischen Ideen und Einflüsse verbreiteten sich weiter nach Norden. In Norwegen gab es keinen einheimischen Reformator, sondern nur Wanderprediger. Oft verkündeten frühere Mönche die neue evangelische Botschaft. Erst 1607 erhielt Norwegen eine eigene Kirchenordnung, die auf dänische Vorarbeiten zurückging und sich an die dänische Ordnung anlehnte.

DIE REFORMATION IN SCHWEDEN UND FINNLAND

Reformatorische Gedanken kamen mit den zahlreichen deutschen Kaufleuten nach Stockholm. Der Grund für den Religionswechsel ist aber im Freiheitskampf zu finden. Der dänische König Christian II. wollte die alte Union der nordischen Staaten wiederherstellen. 1520 war es ihm gelungen, nach langjährigem Streit Schweden zurückzuerobern und als „Erbkönig“ anerkannt zu werden. Bei seiner Krönung in Stockholm ließ er – auf Anregung und unter Mitwirkung des Erzbischofs Gustav Trolle (1488–1535) sowie gegen sein feierlich abgegebenes Versprechen – etwa hundert Mitglieder der schwedischen Opposition, darunter zwei Bischöfe, hinrichten. Dieses Blutbad erwies sich in doppelter Hinsicht als Schwächung der Kirche. Erstens wurde Erzbischof Trolle als oberster Leiter der Kirche Schwedens für den Tod der eigenen Leute verantwortlich gemacht und der Intrige bezichtigt. Zweitens erhob sich die Opposition, die nach Unabhängigkeit strebte, unter Führung des jungen Gustav Wasa und wählte ihn 1523 zum König.

Weil der Papst wenig von den Vorkommnissen im weit entfernten Schweden verstand und weiter zu Trolle hielt, der inzwischen zusammen mit dem dänischen König Christian II. nach Dänemark geflohen war, wurden die schwedischen Rebellen mit dem Bann belegt. Im Land durften keine kirchlichen Handlungen vorgenommen werden. Vor diesem Hintergrund erkannte Gustav Wasa die neue Lehre durch einen Rechtsakt 1527 an, und zwar in der behutsamen Formulierung „das Wort Gottes möge überall im Reich rein gepredigt werden“. Damit kam dieser Vorschrift konstituierendes Gewicht zu. König Gustav Wasa ernannte unterdessen Bischöfe auf eigene Faust. Als er in Rom beantragte, die Annaten – eine bei Neubesetzung eines Kirchenamtes fällige Abgabe an die Kurie – im Land zu behalten, wurde das Gesuch verweigert. Als dann auch noch der Papst die neuen Bischöfe nicht bestätigen wollte, kam es zum unwiderruflichen Bruch. Der König antwortete dem Papst, dass er die Bischöfe von Christus selbst bestätigen lassen wolle. Diese Ereignisse mit weitreichenden Folgen vollzogen sich, ohne dass sie jemand gezielt aufgrund theologischer Differenzen herbeigeführt hätte.

Der Bruch mit Rom war, wenn auch nicht eindeutig theologisch motiviert, so jedoch vollständig. Ein Land ohne Religion und Kirche war damals schlechterdings unvorstellbar. Es hätte auf längere Sicht keinen Bestand haben können. Der König musste deswegen um des Seelenheils seiner Untertanen willen für eine glaubwürdige Religion im Land sorgen. Dies gelang ihm mit Hilfe Martin Luthers. Diese Alternative war neu und dazu glaubhaft. Mit einem Empfehlungsschreiben von Luther kam 1539 Georg Normann († 1552/53) nach Schweden. Neben seiner Tätigkeit als Erzieher der Prinzen wurde er schon bald auch als königlicher Berater für politische und besonders kirchenpolitische Fragen eingesetzt. Am 8. Dezember 1539 wurde er zum Superintendenten für die

gesamte schwedische Kirche ernannt. Der König befand sich zu dieser Zeit in einer heiklen Lage, weil ihm die Leitung der Kirche zu entgleiten drohte. Dies zeigte sich zum Beispiel in der weitgehend eigenmächtigen Aufstellung der Kirchenordnung des ersten Erzbischofs Laurentius Petri (1499–1573). Er wurde angewiesen, die Arbeit ruhen zu lassen. Sie konnte erst 1571 nach dem Tod des Königs zu Ende geführt werden. Erschwerend kam hinzu, dass der König sich durch einige Schriften des Reformators Olaus Petri (1493–1552) angegriffen fühlte, die zum Beispiel seine derbe Sprache kritisierten („Eine Predigt gegen die scheußlichen Flüche und Gotteslästerungen“).

Georg Norman war als Superintendent etwa bis 1545 tätig, ohne jedoch theologisch nachhaltige Spuren zu hinterlassen. Auf Grundlage der von ihm zusammengestellten „*Articuli ordinantiae*“ wurde 1540 die Reformation vollzogen. In diesem ersten Versuch einer schwedischen Kirchenordnung wurden die wichtigsten Punkte der evangelischen Lehre in schwedischer Sprache zusammengefasst. Ihr Aufbau rückte sie in die Nähe der dänischen, der kursächsischen und der Kirchenordnungen von Bugenhagen. Hinsichtlich der Gottesdienstordnung wich sie in ihrer lutherischen Ausrichtung von der Gottesdienstordnung des schwedischen Reformators Olaus Petri ab, die sich eng an den Nürnberger Gottesdienst anlehnte.

Endgültig wurde die Kirchenordnung Schwedens 1571 festgelegt. Sie knüpfte an die Arbeiten des Erzbischofs Laurentius Petri an, der ihr Verfasser war. Im Vorwort dieser Kirchenordnung steht ausdrücklich, dass es eine Aufgabe des Königs sei, alles zu verantworten, was zur „göttlichen Ehre und dem ewigen Wohl der Untertanen“ gehört. Doch soll sich die Obrigkeit nicht in die Aufgaben, die den Pfarrern zukommen, einmischen, sondern nur dafür sorgen, dass es ihnen möglich ist, Gottes Wort frei zu verkündigen. Aber es ist Aufgabe der Obrigkeit, „jede falsche und ketzerische Lehre auszurotten“.

Aus diesen Zuschreibungen wird deutlich, dass der Erzbischof zielbewusst danach strebte, die innere Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der Staatsmacht zu behaupten. Seiner Meinung nach konnte das Bischofsamt dem Schutz der Selbständigkeit der Geistlichkeit dienen. Dieser Gedanke war neu: Laurentius Petri kann ihn nicht aus den deutschen Verhältnissen abgeleitet haben, noch ist er in den deutschen Schriften zu finden.

In dogmatischer Hinsicht war die Kirchenordnung von Laurentius Petri sehr offen. Keine der lutherischen Bekenntnisschriften wurde anerkannt. Luther und Melancthon wurden gleichgestellt, die Abendmahlslehre sei der *Confessio augustana variata* von 1540 nahegekommen. In der Liturgie wurden viele Heiligentage und mittelalterliche Zeremonien beibehalten, was sich bald als problematisch erweisen sollte.

„Die Gedanken der Reformation haben die Geschichte Europas und ganz besonders Skandinaviens 500 Jahre lang geprägt. Die Länder haben sich als evangelisch-lutherische Nationalstaaten herausgebildet, sind es geblieben und haben sich sozial als Wohlfahrtsstaaten entfaltet.“

FOLGEN DER REFORMATION FÜR DIE GESELLSCHAFT

Wie in anderen frühmodernen Staaten wollten auch die Repräsentanten in Schweden und Dänemark die Kirchengüter zur Lösung der Finanzprobleme des Staates nutzen, denn die wirtschaftlichen und geistlichen Veränderungen waren enorm. Der Humanismus lieferte Argumente für eine Kritik an der Kirche sowohl gegen Bräuche wie Missbräuche. Die zunehmend verbreitete Bildung auch unter den gemeinen Bürgern ließ die Reichweite der Kritik ansteigen. Die früher zahlreichen Donationen des Adels an Kirchen und Klöster gingen am Ende des Mittelalters spürbar zurück. Noch immer befand sich viel Grund und Boden im Besitz der Kirche, die von Abgaben befreit war. Die Bischöfe gehörten dem Reichsrat an und waren damit Teil der politischen Macht. Für Schweden und Norwegen war eine große Zahl von freien Bauern kennzeichnend. Sie wollten alte kirchliche Gewohnheiten nicht kampflos aufgeben, etwa die Heiligtage, die die Markttag und den Beginn neuer Jahreszeiten ankündigten. Einige Forscher meinen, dass der Begriff der Säkularisierung schon zu dieser Zeit entstanden sei. Auf dem Weg in die Moderne sei die Reformation ein großer Schritt gewesen. Bemerkenswert ist, dass zwischen Dänemark und Schweden in dieser Zeit keine Verbindungen auf kirchlicher Ebene bestanden und so keine Wechselwirkung möglich war.

DIE HEUTIGE LAGE

Die Gedanken der Reformation haben die Geschichte Europas und ganz besonders Skandinaviens 500 Jahre lang geprägt. Die Länder haben sich als evangelisch-lutherische Nationalstaaten herausgebildet, sind es geblieben und haben sich sozial als Wohlfahrtsstaaten entfaltet. Auch in unserer gegenwärtigen Gesellschaft hat Religion ihre Bedeutung nicht verloren. Aber sie hat sich verändert, sie ist nicht länger ein Gebot. Luther orientierte sich mit seiner Deutung von Gnade an den Prinzipien von sola gratia und sola fide und band sich daraus abgeleitet mit dem Prinzip sola scriptura eng an das

Evangelium. Der Katechismus sollte als „eine Kinder-Predigt“ und als „Laien Biblia“ „alles, was in der Schrift steht und immer gepredigt werden mag“ erfassen, wie Luther es hervorgehoben hat (WA 7, 204,9). So wirkte die Reformation als eine Transformation. Die Religion kann noch heute als soziales Handeln verstanden werden, wenn sie Reformen anmahnt. Glaubensvorstellungen müssen sich an den äußeren wie den inneren Umständen der Gesellschaft orientieren, um wirksam zu sein. Sonst sind sie nicht zeitgemäß und verlieren an Anziehungskraft. Da es die frühere staatstragende Form der Religion nicht mehr gibt, ist heute die Verkündigung schwieriger geworden. Doch auch in unserer globalisierten und säkularisierten Gesellschaft brauchen wir leitende Ideen und Grundsätze für Moral und Leben. Oft werden sie nicht mehr wie früher mit biblischen Werten begründet, sondern werden aus anderen, meist philosophischen Vorstellungen abgeleitet. Die Kirche ist häufig selbst vom Zeitgeist angesteckt und verliert darüber ihre eigentliche Botschaft und ihre Orientierung am Evangelium. Sie agiert selbst wie ein Wirtschaftsunternehmen, das sich als gewinnbringend erweisen muss. In ihrem Streben nach äußerlich messbaren Maßstäben nimmt sie nicht mehr wahr, wie weit ihre eigene Säkularisierung im Sinn einer Anpassung an die Welt fortgeschritten ist.

JUBILÄUMSFEIERLICHKEITEN IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

In den skandinavischen Ländern ist es – wie in Deutschland – zur Tradition geworden, jedes Jahrhundert in Erinnerung an den Anschlag der 95 Thesen gegen den Ablass von 1517 eine festliche Gedächtnisfeier abzuhalten. Das wird auch dieses Jahr geschehen. Die Kirche Schwedens ist ein bemerkenswertes Beispiel der am stärksten säkularisierten Glaubensgemeinschaft unter den skandinavischen Ländern. Sie hat sich bis in unsere Zeit „evangelisch“, nicht „lutherisch“ genannt. Erst 1998 finden wir die Bekenntnisformulierung „lutherisch“ im Kirchengesetz. Bis dahin waren die Einflüsse Luthers und die Reformation so selbstverständlich, dass sie

„Glaubensvorstellungen müssen sich an den äußeren wie den inneren Umständen der Gesellschaft orientieren, um wirksam zu sein. Sonst sind sie nicht zeitgemäß und verlieren an Anziehungskraft.“

nicht eigens genannt werden mussten. Die größte Wirkung der Reformation liegt in der allgemeinen Volksbildung durch den Gottesdienst und die Verbreitung des Kleinen Katechismus. Katechismus und Gesangbuch waren lange Zeit die am häufigsten vorkommenden Bücher in den Nachlassverzeichnissen.

Im Jahr 1817 fand die bis dahin größte Reformationsfeier statt. In den Kirchen wurde evangelisch gepredigt, an den Universitäten feierliche Orationen gesungen und in den Schulen Dankgottesdienste abgehalten. 1917, während des Ersten Weltkriegs, suchten Theologen wegen der Not in der Welt Trost und Hoffnung in Luthers Lehre „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Der Blick richtete sich dabei vor allem auf die Botschaft von „Gottes Gnade in Christus“.

Die fünfhundertste Wiederkehr markiert ein besonderes Datum. In den letzten hundert Jahren hat sich viel verändert, insbesondere in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Politik und Gesellschaft. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Einer der Gründe ist eine schwächer gewordene Verbindung von Kirche und Schule. Das zeigt sich beispielsweise darin, dass der Katechismus von 1919 aus dem Lehrplan der Volksschule entfernt wurde. Biblische Erzählungen wie auch Bilder und Gesänge wurden jedoch noch im Unterricht beibehalten und dadurch auch eine christliche Bildung und ein Verständnis religiöser Zusammenhänge gewährleistet. Als in den 1960er Jahren das Lehrfach „Kristendomsundervisning“ (Christentumskunde) völlig aus den Lehrplan der Schule verschwand, erhielt die Säkularisierung der Gesellschaft einen starken Schub. Die alte Verbindung zwischen Kirche und Staat, das Staatskirchentum, wurde in Schweden im Jahre 2000 und in Norwegen im Jahre 2017 aufgehoben. Gemeinsamer Glauben ist in „Alleine Glauben“ übergegangen und ist privat geworden. Dadurch wird christlicher Glauben in Schweden weitgehend als Privatsache angesehen und erfährt in der öffentlichen Wahrnehmung einen völlig anderen Charakter als zu Zeiten des Staatskirchentums.

Im Herbst 2017 wird gleichwohl eine „Woche der Reformation“ in Uppsala organisiert, aber dieses Mal ohne Mitwirkung der Regierung oder der Universität. Veranstalter sind jetzt die lokalen Gemeinden zusammen mit dem Erzbischof. Bemerkenswert ist, dass dies nicht die Kirchenleitung betrifft. Anders als in den früheren Jahrhunderten scheint die inhaltliche Gestaltung nicht nur Lob und Dankbarkeit zu umfassen, sondern es werden auch musikalische Vorstellungen und Unterhaltungen angeboten. Darüber hinaus sind mehrere Vorträge im Programm vorgesehen, die sich mit dem gegenwärtigen Zustand von Kirche und Gesellschaft kritisch auseinandersetzen.

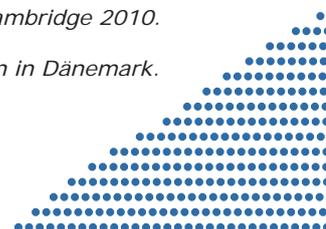
Die Rolle von Religion hat sich in den vergangenen 500 Jahren erheblich verändert: vom alles bestimmenden Faktor menschlichen Lebens bis hin zu ihrer weitgehenden Marginalisierung. Angesichts dessen stellt sich die Frage: Was können wir von einer Zukunft erwarten, in der der Staat nicht mehr dem Seelenheil seiner Bürger verpflichtet ist? Hoffentlich werden die Reformationsjubiläumsveranstaltungen ein neues Verständnis für die Botschaft der Reformation vermitteln, die sich in einer Zeit ereignete, die der heutigen Zeit nicht so ungleich war und auch von starken Umbrüchen gekennzeichnet war.

ZUM WEITERLESEN

Matthias Asche/Anton Schindling: Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600. Münster 2003.

James L. Larson, Reforming the North: The Kingdoms and Churches of Scandinavia 1520–1545. Cambridge 2010.

Martin Schwarz Lausten, Die Reformation in Dänemark. Gütersloh 2008.



„Wer das Wenige verschmätzt,
dem wird das Größere nicht.“

Martin Luther



THOMAS SCHLAG

Reformation in der Schweiz: Anfänge, Verläufe, Folgewirkungen

So wenig wie die Schweiz als ein homogenes Gebilde existiert („La Suisse n'existe pas"), so wenig hat dort nur eine Reformation stattgefunden. Denn die Schweiz zeichnet sich durch ein pluralistisches und heterogenes Gemeinwesen aus. Dies spiegelt sich auch in den Anfängen, im Verlauf und den Folgewirkungen der reformierten Reformation bis hin zu den gegenwärtigen Jubiläumsfeierlichkeiten wider. Die reformiert-reformatorischen Dynamiken in der Schweiz sind geradezu ein Abbild des spezifisch helvetischen Selbstverständnisses: über die Freiheit zu verfügen, sich eigenständig im größeren Ganzen zu positionieren und dabei doch das Gemeinsame nicht aus dem Blick zu verlieren; die eigene Meinung und das eigene Interesse selbstbewusst zu artikulieren und sich dabei zugleich als Teil eines übergreifenden kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Gesamtzusammenhangs zu begreifen; die eigene Sprache zu suchen, sich individuell zu artikulieren und zugleich immer wieder neu nach gemeinsamer Verständigung zu suchen;

die eigene Religion auszuüben, ohne dies mit der Brandmarkung andersartiger religiöser Zugehörigkeiten und Gefühle zu verbinden.

Die reformatorischen Entwicklungen zeigen in der Schweiz von Beginn an den Versuch, mit den bestehenden Heterogenitäten und Konflikten so umzugehen, dass dabei die Idee des lokalen und nationalen Gemeinwesens sowie die Sehnsucht nach stabilem Frieden und Zusammenhalt nicht gefährdet werden sollte. Vermutlich hat die schweizerische Reformation selbst sogar erheblich – auch durch ihre Schattenseiten! – zu einem möglichst friedlichen und toleranten Umgang mit religiöser, politischer und kultureller Pluralität gefunden, der das helvetische Gemeinwesen bis heute maßgeblich auszeichnet. Diese kulturelle „Kunst der Vermittlung und der Verständigung"¹ zeigt sich – trotz aller theologischen Schroffheiten und Ausgrenzungen – in gewissem Sinn auch schon im Verlauf der reformierten Reformation.

ANFÄNGE, VERLÄUFE UND THEOLOGISCHE EINSICHTEN

Dass hier schon die Überschrift im Plural formuliert wird, entspricht den historischen Dynamiken. Für die lutherische Reformation kann man gleichsam von einem Feuer, das an einer Stelle – nämlich in Wittenberg – entzündet wurde und das sich dann allmählich zum Flächenbrand ausbreitete, sprechen. Für die Schweiz ist eher ein Bild von vielen, über die Jahre hinweg jeweils vor Ort entfachten Lagerfeuern angemessen. Zwar vollzog sich die Reformation in Teilen der Schweiz fast zeitgleich zu den reformatorischen Ereignissen in Deutschland. Jedoch verlief die Reformation selbst anders, weil die Eidgenossenschaft als Konföderation eine gänzlich andere politische und soziale Struktur aufwies als das Reich mit seinen Fürstentümern und monarchischen Hierarchien. Natürlich ist es auch in der Schweiz zu Spannungen gekommen. Aber die helvetische Reformation besteht eben theologisch wie sprachlich nicht „aus einem Guss“, sondern setzt sich eher aus vielen Einzelbildern zusammen.

Eine wesentliche Initialzündung liefert Huldrych Zwingli (1484–1531).² Als Sohn eines Bergbauern, humanistisch in Wien und Basel gebildet, dann als Pfarrer im innerschweizerischen Glarus, wurde er früh sowohl theologisch wie politisch sensibilisiert. Er erlebte als Feldprediger das Leid des Krieges aus nächster Nähe. Durch Erasmus von Rotterdam geprägt, entwickelte er eine Vorstellung des christlichen Glaubens, die durchaus auch mit den humanistischen Prinzipien von Vernunft und Moral kompatibel war. Als sogenannter Leutpriester, erst in Maria Einsiedeln im Kanton Schwyz, dann seit 1519 am Zürcher Großmünster, entwickelte er seine Überlegungen zur Rechtfertigung des Menschen allein aus dem Glauben (*sola fide*) und der alleinigen Autorität der Hl. Schrift in Glaubensdingen (*sola scriptura*). Zum Konflikt mit der Kirche kam es, als sich Zwingli 1522 gegen das Fastengebot aussprach. Dies manifestierte sich – und wurde gleichsam zum Zürcher reformatorischen Urdatum – an Invokavit, dem ersten Sonntag der Fastenzeit am 9. März 1522. Im sogenannten Froschauer Wurstessen lehnte Zwingli eine Bestrafung des Verstoßes gegen das Fastengebot ab. Von diesem Streitfall aus entwickelte sich unter der politischen Ägide der Zürcher demokratischen Instanzen die reformatorische Bewegung: Am 29. Januar 1523 veranstaltete der Rat der Stadt Zürich eine Disputation mit dem Ergebnis, dass Zwinglis Ansichten gebilligt wurden. Nach einer weiteren Disputation im gleichen Jahr (26. bis 29. Oktober 1523) wurde schließlich durch die städtische Obrigkeit die Reformation eingeführt. In der Folge kam es zu vielfältigen Reorganisationen des gottesdienstlichen Lebens, der lokalen Sittengesetze, der bisherigen Einkünfte der Klöster sowie der Bildungsarbeit und Armenfürsorge. Widerstand gegen die Zwinglianische Reformation erfolgte von den Bauern und von den Täufern. Diese hatten sich von Zwinglis Bewegung abgespalten und forderten nun auch die Erneuerung des gesamten Gemein-

wesens. Die Obrigkeit reagierte – mit Unterstützung Zwinglis – mit maximaler Härte. Wer die Wiedertaufe praktizierte, wurde grausam verfolgt und sogar mit dem Tod bestraft. Der Täufer Felix Mantz wurde 1527 in Zürich durch Ertränken in der Limmat hingerichtet. Aber die reformierte Initialzündung führte auch über Zürich hinaus zu Gewalt und Schrecken: Als der neue Glauben in anderen Teilen der Schweiz eingeführt werden sollte, kam es zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Zürich und den katholisch gebliebenen Kantonen. Letztere besiegten das Zürcher Heer im Oktober 1531 in der Schlacht bei Kappel am Albis. Hier fiel auch Zwingli am 11. Oktober 1531.

Die reformierten Orte beschäftigten sich nach dem Tod Zwinglis vorerst vornehmlich mit Glaubensfragen – dies gilt insbesondere für den überaus gelehrten und produktiven Nachfolger Zwinglis, Heinrich Bullinger. Im Februar 1536 kamen in Basel die führenden reformierten Theologen der Eidgenossenschaft zusammen. In der sogenannten *Confessio Helvetica prior* wurden in 27 Artikeln gemeinsame Glaubensgrundsätze vereinbart, die von den Vertretern aus Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel gebilligt wurden. Damit war das Fundament für eine eigenständige reformierte Kirche in einem schweizweiten Sinn zumindest grundgelegt.

Im gleichen Jahr gelang in Genf unter dem Einfluss Berns ebenfalls der reformatorische Durchbruch: Genf wird als letzte Stadt der Eidgenossenschaft reformiert. Damit erfährt die theologische Arbeit Johannes Calvins (1509–1564) ihre institutionelle Umsetzung.³ Schon in biografischer Hinsicht kann Calvin als europäischer Reformator bezeichnet werden. Zum Studium und in den Wirren des reformatorischen Umbruchs wechselt er vielfach seinen Lebensort: Die Stationen sind unter anderem Paris, Orleans und Bourges, Straßburg, Basel und Ferrara. Durch sein im Jahr 1536 erstmals veröffentlichtes Hauptwerk *Institutio Christianae Religionis* wird er zur theologisch maßgeblichen Figur der sogenannten zweiten Etappe der helvetischen Reformation. Nach einem ersten gescheiterten Versuch, Genf zu reformieren, und der Flucht Calvins, werden seine theologischen Anschauungen 1540 im Rat der Stadt Genf zur bestimmenden Kraft. Die von ihm ausgearbeitete und vom Rat beschlossene Kirchenordnung sollte von nun an das öffentliche und private Leben bestimmen. Damit gewann das Genfer Gemeinwesen theokratische Form: Zu ihrer Durchsetzung wurden Strafen verhängt, Verbannungen ausgesprochen und Todesurteile vollstreckt. Zugleich führte Calvins Wirken insbesondere unter der Genfer Aristokratie zu erheblichen Widerständen.

Dank ihrer vielfältig auf- und ausgebauten Netzwerke und unzähligen Korrespondenzen trugen insbesondere Bullinger von Zürich und Calvin von Genf aus rasch zu einer Verbreitung des reformierten Gedankenguts sowohl in andere Kantone als auch in andere Länder bei. Nach anfänglichen

„Kirche hat ihren berechtigten Ort, wenn sie die kulturellen
Verlässlichkeiten stützt und mitträgt, auch, wenn sie der
Nächstenliebe ein Gesicht gibt, aber nicht, wenn sie zu einem
grundstürzenden Aufbruch aufrufen sollte.“

Vorbehalten verfassten sie im Jahr 1566 die sogenannte Confessio Helvetica posterior. Diese fasste in dreißig Artikeln die reformierten Lehren zusammen und erfuhr breite Zustimmung in den reformierten Ständen der Eidgenossenschaft. Der reformierte Protestantismus wurde über die Schweiz hinaus zur dynamischen Glaubensbewegung in einigen Teilen Deutschlands, in Frankreich, den Niederlanden, England und Schottland, in Polen, Ungarn und Siebenbürgen. All diese Bewegungen schlossen sich dem zweiten Helvetischen Bekenntnis an. Durch die Auswanderung insbesondere der Puritaner in die Vereinigten Staaten verbreitete sich seit dem späten 18. Jahrhundert das reformierte Gedankengut der Genfer Reformation bis in die Vereinigten Staaten.

WIRKUNGEN

Eine der zentralen Folgewirkungen der helvetischen Reformation nach innen liegt darin, dass die Frage nicht mehr zu vermeiden war, wie man angesichts religiöser Diversität und auf so engem Raum friedlich zusammenleben könne. In der Schweiz kam es – bei allen kriegerischen Auseinandersetzungen – am Ende nicht zu denselben konfessionell begründeten Grausamkeiten und religiös motivierten Tötungen wie im Dreißigjährigen Krieg. Dies hat auch damit zu tun, dass man hier schon früh zu alternativen Formen des Zusammenlebens und einer verfassungsrechtlich garantierten Vorstellung von Toleranz und Minderheitenschutz gelangte.

Um es in gesellschaftskultureller Perspektive zu sagen: Die Frage nach der eigenen „Identität“ im Verbund mit anderen Identitäten kann nach helvetischem Verständnis niemals im Sinn einer dualistischen Alternative beantwortet werden. Sie stellt eine zutiefst dialektisch-konstruktive Grundhaltung dar. Dies zeigt sich über das Politische hinaus auch im Selbstverständnis der reformierten Kirchen selbst.⁴

Es ist kein Zufall, dass im Blick auf die eigene Profilbenennung der Begriff der „Suche“ selbst bereits eine Art Erkennungsmerkmal der Reformierten darstellt. So manifestiert sich dies

einerseits in der Selbstdeklaration der Kirche als offene Such- und Weggemeinschaft⁵, andererseits in einem lesenswerten Sammelband zum Profil der Reformierten mit dem Untertitel „Suchbilder einer Identität“⁶. So wie es eine spezifisch helvetische Kultur der möglichst sensiblen Wahrnehmung der je anderen Position gibt, wird auch innerkirchlich in der Regel die Kunst der aufmerksamen wie gelassenen Suche nach dem Besseren gepflegt – und dies in aller notwendigen Freiheit. Deshalb deklarieren sich die schweizerischen Reformierten – trotz aller reformatorischen Geschichte – als programmatisch bekenntnisfrei. Solange Freiheit gewährleistet ist, kann man mit vielfältigen Szenarien und selbst höchst komplexen Dynamiken und Veränderungen durchaus gut leben. Solange Entscheidungsfreiheit und die Möglichkeit der Beteiligung und Revidierbarkeit besteht, sind alle Entscheidungen prinzipiell denkbar und alle Wege möglich.

Peter Bieri zitiert seinen „Vetter aus Bern“, der sein Unverständnis über die deutsche politische Kultur zum Ausdruck bringt: „Wie bin ich froh, daß es hier anders ist. Hier kann ich bis zuletzt mitbestimmen. Gut, am Ende verliere ich vielleicht, die Mehrheit ist gegen mich. Aber ich konnte votieren, Einfluß nehmen – auch wenn es am Ende nicht gereicht hat. (...) In den wichtigen Dingen des Lebens gibt man seine Autorität nicht aus der Hand. Man läßt sich nicht freiwillig bevormunden. Das ist dumm. Und würdelos!“⁷

Diese mit der Entscheidungsfreiheit konstitutiv gegebene Entscheidungsunschärfe gilt auch für die kirchlichen Identitätsmarker. Das „und“ ist entscheidend: Individualität und Institution, Gebundenheit und Freiheit, Identität und Privatheit, Lokalität und Globalität, Beharrung und pragmatische Anpassung. Zwinglis reformatorische Idee von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit ist hier der deutlichste Ausdruck für das reformierte Equilibrium – wie übrigens das kantonal und jeweils dort nochmals vielfältige Verhältnis zwischen Kirche und Staat bis in die Gegenwart hinein. Von grundsätzlichen Nivellierungen der Religionslandschaft ist ebenso mit erheblicher Vorsicht zu sprechen wie von einer vermeintlich

eindeutigen Staat-Kirche-Relation. Zu bedenken ist hier, dass die rechtliche Anerkennung der Kirchen nicht durch die nationale Bundesverfassung garantiert ist, sondern jeder Kanton seine eigene Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat vorgenommen hat.

All diese „Unds“ sind jedenfalls nach reformiertem Selbstverständnis weder durch irgendeine Bekenntnisverpflichtung noch gar abschließend aufzulösen. Sie sind vielmehr in ihrer Spannung prinzipiell offen zu halten und dem freien Meinungsaustausch auszusetzen.

Im Ernstfall wird somit überall vor religiösem Übereifer gewarnt, da dieser als tendenziell gemeinschaftgefährdend angesehen wird. Und dass in der Schweiz die Auslegung der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit primär unter der Prämisse des Schutzes vor Religion erfolgt, ist so zu verstehen. Kirche hat ihren berechtigten Ort, wenn sie die kulturellen Verlässlichkeiten stützt und mitträgt, auch, wenn sie der Nächstenliebe ein Gesicht gibt, aber nicht, wenn sie zu einem grundstürzenden Aufbruch aufrufen sollte.

Kein Wunder, dass in einer programmatischen Stellungnahme zum Reformationsjubiläum der frühere schweizerische Bundespräsident Ueli Maurer die Rolle der Reformierten wie folgt beschreibt: „Die Reformation gehört zu den historischen Ereignissen, die unsere Schweiz entscheidend geprägt haben (...). Aus staatsbürgerlicher Sicht steht für mich das Element der Selbstverantwortung im Vordergrund, das dank der Reformation im Wertefundament unserer Gesellschaft deutlich gestärkt wurde.“ Von diesem wiederum dialektisch formulierten, religionskulturell-historischen Rückblick aus zieht er dann genau diese Linie weiter bis in die Gegenwart: „Die reformierte Kirche hat mit ihren Werten unsere freiheitliche Gesellschaft ganz wesentlich mitgeprägt, direkt und indirekt. Das macht sie auch in unserer modernen Gesellschaft unverzichtbar“. Daran schließt interessanterweise eine – übrigens aus programmatischen Gründen als „persönlich“ deklarierte – Bitte an, „die ich als Staatsbürger sowie als Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche an Sie richten möchte: Ihre Bedeutung beruht auf einem zeitlosen Erbe ganz zentraler Werte, nicht auf postmoderner Beliebigkeit oder einer Anpassung an den Zeitgeist – pflegen Sie dieses Erbe zugunsten von uns allen.“⁸

Von der politischen Öffentlichkeit verspricht man sich von der öffentlichen Kirche zwar vieles, aber nicht das Wesentliche: Nicht Kirche und Religion sind historisch bedingt die Größen, die für Identität sorgen, weder im nationalen noch im lokalen Maßstab. Dafür sind die Helvetier angesichts der alten Bürgerkriege zwischen den Altgläubigen und den Reformierten in höchstem Maß sensibilisiert. Damit hat die öffentliche Rolle der reformierten Kirchen eine stark zivilreligiöse Kontur. In den ethischen Debatten und politischen Entscheidungsprozessen ist sie bestenfalls eine Stimme unter vielen.

Möglicherweise war es gerade die genuin reformierte Verbindung von Kirche und Staat, die dazu geführt hat, dass die Rolle des kritischen Gegenübers nicht kultiviert wurde. Das einstmals kirchenzuchtlich-christozentrische Verständnis des Politischen stellt sich gegenwärtig faktisch als eine Gestalt des Gemeinwesens ohne kirchlich mitgeprägtes Kerngehäuse dar. Diese religionspolitische Charakteristik hat nun auch ganz konkrete Folgen im Zusammenhang der gegenwärtigen Jubiläumsfeierlichkeiten.

JUBILÄUMSFEIERLICHKEITEN

Um die aktuellen Feierlichkeiten in ihrer gegenwärtigen Form zu verstehen, sind einige grundsätzliche kirchentheoretische Vorbemerkungen notwendig. Dachverbände, Superstrukturen und alle Formen obrigkeitlicher Direktiven lösen erhebliche Aversionen aus. Und dies hat zutiefst reformierte Gründe: Nicht nur die homogene Schweiz, sondern auch die homogene Kirche existiert als solche nicht. Kirche ist zuallererst Gemeinde vor Ort. Sie wird nicht durch Hierarchien und herausgehobene prominente Köpfe repräsentiert, sondern sie manifestiert sich durch jeden einzelnen Getauften! So verbindet sich alles Nachdenken über Kirche mit größtmöglicher Perspektivenbreite. Oder wie es die Zürcher Kirchenordnung im 1. Abschnitt „Ursprung und Bekenntnis“ formuliert: „Kirche ist überall, wo Gottes Wort aufgrund der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments verkündigt und gehört wird. Kirche ist überall, wo Menschen Gott als den Schöpfer anerkennen, wo sie Jesus Christus als das Haupt der Gemeinde und als den Herrn und Versöhner der Welt bekennen und wo Menschen durch den Heiligen Geist zum Glauben gerufen und so zu lebendiger Gemeinschaft verbunden werden. Kirche ist überall, wo Menschen durch Glaube, Hoffnung und Liebe das Reich Gottes in Wort und Tat bezeugen.“⁹ Das ist reformierte Ubiquität und in aller Freiheit theologisch-programmatische Systemoffenheit. Von diesem weiten Begriff kirchlicher Präsenz aus tragen dann folgerichtig alle Ordnungsprinzipien subsidiären Charakter.¹⁰

Alle Homogenitätszumutungen und Führungsbegehrlichkeiten treffen auf gleichsam urdemokratische Widerstände. Gemeindeautonomie ist die unhintergehbare Richtgröße für alles politische und kirchliche Handeln. Was bleibt und sich bewährt, darüber wird immer vor Ort, ja letztlich am Ort der je Verantwortlichen, entschieden. Selbstbestimmung ist damit eben nicht ein von oben her institutionell zugestandenes, sondern ein in aller Freiheit von unten her ergriffenes Grundprinzip. Da die Organisationsförmigkeit der schweizerischen Kirchen und eben der Gemeinde nicht nur hochplural, sondern für jegliche Steuerungskunst auch ein hochfluides Ensemble darstellt, sind alle Reformprojekte von vorneherein auf Dauerreflexion angelegt.

„Gemeindeautonomie ist die unhintergehbare Richtgröße für alles politische und kirchliche Handeln.“

Damit liegt offen zu Tage, welche Herausforderungen ein gemeinsames reformiertes Kirchenjubiläum mit sich bringt. Hier scheiden sich die Geister in mindestens zweierlei Hinsicht: Zum einen hat man sich lange Zeit überhaupt schwer damit getan, wenn nicht sogar verweigert, an den „deutschen Luther-Reformationsfeierlichkeiten“ überhaupt zu partizipieren. Dies wurde nicht nur damit begründet, dass die Zahl 2017 eben, wie oben angedeutet, in der Schweiz schlichtweg kein relevantes Aufbruchdatum darstellt. Sondern es herrscht auch gegenüber den hierarchisch-amtskirchlich-lutherischen Zumutungen des „nördlichen großen Kantons“ erhebliche Skepsis. Außerdem war man gegenüber der Zurschaustellung reformatorischer Heiligen-Köpfe – allen voran demjenigen Luthers – ohnehin aus programmatischen Gründen skeptisch. Am Ende hat man sich – entscheidend beeinflusst durch einen im Jahr 2013 in Zürich gemeinsam von EKD und SEK (Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund) veranstalteten Kongress¹¹ – dann doch zur zeitlich analogen Mitwirkung entschlossen.

Zum anderen aber gehen natürlich die einzelnen Landeskirchen und Gemeinden im Blick auf ihre je eigenen Feierlichkeiten höchst eigenständig und individuell mit dieser Jubiläumsherausforderung um. Faktisch bedeutet dies gegenwärtig, dass man gleichsam wie zwei fast gegenlaufende Räderwerke einerseits umfangreiche und aufwändige Aktivitäten von zentraler Stelle aus plant – so etwa durch den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund oder auch durch landeskirchliche Jubiläumskomitees und Reformationsbeauftragte. Zum anderen finden in den Gemeinden selbst eine Vielzahl von Aktivitäten statt, die vom Historienspiel über die Ausstellung bis hin zu thematisch speziellen Vortragsprogrammen und kirchenmusikalischen Inszenierungen reichen kann. Und, so die Beobachtung: Die einen lassen sich von den anderen kaum sagen, was möglicherweise übergreifende Interessen eines solchen Jubiläums sein könnten. Um dem entgegenzuwirken, hat der Schweizerische Evangelische Kirchenbund zum einen ein offenes „R-Logo“ samt App entwickelt, zum anderen den Slogan „quer denken – frei handeln – neu glauben“ als Ausdruck für die reformierte Kernbotschaft herausgestellt.¹²

Und auch hier zeigt sich wieder das spezifische religionspolitische Selbstverständnis bzw. ein für die Schweiz so exemplarisches wie typisches Phänomen: Das „lokale“ Jubiläum der Zürcher Landeskirche bzw. viele einzelne Aktivitäten werden von staatlichen und weiteren säkularen Instanzen mit erheblichen finanziellen Mitteln unterstützt. Allerdings wurden die Mittel daran gebunden, dass gottesdienstliche Anlässe nicht Teil des Gesamtjubiläumsprogramms sein dürfen. Vielmehr sollte – so die säkularen Geldgeber – nur in „kultureller“ Hinsicht an die Reformation gedacht werden. So fand beispielsweise die zweitägige, öffentlich hochfinanzierte Auftaktveranstaltung zum Beginn des Reformationsjubiläums am 6./7. Januar 2017 mit erheblichem Aufwand am öffentlichen Ort der Zürcher Bahnhofshalle statt. Aber in diesem Rahmen verzichteten die Planungsverantwortlichen überhaupt auf ein Gottesdienstangebot – man beließ es bei Ansprachen und Podiumsdiskussionen, einer nachgebauten Druckerei, einer musikalischen Inszenierung und dem Reformationstruck. Im Vergleich zur deutschen Situation ein kaum vorstellbarer Vorgang. Tatsächlich hat sich auch der Zürcher Kirchenrat auf diese säkularen Bedingungen eingelassen – ob schweren Herzens oder um den Schutz Andersgläubiger willen kann man dabei gar nicht genau sagen.

Und ein zweites aktuelles Beispiel sei genannt: Auch das helvetische Jubiläum kann offenkundig am Ende nicht auf Köpfe verzichten. Am 26. Januar 2017 lancierte die Eidgenössische Münzstätte Swissmint gemeinsam mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund eine neue 20-Franken-Sondersilbermünze zum Jubiläumsjahr „500 Jahre Reformation“ mit den Porträts von Huldrych Zwingli und Johannes Calvin. So erfährt auch das reformierte Jubiläum seine Personalisierungsstrategien. Geld, Politik und (hoffentlich auch) Geist gehen hier also erneut eine sichtbare Koalition ein – ob zum Besseren oder zum Schlechteren, muss sich erst noch erweisen.

EIN HOFFUNGSVOLLER SCHLUSS

An den Schluss sei eine Hoffnung gestellt, die sich mit dem Aspekt schweizerischer Geschichte befasst, der bisher nur kurz im Zusammenhang der internationalen Ausbreitung der Reformation angesprochen wurde: Die Tradition politischer

„Neutralität“ (bei allen Ambivalenzen des Begriffs und den überaus schillernden „Füllungen“ durch die schweizerische Politikgeschichte hindurch) und reformierter Internationalität sollte auch für die weitere Entwicklung des weltweiten Protestantismus nicht unterschätzt werden. Möglicherweise sind gerade die schweizerischen reformierten Kirchen aufgrund ihrer pluralistisch-globalen Geschichte zukünftig in einer besonders starken Verantwortung, in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht zum friedlicheren Zusammenleben inmitten der aktuellen Konfliktlagen beizutragen. Dies wird mindestens schon einmal „offiziell“ in den Thesen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Reformationsjubiläum vom Dezember 2015 deklariert.¹³ Darin heißt es unter anderem: „Der Glaube an Gott befreit uns. Diese Freiheit stellen wir in den Dienst nachhaltiger und gerechter Beziehungen in Wirtschaft und Umwelt, in sozialen und ethischen Fragen“ (These 5) und „Als Kinder Gottes sind wir aufgerufen, miteinander in und mit seiner Schöpfung in Frieden zu leben“ (These 6).

Dies sind nicht die schlechtesten Marksteine, um zum kirchlichen Engagement inmitten der gegenwärtigen Weltverhältnisse aufzurufen. Und dies umso mehr, als diese Thesen selbst an die reformiert-reformatorischen Grundeinsichten anknüpfen: Zum Ersten sehr deutlich an die damalige Einsicht in die Rechtfertigungsbotschaft und das *sola gratia*, wenn es nun heißt: „Quelle und Erfolg unseres Lebens liegen nicht in uns selbst oder unseren Bemühungen, sondern sind uns in Jesus Christus gegeben“ (These 1). Zum Zweiten an das reformatorische *solus Christus*, in dem formuliert wird: „Die Frage nach Gott ist für alles menschliche Leben unerlässlich. Sie findet ihre Antwort in Jesus Christus“ (These 2). Zum Dritten an das neu entdeckte Schriftprinzip *sola scriptura*, das hier so zum Ausdruck kommt: „Die Bibel lässt uns mit Hilfe des Heiligen Geistes Gott und unsere Berufung entdecken“ (These 3). Zum Vierten an die Referenz des reformierten *sola fide*, verbunden mit dem spezifischen Heiligungsprinzip, indem konstatiert wird: „Das frohe und dankbare Vertrauen auf Gott beruft uns dazu, uns mit unseren auch beschränkten Mitteln in der Welt zu engagieren“ (These 4). Und schließlich ist von der unverzichtbaren Bedeutung kirchlicher Gemeinschaft für alles Handeln in der Welt die Rede, indem festgehalten ist: „Unser persönlicher Glaube ruft nach einem Austausch in Gemeinschaft. Die Kirche ist ein besonders guter Ort, um das von Gott gegebene Leben sichtbar zu machen und zu leben“ (These 7).

Diese Thesen sind zwar von „zentraler“ Stelle aus erarbeitet. Gleichwohl sind sie nach reformiert-helvetischem Verständnis zuallererst dazu gedacht, das „Selber Denken“ anzuregen und dadurch selbst weiter zu re-formieren.

1 | V. Reinhardt, *Geschichte der Schweiz*. 2. Aufl., München 2007, 119.

2 | Vgl. dazu ausführlicher P. Opitz, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus. Zürich 2015.

3 | Vgl. dazu im Überblick Christoph Strohm, Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators. München 2009.

4 | Dazu ausführlicher T. Schlag, Reformierte Kirche im helvetischen Kulturkontext. Deutsch-Schweizerische und deutschschweizerische Perspektiven, in: B. Weyel/P. Bubmann (Hgg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*. Leipzig 2014, 80–93.

5 | Vgl. *Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn (Hg.)*, *Unterwegs ins 21. Jahrhundert. Die Kirche als offene Such- und Weggemeinschaft. Ein Bericht des Synodalarates über Leben, Tätigkeit und Probleme der Kirchgemeinden, der kirchlichen Bezirke und der Kirche (KO Art. 174 Abs. 3)*. Bern 2003.

6 | M. Krieg/G. Zangger-Derron (Hgg.), *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*. Zürich 2002.

7 | P. Bieri, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München 2013, 42 f.

8 | U. Maurer, *Gedanken zum Reformationskongress. Oktober 2013. Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6.–10. Oktober 2013 in Zürich*. Unveröffentlicht.

9 | Art. 1, 1–3 der Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: <http://www.zh.ref.ch/handlungsfelder/gl/recht/gesetze-und-erlasse/rechtsquellen-1>. 25 (Zugriff: 22.8.2013).

10 | Vgl. Art. 143, 1–2 und 144, 1, in: <http://www.zh.ref.ch/handlungsfelder/gl/recht/gesetze-und-erlasse/rechtsquellen-1>. 54.

11 | Vgl. dazu P. Bosse-Huber u. a. (Hgg.), *500 Jahre Reformation. Bedeutung und Herausforderungen*. Zürich/Leipzig 2014.

12 | Vgl. zu den einzelnen Initiativen www.ref-500.ch.

13 | Vgl. *Theologische Kernaussagen des Kirchenbundes zu „500 Jahre Reformation“* [http://www.ref-500.ch/sites/default/files/media/PDF/Projekte/thesen/_notes/120916_theologische_kernaussagen_final.pdf]



MAARTEN NEUTEBOOM

Liberal-säkularer Gedächtnisschwund in den Niederlanden: Die fast vergessenen Früchte der Reformation

Die Niederländer im Allgemeinen scheinen auf Gedenken, das auch nur entfernt mit Nationalem zu tun hat, wenig erpicht zu sein. Für dieses Unvermögen, berühmte historische Persönlichkeiten zu ehren und entscheidende Episoden der Geschichte zu würdigen, mag es viele Gründe geben. Das Nationalgefühl, insbesondere Patriotismus und Geschichtsbewusstsein, ist nicht tief verwurzelt. Beispiele hierfür sind das Fehlen einer Präambel in der niederländischen Verfassung, das völlige Scheitern der Gründung eines Nationalen Historischen Museums vor einigen Jahren und das Plakkaat van Verlatinghe (1581) – die niederländische Unabhängigkeitserklärung –, das irgendwo in den Staatsarchiven verstaubt. In einem Land, das so vielfältig und so misstrauisch gegenüber Chauvinismus ist wie die Niederlande, scheint eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte kaum möglich.¹ Es überrascht daher nicht, dass die Reformation

in ähnlicher Weise unter Verschluss gehalten wird: Die Aufmerksamkeit für die 500. Wiederkehr des Jahres, in dem Luther seine 95 Thesen an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg anbrachte, ist nicht hoch im Lande.

Neben diesen grundsätzlichen Erwägungen und dem Umstand, dass der niederländische Protestantismus eher calvinistisch geprägt ist, gibt es einen weiteren Grund für das nahezu völlige Schweigen im Vergleich zu Jubiläen früherer Jahrhunderte, die weitaus stärker gefeiert wurden. Denn all diese Reformationsgedenken waren durch ihren soziohistorischen Kontext gekennzeichnet, der sich je nach Epoche unterschied. Bemerkenswerterweise wurden die ersten beiden Jahrhundertjubiläen von lutherischen Minderheiten maßvoll gefeiert und durch Ermunterungen von außen, hauptsächlich von Deutschland, angetrieben.² Obwohl seit

den 1830er Jahren die Reformation stärker in einen nationalen Zusammenhang gestellt wurde, um die Daseinsberechtigung des Nationalstaats zu betonen, waren die Jahrhundertfeiern 1817 und 1917 nicht nur eher transnational ausgerichtet, sondern dienten auch anderen Zielsetzungen: im ersten Fall einer Hervorhebung der Einheit und der gemeinsamen Ursprünge der Protestanten und im zweiten Fall einer Stärkung der Identität von konfessionellen Teilgruppen und ihrer Auslegung der Grundsätze der Reformation.³

In ähnlicher Weise spiegelt sich das gegenwärtige geringe Maß an Aufmerksamkeit für die Reformation in unserer Zeit wider. Vor allem seit den 1960er Jahren haben die Niederlande sich zu einem Land entwickelt, in dem die Mehrheit der Menschen liberal und säkular ist.⁴ Zusammen mit der ohnehin schwach ausgeprägten nationalen Erinnerungskultur führt dies dazu, dass sich die Bevölkerung im Allgemeinen kaum mit etwas identifizieren kann, das nur – wenn es überhaupt bekannt ist – als lange zurückliegende religiöse Vergangenheit wahrgenommen wird. Dieser Gedächtnisschwund wird aber Luthers Bedeutung kaum gerecht. Mit der Reformation brachte Luther ja zuvorderst eine religiöse Bewegung in Gang. Aber das sollte nicht den Blick auf den starken politischen und sozialen Effekt trüben, den die protestantische Christenheit auf die westliche Welt einschließlich der Niederlande hatte. Tatsächlich hat das viel mit den Anfängen der Niederlande als solcher zu tun. Es könnte sogar dabei helfen, aktuelle Verwerfungen innerhalb der Gesellschaft zu verstehen und hoffentlich zu überwinden, vor allem im Hinblick auf die Integration einer religiösen Minderheit wie dem Islam.

Die Behauptung, dass die Geburt der Niederlande als unabhängiger Staat mit der Reformation zusammenfiel, ist im akademischen Umfeld mehr oder minder eine Binsenweisheit. Allerdings scheint diese geschichtliche Tatsache in der niederländischen Bevölkerung nicht mehr bewusst zu sein. Wenn man die Frage nach den nationalen Ursprüngen der Niederlande stellt, würde eine breite Mehrheit vermutlich eher auf den Anfang des 19. Jahrhunderts verweisen als auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Also auf das Zeitalter des Nationalismus, das der Französischen Revolution und der Franzosenzeit unter Napoleon Bonaparte folgte, statt auf das Zeitalter, in dem Wilhelm von Oranien Anführer des niederländischen Aufstands gegen Philipp II. von Spanien wurde. Während das 19. Jahrhundert durch eine Ausbreitung des Liberalismus und zunehmende Säkularisierung geprägt war, war es im 16. Jahrhundert der Zwist um Religionsfreiheit und die politische Unabhängigkeit der Republik der Sieben Vereinigten Provinzen.

Es trifft sicher zu, dass die größeren Verfassungsänderungen mit der Errichtung des Vereinigten Königreichs der Niederlande in den Jahren 1813 bis 1815 einhergingen: Die 1795 aufgegebene Statthalterschaft kam in Form des Königtums

zurück, eine geschriebene Verfassung wurde ausgearbeitet, ein Zweikammersystem eingerichtet und Kirche und Staat wurden getrennt – eine Trennung, die übrigens auf die Verfassung der Batavischen Republik von 1798 zurückgeht. All das aber tut der starken Rolle der Reformation in einem Schlüsselmoment der niederländischen Geschichte keinen Abbruch: der Schaffung einer der ersten europäischen Republiken in der frühen Neuzeit. Dies gilt auch, weil ein Teil der Reformatoren neben ihren theologischen Disputen auch praktisch in die politisch-rechtliche Verteidigung gegen tyrannische Herrscher eingebunden war. Das heißt, sie befanden sich im Widerstand gegen jene Amtsinhaber, die die Rechte und Privilegien missachteten, die ihren Untertanen zustanden.⁵

Genau das ist im 16. Jahrhundert geschehen. Die Reformation war schon im Gange, als der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, Karl V., den Burgundischen Reichskreis – zu dem die damaligen sieben Provinzen gehörten – aus dem Verband der kaiserlichen Reichskreise löste. Am 26. Juni 1548 wurden die Burgundischen Niederlande hinsichtlich ihrer rechtlichen Stellung eine unabhängige Einheit, die nicht länger unter die Rechtsprechung des Reichskammergerichts fiel. Es war die feste Hoffnung des Kaisers, diesen Teil seines ausgedehnten Reiches erneut unter die Kontrolle des römischen Katholizismus bringen zu können. Nicht von ungefähr ist Karl V. als der letzte Kaiser des Heiligen Römischen Reiches bekannt, der vom Papst gekrönt wurde, nämlich von Clemens VII. am 24. Februar des Jahres 1530. Schon während seiner Regierungszeit begann Europa in nationale und religiöse Partikularismen zu zerbrechen. Europa wurde faktisch ein geteiltes Haus.⁶

Karl V. scheiterte mit seinem Vorhaben und dankte 1555, auf den Arm Wilhelms von Oranien gestützt, vor dem niederländischen Adel ab. Diese Adeligen sollten jedoch in den kommenden Jahrzehnten zur Speerspitze des Aufstands gegen Karls Sohn Philipp II. werden. Neben der niederländischen Abneigung gegen weitergehende Zentralisierung und hohe Besteuerung ging es dabei, wie es in der Plakkaat van Verlattinghe heißt, um ein Streben nach „einem gewissen Maß an Freiheit, vor allem hinsichtlich der Religion (hauptsächlich bezüglich Gott und unserem eigenen Gewissen)“, das dem niederländischen Aufstand ein protestantisches Gepräge gab. Das Ringen um die Gewissensfreiheit bereitete also den Weg für den Abfall der sieben Provinzen. Dargelegt im ersten Vertrag der Utrechter Union (1579) finden wir an diesem Punkt eine der wichtigsten Früchte der Reformation, den Glauben, „dass jedermann frei in der Religion sein und niemand wegen seiner Religion befragt oder verfolgt werden soll“.

Es gibt also durchaus gewichtige Gründe für die Niederländer, der Reformation zu gedenken. Nicht um die Früchte der Reformation, wie ihren Beitrag zu verfassungsmäßigen

„Die guten Dinge, die wir der Religion allgemein und dem (protestantischen) Christentum im Besonderen verdanken, in einer öffentlichen Debatte zu nennen, stößt zunehmend auf Skepsis.“

Rechten und rechtlichen Institutionen,⁷ für die Niederländer zu beanspruchen, sondern um daran zu erinnern, wie ihre Vorfahren in ihrer Glaubensstärke universelle Prinzipien der Geschichte entdeckten. Es war daher sehr passend, dass König Willem-Alexander zusammen mit seiner Frau Königin Maxima am 7. Februar 2017 während seines Besuchs in den Bundesländern Thüringen, Sachsen und Sachsen-Anhalt auch die Wartburg besuchte. Die niederländischen Medien zeigten Bilder des Königspaares, wie es in der Lutherstube steht, in der der Reformator 1521 bis 1522 die Bibel in die Volkssprache übersetzte. In einer an Reiner Haseloff, den Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, gerichteten Tischrede ging König Willem-Alexander auf die geschichtlichen Bande der Niederlande zur Reformation allgemein und Luther im Besonderen ein: „Unser Land wurde nachhaltig von der Reformation geprägt, auch wenn es vor allem Johannes Calvin war, der uns seinen Stempel aufdrückte, und nicht Martin Luther. Aber das tut der großen historischen Bedeutung dieser Stadt – auch für Niederländer – keinen Abbruch.“⁸

Der Besuch des Königs auf der Wartburg wird vermutlich der einzige Akt nationalen Gedenkens an die Reformation bleiben. Dies schließt alle Arten kleinerer Aktivitäten auf gesellschaftlicher Ebene nicht aus. Sie reichen von kirchlichen Gedenkfeiern – einige davon mit ökumenischem Charakter – über Lesungen, Sommerschulen, Konzerte, organisierte Reisen nach Deutschland bis zu Ausstellungen einiger größerer Museen. Die Themen dieser Aktivitäten sind breitgefächert und umfassen etwa Kirchenmusik, die Erfindung des Buchdrucks, die Entdeckung der Freiheit, Kunst und natürlich die Bedeutung Erasmus' und seine Beziehung zu Luther. Vor kurzem erschien ein niederländischer Spielfilm für Familien und Kinder mit dem Titel *Storm: Letters van vuur* (Storm und der verbotene Brief). In dem Film wird der Vater des Jungen Storm von der Inquisition verfolgt, weil er ein geheimes Pamphlet Luthers gedruckt hat. Zusammen mit einem Waisenmädchen versucht Storm seinen Vater vor dem Scheiterhaufen zu retten. Viele Aktivitäten also, aber sie werden sicherlich der Aufmerksamkeit eines breiten Publikums entgehen.

König Willem-Alexander hat zu Recht von der geschichtlichen Bedeutung der Reformation gesprochen. Gleichwohl bleibt die Frage, welche Bedeutung ihr heute zukommen kann. Angesichts der Tatsache, dass die Reformation für viele Menschen, insbesondere die Jüngeren, zu einer Terra incognita geworden ist, wird es nicht leicht sein, einen fundierten Austausch über die Zukunft der nahezu vergessenen Früchte der Reformation zu gestalten. Nicht zuletzt durch die fortwährende Säkularisierung scheinen sie manchmal zu verbotenen Früchten geworden zu sein. Die guten Dinge, die wir der Religion allgemein und dem (protestantischen) Christentum im Besonderen verdanken, in einer öffentlichen Debatte zu nennen, stößt zunehmend auf Skepsis. Damit wird nicht nur eine Würdigung der Vergangenheit der nunmehr weitgehend säkularisierten westlichen Welt und der theologischen, philosophischen und geschichtlichen Wurzeln der liberalen Demokratie und des Rechtsstaats verhindert, sondern auch das Potenzial unterschätzt, das Religionen für eine Stärkung jener Normen und Werte haben, die uns teuer sind.

Das Scheitern des liberalen Säkularismus im Umgang mit grundlegenden Verwerfungen wird vor allem deutlich in niederländischen Debatten darüber, wie wir mit religiöser Vielfalt und kollidierenden Weltanschauungen umgehen sollten. Vor allem die Integration und Teilhabe von Muslimen beherrscht die niederländische Politik nun seit mehr als einem Jahrzehnt. Den meisten Politikern, Publizisten und Akademikern zufolge bedarf der Islam insgesamt aufklärerischer Werte. Tatsächlich bedeutet das, auf eine Art von Modernisierung zu drängen, bei der der Schwerpunkt darauf liegt, wie muslimische Gläubige sich zu liberalen Ideen stellen sollten. Zudem wird die Trennung von Kirche und Staat in den Niederlanden in einer Weise betont, die ein Abdriften des mehr oder minder neutralen Staates in Richtung eines laizistischen Staates nach französischem Vorbild erkennen lässt. Damit würde eine weitere Frucht der Reformation über Bord geworfen: Die protestantischen Vorläufer der Christdemokraten brachten die Idee einer sphärischen Souveränität auf, die Gemeinschaften ein hohes Maß an Freiheit dahingehend verleiht, ihr Leben im Einklang mit ihrem Glauben zu führen. Es bleibt

eine schwierige Frage, wo die Grenzen des Staates liegen und wo der Staat bei einem Missbrauch der Freiheit in den unterschiedlichen Bereichen handeln muss. Doch eins ist sicher: Es ist nicht Sache des Staates zu bestimmen, woran der Einzelne zu glauben hat.

Faszinierend ist nun, dass diese Überzeugung nicht nur ein typischer Teil der liberal-säkularen Ernte ist, der durch die Aufklärung eingebracht wurde, sondern ein Glaube, der – wie die Trennung von Kirche und Staat – sich in der christlichen Religion selbst gründet. Diesem Gedanken folgend hat Ab Klink, ehemaliger Minister und Direktor des Wissenschaftlichen Instituts des niederländischen CDA, vorgebracht, dass der Islam eher einer Reformation als einer Aufklärung bedürfe.⁹ Welch wundervolle Frucht der Reformation wäre es, wenn die Überzeugung, dass Glaube und Zwang nicht zusammengehen, tief im Islam verankert werden würde. Eine solche Entwicklung anstelle einer Beschränkung jeglicher Religion auf die private Sphäre des Einzelnen und unter Verwerfung ihres Wertes für die Allgemeinheit wäre ein Segen für die liberale Demokratie und den Rechtsstaat, die wiederum den Reformatoren zu Dank verpflichtet sind.

1 | Man könnte einwenden, dass mit dem Aufstieg des Populismus die Wertschätzung des niederländischen Nationalgefühls an Gewicht gewinne. Statt eines tieferen Geschichtswissens ist es jedoch ein meist oberflächlicher Nationalismus, der sich in politischen Debatten zu kulturellen Fragen zeigt.

2 | Herman Paul und Bart Wallet, „A Sun that Lost its Shine: The Reformation in Dutch Protestant Memory Culture, 1817–1917“, in: *Church History and Religious Culture*, 88, 2008, S. 38–39.

3 | Ebd. S. 37, 61.

4 | Eine jüngere Veröffentlichung zu diesem Thema ist: Ton Bernts & Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*. Kampen: Uitgeverij Ten Have 2016. Erstmals in der Geschichte dieser Untersuchungen betrachtet sich eine Mehrheit der niederländischen Bevölkerung als atheistisch (24 Prozent) oder agnostisch (34 Prozent).

5 | Siehe: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press 1978; H. Klink, *Opstand, politiek en religie bij Willem van Oranje 1559–1568*. Heerenveen: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon BV 1997; J.W. Sap, *Calvinisme en de strijd om de democratische rechtsstaat*. Wolters-Noordhoff BV. 1993.

6 | Siehe Diarmaid MacCullough, *A Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*. London 2003.

7 | Siehe beispielsweise: Harold J. Berman, *Law and Reformation: The Impact of the Protestant Reformers on the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, 2003.

8 | Die vollständige Rede auf Deutsch ist einsehbar unter: <https://www.koenigshaus.nl>. Suchbegriff: „Tischrede Wittenberg“.

9 | Ab Klink, „De onverenigbaarheid van geloof en dwang. Eerder dan een Verlichting moet de islam een Reformatie ondergaan“, in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (Red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij SUN. 2006, pp. 234–251. Vgl. P. v.d. Burg und A. Klink, *Investeren in Integration. Politische Gedanken über Diversität und Gemeinsamkeiten*. Wissenschaftliches Institut des niederländischen CDA, 2003.



JENS-MARTIN KRUSE

Italien und das Reformationsgedenken im Jahr 2017

„Wenn man Italien verstehen will, sollte man den Baedeker weglegen und Theologie studieren“, sagt der italienische Journalist Beppe Severgnini. Das ist sicher überspitzt formuliert, weist aber darauf hin, dass Religion – und das ist in Italien nahezu gleichbedeutend mit römisch-katholischer Kirche – in der italienischen Gesellschaft eine besondere, nicht immer leicht zu verstehende Bedeutung besitzt. Zutreffend ist die Bemerkung von Beppe Severgnini jedoch, wenn der Frage nachgegangen werden soll, ob und wie in Italien das Reformationsgedenken gefeiert wird. Bei diesem Themenkomplex wird man ohne theologische Kenntnisse und ein ausgeprägtes ökumenisches Interesse nicht fündig werden. Würde man auf der Piazza del Popolo in Rom Menschen fragen, was denn mit dem Reformationsjubiläum gemeint sei oder was die protestantischen Kirchen im Jahr 2017 feiern würden, dann dürfte man nicht mehr als ein höfliches Achselzucken erwarten. Das ist weniger erstaunlich, als es klingen mag. Zwar sind alle nicht römisch-katholischen

Kirchen – Lutheraner, Methodisten, Anglikaner, Presbyterianer, Waldenser, Baptisten, Adventisten, Heilsarmee, Orthodoxe etc. – heute mit eigenen Kirchengemeinden in Rom und in ganz Italien vertreten und auch von den rechtlichen Institutionen des italienischen Staates anerkannt, doch gemessen an der Gesamtbevölkerung sind sie eine verschwindend kleine Minderheit, deren Leben und Wirken von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wird.

Diesen gesellschaftlich-religiösen Kontext, in dem das Reformationsgedenken in Italien stattfindet, gilt es zunächst in den Blick zu nehmen. Dann soll mit Papst Franziskus der Akteur kurz vorgestellt werden, der mit seinem Wirken in entscheidender Weise das „ökumenische Klima“ in Italien verändert hat. Vor diesem Hintergrund werden einige Aspekte benannt, die für den spezifischen Charakter des Reformationsjubiläums in Italien kennzeichnend sind.

ZUR RELIGIÖSEN SITUATION IN ITALIEN

Italien ist ein „katholisches Land“. Auch wenn der Katholizismus heute keine „Staatsreligion“ mehr ist, so besitzt die „italienische Nation“ wie der Historiker Francesco Traniello festgestellt hat „in gewisser Hinsicht eine ganz eigene Biographie, in der bis heute die Prägekraft der christlichen Religion (katholischer Konfession) kulturell wirkt“¹.

Zu den historischen Faktoren, die zu dieser Entwicklung geführt haben, gehört, dass es im 15. und 16. Jahrhundert zwar auch in Italien eine Vielzahl von neuen religiösen Gruppierungen, spirituellen Aufbrüchen und Reformbewegungen gegeben hat, diese aber Mitte des 16. Jahrhunderts durch die Inquisition beinahe vollständig unterbunden wurden. Der Kirchenhistoriker Klaus Ganzer urteilt: „Es ist eine Tragik, dass die religiösen Aufbrüche im Italien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die nicht zuletzt von humanistischen Impulsen inspiriert waren [...] auf lange Sicht nicht zum Tragen kamen. Der schöpferischen Aufgeschlossenheit der Kardinäle Contarini und Pole und vieler anderer Persönlichkeiten wurde von maßgeblichen Kreisen der Kurie eine von Ängstlichkeit und Abgrenzung geprägte Festungsmentalität entgegengesetzt, die nicht die geistige Souveränität besaß, eine unvoreingenommene theologische Diskussion mit den verschiedenen Strömungen zu führen [...] Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts zeugen von hoffnungsvollen Aufbrüchen und von den vertanen Chancen, von weitreichenden Impulsen und von tragischen Schicksalen. Manche der theologischen und spirituellen Impulse jener Zeit konnten erst in späteren Jahrhunderten eine gewisse Verwirklichung erfahren.“²

Eine Reformation, wie sie Länder und Regionen in Nord- und Mitteleuropa im 16. Jahrhundert erlebt haben und seitdem die Gesellschaften, Mentalitäten und Werte mitprägte, hat es in Italien nicht gegeben. Reformation – das ist für viele Italiener daher eine Geschichte anderer Länder. Selten basiert das Wissen über Martin Luther und die Reformation auf den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Forschung als vielmehr auf weitverbreiteten und tiefsitzenden Vorurteilen, Mythen und Klischees. So ist der Name Luthers für viele italienische Katholiken wenn überhaupt, dann mit der Spaltung der abendländischen Christenheit verbunden. Reformatorische Kirchen und evangelisches Glaubensleben sind für viele Italiener eher fremde Welten, die mit der Geschichte und Kultur ihres Landes wenig zu tun haben, zumal viele evangelische Gläubige schon durch Aussehen und Sprache ihre Herkunft aus anderen Ländern verraten. Angesichts der sehr klaren Mehrheits- und Machtverhältnisse zwischen den Kirchen hat es auch der ökumenische Dialog in Italien nicht leicht.³ Er lebt wesentlich von einzelnen ökumenisch aufgeschlossenen Persönlichkeiten, den Initiativen von Ortsgemeinden und dem Engagement geistlicher Bewegungen wie dem Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), der Comunità

di Sant'Egidio, der Fokularbewegung und der Comunità Monastica di Bose.

Das Katholisch-Sein ist bis heute ein wichtiger Bestandteil der italienischen Identität. 84 Prozent der Italiener bezeichnen sich als Katholiken und etwa ein Viertel auch als praktizierend. Das bedeutet nicht, dass die Italiener die gesamte Lehre der katholischen Kirche akzeptieren oder bereit wären, ihr tägliches Leben nach ihren Weisungen auszurichten. Gleichwohl besitzt die katholische Kirche nach wie vor eine gleichsam natürliche Selbstverständlichkeit. Eine der Folgen davon besteht in einem verbreiteten Unverständnis, warum es in ihrem Land neben der römisch-katholischen Kirche mit ihrer die Gesellschaft, Kultur und Mentalität prägenden Kraft noch andere christliche Kirchen geben sollte und warum der ökumenische Dialog mit ihnen bereichernd sein könnte.

Bei aller Präsenz des Katholischen im Alltag und einer ausgeprägten Resistenz der volkstümlichen Frömmigkeitsformen gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen lässt sich zugleich ein Auseinanderdriften zwischen der täglichen Lebens- und Denkweise und der religiösen Zugehörigkeit beobachten. Pietro Pini spricht von einem „scisma sommerso“ – „ein sich im Schatten vollziehendes Schisma“: „Es handelt sich nicht um ein institutionelles Schisma [...], vielmehr um eine – verborgene, sich im Schatten vollziehende – Loslösung vieler Gläubiger von einer Befangenheit gegenüber den Lehren der kirchlichen Hierarchie, deren Lehren oder pastorale Praktiken nicht weiter akzeptiert werden, da sie für außerhalb von Zeit und Raum der Wissenschaft gehalten werden. Oder um es genauer auszudrücken, für ungeeignet zur Aufnahme von Inhalten und Werten, wobei die weniger anfechtbare Kultur der heutigen Zeit nicht in Kontrast mit einer authentischeren Bewusstwerdung der christlichen Prinzipien erscheint.“⁴

Die Frage nach Religion und Glaube wird nicht abgelehnt, sondern in der Schwebe gelassen, sozusagen auf „Stand-by“ gestellt. Man ist weder ungläubig noch unmoralisch. Aber man ist nicht mehr bereit, Dinge zu akzeptieren, die von kirchlichen Autoritätspersonen vorgetragen werden, solange diese Positionen nicht glaubwürdig und begründet sind. Die Mehrzahl der Italiener bleibt in einer freundlichen Distanz zur katholischen Kirche, ohne einen wirklichen Bruch zu vollziehen oder sich gar einer anderen christlichen Kirche zuzuwenden. In dieser sehr komplexen religiösen Situation Italiens ist die Wahl von Kardinal Bergoglio zum Papst am 13. März 2013 zu einem Faktor geworden, der sich erheblich auf die kirchlichen Verhältnisse innerhalb der römisch-katholischen Kirche Italiens auswirkt und im Besonderen der italienischen Ökumene neue Impulse gibt, die dazu führen, dass es auch in Italien ein, von der römisch-katholischen Kirche mitgetragenes, ökumenisch verbindendes Gedenken an die Anfänge der Reformation gibt.

PAPST FRANZISKUS UND EIN NEUER ÖKUMENISCHER AUFBRUCH

Ein Papst aus Lateinamerika, das gemeinhin als katholischer Kontinent gilt, das führte viele Beobachter zunächst zu der Vermutung, dass in diesem Pontifikat wenig ökumenische Fortschritte zu erwarten sein dürften. Doch das erwies sich sehr schnell als Fehleinschätzung. Schon unmittelbar nach seiner Wahl hat Papst Franziskus ökumenisches Gespür und festen Willen zur Ökumene bewiesen, als er sich auf der Benediktionsloggia von St. Peter als ‚Bischof von Rom‘ vorstellte – unter den vielen päpstlichen Titeln nicht nur einer der ältesten, sondern auch derjenige, der ökumenisch akzeptabel erscheint. Und bei seinem ersten Treffen mit den Vertretern der anderen christlichen Kirchen am 20. März 2013 bekräftigte der neue Papst seinen Willen, auf der Linie seiner Vorgänger „den Weg des ökumenischen Dialogs fortzusetzen“. Innerhalb kurzer Zeit ist Papst Franziskus zu einem der entscheidenden Akteure der Ökumene geworden, der mit seinen Worten, Gesten und Zeichen maßgeblich zu einer neuen ökumenischen Dynamik beiträgt, die kurz zuvor niemand für möglich gehalten hätte.

Sein ökumenisches Handeln ist getragen und motiviert vom Glauben an die Auferstehung Jesu. Von daher ist für Papst Franziskus die Überzeugung leitend, „dass ebenso, wie der Stein vom Grab weggewälzt worden ist, auch alle Hindernisse ausgeräumt werden können, die der vollen Gemeinschaft zwischen uns noch im Wege stehen.“⁵ In diesem Vertrauen bringt Papst Franziskus sich in die Ökumene ein und erweist sich mit seinen Worten, mit seinem Handeln und seinen Gesten im wahrsten Sinne des Wortes als Pontifex – als jemand, dem es gelingt, Hindernisse aus dem Weg zu räumen und Brücken zwischen den Kirchen zu bauen. Dabei verfolgt Papst Franziskus keinen „Masterplan“ für die Einheit der Kirche. Die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft bedeutet für ihn weder, „einander zu unterwerfen noch einzuverleiben, sondern vielmehr alle Gaben anzunehmen, die Gott jedem gegeben hat, um in der ganzen Welt das große Geheimnis der vom Herrn Jesus Christus durch den Heiligen Geist erwirkten Erlösung kund zu tun.“⁶ Papst Franziskus will Prozesse eröffnen, die zu mehr Einheit führen können – weil er weiß, dass die Einheit der Christenheit ein Geschenk ist, das der Heilige Geist im Unterwegssein bewirkt. Von daher wird verständlich, warum die Begegnungen und der Dialog mit anderen Christen und Kirchen für diesen Papst einen so hohen Stellenwert besitzen: „Sich begegnen, gegenseitig das Gesicht sehen, einander den Friedenskuss geben, füreinander beten, sind wesentliche Dimensionen auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft, die wir anstreben.“⁷

Auf diesem Weg geht Papst Franziskus tatkräftig und innovativ voran und ist dafür auch bereit, sich auf bisher unbekanntes Terrain zu begeben. Jede seiner ökumenischen Begegnungen setzt einen je eigenen Akzent, durch den die

Gemeinschaft zwischen den Kirchen vertieft wird, und besitzt einen besonderen Stellenwert für die Ökumene insgesamt. Sei es die Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. am 25. Mai 2014 in Jerusalem mit dem ausdrucksstarken Zeichen eines gemeinsamen Gottesdienstes in der Grabeskirche. Seien es die ersten Besuche eines Papstes in einer evangelikalen Pfingstgemeinde in Caserta am 28. Juli 2014 und in einer reformierten Waldensergemeinde in Turin am 22. Juni 2015 und den jeweils dort ausgesprochenen Vergebungsbitten. Sei es sein Besuch in einer evangelisch-lutherischen Kirche, der am 15. November 2015 in der Christuskirche in Rom stattfand und bei dem Papst Franziskus mit seinen Worten und mit dem Gastgeschenk eines Abendmahlskelches die Tür in Richtung eucharistische Gastfreundschaft geöffnet hat.⁸ Sei es die erste Begegnung mit dem russischen Patriarchen Kyrill I. am 12. Februar 2016 im Flughafengebäude von Havanna oder sei es der Besuch einer Flüchtlingsunterkunft auf der Insel Lesbos am 17. April 2016 gemeinsam mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. und dem orthodoxen Patriarchen von Athen Hieronymus. Und schließlich der historisch zu nennende ökumenische Gottesdienst, den Papst Franziskus gemeinsam mit Bischof Younan und Generalsekretär Junge vom Lutherischen Weltbund zum Auftakt des Reformationsgedenkjahres am 31. Oktober 2016 in der Kathedrale von Lund gefeiert hat. Durch diese besondere ökumenische Feier steht alles Gedenken an die Anfänge der Reformation im Jahr 2017 erstmals unter einem verbindenden und verheißungsvollen ökumenischen Zeichen.

Wir erleben gegenwärtig in der Ökumene einen kostbaren Augenblick, wie er vor Jahren nicht denkbar schien. Bis vor kurzem war auf allen Seiten viel Stagnation und Müdigkeit zu beobachten, mangelnde Rezeption der erzielten Dialogergebnisse und ein neues Bemühen um Profilierung der eigenen kirchlichen Identität, was häufig mit der Abgrenzung von den ökumenischen Partnern einherging. Demgegenüber deuten die „Zeichen der Zeit“ nun auf einen neuen ökumenischen Aufbruch. An vielen Stellen ist das ernsthafte Bemühen zu spüren, das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 dafür zu nutzen, auf dem Weg zur Einheit der Christenheit tatsächlich ein gutes Stück weiterzukommen. Denn, so hat Kardinal Kasper zu Recht festgestellt: „Die Einheit ist heute näher als vor 500 Jahren. Sie hat bereits begonnen. Wir sind 2017 nicht mehr wie nach 1517 auf dem Weg zur Trennung, sondern auf dem Weg zur Einheit.“⁹

DAS REFORMATIONSGEDENKEN IN ITALIEN

Die Verbesserung des ökumenischen Klimas, das sich auf Weltebene wesentlich den innovativen Anstößen von Papst Franziskus verdankt, wirkt sich überaus erfreulich auch auf die Ökumene in Italien aus. Das ökumenische Engagement des Papstes wird in der italienischen Öffentlichkeit sehr genau wahrgenommen und führt zu einer Reihe von positiven Ver-

„Jede seiner ökumenischen Begegnungen setzt einen je eigenen Akzent, durch den die Gemeinschaft zwischen den Kirchen vertieft wird, und besitzt einen besonderen Stellenwert für die Ökumene insgesamt.“

änderungen. So wurde zum Beispiel in den italienischen Medien im Kontext der Berichterstattung über den ökumenischen Gottesdienst in Lund am 31. Oktober 2016 sehr ausführlich und wohlwollend über das Leben der evangelischen Gemeinde und die Situation der Ökumene in Italien berichtet.

Sodann eröffnen die ökumenischen Aktivitäten von Papst Franziskus neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit und ermutigen viele Menschen, sich mit weiterführenden Ideen und konkreten Projekten in die Ökumene vor Ort einzubringen. So kommt es, dass es – bis vor kurzem undenkbar – nun auch in ganz Italien eine Vielzahl von ökumenischen Gottesdiensten, Veranstaltungen und Vorträgen gibt, mit denen evangelische und römisch-katholische Christen gemeinsam der Anfänge der Reformation vor 500 Jahren erinnern.

Für die evangelischen Gemeinden – seien es Lutheraner, Methodisten, Waldenser, Baptisten, Heilsarmee oder Adventisten – bietet das Jahr 2017 vielfältige Chancen. Erstens eröffnet sich die Möglichkeit, in der Beschäftigung mit den Anfängen der Reformation die eigene Identität zu vertiefen und den Gemeindeaufbau zu stärken. Die große mediale Aufmerksamkeit, die mit dem Jahr 2017 verbunden ist, stellt zweitens eine Gelegenheit dar, der interessierten Öffentlichkeit vorzustellen und zu erklären, was es im italienischen Lebenskontext heute heißt, evangelischen Glaubens zu sein, und die Stimme der evangelischen Theologie und Kirche in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Schließlich kann das Reformationsgedenken in einem katholischen Land wie Italien gar nicht anders als ökumenisch, und das heißt gemeinsam mit den Partnern der römisch-katholischen Kirche, gestaltet werden. Angesichts der Einmaligkeit dieser Situation im Jahr 2017 wundert es nicht, dass alle evangelischen Gemeinden und Kirchen in Italien ein vielfältiges Angebot von Gottesdiensten und Veranstaltungen vorbereitet haben, mit denen der Reformation gedacht werden soll.

Einen wirklichen und hoffnungsvollen Fortschritt für die Ökumene in Italien bedeutet es, dass sich jetzt auch die römisch-katholische Kirche auf sehr unterschiedlichen Ebenen und in vielen Diözesen aktiv an der Gestaltung des Reformations-

gedenkens beteiligt und dies vielfach mit eigenen Projekten und in einem ökumenisch verbindenden Geist. Nur wenige Beispiele aus fünf Bereichen seien abschließend kurz erwähnt. Erstens ist das Reformationsgedenken zum Thema der offiziellen Dialoge zwischen den Kirchen in Italien geworden. So fand auf Einladung der italienischen Bischofskonferenz (CEI) vom 16. – 18. November 2016 eine gemeinsame Tagung mit den Repräsentanten der verschiedenen protestantischen Kirchen, die in der „Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia“ (FCEI) vertreten sind, in Trient statt, die sich dem Thema „Cattolici e protestanti a 500 anni dalla riforma. Uno sguardo comune sull'oggi e sul domani“ gewidmet hat.

Auf allen Ebenen der Ökumene bilden zweitens Begegnungen und Gottesdienste die Mitte des Reformationsgedenkens. So wird der „Europäische Stationenweg“, der am 18. Januar 2017 in Rom zu Gast sein und mit einer Ansprache von Papst Franziskus während der Generalaudienz beginnen wird, am Abend mit einem großen ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Christuskirche abgeschlossen, in dem Kardinal Koch die Predigt halten wird. Die Liturgie für die Gottesdienste in der Einheitswoche, die in diesem Jahr von Christen aus Deutschland vorbereitet worden sind, wird in vielen Städten und Diözesen in Italien zu einer besonders intensiven Beschäftigung mit Luther, der Reformation und der ökumenischen Situation in Deutschland führen. An Christi Himmelfahrt wird Bischof Ambrogio Spreafico, der Präsident der Ökumene-Kommission der italienischen Bischofskonferenz, die Predigt in einem ökumenischen Festgottesdienst in der Christuskirche Rom halten.

Drittens gibt es in vielen katholischen Pfarrgemeinden ein großes Interesse, Martin Luther und die Reformation besser kennenzulernen, und sehr häufig sind evangelische Pfarrer in diesem Jahr zu entsprechenden Vorträgen eingeladen. Auf dieser Ebene besteht Reformationsgedenken in der Regel aus Bildungsarbeit.

Viertens wird das Thema der Reformation auch an den verschiedenen päpstlichen Universitäten und wissenschaftlichen Forschungsinstituten bedacht. Das Centro Studi per

„Durch diese besondere ökumenische Feier steht alles Gedenken an die Anfänge der Reformation im Jahr 2017 erstmals unter einem verbindenden und verheißungsvollen ökumenischen Zeichen.“

L'Ecumenismo in Italia und die Università Cattolica del Per-nambuco di Recife (Brasilien) veranstalten im Februar 2017 in Florenz eine internationale Tagung unter dem Titel „Rileggere la Riforma“, die sich dem breiten Prozess der protestantischen Reformen im 16. Jahrhundert widmet. Auch im Februar 2017 findet am Deutschen Historischen Institut in Rom eine internationale Tagung zum Thema „Luther in Italy“ statt. Der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen, die Theologische Fakultät der Pontificia Università Gregoriana und das Johann-Adam-Möhler-Institut untersuchen in einer Tagung „Lutero e i sacramenti. Una rilettura cattolica in prospettiva ecumenica“.

Mit Blick auf die breitere Öffentlichkeit ist es schließlich fünf-tens sehr bedeutsam, dass wichtige katholische Zeitschriften wie die 1850 vom Jesuitenorden gegründete Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“¹⁰, die ein quasi offizielles Sprachrohr des Papstes darstellt, oder die von der Fokularbewegung herausgegebene Zeitschrift „nuova umanità“¹¹ sich gegenwärtig intensiv mit der Theologie Luthers beschäftigen und den lutherisch/römisch-katholischen Dialog würdigen. Auf diese Weise wachsen nicht nur die Kenntnisse über die Reformation unter den Lesern, sondern auch das Verständnis für die Existenz evangelischer Kirchen in Italien.

So gibt es eine Reihe von ökumenisch verheißungsvollen Zeichen, die es möglich erscheinen lassen, dass in dem gesellschaftlich-religiösen Kontext Italiens, in dem Evangelisch-Sein ein Randphänomen darstellt, die christlichen Kirchen das Reformationsgedenken im Jahr 2017 als Chance nutzen, um Hindernisse, die bisher trennend zwischen ihnen standen, aus dem Weg zu räumen und mutig weitere Schritte hin auf die ersehnte Einheit der Kirche tun. So gilt auch für Italien, was Kardinal Kasper mit Blick auf die Situation in Deutschland gesagt hat: „In dieser ökumenischen Perspektive könnte 2017 für evangelische wie für katholische Christen eine Chance sein. Wir sollten sie nützen. Es täte beiden Kirchen gut, vielen Menschen, die darauf warten, und der Welt, die zumal heute unser gemeinsames Zeugnis braucht.“¹²

1 | Francesco Traniello: *Katholizismus und politische Kultur in Italien*. Münster 2016, S. 15.

2 | Klaus Ganzer: *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts (KLK 63)*. Münster 2003, S. 81 f.

3 | Vgl. Riccardo Burigana: *Una straordinaria avventura. Storia del Movimento ecumenico in Italia (1910–2010)*. Bologna 2013.

4 | Pietro Pini: *Lo scisma sommerso*. Milano 1999, S. 78.

5 | So Papst Franziskus in seiner Predigt in der Grabeskirche zu Jerusalem am 25. Mai 2014: *Ökumenische Feier aus Anlass des 50. Jahrestags der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Franziskus ins Heilige Land. Predigten, Ansprachen und Grußworte*. 24.–26. Mai 2014 (VapSt 197). Bonn 2014, S. 48.

6 | Papst Franziskus, *Ansprache am 30. November 2014 in der Patriarchatskirche St. Georg, Istanbul*.

7 | Papst Franziskus, *Ansprache am 30. November 2014 in der Patriarchatskirche St. Georg, Istanbul*.

8 | Dazu ausführlich: Jens-Martin Kruse: „Lasst uns tilgen die partiischen Namen und uns Christen heißen“. *Martin Luther heute begegnen in ökumenischer Perspektive*, in: *Stimmen der Zeit* 5/2016. S. 291–305, bes. S. 298–304.

9 | Walter Kardinal Kasper: *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. Ostfildern 2016, S. 70.

10 | Vgl. Giancarlo Pani S.I.: *La lettera ai Romani e Lutero*, in: *La Civiltà Cattolica* 3973 (2016), S. 17–29; Phillip Endean S.I.: *Ignazio di Loyola e Lutero*, in: *La Civiltà Cattolica* 3974 (2016), S. 140–150; Giancarlo Pani: *Cattolici e Luterani. L'ecumenismo nell'„Ecclesia semper reformanda“*, in: *La Civiltà Cattolica* 3985 (2016), S. 17–25; Ulf Jonsson S.I.: *Verso la visita del papa: Il paessaggio religioso in Svezia*, in: *La Civiltà Cattolica* 3991 (2016), S. 3–14; Ulf Jonsson S.I.: *Intervista a papa Francesco. In occasione del viaggio apostolico in Svezia*, in: *La Civiltà Cattolica* 3994 (2016), S. 313–324; Giancarlo Pani S.I.: *Il viaggio del papa in Svezia*, in: *La Civiltà Cattolica* 3994 (2016), S. 381–392.

11 | Hubertus Blaumeiser: *Re-formatio. Riforma del XVI secolo e riforma della Chiesa oggi*, in: *nuova umanità* 221 (2016), S. 13–32; Wolfgang Thönissen: *Lutero e la theologia cattolica: gettare ponti tra diverse forme di pensiero. Approci ecumenici*, in: *nuova umanità* 221 (2016), S. 33–50; Theodor Dieter: *Dal conflitto alla comunione. Un'introduzione al Rapporto della Commissione luterana-cattolica*, in: *nuova umanità* 221 (2016), S. 51–56.

12 | Walter Kardinal Kasper: *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. Ostfildern 2016, S. 71.



PATRICK CABANEL

Die Reformation in Frankreich: Vom Mehrwert des Scheiterns

Auch wenn die ersten französischen Anhänger der Reformation als „Lutheraner“ bezeichnet wurden, fühlten sie sich schon bald dem anderen Zweig des Protestantismus zugehörig, der im Exil in Genf und Neuchâtel von den Franzosen Guillaume Farel, Jean Calvin und Theodore de Bèze vertreten wurde, um nur die bedeutendsten zu nennen. Spöttisch wurden sie als „huguenots“ (Hugenotten) bezeichnet. Sie selbst sehen sich bis heute als Reformierte (oder angeblich Reformierte, wie die katholische Monarchie im 17. Jahrhundert vorschrieb). Man darf nicht vergessen, dass zwei Gebiete mit einem umfänglichen lutherischen Bevölkerungsanteil erst spät zu Frankreich kamen: 1681 das Elsass und das Fürstentum Montbéliard 1793. Bis zu diesem Zeitpunkt ist der französische Protestantismus fast ausschließlich calvinistisch, wenn man seine Wurzeln nicht bei Lefèvre d’Etaples, dem ersten Übersetzer der Bibel ins Französische, sucht oder gar bei den Waldensern, die sich in den Alpentälern niedergelassen haben.

Anders als die meisten lutherischen Kirchen, die sich zu Staatskirchen entwickelten, oder als die reformierten Kirchen der Schweizer Kantone und Kommunen, war der Protestantismus in Frankreich stets eine Minderheitsbewegung. Die Größe schwankte von Anfang 1560 mit beachtlichen 12,5 Prozent der französischen Bevölkerung bis zu verschwindend kleinen zwei Prozent Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts. Dank des aufblühenden Evangelikalismus stieg der Anteil heute auf seit mehreren Jahrhunderten unerreichte drei bis vier Prozent. Wie lässt sich das Scheitern der Reformation in dem Land erklären, aus dem ihr zweitwichtigster Theologe, Johannes Calvin, stammt und Franz I. sich zeitweilig zu einem zweiten Heinrich VIII. von England hätte entwickeln können? Ist der „Genius“ des lateinischen Menschen für den Protestantismus nicht empfänglich? Zutreffender ist wohl, dass die theologische Fakultät der Sorbonne von hoch aufmerksamer Wachsamkeit war und ein bereits starker Staat sich nach einer Periode des Zweifels und immenser

„Der Untertan des Königs muss kein Glaubensgenosse des Königs mehr sein.“

Provokation – 1535 wurden Plakate mit protestantischen Thesen vielerorts und sogar an der Schafzimmertür des Königs angeschlagen – entschied, der katholischen Kirche die Treue zu halten.

Von diesem Zeitpunkt an war die Reaktion auf die religiösen Neuerer von Gewalt geprägt. Die gerichtliche und intellektuelle Gewalt des Staates und der Kirche offenbarte sich in der immer schärferen Kontrolle des Buchdrucks und in Prozessen, bei denen Protestanten zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt wurden. „Le livre des martyrs“ (Buch der Märtyrer) wurde von Jean Crespin, der in Genf Zuflucht gesucht hatte, ständig fortgeführt und neu aufgelegt. Es trug dazu bei, eine Erinnerung und eine Identität zu prägen, die von Schmerz, Treue und Stolz geprägt waren. Der hugenottische Dichter und Soldat Agrippa d’Aubigné (1520–1630) nannte den ersten Teil seines großen Epos „Les tragiques“ (1616), das dieser Zeit gewidmet ist, „Les feux“ (Die Flammen). Der folgende Teil, „Les fers“ (Die Waffen), behandelt die zweite Periode der antiprotestantischen Gewalt: Menschenmassen, die nach Massakern gieren, zehn oder hundert gegen einen, und eine Vermischung von theologischen Vorwürfen mit sozial bedingten oder politischen Vorwürfen (der königstreue katholische Arbeiter verabscheut den protestantischen „republikanischen“ Bürger). Im Frühjahr 1562 kam es zu ersten gewaltsamen Auseinandersetzungen. Sie fanden ihren schrecklichen Höhepunkt mit der Bartholomäusnacht in Paris (ab 24. August 1572) und griffen dann auf Orléans, Lyon und andere Städte über. Diese nahezu allgegenwärtige, vielgestaltige und mächtige Gewalt, die strukturiert und auch panisch war, reichte aus, um die Verbreitung des Protestantismus in Frankreich definitiv zu ersticken. Ab 1560 beginnt sein Niedergang; zu Ende des 16. Jahrhunderts sind neun Prozent der Bevölkerung Protestanten, um 1670 ungefähr vier Prozent und Ende des 17. Jahrhunderts zwei Prozent.

Ein Schicksal der Verfolgung, das jedoch nicht bis zur völligen Auslöschung der protestantischen Präsenz (oder der protestantischen Andersartigkeit) geführt hat; der Aufstand der Kamisarden gegen Ludwig XIV. zwischen 1702–1704, oder auch die Calas-Affäre sechzig Jahre später sind anschauliche Beispiele. Und genau dieser kleine Rest, der nicht vernichtet werden konnte, und die schiere Unmöglichkeit, die religiöse

Einheit wiederherzustellen, verkörpern zweifelsohne die Besonderheit Frankreichs und möglicherweise den Erfolg und den Beitrag des Protestantismus bis hin zu seinem Scheitern. Das Königreich musste widerwillig und in der Hoffnung auf ein baldiges Ende der Auseinandersetzungen eine minimale Koexistenz für zwei Gruppen von Untertanen im Diesseits organisieren, die völlig gegensätzliche Vorstellungen vom Jenseits hatten. Mit dem ersten Religionsedikt vom Januar 1562, das die Parlamente und viele Katholiken irritierte, wird den Protestanten zugestanden, in Sicherheit und in relativer Freiheit zu leben, zu glauben und ihre Religion auszuüben (tatsächlich war es strikt reglementiert): Der Untertan des Königs muss kein Glaubensgenosse des Königs mehr sein. Dies war ein erster Schritt auf dem langen Weg der Trennung des Politischen vom Religiösen. Es ist der Beginn der Trennung von (katholischer) Religion und Staat, um einen Begriff zu gebrauchen, der in der politisch-religiösen Geschichte Frankreichs seit dem Gesetz von 1905 Karriere gemacht hat, der aber schon 1599 in den Kommentaren über das Edikt von Nantes verwendet wurde. Dieses Edikt vom April 1598 gab Frankreich mehrere Jahrzehnte Religionsfrieden und ermöglichte die Wiederherstellung seiner politischen und kulturellen Ausstrahlung. Herausragend war seine Dauerhaftigkeit. Wie die zahlreichen „Befriedungs-Edikte“ („édits de pacification“), die ihm in den dreißig Jahren davor vorausgegangen waren und aus denen es fast sämtliche Artikel entlehnt hatte, hat auch das Edikt von Nantes weder die Laizität noch den Pluralismus und die Toleranz hervorgebracht. Dies zu glauben wäre ein Anachronismus: Es stellt im gesamten Königreich die Ausübung des Katholizismus wieder her. Dieser bleibt die offizielle Religion der Monarchie und beherrscht den öffentlichen Raum. Es schließt die Religionsfreiheit der Protestanten in eine Art juristischen und geografischen Sarkophag ein, an dessen Grenzen sie nicht rütteln dürfen (außer zu ihrem Nachteil, und genau das ist die Absicht von Kirche und Staat). Aber gleichzeitig garantiert es ihnen Leben und Freiheit und die berühmten places de sûreté mit protestantischen Garnisonen, die vom König bezahlt wurden. Nach den schrecklichen Rohan-Kriegen (1621–1629), mit der Belagerung, der Hungersnot und dem Fall von La Rochelle (Oktober 1628) verloren die Protestanten diese Orte. Ihre einzige Sicherheit bestand im Wort des Monarchen. Es ist verständlich, dass diese Minderheit, der

ihre Gegner „Republikanismus“ vorwarfen, so königstreu war. Denn nur ein starker Staat konnte sie vor der Bedrohung schützen, von den Wogen einer übermächtigen katholischen Mehrheit und einer eroberungswilligen Kirche überflutet und mitgerissen zu werden. Diese fast paradoxe Verbindung zwischen einer religiösen Minderheit und dem Zentralstaat mit einer anderen konfessionellen Ausrichtung ist keineswegs ein Sonderfall der Geschichte, wie das osmanische Reich und die Dhimmis zeigen.

Zwischen 1630 und 1650 erlebten die Protestanten eine beispiellose Periode des Gleichgewichtes, wie sie bis zum 19. Jahrhundert nicht wiederkehrte. Ganz Frankreich profitierte von dieser Blütezeit. Es ist durchaus nicht unerheblich, dass die Académie Française von einem Protestanten, Valentin Conrart, initiiert wurde, und dass die zwei ersten ewigen Sekretäre der Académie de Peinture, die Gebrüder Testelin, ebenfalls protestantisch waren. Die hugenottische Minderheit hatte erheblichen Anteil am Aufschwung des von der französischen Literaturgeschichte so geliebten „Grand Siècle“ – das Gleiche gilt im Übrigen für die jansenistische Minderheit, die später auch verfolgt wurde. Kaum volljährig ging Ludwig XIV. erbarmungslos gegen beide vor: Sein methodisches Vorgehen, über fast ein Vierteljahrhundert, gegen den Protestantismus ist einzigartig. 1685 versetzt er ihm mit der Widerrufung des Ediktes von Nantes den Todesstoß: ein erneuter Rückgriff auf die staatliche Gewalt, um die Einheit der Seelen wiederherzustellen. Im Gegensatz zu den anderen europäischen Staaten, wo der Grundsatz „Cuius regio, eius religio – wes der Fürst, des der Glaub“ angewendet wurde, verbot er die Emigration und bestrafte Männer und Frauen, die beim Versuch das Land zu verlassen, ergriffen wurden, mit lebenslänglichem Gefängnis und die Führer mit dem Tode. Die mit dem Widerruf des Edikts entstandene Situation dauerte über ein Jahrhundert an und wird staatlicherseits kraftlos zu einem zahnlosen Tiger. Die Behörden gaben vor zu glauben, dass es keine Protestanten mehr gebe, sondern nur „Neubekehrte“ (neue Bezeichnung für diese Minderheit mit schwierigen Namens- und Lebensumständen). Schon sofort nach 1685 wurde der Misserfolg, insbesondere von Vauban, anerkannt. Die Hugenotten durchlebten, wie die Marranos, eine lange, durch Heimlichkeit geprägte Periode der Glau-benstreue.

Trotz des Verbotes gelang in den zwei letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts 130.000 bis 180.000 Hugenotten die Flucht aus Frankreich. Sie ließen sich in Genf und in den Schweizer Kantonen nieder, in der Republik der Sieben Vereinigten Provinzen der Niederlande, in England und Irland, in den skandinavischen Ländern und im gesamten germanischen Europa, sei es lutherisch oder reformiert; das lutherische Brandenburg mit seiner reformierten Dynastie öffnet den hugenottischen Emigranten weit seine Tore. Die hugenottische Diaspora ist für die Demografie Frankreichs von geringer Bedeutung, besetzt aber in der „Republik der Gelehr-

ten“ einen wichtigen Rang und spielt für das Gedankengut des Zeitalters der Vernunft, für die Aufklärung, für die Rechte der Menschen, für die Toleranz eine wesentliche Rolle. Dieses Europa spricht, liest und schreibt Französisch und hat mit dieser damals universellen Sprache Zugang zu den Werken von Spinoza, Pufendorf, Locke, die von hugenottischen Flüchtlingen aus dem Umfeld des nach Rotterdam emigrierten Philosoph Pierre Bayle aus dem Lateinischen und dem Englischen übersetzt wurden. Das von Malesherbes vorbereitete und von Ludwig XVI. erlassene Toleranzedikt beendet 1787 die Vorstellung, das Land sei frei von Protestanten. Sie repräsentieren zwar nur noch zwei Prozent der Bevölkerung, haben in ihren Reihen jedoch zahlreiche Angehörige der gesellschaftlichen Elite – entsprechend einer von Montesquieu entdeckten soziologischen Regel, die von Durkheim mithilfe der Statistik diskutiert wurde: Die oft glänzenden schulischen und sozialen Erfolge von Minderheiten lassen sich durch Kompensationswirkung und Resilienz erklären. Die Erben der Hugenotten werden 1789 zu gleichberechtigten und freien Bürgern erklärt, zum ersten Mal in ihrer Geschichte und zwei Jahre vor den Juden. Sie werden zu einer Zeit wieder Teil der Geschichte Frankreichs, als sich das Land am Ende des 18. Jahrhunderts und während des 19. Jahrhundert in Richtung Revolution, Modernisierung, Republik, Laizität bewegt. Ihre Eliten bestehen nicht nur aus Seelsorgern, Bankiers und Kaufleuten (die berühmte protestantische „Bank“ und „Feine Gesellschaft“), sondern auch aus Grundeigentümern, Industriellen, Ingenieuren, Lehrern, Intellektuellen, die zur Gestaltung eines modernen Staates und einer modernen Gesellschaft einen bedeutenden Beitrag leisten. Sie finden Anerkennung, selbst wenn die Anhänger des Integralen Nationalismus von Maurras ihn anprangern.

Die Fähigkeit einer verschwindend kleinen Minderheit, das Schicksal einer großen katholischen und später laizistischen Nation zu beeinflussen, ist fast eine geschichtliche und soziologische Anomalie. Hatte die Nation im 16. Jahrhundert die protestantische Verlockung zurückgewiesen, so nahm sie drei Jahrhunderte später die Hilfe zahlreicher protestantischer Fachleute in Anspruch, um die Säkularisierung und Ausstattung des Staates zu beschleunigen. Die französische Industriegeschichte lässt sich schwerlich ohne die Familien Dollfus, Koechlin, Mieg, Peugeot, Schlumberger und generell ohne die protestantischen Unternehmer, die manchmal fremder Herkunft waren, beschreiben. Das Gleiche gilt für die französischen Industriestädte: Mulhouse, Montbéliard, Le Havre oder Mazamet. Bei der französischen Luxusgüter- und Kulturindustrie dürfen die Namen Haviland, Hermes oder Seydoux nicht fehlen. Ebenso wenig für die Bankwirtschaft: André, Delessert, Hottinguer, Mallet, Mirabaud, Neuflyze.

Betrachtet man die drei großen Abschnitte der Reformen für die Schulen und ihrer Ausstattung in Frankreich, die Julimonarchie, die Anfänge der Dritten Französischen Republik und den Front Populaire, ist auffällig, dass dort Protestanten eine

zentrale Rolle gespielt haben: Minister François Guizot, der Pädagoge Ferdinand Buisson, Minister Jean Zay (wie auch der Sozialismus der 1980er Jahre und der Protestant Lionel Jospin). Die Emanzipation der Frau, die Modernisierung des Familienrechtes (von der ab 1884 wieder erlaubten Ehescheidung bis hin zu den Reformen der 1960er Jahre) haben wir im Wesentlichen ebenfalls Protestanten, manchmal zusammen mit Juden, zu verdanken. Eine Tatsache, die die klerikalen und antilaizistischen Konservativen zutiefst irritierte. Auch einige gesellschaftliche Initiativen des 20. Jahrhunderts haben protestantische Wurzeln, die manchmal absichtlich totgeschwiegen werden: „La Cimade“, eine Struktur zur Aufnahme von Ausländern, die Organisation „Jeunes femmes“ und später „Planning Familial“, eine Beratungsstelle für Frauen in Verhütungsfragen; oder auch „SOS amitiés“.

Die Geschichte Frankreichs ist seit einigen Jahrhunderten folglich die Geschichte einer katholischen und später laizistischen Nation mit Protestanten. Der umfangreiche Beitrag der Protestanten und schon allein ihre Präsenz zwang die Nation, sich mit dem Pluralismus und seiner fruchtbaren Komplexität auseinanderzusetzen. Weiß das Land überhaupt um die positiven Entwicklungen aus diesem gemeinsamen Abenteuer, und zeigt es seine Wertschätzung?

Eins ist sicher: Der Antiprotestantismus der Jahre 1880–1900 ist heute vollkommen vergessen, auch wenn es zeitweilig schien, als ob die verstärkte Sichtbarkeit der Evangelischen ihn wieder schüren könnte. Die republikanischen Eliten äußern gerne ihre Wertschätzung für diese sehr angesehene religiöse Tradition: Sie gilt als kultiviert, tolerant, diskret – allerdings auch als etwas zu entsagend. Seit Michelet werden die Hugenotten als die Kündler der Modernität und ihrer politischen Ausprägung, die Republik, betrachtet. Der große Historiker Tocqueville schrieb in seinem Werk „Über die Demokratie in Amerika“ (1836), dass die Menschen, die einen demokratischen Himmel haben, zwangsläufig die Demokratie auf Erden errichten müssen. Vom Priestertum aller Gläubigen zum allgemeinen Wahlrecht (anfänglich Männern vorbehalten) scheint die Genealogie logisch. Wegen der Verfassung des Presbyterianismus im reformierten Protestantismus (die örtliche Kirche benannte die Pastoren und wählte Delegierte für die regionalen und nationalen Synoden) wurde den Protestanten einst Republikanismus vorgeworfen, was sie zu schlechten Untertanen des Königs machte. Seit der Revolution ist dieses Stigma jedoch positiv avantgardistisch besetzt. Die Position der Protestanten in mehreren entscheidenden Perioden – die Laizisierung der Schule (unter Jules Ferry), die Dreyfus-Affäre (sie waren generelle und häufig passionierte Dreyfusanhänger), in den 1940er Jahren (sie retteten vielen Juden das Leben und beteiligten sich aktiv am geistigen und bewaffneten Widerstand) – hat dieses positive Bild konsolidiert.

Trotzdem hat die französische Kultur ihren protestantischen Teil lange und umfänglich ignoriert. Jeder Franzose kann Montaigne und Voltaire zitieren, aber wie viele einen Pierre Bayle, der ausschlaggebend für die Formulierung einer kritischen Darstellung der Geschichte und Philosophie war? Viele können ein Gedicht von Ronsard oder von Du Bellay aufsagen, wer aber kennt Clément Marot oder Agrippa d'Aubigné? Eine klare Äußerung des nationalen „Vergessens“ ist die Tatsache, dass der 500. Geburtstag von Calvin 2009 in Frankreich kaum Beachtung erfuhr, obwohl der Theologe zu Recht als ein Franzose bezeichnet werden kann, der die Welt und ihre Geschichte stark geprägt hat. In Frankreich hingegen wurden zwei Geburtstage gefeiert, die weniger mit der Theologie als mit den politischen Wirren des Protestantismus verbunden sind: der vierhundertste Jahrestag des Edikts von Nantes 1998 und der dreihundertste Jahrestag seiner Widerrufung 1985. Anscheinend soll der fünfhundertste Jahrestag der lutherischen Reformation 2017 umfangreicher gefeiert werden als der Geburtstag von Calvin, obwohl der französische Protestantismus kaum lutherisch beeinflusst ist. So haben sich Lutheraner und Reformierte 2013 in der Vereinigten Protestantischen Kirche Frankreichs zusammengeschlossen und fördern zahlreiche Initiativen und Projekte für diesen Geburtstag. Auch die deutsche Dimension ist in einem Land, das die Ereignisse beim Nachbarn aufmerksam beobachtet, von Bedeutung. Schließlich ist die internationale Dimension für die Gedenkfeiern der Reformation ebenfalls zu berücksichtigen. Außerdem ist die Jahreszahl 1517 mit dem Prestige eines „Jahr Eins“ publikumswirksam. Die „Fédération Protestante de France“ organisiert im September 2017 mit der Unterstützung der Pariser Kommunalverwaltung ein großes Kolloquium. Dieses Ereignis zeugt vom Interesse Frankreichs für den Jahrestag, trotz seiner offiziellen Laizität und trotz des Fehlens einer gemeinsamen Geschichte mit dem Protestantismus – eine Gemeinsamkeit, die realer ist, als man glaubt.

Quellen:

Jean Baubérot et Marianne Carbonnier-Burkard, Histoire des protestants. Une minorité en France (XVIe-XXIe siècles). Ellipses. 2016

Patrick Cabanel, Histoire des protestants en France XVIe-XXIe siècle. Fayard. 2012



DACE BALODE

Wechselvolle Entwicklungen im Baltikum während und nach der Reformation

Die Geschichtsschreibung im Baltikum zeigt verschiedene Bilder der Reformation. Je nachdem, welche politischen Umstände vorherrschten, wurde die Reformation als ein Teil der deutschen Kultur, als Teil der Unabhängigkeitsbestrebungen der baltischen Nationen oder gar als Teil des durch die sowjetische Ideologie propagierten Klassenkampfes gesehen. Vielleicht ist es ein Zeichen der Zeit, dass die Reformation heute sehr oft aus einem wirtschaftlichen Blickwinkel bewertet wird.

Vor fünf hundert Jahren gab es die baltischen Länder – Estland, Lettland und Litauen – noch nicht in ihrer heutigen Form. Die Gebiete Estlands und Lettlands gehörten zu Livland, das aus einem Bund kleinerer Länder bestand. Litauen bildete zusammen mit Polen und anderen Nationen das Großfürstentum Litauen. Diese Konstellation war auch für die unterschiedliche geschichtliche Entwicklung in diesem Bereich im 16. Jahrhundert verantwortlich. Bis heute sind diese

alten Grenzen noch manchmal zu spüren. Gerade hinsichtlich der Konfessionen dominierte in den beiden nördlicheren Ländern – Estland und Lettland – lange Zeit das Luthertum, während in Litauen der Katholizismus die Oberhand behielt.

Die evangelische Lehre war aber nicht die erste Begegnung mit dem Christentum in den baltischen Ländern. Sie erfolgte durch Missionare aus dem Osten, die den christlichen Glauben in seiner orthodoxen Form mitbrachten. Im 13. Jahrhundert eroberten die Kreuzritter einen Teil des heutigen Lettlands und Estlands und bekehrten es zwangsweise zum Christentum. Damit begann eine Geschichte, in der die baltischen Stämme nur eine untergeordnete Rolle in diesen Landstrichen spielten. Die politische und wirtschaftliche Macht lag in den Händen der Deutschen. Es bestanden enge Beziehungen zu anderen von Deutschen besiedelten Gebieten. Vielleicht kam die Reformation auch aus diesem Grund schon sehr früh nach Riga. Bereits 1522 organisierte Andreas Knöp-

„Doch für die meisten Bauern Livlands und die meisten Letten und Esten, die außerhalb der Städte lebten, blieb das Christentum auch in seiner reformatorischen Gestalt fremd.“

ken (1468–1539) eine öffentliche Disputation in der Rigaer Petrikirche, in dem er seine 24 reformatorischen Thesen darlegte. Von dort verbreitete sich die neue Lehre rasend schnell in ganz Livland.

BEDINGUNGEN FÜR DIE VERBREITUNG DER REFORMATORISCHEN LEHRE

Wie konnte es dazu kommen, dass sich die neue Lehre so rasant in Livland etablieren konnte? Riga war ein Zentrum der katholischen Kirche – es war Sitz eines Erzbischofs und seines Kapitels. Man hätte erwarten können, dass gerade hier die Reformation es schwer gehabt hätte, Fuß zu fassen. Ein Grund war sicher, dass die Städte und Lehnsleute in dem neuen Glauben eine Chance sahen, ihre Pflichten gegenüber den geistlichen Feudalherren abzuschütteln. Riga war beispielsweise mit dem Vertrag von Salaspils (Kirchholm) 1452 gleichzeitig zwei Herren untertan – dem Rigaer Erzbischof und dem Orden Livlands. Die Stadt stand also ständig im Mittelpunkt mühseliger Auseinandersetzungen zwischen dem Erzbischof und dem Orden, denn jede Seite wollte die alleinige Herrschaft über die Stadt haben. Der neue Glaube bot die Möglichkeit, die Macht der alten geistlichen politischen Eliten zu vermindern. Aber nicht nur politisch-wirtschaftliche Gründe, sondern auch die Begeisterung und die Überzeugungskraft der Prediger der reformatorischen Lehre spielten eine wesentliche Rolle bei der Verbreitung der Botschaft.

ANDREAS KNÖPKEN – ERSTER VERMITTLER DER REFORMATION

Der schon erwähnte Andreas Knöpken kam erstmals 1517 nach Riga und lernte die dortigen Verhältnisse kennen. Als Schüler von Johannes Bugenhagen war er schon in Treptow mit humanistischen Ideen in Berührung gekommen. Die Zustände in Riga waren für Knöpken unakzeptabel. Seiner Meinung nach war die Geistlichkeit schlecht ausgebildet und gleichzeitig von Hochmut befallen. Er kehrte nach Treptow zurück und lernte dort in einem Kreis um Johannes Bugenhagen Luthers Lehre und vermutlich auch Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ kennen.

Als er 1521 nach Riga zurückkehrte, kam er schon als Reformator. Wenn er auch in seinen Thesen nicht direkt auf Luther Bezug nahm, so waren sie dennoch inhaltlich der lutherischen Lehre sehr nahe. Die erste These der Disputation von 1522 besagte: „Gegen den echten Glauben Christi sind die, die mit ihren Verdiensten das Himmelreich verdienen wollen, sie widerstehen der evangelischen Gnade mit ihrem dummen Bemühen und wollen nicht, dass das Licht Christi mehr wert wäre als ihre Bemühungen und fleischliches Urteilen.“ Deutlich wurde in dieser These die Rechtfertigung allein aus dem Glauben heraus beziehungsweise allein aus der Gnade. Eine Rechtfertigung aus den Werken lehnte er ab. Er kritisierte weiterhin schroff die Geistlichkeit, die als Gottes Gesandte die Wahrheit verkünden sollte, die aber stattdessen nur mit Gebeten beschäftigt sei, die niemand verstehe – offenbar bezog er sich auf das im kirchlichen Gebrauch übliche Latein. Sonst seien sie aber weltlichen Lastern verfallen. Die Gebete und Rituale, die sie pflegten, seien reine Äußerlichkeiten. Sie seien nicht an der Rettung des Seelenheils der Menschen interessiert. Er wandte sich auch gegen das Papsttum. Der Papst war für ihn „der Wolf“ in Rom – der Antichrist. Dieser gebe sich als Knecht Gottes aus, obwohl er keiner sei.

Über die Kritik an kirchlichen Missständen hinaus wandte er sich gegen eine Vermischung von weltlicher und geistlicher Macht und erinnerte so an Luthers – auf den Kirchenvater Augustinus zurückgehende – Lehre der zwei Regimente. Seine Thesen brachten nicht viel Neues. Entscheidend war, dass er der Erste war, der die Ideen Luthers nach Lettland brachte und so zum Vermittler der Reformation im Norden wurde.

SYLVESTER TEGETMEYER UND MELCHIOR HOFFMANN

Von Rostock kam im selben Jahr auch Sylvester Tegetmeyer (zweite Hälfte des 15. Jh. – 1552) nach Riga. Er beeinflusste die Verbreitung des reformatorischen Evangeliums mehr als Andreas Knöpken. Als Prediger war er viel populärer und er war auch ein sehr guter Organisator. Schließlich war er ein besserer Theologe, der den eher moderaten Andreas Knöp-

ken in den Schatten stellte. Tegetmeyer war schon Anhänger der lutherischen Lehre, bevor er nach Riga kam. Dort wurde er in der Jakobus-Kirche angestellt. In kurzer Zeit gelang es ihm, die ganze Stadt Riga von der reformatorischen Lehre zu überzeugen. Er predigte auch vielerorts in Livland in verschiedenen Kirchen, zum Beispiel in Dorpat (Tartu). Darüber hinaus wurde er gebeten, im Jahr 1525 den neuen Glauben auf dem Landtag von Wolmar (Valmiera) zu verteidigen. Er und der noch radikalere Prediger Melchior Hoffmann (1495–1543), der 1523 nach Wolmar kam, waren verantwortlich für die Bilderstürme in Riga. Die Predigten Melchior Hoffmanns, der eher ein Anhänger von Thomas Müntzer als von Martin Luther war, verursachten auch Unruhen in anderen Städten Livlands. Er verkündete wie andere evangelische Prediger die Botschaft von der Rechtfertigung aus dem Glauben, aber er war auch ein Apokalyptiker und verkündete, dass das Gericht Gottes unmittelbar bevorstehe und vor allem die treffen werde, die ihre Rechtfertigung aufgrund ihrer Werke erwarteten. Hart und spöttisch kritisierte er Mönche und Nonnen sowie die Missstände in Klöstern. Mönche karkierte er, ihrer Kutten wegen, als Fledermäuse.

Nach dem Aufenthalt in Wolmar setzte Hoffmann seine Tätigkeit in Dorpat fort. In den Auseinandersetzungen um den neuen Glauben töteten Soldaten vier Anhänger Hoffmanns. Das löste in der Bevölkerung Empörung aus, die in einen Bildersturm im Dom von Dorpat mündete. Durch diese Bilderstürme hatte er aber auch das Misstrauen anderer lutherischer Gesinnter auf sich gezogen. Selbst die eigens von Luther eingeholte Bestätigung seiner Rechtgläubigkeit rettete ihn nicht, er musste Livland verlassen.

Auch in Riga gab es Bilderstürme. 1524 zertrümmerte die Schwarzhäupter Gilde, von Melchior Hoffmanns Predigt erregt, in der Petruskirche ihren eigenen Altar. Danach folgte die Zerstörung noch anderer Altäre und Bilder in der Petrus- und in der Jakobus-Kirche und schließlich auch im Dom. Um die Ordnung wieder herzustellen, musste der Rigaer Rat die Kirche in sein Eigentum übernehmen und den Dom und die Klöster schließen. Die Stadt hat bei dieser Gelegenheit viele Schätze der Kirche enteignet.

JOHANN LOHMÜLLER UND SEINE ENGE BEZIEHUNG ZU LUTHER

Ein weiterer wichtiger Akteur der Anfangszeit der Reformation war Johann Lohmüller († vor 1560). Der aus Danzig stammende Jurist war oberster Stadtschreiber von Riga. Er wurde zum Anhänger der neuen Lehre und schrieb Luther schon 1522, dass die ganze Stadt Riga evangelisch geworden sei. Er bat Luther zum Apostel Paulus für diese weitentfernten Länder zu werden und zu helfen, die Glaubensfragen voranzutreiben. So schrieb Martin Luther selbst bereits 1523 ein „Sendschreiben an die auserwählten lieben Freunde Gottes, alle Christen in Riga, Reval und Dorpat in Livland“.

Dieser war einer von insgesamt mindestens drei Briefen, die er nach Livland sandte. Im Brief von 1525 verhielt er sich in der Tat im Stil des Apostels Paulus – er ermahnte, ermutigte und verwandte sogar die paulinische Briefform. Besonders wichtig war Luther das Thema der Einheit. Dabei ging er insbesondere auf die Uneinigkeit zwischen den evangelischen Predigern Dorpats ein. Entscheidend war seiner Meinung nach Eintracht, um die sich die Gemeinden und ihre Prediger bemühen sollten. Interessanterweise wurde der Brief vor allem an die Gemeinden und nicht an die Prediger adressiert. Das spiegelte die Haltung Luthers wider, dass die Gemeinde selbst ihr Leben bestimmen und der Prediger nicht über der Gemeinde stehen sollte.

WIDERSTÄNDE GEGEN DIE REFORMATORISCHEN BESTREBUNGEN

Aktiv gegen die Reformation setzte sich der Erzbischof von Riga Johann Blankenfeld ein. Er war zunächst Bischof in Dorpat, bis ihm auch das Amt des Erzbischofs von Riga aufgetragen wurde. Es gelang ihm, aus wenigen kleineren Städten die Reformationsprediger zu vertreiben. Als er das aber auch in Riga versuchte, traf er auf eine starke Opposition unter Leitung von Johann Lohmüller. Blankenfeld scheiterte nicht nur mit seinem Vorhaben, sondern er rief außerdem den Protest der Städter hervor, die noch einmal den Dom stürmten. Einen ähnlichen Konflikt verursachte er in der Stadt Dorpat, die Riga um militärische Hilfe bat. An diesem Punkt schaltete sich der Deutschordensmeister Wolter von Plettenberg (1450–1535) ein, um eine militärische Auseinandersetzung zu vermeiden. Bis dahin hatte er nichts gegen die Reformation getan. Vielleicht hoffte er, dass der Orden durch die Reformation die einzige führende Macht in Livland bleiben könnte. Er rief den Landtag von Wolmar ein. Dort wurde entschieden, dass die politische Verfassung Livlands bestehen bleiben sollte. Die Städte, die Besitztümer der Kirchen enteignet hatten, sollten bestraft werden. Da aber die Städtevertretung dieses Abkommen nicht unterschrieb, hielten sich die Städte nicht daran. Bald danach wurde die Glaubensfreiheit von Wolter von Plettenberg in Riga verkündet. Er stimmte auch der Konfiskation des Eigentums des Erzbischofs zu. Der Erzbischof selbst wurde von seinen eigenen Lehnsmännern in Gefangenschaft gehalten. 1533 einigten sich sein Nachfolger und der Meister des Ordens Wolter von Plettenberg, dass sie der neuen Lehre keine Hindernisse in den Weg stellen wollten. Im selben Jahr 1533 erklärten die Magistrate von Riga, Dorpat und Reval auf dem Landtag in Wolmar ihren Willen, an der Lehre Luthers festzuhalten. Von nun an sollten nur solche Prediger angestellt werden, die „von gelehrten Leuten, als Herr Martin Luther, Herr Philipp Melanchton, ver-schrieben und approbiert“ worden seien.

FOLGEN DER REFORMATION IN LIVLAND

Wenn auch der Katholizismus weiterhin in Livland bestand, kam um 1550 dem Luthertum eindeutig die führende Rolle zu. 1554 wurde auf dem Landtag von Wolmar der Sieg der Reformation endgültig mit der Glaubensfreiheit in Livland besiegelt.

Die Reformation in Livland brachte zunächst politische, später auch sehr viele gesellschaftliche Veränderungen mit sich. Durch die Reformation wurde der Grundstein für die spätere Bildung des säkularen Staates gelegt. Sie vermittelte die evangelische Predigt nicht nur in deutscher, sondern auch in lettischer und estnischer Sprache. Zum ersten Mal wurden lettische und estnische Gemeinden gegründet. Auch die Anfänge der lettischen und estnischen Schulen gehen auf die Reformation zurück. Die Reformation regte ferner die Literatur in diesen Sprachen an. Aus historischen Zeugnissen lässt sich entnehmen, dass es schon 1525 ein lettisch geschriebenes Manual (Handbuch) für den Gottesdienst gab.

Doch für die meisten Bauern Livlands und die meisten Letten und Esten, die außerhalb der Städte lebten, blieb das Christentum auch in seiner reformatorischen Gestalt fremd. Sie pflegten noch lange ihre heidnischen Volkstraditionen. Ein livländisches Lied aus dem 17. Jahrhundert veranschaulicht dies markant: „Ick bin ein Lifflandisch Bur / Min Levend wertd my sur / [...] Ick geve dem Pastor de Pflicht / Vnd weth van Gott und sin Worde nicht.“ So trifft die Bezeichnung „langsame Reformation“ des estnischen Forschers Aivar Poldvee auf die Reformation Livlands am besten zu. Erst Jahrhunderte später, durch die Verkündigung von Pietisten im 18. Jahrhundert, bürgerte sich die reformatorische Lehre in den Herzen vieler Letten und Esten ein.

DIE REFORMATION IN LITAUISCH-POLNISCHEN GEBIETEN

Die Lehre der Reformation verbreitete sich in litauisch-polnischen Gebieten vor allem dort, wo viele Deutsche lebten. 1520 versuchte der polnische König Sigismund I. die Verkündigung der lutherischen Ideen einzudämmen und unterband Reisen in die protestantischen Zentren. Doch die neue Bewegung war nicht mehr aufzuhalten. Vor allem Adelige, die außerhalb Litauens reisten oder studierten, brachten die reformatorische Botschaft ins Land. Auch über Wirtschafts- und Handelskontakte erfuhr man von der neuen Lehre, so dass Anfang des 16. Jahrhundert die Kritik an den Missständen in der Kirche zunahm. Noch gab es wenige Anhänger des evangelischen Christentums. In der zweiten Generation der Reformatoren in den 1560er und 1570er Jahren vermehrten sich die neuen Gedanken und Vorstellungen explosionsartig. Besonders häufig wurden calvinistische Gemeinden gegründet. Schließlich bildete sich die evangelisch-reformierte Kirche Litauens, der sich insbesondere hochstehende

Adlige anschlossen. Von allen baltischen Sprachen wurde die Bibel 1563 zuerst auf Litauisch gedruckt. Zwischen 1563 und 1565 wurde die Glaubensfreiheit für verschiedene Ausprägungen protestantischer Richtungen im ganzen Lande verkündet. Zwar durchlief das Land noch weitere kirchliche Reformprozesse, aber diese Jahre waren entscheidend für die Akzeptanz der reformatorischen Lehre gewesen.

BEDRÄNGNIS DER KIRCHEN IN DER SOWJETZEIT

So können die heutigen lutherischen Kirchen im Baltikum auf eine 500 Jahre lange eigene Tradition und Geschichte zurückblicken. Gegenwärtig stehen sie aber vor neuen Aufgaben und Herausforderungen. Nach der Gründung der baltischen Nationalstaaten im Jahr 1918 bildeten die lutherischen Kirchen in Estland und Lettland Volkskirchen. Sie waren bei weitem größer als die anderen Konfessionen, wie zum Beispiel die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche. Die sowjetische Besatzung veränderte diese Situation: Kircheng Zugehörigkeit war keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern ein Risiko. Die Sowjetzeit verminderte nicht nur die Zahl der Gottesdienstbesucher und der Mitglieder der Kirchen, sondern schuf auch einen eigentümlichen Raum für die theologische Entwicklung der Kirchen. Sie waren vom wissenschaftlichen Fortgang und den Diskussionen der Kirchen und der Theologie in der westlichen Welt abgeschlossen. Die theologischen Ausbildungsstätten waren geschlossen, die seltene theologische Literatur, die durch den Eisernen Vorhang hindurchsickerte, hatte einen zufälligen Charakter. Jahrzehntelang waren die Kirchen auf den Überlebenskampf ausgerichtet. Die Folgen dieser Zeit sind noch heute – mehr als 25 Jahre nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit – in der Gesellschaft und auch in der Kirche zu spüren.

DIE KIRCHE ESTLANDS IM 21. JAHRHUNDERT

Die Volkszählung 2011 in Estland bestätigte erneut, wie die Bedeutung der Kirche und Religion im Land zurückgegangen ist. Nur 30 Prozent der Einwohner betrachten sich heute als religiös. Vor dem Zweiten Weltkrieg waren etwa 78 Prozent der Bevölkerung lutherisch. In der Volkszählung 2011 haben sich nur 108.513 Einwohner, das sind nur etwa 8 Prozent (!), mit der lutherischen Tradition identifiziert. Überraschenderweise gaben 13 Prozent der Einwohner (176.773 Personen) an, zur Orthodoxie zu gehören. Das kann damit erklärt werden, dass die Mehrheit der russischsprachigen Minderheit Estlands orthodoxe Christen sind. Sie sind stark von den Informationen aus dem russischen Raum beeinflusst und erleben in ihrer Mitte eine ähnliche Dynamik wie die, die Russlands Bevölkerung erfasst hat. Dort wächst die Bedeutung der Religion, vor allem der Orthodoxie in einer sehr konservativen Ausrichtung, die mit ihren Wertvorstellungen versucht, politische Wertvorstellungen zu prägen.

„Das Jahr 2017 bedeutet für die estnischen Lutheraner nicht nur das Jubiläum von 500 Jahren Reformation, sondern auch den 100. Jahrestag der Gründung der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche.“

Die lutherische Kirche in Estland zählt 167 Gemeinden und 220 Geistliche. Sie ist Mitglied im Lutherischen Weltbund. Verschiedene Fragen haben während der Unabhängigkeitszeit die Kirche bewegt. Von der liturgischen Kleidung über die Frauenordination bis hin zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Doch konnte die estnische Kirche bisher einen guten Mittelweg finden, der die divergierenden Gruppen trotz Meinungsunterschiede zusammenhält.

Das Jahr 2017 bedeutet für die estnischen Lutheraner nicht nur das Jubiläum von 500 Jahren Reformation, sondern auch den 100. Jahrestag der Gründung der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. 2018 wird das ganze Land die 100. Wiederkehr der Unabhängigkeit des estnischen Staates feiern. So hat die estnische Kirche diesen Festen den Titel „Landmarken der Freiheit 2017–2018“ gegeben. Auch ein biblisches Motto wurde dafür ausgewählt: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ In einem Dreischritt – freie Menschen, eine freie Kirche und ein freies Land – sollen in den nächsten beiden Jahren wichtige Ereignisse in verschiedenen Veranstaltungen ins Gedächtnis gerufen und auf ihre heutige Bedeutung befragt werden.

DIE LUTHERISCHE KIRCHE LETTLANDS AUF KONSERVATIVEM KURS

In Lettland ist die lutherische Kirche immer noch die größte Kirche mit 287 Gemeinden, dicht gefolgt von der römisch-katholischen Kirche mit 247 Gemeinden. Als drittgrößte muss hier die russisch-orthodoxe Kirche mit 134 Gemeinden erwähnt werden. Eine genauere Statistik über die Kirchenmitgliederzahl liegt leider nicht vor. Die von den Kirchen selbst gemeldeten Zahlen, wonach insgesamt 1.506.056 der knapp zwei Millionen Einwohner Lettlands einer religiösen Gemeinschaft angehören, stießen zu Recht in sozialen Medien auf Skepsis. „Offenbar gehört die Mehrheit von uns einer Gemeinde an, nur wissen wir das nicht“, wurde getweetet. Eindeutig ist aber festzustellen, dass die Bedeutung der Religion auch in Lettland zurückgegangen ist. Der Name der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands wurde im Jahr 2016 weltweit bekannt, weil sie als einzige Kirche die einmal eingeführte

Frauenordination wieder abgeschafft hat. Die Synode der Kirche entschied dies, nachdem seit etwa zwanzig Jahren keine Frau mehr in der lettischen lutherischen Kirche ordiniert worden war. Aufgrund eines persönlichen Moratoriums des 1993 gewählten Erzbischof Janis Vanags wurde dieses Verbot in der Kirchenverfassung festgehalten. Diese Entwicklung lässt sich einerseits mit dem sowjetischen Erbe mit seinen autoritären Herrschaftsstrukturen erklären – zweifellos spielte die Autorität des Erzbischofs, die mit Gehorsam akzeptiert wird, eine sehr große Rolle. Andererseits trugen die Abgeschlossenheit gegenüber der westlichen Welt sowie das Beispiel der zwei anderen größeren Konfessionen Lettlands sicher auch dazu bei, dass die lutherische Kirche sich für diesen Schritt entschied. Manches in der heutigen Frömmigkeit ist von der katholischen und orthodoxen Tradition beeinflusst – Privatbeichte, Meditationen, Weihrauch, katholisches Sakramentsverständnis werden in mancher Gemeinde gepflegt. Einige Pastoren tragen auch die für den katholischen oder orthodoxen Klerus typischen Gewänder. Die Frauen in manchen Gemeinden bedecken ihren Kopf mit einem Tuch, wenn sie in die Kirche gehen. Die Unterordnung der Frau wird in sehr vielen Gemeinden als ein Teil der Schöpfungsordnung gesehen. Die etwas sektiererische Haltung der Kirche, die wenig Dialog zulässt und mit der Abschaffung der Frauenordination gekrönt wurde, führt dazu, dass die Beziehungen zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands und ihren Partnerkirchen aus Deutschland immer schwieriger werden; zum Teil wurde auch die Zusammenarbeit abgebrochen. Auch der Lutherische Weltbund, dessen Mitglied die lettische Kirche ist, erkennt, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands sich in eine andere Richtung entwickelt hat als er.

Die vielen Anleihen von Elementen aus anderen christlichen Traditionen sind ein Zeichen dafür, dass die Kirche in ihrem eigenen lutherischen Evangelium keine Antworten mehr findet, die die Kirche tragen könnten. Das Jahr der 500-jährigen Wiederkehr des Reformationsbeginns wird hoffentlich eine Möglichkeit bieten, die lutherische Botschaft zu stärken.

DIE KIRCHE LITAUENS ALS MINDERHEITSKIRCHE

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Litauens stellt heute eine Minderheitskirche in einem katholischen Land dar. Sie zählt insgesamt 54 Gemeinden, die pietistisch konservativ geprägt sind. Die 500 Jahre der Reformation werden das ganze Jahr hindurch mit Konferenzen, Ausstellungen und anderen Veranstaltungen gefeiert. Diese Feiern werden aber in Litauen nicht nur als eine innere kirchliche Angelegenheit verstanden. Das litauische Parlament hat Feierlichkeiten beschlossen und die Regierung erklärte das Jahr 2017 für ganz Litauen zum Jahr der Reformation. Somit wurde auch von der heutigen Regierung dieses katholischen Landes die Bedeutung der Reformation für die litauische Staatlichkeit, Kultur und Sprache anerkannt.

500 Jahre nach Einführung der Reformation in ihren Gebieten begehen die baltischen Länder die kirchlichen Veränderungen feierlich und blicken auf eine wechselvolle Geschichte der religiösen Entwicklung zurück, die bis heute Spuren in der staatlichen Entwicklung und in den Mentalitäten der Gesellschaften hinterlassen hat. Reformation ist ein anhaltender Prozess, der niemals abgeschlossen wird. So ist es noch heute die Aufgabe der reformatorischen Kirchen auch im Baltikum, auf das Evangelium zu hören und es zu leben.

ZUM WEITERLESEN

Klaus von Aderkas, Lutherische Kirche im baltischen Raum. Erlangen 1985.

Edgars Dunsdorfs/Arnolds Spekke, Latvijas vēsture 1500–1600. Stokholma 1964.

Valdis Klišāns, Livonija XIII XVI gs. Rīga. 1996.

Eduards Lange, Latvijas Baznīcas vēsture. Nebraska 1961.

*Inge Lukšaitė, The Reformation in Lithuania: A New Look. Historiography and Interpretation.
http://www.lituanus.org/2011/11_3_02Luksaite.html.*

*Inge Lukšaitė, Reformacija Lietuvoje (I).
<http://www.lksb.lt/straipsniai/straipsnis-551.htm>.*

*Kadri Metsma, Religion in Estonia.
<http://estonianworld.com/life/religion-in-estonia/>.*

Aivar Poldvee, Die langsame Reformation: Luthertum, Schrifttum und die estnischen Bauern im 16.–17. Jahrhundert. NOA 22/2013.

Volker Schoßwald, Rebellen der Reformation: Glaube, Eifer, Terror. Schwabach 2016.

Ojārs Zanders, Senās Rīgas grāmatniecība un kultūra Hanzas pilsētu kopsakarā. Rīga 2000.



KÁROLY HAFENSCHER

Die europäische Reformation in Ungarn

Der 500. Jahrestag der Reformation und der 500 Jahre dauernde Prozess der Reformation sind für Ungarn außerordentlich wichtig. Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieses Jubiläum in Ungarn sowohl in den Kirchen als auch in der Gesellschaft und in der Politik mit großer Sorgfalt und viel Freude vorbereitet und gefeiert wird.

Die Reformation hat die Geschichte des Karpaten-Beckens der vergangenen 500 Jahre grundlegend und bis ins kleinste Detail geprägt. Dies gilt nicht nur für die Religion, sondern auch für die Kultur, die Wirtschaft und das gesellschaftliche Leben. Ihre Auswirkungen erstreckten sich auf alle Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Geschichte der Reformation im Karpaten-Becken vollzog sich teilweise parallel zur europäischen Reformation, teilweise hat sie jedoch eigene Wege eingeschlagen. Sowohl ihre Ähnlichkeiten als auch ihre Abweichungen verraten viel über

die Eigenheiten der mitteleuropäischen und ungarischen Geschichte.

DIE ERNEUERUNGSBEWEGUNGEN DES 15. JAHRHUNDERTS

Das Leben der Kirche Ungarns im 15. Jahrhundert entsprach den allgemeinen Tendenzen in Europa. Sowohl die höhere Geistlichkeit als auch die niedere Geistlichkeit verfügten nur über minimale Bildung und dürftige theologische Kenntnisse. Obwohl es weder im Kreis der weltlichen Geistlichkeit noch in den Klostersgemeinschaften Zeichen dafür gab, war die Notwendigkeit entscheidender Erneuerung der Kirche offensichtlich. Die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit und die Erneuerungsbestrebungen des 14. und 15. Jahrhunderts ließen den Reformbedarf europaweit spüren. Zur Umsetzung hat für Ungarn die ungarische Beteiligung an der Konstanzer Synode eine entscheidende Rolle gespielt. Dort erhielten

„Erste Zeichen der Verbreitung lutherischer Gedanken tauchten bereits 1521 und 1522 auf. Schon 1523 beschäftigte sich das Parlament mit der als ‚neue Ketzerei‘ bezeichneten Bewegung.“

führende Persönlichkeiten des Landes aus erster Hand Informationen zur Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirche. Allgemein bekannt ist, dass die Franziskaner landesweit mit ihrer Verkündigung und ihren Predigten zur Verbesserung der Seelsorge beigetragen haben. Die Reformbestrebungen wurden auch dadurch unterstützt, dass liturgische Texte bereits im 16. Jahrhundert in ungarischer Sprache erschienen waren.

AUSBREITUNG DER REFORMATORISCHEN LEHREN

Martin Luthers 95 Thesen drangen rasch nach Ungarn vor. Teils durch den ungarischen Königshof, teils durch die Tätigkeiten der aus Wittenberg heimgekehrten Gelehrten konnte Luthers Lehre und seine Absicht zur Kirchenerneuerung bekannt werden. Erste Zeichen der Verbreitung lutherischer Gedanken tauchten bereits 1521 und 1522 auf. Schon 1523 beschäftigte sich das Parlament mit der als „neue Ketzerei“ bezeichneten Bewegung.

In Ofen (Buda) wurden die Auffassungen der Reformation von den Lehrern Simon Grineus und Vitus Vinscheminus verbreitet. Auf die neue Lehre ungarischer Ausprägung hatten Konrad Kordatus und Pál Speratus großen Einfluss. Letzterer wurde – wegen seiner Predigten – 1522 aus Wien ausgewiesen. Neben dem „Zentrum“ Ofen erschien die neue Lehre auch im Osten, unter den Sachsen in Siebenbürgen, und im Westen in der Gegend von Sopron und Sárovar. Die nördlichen Burgkomitate erreichte die Reformation ebenfalls schnell. Dies geschah trotz strenger Regelungen und Gesetze, die alles unternahm, um die „ketzerischen Lehren“ auszurotten. 1525 behandelte ein Gesetz erneut diese gefährliche Bewegung. Das Gesetz lautete: „Lutherani omnes comburantur“, das heißt: „Alle Lutheraner müssen auf den Scheiterhaufen.“

Die Reformation bezog sich zunächst nur auf die deutschsprachige Bevölkerung, weil die sprachlichen Barrieren erst später überwunden wurden. Nach 1525 sind Spuren der lutherischen Bewegung jedoch auch in ungarischer Sprache zu finden.

EINFLUSS DER TÜRKENGEFAHR

Die Kirche geriet Anfang des 16. Jahrhunderts nicht nur wegen ihrer schlecht ausgebildeten Geistlichkeit und unzureichender Kirchendisziplin unter Druck. Nach kleineren Scharmützeln mit den angreifenden Türken bedeutete die Niederlage bei Mohács 1526 auch für die Führungsriege der Kirche einen herben Blutverlust: Zwei Erzbischöfe und fünf Bischöfe starben in der Schlacht. Zahlreiche Pfarreien standen leer, Priester flüchteten und die lokalen Kirchengemeinden blieben ohne geistliche Führung. Dies begünstigte das Aufkommen der neuen Bewegung, die nach der Schlacht bei Mohács immer stärker wurde. Im Land verbreiteten sich, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise, überall die neuen Lehren. Protestantische Gemeinden entstanden.

Der erste herausragende Ungar, der die Reformation in seiner Sprache ab 1530 verbreitete, war Mátyás Dévai. Auch er hatte in Wittenberg studiert. In der Kirchengeschichte wird er der ungarische Luther genannt. Auch Dévai, wie so viele andere, predigte in den historisch bedeutenden ungarischen Städten (Ofen, Kaschau, Ödenburg, Kottenburg usw.). Seine größte Wirkung erzielte er jedoch als Wanderprediger. Seiner Umtriebigkeit ist die rasche Verbreitung der Reformation zu verdanken.

VERSCHIEDENE REFORMATORISCHE EINFLÜSSE UND AUFBRÜCHE

Daneben verbreiteten die ungarischen Studenten in Wittenberg die neuen Gedanken. Sie standen nicht nur unter dem Einfluss Luthers, sondern auch Philipp Melanchthon mit seiner Persönlichkeit, seiner Einstellung und seinen „sanften Schritten“ formte sie. So wird verständlich, dass sie auch für andere Richtungen der Kirchenerneuerung offen waren. Zudem verbreiteten sich auch die Ansichten von Calvin und Zwingli europaweit schnell. Der Calvinismus fand in erster Linie auf dem Land und in den Kreisen des ländlichen Bauerntums Rückhalt.

In Ungarn entwickelten sich Gemeinschaften der verschiedenen Richtungen reformatorischer Aufbrüche. Sie wurden einerseits von der Denkweise der Prediger, der Geistlichen und herausragenden Personen der Gesellschaft bestimmt, andererseits von den Einflüssen aus Wittenberg, Straßburg oder Genf gelenkt.

Von herausragender Bedeutung für die Entwicklung der Reformation in Ungarn war, dass Luther und Melanchthon die Ereignisse und Entwicklungen in Ungarn genau verfolgten. Dies zeigen Schreiben Martin Luthers – zum Beispiel tröstende Psalmen für Maria von Ungarn –, aber auch der Schriftverkehr von Melanchthon. Später kann das Gleiche über die helvetische Ausprägung gesagt werden. Denn auch die Reformatoren in der Schweiz stärkten ihre ungarischen Anhänger in zahlreichen Briefwechseln. Sowohl Wittenberg als auch später Genf waren an den ungarischen Entwicklungen sehr interessiert.

Für das 16. Jahrhundert waren religiöse Streitigkeiten charakteristisch. Diese wurden sowohl zwischen Katholiken und Protestanten als auch zwischen den unterschiedlichen Richtungen des Protestantismus geführt – vielfach mit theologischem Inhalt, aber in jedem Fall auch mit politischen Implikationen. Der Religionsstreit des 16. Jahrhunderts hat positive und negative Beispiele gleichermaßen gezeigt. Bis in die 1570er Jahren entwickelte sich eine numerische Überzahl des Protestantismus. Von den 4 Millionen Einwohnern gehörten beinahe 3,2 Millionen einer der protestantischen Konfessionen an.

Die Sachsen auf beiden Seiten des Königssteigs und der Großteil der Ungarn in den nördlichen Burgkomitaten haben als Grundlage ihres Glaubens das lutherische Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana) behalten. Die Szekler und andere Protestanten mit ungarischer Nationalität haben sich der Schweizer Reformation angeschlossen. Die Grundlage ihres Glaubens entstammte dem Heidelberger Katechismus oder dem helvetischen Glaubensbekenntnis.

Auf der Synode in Tarcal nannten Protestanten aus dem oberen Theißgebiet 1562 ihre eigene Kirche calvinistisch. Auf den Synoden von Torda (1563) und Nagyenyed (1564) trennten sich die Religionsbekenntnisse der Sachsen und der Ungarn. Beide Gruppen wählten sogar einen eigenen Bischof. Die 17 Diözesen aus dem Gebiet Tiszántúl („jenseits der Theiß“) nahmen auf der Synode vom Debrecen (1567), die Diözesen der Komitate Tolna und Baranya auf der Synode vom Hercegszölös (1576) das helvetische Religionsbekenntnis an; die Protestanten der oberen Burgkomitate von Transdanubien entzweiten sich nach dem Religionsstreit von Csepreg 1591.

Zahlreiche wichtige Persönlichkeiten der Reformation legten einen weiten Weg zur Bekenntnisfindung zurück. Sie began-

nen mit der lutherischen Lehre, wechselten zur Richtung Calvins und kamen schließlich in der antitrinitarischen Richtung an. Die antitrinitarische Bewegung prägte Ferenc Dávid, der in Siebenbürgen die Unitarische Kirche gründete. Bis heute hat sie eine bedeutende Basis im ungarisch besiedelten Gebiet von Rumänien.

POLITISCHE BEDINGUNGEN FÜR REFORMATORISCHE BEWEGUNGEN

Für die Verbreitung der Reformation spielte die damalige Geopolitik eine große Rolle. Ungarn wurde in drei Teile gespalten. Die politischen Machtkämpfe, die türkische Besatzung in der Mitte des Landes, die Entstehung des Fürstentums Siebenbürgen und die nördlichen und westlichen Gebiete unter der Herrschaft der Habsburger schufen eine Situation, die in der Entwicklung der Reformation mehrere Bewegungen hervorgebracht hat. Hinzu kam noch, dass das dreigeteilte Land auch in Bezug auf die Nationalitäten vielfältig war und Nationalitätsgrenzen gleichzeitig auch Religionsgrenzen bildeten.

Die türkische Besatzung konnte die Verbreitung der Reformation nicht unterbrechen. Solange die Steuern vollständig gezahlt wurden, duldeten die Türken andere Religionen. In den besetzten Gebieten entstand ein eigenes ökumenisches Zusammenleben, in dem mehrere katholische, lutherische, protestantische und unitarische Gemeinden eine Kirche nutzten und in ihr ihre Gottesdienste feierten.

FRÜHES ZEUGNIS DER RELIGIONSFREIHEIT

Für die ungarische Geschichte – und auch für die europäische – stellte das Edikt von Torda ein bedeutendes Ereignis dar. Dabei wurde der Status quo – neben der katholischen Kirche waren auch alle drei großen Zweige des Protestantismus anzutreffen – anerkannt. Das Edikt aus dem Jahr 1568 ermöglichte Religionsfreiheit. Sie wurde in erster Linie aus der Sicht der Predigt betrachtet. Denn es wurde festgehalten, dass alle Prediger das Evangelium nach ihrer eigenen Überzeugung predigen und verkünden dürften, die Gläubigen dabei die freie Wahl hätten und wegen ihres Glaubens nicht belästigt werden sollten! Dies war in Europa das erste und bis heute beispielhafte Gesetz über die Religionsfreiheit!

ENTWICKLUNG DER UNGARISCHEN SPRACHE

Schon im 16. Jahrhundert zeigen sich die Auswirkungen der Reformation nicht nur im religiösen Leben, sondern auch in anderen Bereichen. Da ist zunächst die sprunghafte Entwicklung der ungarischen Sprache zu nennen. Sie ist in Werken nachzuweisen, die sich mit der Grammatik beschäftigen, zum Beispiel der ersten ungarischen Grammatik von Dévai. Sie spiegelt sich auch in anspruchsvollen literarischen Tätigkeiten wider: zum Beispiel in den Schuldramen von Mihály Sztárai,

in den Dramen und Werken von Péter Bornemisza und in Werken von Gáspár Heltai. Auch Bibelübersetzungen wie das Neue Testament von János Sylvester beziehungsweise die erste vollständige Bibelübersetzung von Gáspár Károli, die als Grundlage der ungarischen Literatur gilt, trugen zur Verfeinerung der ungarischen Sprache bei. Nicht zuletzt war die Entstehung der protestantischen Lieddichtung etwa von Gál Huszár, István Gálszécsi, Sánta Márton Kálmáncsehi ein Element, das die Sprache beförderte.

In diesen Komplex gehört auch die Entwicklung des Buchdrucks, der ebenfalls eng mit der Reformation verbunden ist. Die Reformatoren selbst und auch ihr unmittelbares Umfeld waren für die Verbreitung von Bibelübersetzungen, Gradualen (Liederbücher), Predigten oder literarischen Werken auf den Buchdruck angewiesen. Deswegen beförderten sie diese noch relativ neue Kunst. Da der frühe Buchdruck weder Buchstaben der deutschen noch anderer europäischer Sprachen verwendete, musste zur Wiedergabe der ungarischen Sprache eine neue, der ungarischen Sprache entsprechende Schriftart entwickelt werden. Dies galt in erster Linie für die Schriftzeichen der Buchstaben ü-ű, ö-ő, e-é, i-í bzw. für die Doppellaute g-gy, n-ny, t-ty. Es kam also auch noch ein sprachwissenschaftlicher Bezug dazu.

AUSWIRKUNGEN AUF GESELLSCHAFTLICHE ENTWICKLUNGEN

Die ungarischen Reformatoren haben als Lehrer des Volkes die Denkweise aller Schichten der Bevölkerung entscheidend geprägt, vor allem auch in ethischen, wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Fragen. Das im Protestantismus entstandene presbyterianische System hatte später großen Einfluss auf die ungarische Gesellschaft, den Parlamentarismus, die Selbstverwaltungen und die verschiedenen Formen des organisierten Gemeinschaftslebens.

In den folgenden Jahrhunderten zeigt der Protestantismus in Ungarn in vielerlei Hinsicht Ähnlichkeiten zur europäischen Entwicklung. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass die protestantischen Kirchen in vielen Fällen Träger der nationalen Identität Ungarns waren – im Gegensatz zur katholischen, auf das Haus Habsburg ausgerichteten „Linie“.

Die Gegenreformation verlief in Ungarn blutig – in den 1670er Jahren rief die Galeerenstrafe für protestantische Geistliche in ganz Europa Empörung hervor. Des Öfteren wurde das Prinzip „cuius regio, eius religio“ angewendet: Das heißt, mit dem Wechsel des Glaubensbekenntnisses der Herren gelangte das Volk gezwungenermaßen ebenfalls in eine neue Religionsgemeinschaft. Péter Pázmány, der geistliche Führer der Gegenreformation war der Gründer der größten ungarischen Universität.

Die Gegenreformation hatte auf natürliche Weise den inneren Zusammenhalt der Protestanten zur Folge. Ein wichtiges Zeichen dafür war die Praxis der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Reformierten und den Lutheranern. Das Abkommen von Nagygeresd regelte bereits 1833 vertraglich die „Kompatibilität des Gottesdienstes“ der reformierten und lutherischen Konfessionen. Auf europäischer Ebene wurde dies erst in der Leuenberger Konkordie 1973 wieder erreicht.

DIE ROLLE DER BILDUNG FÜR DIE REFORMATION UND GEGENREFORMATION

Bei der Entwicklung und Festigung des Protestantismus hat die Bildung und die Erziehung eine herausragende Rolle gespielt. Hervorragende Schulen wurden in Sároszpak, Pápa, Debrecen, Nagyenyed, Eperjes und Sopron gegründet. Die Schulen, als wichtige Bildungseinrichtungen, Missions- und Kulturzentren, begleiten bis heute die gesamte Geschichte des Protestantismus. Nicht von ungefähr wurde die Rücknahme der verstaatlichten Schulen nach dem Systemwechsel 1989 zur zentralen Frage. Heute bietet das protestantische Schulsystem landesweit die Möglichkeit einer qualitativ hochwertigen Bildung – nicht nur für Protestanten. Schon immer waren die protestantischen Schulen offen für Schüler anderer Konfessionen. Sie bildeten zahlreiche wichtige Wissenschaftler aus. So brachte das „Evangelische Gymnasium an der Allee“ (Budapest-Fasori Evangélikus Gimnázium) mehrere Nobelpreisträger hervor, aus dem Reformierten Kollegium Debrecen kommen mehrere Politiker, Wissenschaftler, Künstler und Literaten.

DAS ZEITALTER DER AUFKLÄRUNG

Im 18. Jahrhundert entstand für die protestantischen Kirchen eine neue Situation. Nach dem Rückzug der Türken kam der Großteil des Landes unter die Herrschaft der Habsburger. Der katholische Habsburger Hof versuchte die Religionsfreiheit zurückzudrängen. Seine Politik war offen anti-protestantisch. Die Aufklärung veränderte die Politik des Hofes dahingehend, dass die Protestanten zwar missachtet und unterdrückt wurden, es jedoch keine Bestrebungen gab, den Protestantismus völlig auszulöschen.

Eine entscheidende Veränderung brachte die Verabschiedung der „Toleranzverordnung“ aus dem Jahr 1791, die einen bedeutenden Teil der protestantischen Ansprüche erfüllte, ihnen jedoch keine Parität vor dem Gesetz brachte.

FREIHEITSKÄMPFE IM 19. JAHRHUNDERT

In den ungarischen Freiheitskämpfen des 19. Jahrhunderts spielte der Protestantismus eine führende Rolle. Entsprechend sahen die Habsburger in den reformierten und lutherischen Kirchen Unterstützer der Revolution. Als Feinde der bestehenden Ordnung wurden sie daher verfolgt. Auf diese

„Zahlreiche wichtige Persönlichkeiten der Reformation legten einen weiten Weg zur Bekenntnisfindung zurück. Sie begannen mit der lutherischen Lehre, wechselten zur Richtung Calvins und kamen schließlich in der antitrinitarischen Richtung an.“

Weise ist der Kampf für die Religionsfreiheit eng mit dem Kampf um bürgerliche nationale Freiheit verbunden.

Der Ausgleich zwischen Österreich und Ungarn von 1867 brachte die verfassungsmäßige Freiheit. 1868 wurde das Gesetz über die gesetzlich anerkannten Konfessionen einschließlich einer Übertrittsmöglichkeit verabschiedet. Damit war die Möglichkeit gegeben, zwischen den verschiedenen Konfessionen zu wechseln. Diese Freiheit bedeutete eine Gleichstellung des protestantischen Bevölkerungsteils.

WECHSELNDES SCHICKSAL IM 20. JAHRHUNDERT

Das 20. Jahrhundert war eine schwierige Phase für den Protestantismus. Nach den Schrecken des Ersten Weltkrieges musste Ungarn wegen des „Friedensvertrags von Trianon“ zwei Drittel seines Gebietes abgeben. Dies bedeutete einen herben Verlust für die Reformierten, aber einen noch stärkeren für die Lutheraner.

Die Bestrebungen in der Zwischenkriegszeit, das geistliche Leben der Kirche wieder zu errichten und eine neue Stabilität zu gewinnen, wurden von der Kirchenverfolgung des Sozialismus unterbrochen. Die konsequente antiklerikale Politik führte zu einer Zerstörung der Kirche. Zunächst wurde die Situation der Kirchen durch die Verstaatlichung der kirchlichen Schulen und Immobilien, die eine finanzielle Stütze bedeuteten, verschlechtert. Anschließend plagten die kommunistischen Geheimdienste die Kirchen und verursachten eine Unsicherheit, die bis heute zu spüren ist. Das System der Denunziation, die Entfernung von Mitarbeitern und Führungspersonalitäten der Kirchen, die der sozialistischen Staatsmacht nicht loyal gesinnt waren, und das Zurückdrängen des geistlichen Lebens in die Kirchen haben dem Protestantismus in Ungarn schwer geschadet. Die protestantischen Kirchen haben in der Revolution von 1956 eine entscheidende Rolle gespielt. Die anschließende staatliche Vergeltung hat dem protestantischen Leben für Jahre seinen Stempel aufgedrückt. Herausragende geistliche Persönlichkeiten in

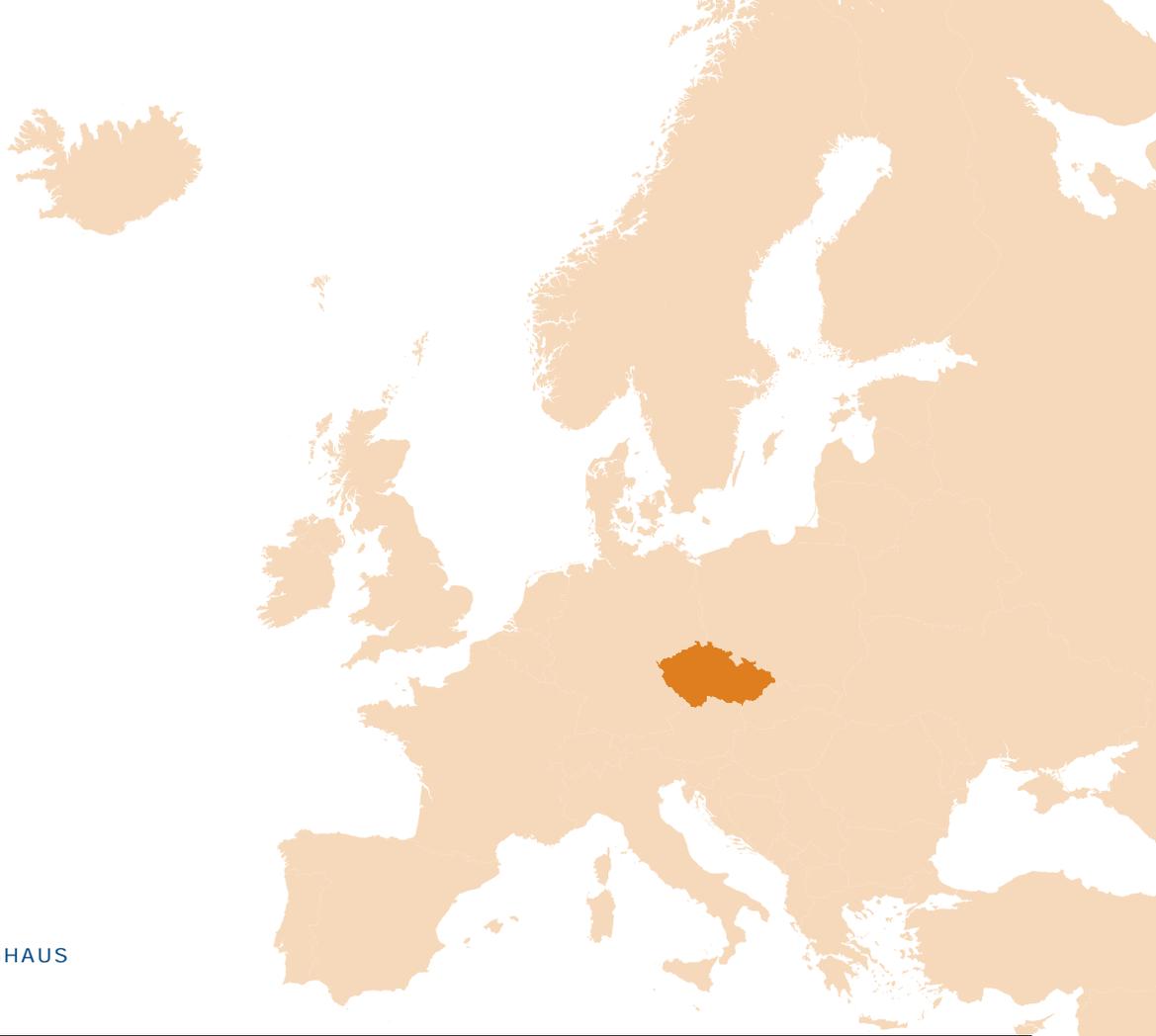
den Jahren des Kommunismus waren die lutherischen Bischöfe László Ravasz und Lajos Ordass. Ihre Lebenswege und ihr Zeugnis gaben den Kirchenmitgliedern Trost und Zuversicht. Einschüchterungen und die staatlich gelenkte Kirchenführung dagegen haben das geistliche Leben stark demoralisiert.

Nach dem Systemwechsel waren die Neugründung von Schulen, die Ausweitung der Kirchendienste, die Einführung der Missionierung und das Wiedererstarken der sozialen Arbeit charakteristisch für die Kirchen. Der Staat hat das staatliche Amt für Kirchenangelegenheiten, das jahrzehntelang die Kirchen unterdrückte, beseitigt. Es wurde die Trennung von Staat und Kirche und ein Zustand strategischer Partnerschaft etabliert, in der eine Zusammenarbeit bei Aufgaben von allgemeinem Interesse gepflegt wurde.

AUSBLICK: DAS 21. JAHRHUNDERT

Die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wachsende ökumenische Bewegung wurde von der kommunistischen Führung zunächst als staatsfeindlich angesehen, in den achtziger Jahren jedoch geduldet. Nach 1989 ist die Bewegung zwar ins Stocken geraten, die Zusammenarbeit ist aber heute – vor allem im europäischen Kontext – auf kirchenpolitischer, theologischer und gesellschaftlicher Ebene immer intensiver geworden.

Die Gründung der Gedenkmission Reformation durch den ungarischen Staat ist ein gutes Beispiel dafür, dass die geschichtliche und gegenwärtige Rolle des Protestantismus sowohl von der Kirche als auch vom Staat geschätzt wird. Dementsprechend wird auch das Jubiläum der Reformation im Sinne des Slogans „Schwung der Erneuerung“ gemeinsam gefeiert.



GERHARD FREY-REININGHAUS

Erbe und Verpflichtung

EVANGELISCH SEIN IM LANDE VON JAN HUS UND HIERONYMUS VON PRAG HEUTE

VOLKSKIRCHLICHE OASEN IN TSCHECHIEN

Im Osten der Tschechischen Republik liegt Valašsko, die Walachei, eine Gegend, in der es noch fast so etwas wie eine evangelische Volkskirche gibt. In so gut wie jedem Ort steht eine evangelische Kirche mit Turm und daneben ein Pfarrhaus. Jeden Sonntag versammeln sich hier Hunderte von Menschen zum Gottesdienst in den Gemeinden der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. In vielen Orten gibt es gute Beziehungen zwischen Bürgergemeinde und Christengemeinde. Man lebt zusammen wie in einer großen Familie. Zum Beispiel in Kateřinice. Zwei Kilometer entfernt finden wir die Gemeinde Ratiboř. Zwei Gemeinden, die durch ein Pfarrerehepaar viele neue Impulse bekommen haben. Seit fünf Jahren veranstalten die Gemeinden jeden Sommer ein musikalisches Jugendcamp mit Handglocken, zu dem Jugendliche aus Tschechien und aus der Slowakei, aber auch Jugendliche aus dem amerikanischen Pittsburgh in die

Walachei kommen, um gemeinsam eine Woche lang zu musizieren. Am Ende steht ein gemeinsamer Gottesdienst von Gästen und Einheimischen. Es ist faszinierend, was hier möglich ist – in Tschechien, in einem Land, von dem man sagt, dass es zu den säkularsten Ländern der Welt gehört. Eine Tour durch die 250 Gemeinden der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB) in Tschechien hätte noch viele weitere Überraschungen zu bieten, was in so einer kleinen Diaspora-Kirche mit gerade einmal 80 000 Gemeindegliedern (also weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung) alles möglich ist. Und ohne Zweifel ist dies auch in anderen Kirchen der Tschechischen Republik der Fall. Alle Kirchen sind eine Minderheit. Die größte Kirche in Tschechien ist die römisch-katholische Kirche. Doch auch ihre Mitgliederzahl liegt nur bei ca. zehn Prozent der Gesamtbevölkerung.

HERAUSFORDERUNG IN DER SÄKULAREN GESELLSCHAFT

Die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder ist klein, aber sie lebt und engagiert sich, versucht, in der säkularen Gesellschaft das Evangelium zu verkündigen und zu leben. Es gibt viele Gemeinden, die sehr lebendig sind und zuversichtlich in die Zukunft schauen, auch wenn sie in bescheidenen Verhältnissen leben. Es kommen neue Leute dazu, Jugendliche, junge Familien, auch Ältere. Sie lassen sich taufen und sind in der Gemeinde aktiv. Freilich gibt es auch Gemeinden, die immer kleiner werden und nach menschlichem Ermessen keine Zukunft mehr haben. Sie werden sich in den nächsten Jahren mit größeren Gemeinden zusammenschließen.

Die EKBB in ihrer heutigen Gestalt gibt es seit Dezember 1918. Sechs Wochen nach der Gründung der Tschechoslowakei haben sich die tschechischsprachigen reformierten und lutherischen Gemeinden zusammengeschlossen. Während die Kirchen bis dahin von Wien aus als Teil des Habsburger Reichs geleitet wurden, konnten sie nun frei entscheiden. Man knüpfte an die aus der böhmischen Reformation hervorgegangene Brüderunität an, die auch Pate für den Namen stand. Von Anfang an bis heute haben in der EKBB verschiedene Traditionen ihre Heimat: Lutherische Gemeinden bestehen neben reformierten Gemeinden, eher konservative sind neben liberalen geistlichen Traditionen hier zu Hause. Was sie verbindet, drückt das Symbol der EKBB aus: die offene Bibel mit dem Kelch. Die biblische Predigt und der Kelch erinnern an die böhmische Reformation mit ihrer tiefen Verankerung in Christus und seinem Opfer für uns, für die Welt.

In der Zeit von Unterdrückung und Verfolgung – die haben die geistlichen Väter und Mütter der Böhmisches Brüder vor allem in der Zeit der Gegenreformation massiv erlebt – war die Geschichte von der böhmischen Reformation über die Brüderunität bis in die Zeiten des Sozialismus sehr wichtig für die evangelische Identität. Heute scheint die junge Generation dafür keinen Sinn mehr zu haben. Die Geschichte verliert ihre starke identitätsstiftende Kraft.

Gleichwohl werden die aktuellen Herausforderungen immer vielfältiger. Auch 26 Jahre nach der Samtenen Revolution ist es für die Gemeinden immer noch nicht einfach, sich für neue Menschen zu öffnen, an die Öffentlichkeit zu gehen und zum Glauben einzuladen. Zu lange und intensiv haben die Christen in der Tschechoslowakei damit leben müssen, dass Glaube Privatsache ist und die Kirchen in der Öffentlichkeit keinen Platz haben. Doch viele Gemeinden versuchen heute die Öffentlichkeit durch Konzerte und die verschiedensten kulturellen Aktivitäten anzusprechen. Kreise für Mütter mit Kindern laden zum Mitmachen ein. Der Kreativität sind kaum Grenzen gesetzt.

Ein wichtiges Angebot vieler Kirchen sind die sozialen Dienste. Die Diakonie der EKBB mit ihren knapp 1500 Angestellten hat eine breite Palette von Diensten: Seniorenheime, auch besondere Abteilungen für Menschen mit Alzheimer-Erkrankungen, Einrichtungen für Jugendliche und Erwachsene mit Behinderungen, auch Schulen und ein Kindergarten, Beratungsdienste, Jugendarbeit mit sozialen Randgruppen, ein Hospiz für Menschen in der letzten Phase ihres Lebens. Das Engagement ist eindrucksvoll und wird von der säkularen Bevölkerung gerne angenommen. Die EKBB ist zusammen mit ihrer Diakonie darauf eingestellt, sich in der Flüchtlingsfrage zu engagieren. Eine Mitarbeiterin der Diakonie besucht seit Jahren die Flüchtlingslager und macht Angebote für die Menschen, die im Lager auf ihre Anerkennung als Asylbewerber warten. Sie berät Gemeinden, die sich hier gerne engagieren. Daneben versucht der Synodalrat, die Kirchenleitung der EKBB, in der Öffentlichkeit für Gastfreundschaft und Offenheit für Flüchtlinge zu werben. Er versucht, all denen entgegenzutreten, die die Angst vor dem Islam und allem Fremden schüren. Es ist nicht einfach, dieser Stimme Gehör zu verschaffen.

Die EKBB ist Trägerin von sechs Schulen: von einer Grundschule bis zu Fachhochschulen für Krankenpflege und soziale Dienste, nicht zu vergessen ein Konservatorium mit über hundert Schülern. Alle Schulen sind bemüht, den Jugendlichen etwas vom christlichen Glauben zu vermitteln.

ÖKUMENISCHE ZUSAMMENARBEIT

Die christlichen Kirchen in Tschechien arbeiten im Ökumenischen Rat der Tschechischen Republik zusammen. Diese Zusammenarbeit bringt Früchte. Zum Beispiel im Bereich der Militärseelsorge. Das Verteidigungsministerium hat mit dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Bischofskonferenz einen Militärseelsorge-Vertrag abgeschlossen. Darin ist vereinbart, dass die Kirchen gemeinsam Militärseelsorger entsenden, die ihre Tätigkeit ökumenisch verstehen. Dies hat sich bewährt. Von ehemaligen Militärseelsorgern höre ich immer wieder, dass sie diesen Dienst als sehr sinnvoll betrachten, weil sie die Möglichkeit haben, mit vielen Menschen, die noch nie etwas mit der Kirche und dem Glauben zu tun hatten, ins Gespräch kommen – über den Sinn des Lebens, über das, was unser Leben trägt. Hier gibt es missionarische Chancen, auch wenn die Militärseelsorger nicht direkt missionieren dürfen. Es gibt auch eine Militärseelsorgerin, die aus unserer Kirche kommt und im Augenblick in Afghanistan Dienst tut. Ähnlich wie die Militärseelsorge ist die Gefängnisseelsorge organisiert, die meist im Nebenauftrag von Gemeindepfarrern gemacht wird. Nicht unwesentlich ist auch die Krankenhauseelsorge, die viele verschiedene Formen hat, da es im Gesundheitswesen keine einheitliche Struktur gibt. Alle diese Dienste sind langfristig wichtig für den Ort der Kirche in der Gesellschaft.

Neu in der EKBB ist die Einrichtung einer Stelle für einen Pfarrer für Minderheiten. Obwohl die gesellschaftlichen Herausforderungen eine ganze Stelle rechtfertigen würden, hat er bis jetzt nur eine halbe Stelle. Er engagiert sich für die Minderheit der Roma, die für jede Art von Unterstützung dankbar sind. Ebenso sind die sexuellen Minderheiten eine Gruppe, mit der er sich beschäftigt und beispielsweise einen Gottesdienst im Rahmen des jährlichen Gay Pride Festivals anbietet. Er pflegt gute Beziehungen zu religiösen Minderheiten, seien es Juden oder Muslime.

Eine weitere Besonderheit ist die Seelsorge in tschechischsprachigen Gemeinden in Osteuropa, in Polen, in der Ukraine, in Rumänien, Serbien und Kroatien. Die Gründung dieser Gemeinden geht meist auf Exilanten zurück, die wegen ihres evangelischen Glaubens ihre Heimat verlassen mussten, in der sie unterdrückt und verfolgt wurden. Sie haben über Jahrhunderte die tschechische Sprache erhalten und freuen sich, wenn Pfarrer der EKBB sie in ihrem Gemeindeleben unterstützen.

FINANZIELLE ABSICHERUNG UND ZUKUNFTS-PLANUNG

In den letzten Jahren hat sich die EKBB wie die anderen Kirchen in der Tschechischen Republik stark mit Fragen der langfristigen Finanzierung der Kirchen beschäftigt. Gemeinsam haben die Kirchen mit dem Staat verhandelt. In der Vereinbarung vom November 2012 wird die Rückgabe kirchlichen Eigentums geregelt. Was nicht zurückgegeben werden kann, wird durch finanzielle Leistungen abgegolten, und zwar durch jährliche Raten über einen Zeitraum von dreißig Jahren. Die römisch-katholische Kirche, die die meisten Ansprüche hatte, verzichtete dabei auf 20 Prozent des ihr zustehenden Betrags zugunsten der anderen Kirchen. Mit diesen Mitteln sollen die Kirchen in die Lage versetzt werden, eine eigene Finanzierung aufzubauen. Die erste Rate erhielten die Kirchen im Jahr 2013. Gleichzeitig werden die Zuschüsse des Staates für die Pfarrergehälter ab 2016 jährlich um fünf Prozent gekürzt, d.h. die letzten fünf Prozent zu den Pfarrgehältern erhalten die Kirchen im Jahr 2034.

Auch wenn unsere Synode eine derartige Regelung anstrebte, hat diese Diskussion doch manche Unsicherheiten und Ängste im Blick auf die Zukunft in die Gemeinden gebracht. Dabei haben sich Synode und der Synodalrat darum bemüht, sachliche Debatten in den Gemeinden und Senioraten anzuregen, wie die kirchliche Arbeit in den nächsten Jahren und Jahrzehnten aussehen soll und wie wir diese Arbeit finanzieren. So konnte Angst genommen werden und realistische Perspektiven entwickelt werden.

Die Synode hat beschlossen, ca. 80 Prozent der staatlichen Restitutionszahlungen in Fonds, Immobilien etc. anzulegen. 20 Prozent sind für die Unterstützung von Projekten vor-

gesehen, die von Gemeinden, Diakonie wie auch von der zentralen Kirchenkanzlei vorgelegt werden können. Es sollen innovative Projekte sein, die interessante und kreative neue Möglichkeiten kirchlicher Arbeit fördern und missionarisch wirken. Die Projekt-Kommission hat ihre Arbeit aufgenommen. Erste Projekte werden eingereicht.

Bei allen anderen Fragen wird in den kommenden Jahren entscheidend sein, wie es den Gemeinden gelingt, die Botschaft des Evangeliums so weiterzugeben, dass sie in der säkularen Gesellschaft verstanden wird. Das ist eine wichtige Aufgabe für die Evangelisch-Theologische Fakultät der Karlsuniversität in Prag, an der die Geistlichen der EKBB ihre Ausbildung erhalten. Es ist eine Aufgabe für die Aus- und Weiterbildung von Laien und Geistlichen in den Gemeinden und Senioraten, auf die viel Wert gelegt wird. Immer wieder neu wird zu buchstabieren sein, was Rechtfertigung und Gnade heute bedeuten, wie evangelische Freiheit in einer Gesellschaft aussehen kann, in der fast alles erlaubt zu sein scheint. Es ist zu hoffen, dass auch im ökumenischen Dialog gemeinsam gute evangelische Antworten auf diese Fragen gefunden werden.

FEIERN AUS ANLASS DER EUROPÄISCHEN REFORMATION

Wie begeht nun die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder das Jahr 2017, das 500. Jubiläumsjahr der lutherischen Reformation? Dass 1517 nicht der Anfang der Reformation überhaupt war, das ist uns in Böhmen, in Prag, besonders bewusst. Wissen wir doch von der christlichen Reformbewegung, die sich seit den 60er Jahren des 14. Jahrhunderts hier in Böhmen entwickelt hat. Dass gerade auch die Kirche St. Martin in der Mauer, in der sich die deutschsprachige evangelische Gemeinde in Prag jeden Sonntag zum Gottesdienst versammelt, einer der Schauplätze dieser Reformbewegung war, regt an, sich mit der böhmischen Reformation zu beschäftigen. Die Forderung nach der Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ist mit St. Martin in der Mauer verbunden, wurde doch gerade hier das Abendmahl mit Brot und Wein für alle im Oktober 1414 gefeiert. Neben den bekannten Reformatoren in Prag, Jan Hus und seinem Freund Hieronymus von Prag, ist unter anderem noch Militsch von Kremsier zu nennen, dem die Feier des Abendmahls mit Brot und Wein besonders wichtig war.

Vordringlich war für die böhmische Reformation die geistliche Erneuerung der Kirche mit ganz praktischen Auswirkungen für das Leben der Kirche und den Lebenswandel von Geistlichen und Laien. Speziell den Ablass haben Jan Hus wie Martin Luther scharf kritisiert. Es könne nicht sein, dass wir uns bei Gott freikaufen und für unser Seelenheil bezahlen! Und das auch nur, weil ein Papst Geld brauche, um Krieg zu führen und, zur Zeit Luthers, den Petersdom in Rom zu bauen. Unser Heil ist keine Handelsware zwischen Gott und

„Immer wieder neu wird zu buchstabieren sein, was Rechtfertigung und Gnade heute bedeuten, wie evangelische Freiheit in einer Gesellschaft aussehen kann, in der fast alles erlaubt zu sein scheint.“

Mensch, sondern ein Geschenk der Gnade Gottes, die uns in seinem Sohn Jesus Christus gegeben ist. Da die Anliegen der böhmischen Reformation und der deutschen Reformation sehr ähnlich sind, kann Luther 1519 sagen: „Wir sind alle Hussiten“. Nachdem er Hus' Schrift „De ecclesia“ gelesen hatte, stellte Luther fest: „Ich habe bislang unwissentlich alles von Johannes Hus gelehrt und gehalten“.

Natürlich beschränkt sich die Reformation nicht auf Deutschland und Böhmen. Die Reformation ist eine europäische Bewegung, die sich über den ganzen Kontinent ausbreitete. Sicher gehören die Waldenser (genannt nach dem Kaufmann Petrus Waldes) und der Oxforder Theologe, Philosoph, Pfarrer und Diplomat John Wycliff zu den frühen Reformatoren. Ihre Gedanken haben viele andere inspiriert, die die Reform-Gedanken weiterentwickelt haben. Ihre Namensliste ist lang und die Orte der Reformation zahlreich; es werden immer wieder neue entdeckt, die viele Jahre in Vergessenheit geraten waren. In Abgrenzung zur bis heute oft üblichen Tradition, die lutherische Reformation als die eigentliche Reformation zu verstehen und die früheren Reformatoren als sog. Vor-reformatoren zu bezeichnen, hat der Prager Kirchengeschichtler Amadeo Molnár für die böhmische Reformation hundert Jahre vor Luther den Begriff der „ersten Reformation“ geprägt. Das Anliegen von Molnár sollten wir aufnehmen und von der europäischen Reformation sprechen mit den vielen einzelnen Reformationen in Deutschland, in Böhmen, in der Schweiz, in Frankreich, in Schottland, in den Niederlanden, im Baltikum usw. Wenn wir uns dies bewusst machen, wird uns erst deutlich, wie es wohl für uns alle ein Gewinn sein könnte, den weiten Horizont der Reformation zu entdecken. Dazu bietet das Jahr 2017 viele Anregungen.

Auf den europäischen Charakter der Reformation macht auch ein etwas ungewöhnliches Projekt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) aufmerksam, das sich auf der Webseite des Stationenwegs (<https://r2017.org/europaeischer-stationenweg/>) so vorstellt: „Ein Truck ist unterwegs durch 19 europäische Länder und sammelt Reformationsgeschichten aus 5 Jahrhunderten ein.“ Am 22. November 2016 machte der Truck vor dem Prager Rudolfinum, am Jan-Palac-Platz,

halt. Auch die Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa (GEKE) widmet dem europäischen Charakter der Reformation besondere Aufmerksamkeit. Sie entwickelte das Projekt „Reformationsstädte Europas“, in dessen Rahmen sie an Städte der Reformation den Titel „Europäische Reformationsstadt“ verleiht. Auf einer Internet-Seite (<http://reformation-cities.org/>) werden diese Städte der Reformation vorgeschellt. Um in diesen Kreis der europäischen Reformationsstädte aufgenommen zu werden, müssen dies Kirchen und Stadtverwaltung gemeinsam wollen. Die Verhandlungen über den Antrag auf Aufnahme der Stadt Prag in diesen Kreis sind im Gange.

ANLIEGEN HEUTIGER REFORMATION

Es wäre ganz und gar unangemessen, wenn wir uns mit der Reformation nur als einem wichtigen historischen Ereignis beschäftigen würden. Sicher sollten wir das gründlich tun. Doch dann müssen wir fragen, was denn heute zu reformieren wäre. Was sind die Themen, die damals wie heute für die Kirchen wichtig sind? Ganz sicher ist ein Thema die Bibel, die Heilige Schrift, die uns die Geschichte Gottes mit uns Menschen von Anfang an erschließt. In diesem Buch der Bücher finden wir die Quelle und die Grundlagen für unseren Glauben – von der Schöpfungsgeschichte über die zehn Gebote und die Propheten bis hin zu den Evangelien von Jesus Christus und den Glaubenszeugnissen des Apostels Paulus, um nur einige wichtige Themen zu nennen. In der Zeit der Reformation wurde der Buchdruck erfunden, breitere Bevölkerungsschichten bekamen einen eigenen Zugang zum Wort Gottes und waren nicht mehr auf die Priester und ihre Auslegung angewiesen. Heute ist das für uns selbstverständlich, dass wir alle eine oder mehrere Bibeln in unserem Bücherschrank haben. Doch nutzen wir die Möglichkeit auch, mit der Bibel zu leben? Wäre das nicht eine Gelegenheit, im Jubiläumsjahr auch der Bibel wieder größere Aufmerksamkeit zu schenken?

Damit hängt ein zweites Thema zusammen. Die reformatorische Bewegung hat der Bildung eine ganz wichtige Rolle zugewiesen. Wer sich in der Bibel, in Fragen des Glaubens

auskennt, der hat ein gutes Fundament für sein Leben als Christ bzw. als Christin. Und das brauchen wir für die kritische Auseinandersetzung mit unserer Zeit, mit den Herausforderungen, denen wir heute begegnen. Gehen wir noch einen Schritt weiter, dann kommen wir zum Kern der Reformation: Der lebendige Gott will eine lebendige Kirche, in der sein Heiliger Geist weht, der Menschen beflügelt zu einem Leben in Glauben, Hoffnung und Liebe. Deshalb ist das Evangelium eine frohe Botschaft – für uns und für die ganze Welt.

Die EKBB wird sich 2017 auch mit dem Erbe Martin Luthers beschäftigen – im vorletzten Themenjahr, bevor dann im Jahr 2018 das Jubiläum „100 Jahre Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder“ diese Reihe abschließen wird.

Das Andachtsbuch der EKBB mit dem Titel „Na každý den“, auf Deutsch: „Für jeden Tag“, nimmt die Erinnerung an die 95 Thesen von Martin Luther zum Anlass, das ganze Jahr „lutherische“ Themen zu bearbeiten. So beginnt es zum Beispiel für die ersten drei Monate mit dem Dreiklang „sola gratia“, „sola fide“ und „sola scriptura“, allein durch die Gnade, den Glauben und die Heilige Schrift. Im Reformationsmonat Oktober sind es direkte Zitate aus Luthers Schriften, die die Leserinnen und Leser durch den Monat begleiten. Für den September ist ein gesamtkirchlicher Tag in Ratibor bei Vsetin zur Reformation geplant (10. September 2017) und am Sonntag danach folgt in Český Těšín (17. September) ein Tag zum Reformationsjubiläum, der zusammen mit der Schlesischen evangelischen Kirche Augsburgischer Bekenntnisses gefeiert wird. Ein Seminar zur Reformation in Prag und weitere Aktivitäten sind in Planung. Bleibt zu hoffen, dass das Jahr 2017 für alle Kirchen zu einem Jahr geistlicher Erneuerung wird, die auch in die Gesellschaft ausstrahlt – wo immer möglich auch in ökumenischer Gemeinschaft.

Teile dieses Beitrags wurden zuerst in der Zeitschrift „Religion und Gesellschaft in Ost und West“ im Heft 12/2016 bzw. im Martinsboten, dem Gemeindebrief der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Prag (Herbst 2016) veröffentlicht.



NICHOLAS BAINES

Die britischen Reformationen: Viele Konfessionen – kaum Lutheraner

Im Vereinigten Königreich spricht man eher von den Reformationen in Europa im Plural als der Reformation. Mehr als 130 Jahre bevor Martin Luther seine 95 Thesen an die Tür der Schlosskirche in Wittenberg genagelt haben soll, hatte John Wyclif bereits die Bibel ins Mittelenglische übersetzt und damit ausgelöst, was Richard Chartres „eine giftige Mixtur aus Antiklerikalismus und Abneigung gegen kirchlichen Prunk“ nennt.¹ Die Veröffentlichung von Wyclifs Übersetzung 1526 ermutigte Menschen, die von Akademikern und Geschäftsleuten von den neuen Ideen auf dem europäischen Festland gehört hatten, zum Aufbruch. In der Zeit, da Luther, Melanchthon, Bucer, Calvin und Zwingli Europa – sowohl religiös als auch politisch – bewegten, hatte England begonnen, eigene Wege einzuschlagen.

POLITISCH, NICHT THEOLOGISCH MOTIVIERTER BRUCH MIT ROM

Während in Deutschland die Reformation in das besondere politische Umfeld in Europa eingebunden war, vollzog sie sich auf den Britischen Inseln in einem eigenständigen politischen Kontext – einem, in dem ihre Eigenheit gegenüber dem europäischen Festland herausgestellt wurde. Als der gelehrte Mönch Martin Luther in Deutschland sowohl den Papst als auch den Kaiser herausforderte, war es König Heinrich VIII., der entschied, dass Großbritannien den Briten gehören sollte. Bekanntlich war es das drängendste Problem des Königs, von seiner Gemahlin geschieden zu werden, um eine Frau zu finden, die ihm einen Sohn und Thronerben gebären könne. Dieser Pragmatiker schreckte später nicht davor zurück, einstige Freunde und Unterstützer hinrichten zu lassen, wenn sie ihm nicht mehr genehm oder von Nutzen waren. Man kann also (mit typisch britischem Understatement) sagen,

dass theologische Überzeugungen wohl nicht die erste Triebfeder bei seinem Umgang mit den reformatorischen Einflüssen aus Europa waren.

Unter den nachfolgenden Monarchen schwankte England zwischen Katholizismus und Protestantismus, was zu Bilderstürmen und viel Blutvergießen führte. Wie Eamonn Duffy's wundervolle Studie über ein englisches Dorf, das sich gegenüber Reformation wie auch Gegenreformation behaupten muss, illustriert², wussten die meisten kleinen Leute nicht so recht, ob sie ihren Glauben dem der vorherrschenden Macht anpassen sollten, denn alles konnte sich in ein paar Wochen oder Monaten ändern. Die Reformation wurde von Monarchen und Klerus wie auch von jedem normalen Menschen an jedem normalen Ort jeweils anders wahrgenommen.

Dennoch war der Einfluss der europäischen Reformer auf die Kirchen in Großbritannien weitreichend. So schlug etwa Schottland einen ganz anderen Weg ein als England. John Knox, der in der Reformation ein Mittel zur Opposition gegen die englische Krone sah, gestaltete die Reformation in Schottland so, dass bis heute die nördlich der Grenze etablierte Kirche presbyterianisch und nicht anglikanisch ist. Überdies prägten sich die Konflikte zwischen Protestanten und römischen Katholiken innerhalb der britischen Nationen jeweils verschieden aus. Das führte zu Unterschieden, die manche Gemeinden bis heute trennen. Es liegt nicht so lange zurück, dass es in Nordirland zu erbitterten Gewalttaten zwischen den Parteien kam – aus welchen pervertierten ideologischen oder stammesgeschichtlichen Gründen auch immer –, die sich einem der bezeichneten Lager zurechneten. In Glasgow hängt die Unterstützung für Rangers oder Celtic größtenteils davon ab, ob man Protestant oder Katholik ist.

ENTWICKLUNG DER REFORMATIONEN IN GROSSBRITANNIEN

Diese besondere britische Situation muss erklärt werden. In England ist die Church of England eine reformierte katholische Kirche. Viele innerhalb der Kirche wehren sich gegen die Bezeichnung „Protestant“. Die Church of England war die römisch-katholische Kirche Englands. Sie wurde im Wesentlichen durch einen König reformiert, der (wie man heute sagen würde) die englische Einzigartigkeit behauptete, indem er dem Bischof von Rom die Machtbasis für Einmischungen in die Belange des Königs von England entzog. Natürlich war der Papst davon nicht angetan. Rasch taten sich in England Gräben auf zwischen jenen, die den königlichen Anspruch auf kirchliche Macht akzeptierten, und jenen, die der Kirche ihrer Ahnen die Treue hielten. Die daraus resultierende Gewalt wurzelte viel mehr in der politischen Identität als im Evangelium von der Gnade Gottes, das den theologischen Entwurf der Reformer bestimmte.

Es ist bezeichnend, dass im Jahre 1520 Luthers Bücher in Cambridge auf Geheiß eines loyalen Monarchen verbrannt wurden, dem der Papst daraufhin den Titel eines Fidei Defensor verliehen hat – ein Titel, den die englischen Könige heute noch führen. Doch binnen zehn Jahren wendete sich das Blatt, und derselbe Herrscher maßte sich eine Macht an, die bis dahin dem Papst zugestanden hatte. Dieser Schwenk gründete nicht auf tiefer theologischer Überzeugung, sondern war politisch motiviert.

Bis zum heutigen Tag ist die Ordnung der Church of England von der römischen Kirche nicht anerkannt. Obwohl die ökumenischen Verbindungen eng sind, ist die Spaltung noch nicht überwunden, die daher rührte, dass die Einheit des Christentums für weniger wichtig als die konfessionelle oder Stammesidentität und -zugehörigkeit gehalten wurde.

Die Church of England wurde auf gesetzlichen Grundlagen geschaffen, und ihr kanonisches Recht ist das Landrecht (und nicht, wie vielfach angenommen wird, schlicht Kirchenrecht). Maßnahmen (Measures – das kirchliche Gegenstück zu parlamentarischen Gesetzesvorlagen) müssen vom Parlament gebilligt werden. Das Parlament hat einen ständigen Kirchenausschuss und der Zweite Kirchenbeauftragte (Second Estates Commissioner) – derzeit die Unterhausabgeordnete Dame Caroline Spelman – ist verpflichtet, die Church of England betreffende Anfragen des Unterhauses zu beantworten. 26 Diözesanbischöfe sitzen im Oberhaus – fünf davon von Amts wegen (Canterbury, York, London, Durham und Winchester) und die übrigen 21 nach dem Senioritätsprinzip (der Zeit, in der sie als Diözesanbischof gedient haben).

Das mag seltsam klingen, und man würde in einer modernen Demokratie sicher keine Verfassung schaffen, in der Sitze für Bischöfe reserviert werden. Aber eine geschriebene Verfassung gibt es nicht, und die parlamentarischen Regelungen sind ein klassisches Beispiel für den britischen Pragmatismus. Schon der physische Bau des Oberhauses zeigt, was schwer niederschreiben wäre: Der Thron des Monarchen steht immer an einem Ende des Saals und wird von allen eintretenden Peers begrüßt. Sogar wenn die Königin die vom Premierminister verfasste Rede zum Regierungsprogramm für die betreffende Legislaturperiode vorliest, blickt sie die Juristen und Gesetzgeber sowie die Vertreter der Exekutive an, die vor ihr stehen. Wenn sie aufschaut, sieht sie die Statuen der zwölf Barone, die König Johann 1215 zur Unterzeichnung der Magna Charta „überredeten“, die als Grundlage der modernen Demokratie und der Menschenrechte gilt. Ihre Rede beginnt und endet mit dem Bezug auf die Gnade Gottes.

Mit anderen Worten, die Regierung (die Exekutive) steht Seite an Seite mit der Gesetzgebung vor dem konstitutionellen Monarchen, der unter den Blicken der Magna Charta-Barone sitzt, und sie alle sehen sich unter Gottes Herrschaft stehend: Rechenschaftspflicht eingebaut. Die Parlaments-

„Die Briten verspüren ein Bedürfnis, sich von ihren europäischen Nachbarn abzuheben und alles typisch ‚britisch‘ erscheinen zu lassen.“

sitzung beginnt jeden Tag mit Gebet – im Oberhaus wird vom diensthabenden Bischof (so-called duty bishop) gesprochen.

Wie bereits erwähnt ist die Church of Scotland presbyterianisch und nicht episkopal. Sie ist die Staatskirche Schottlands, doch trotz ihres am Vorbild des Calvinischen Genf orientierten Ursprungs spielt sie keine formale Rolle in der Regierung des Landes oder des Vereinigten Königreichs. Wenn die Königin die schottische Grenze überquert, wird sie Presbyterianerin und das Oberhaupt der Church of Scotland. Wir nennen das „britischen Pragmatismus“, und all dies geht auf die unterschiedlichen Wege zurück, die die Reformationen des 16. Jahrhunderts in den verschiedenen Teilen der Britischen Inseln eingeschlagen haben.

Die Church in Wales und die Church of Ireland (zu der Diözesen nördlich wie auch südlich der Grenze gehören) stehen nicht auf einer gesetzlichen Grundlage. Die anglikanischen Kirchen der vier Nationen sind unabhängig voneinander, wobei jede eine eigene Kirchenprovinz in der Anglikanischen Gemeinschaft bildet (und, um es noch etwas verwickelter zu machen, die Church of England zwei Kirchenprovinzen umfasst – Canterbury und York –, das erklärt, warum die Church of England zwei Erzbischöfe hat).

EIN LEHRSTÜCK VON SPALTUNG UND WEITEREN TEILUNGEN

Man hat gesagt – nur halb im Scherz –, die große Gabe der Reformation an die Welt sei ein Lehrstück für Spaltung und Teilung. Die Anzahl protestantischer Konfessionen allein im Vereinigten Königreich ist nicht bezifferbar. Wenn Martin Luther mit der Veröffentlichung seiner 95 Thesen in Wittenberg nicht beabsichtigte, aus einer Kirche zwei zu machen, so lag es auch nicht in der Absicht der Gebrüder Wesley, im England des 18. Jahrhunderts eine neue Konfession namens Methodismus zu schaffen. Sie wollten vielmehr, dass sich die Church of England reformiert und mit dem Evangelium Jesu Christi die Menschen in England (vor allem die Ärmere) zu erreichen vermag. Der Methodismus trennte sich vor allem von der Church of England, weil sie den Methodisten keinen Raum bot. Seit zwei Jahrhunderten versuchen wir nun, wieder zueinander zu kommen.

Es gibt heute eine Vielzahl von Konfessionen im Vereinigten Königreich, von denen viele auf Gemeinschaften von Einwanderern aus aller Welt zurückgehen. Viele der sogenannten „Hauskirchen“ der 1960er und 1970er wurden später zu eigenen Konfessionen, und viele Zweige der nichtkonformistischen Kirchen entdeckten in der Folgezeit den Wert von Zusammenarbeit und Einheit der Mission im Interesse der Verbreitung des Evangeliums unter den Menschen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wuchsen die Kirchen afrikanischen Ursprungs stark. Sie vermochten jene anziehen, deren kulturelle Vorliebe für einen lebendigen Gottesdienst in den liturgischen Traditionen der etablierten oder anderen Freikirchen nicht immer Platz fand. In einer Entwicklung, die zwar nicht begrüßt wird, aber verständlich ist, haben sich viele davon in Richtung ethnisch geprägter Kirchen entwickelt. Mit anderen Worten, sie werden weniger zu einer „schwarzen“ als vielmehr zu einer ugandischen oder nigerianischen Kirche (wobei die Volkszugehörigkeit eine der Schranken ist, die das Kreuz Christi zwischen den Christen eigentlich niedergerissen haben sollte). Es gibt eine Unmenge freikirchlicher Konfessionen und Kirchen, viele davon der Pfingstbewegung zugehörig, andere dem reformierten Spektrum, und einige sektenähnliche.

Damit soll einfach gezeigt werden, dass, wenn eine Trennung entlang theologischer (oder anderer) Neigungen oder Präferenzen einmal gerechtfertigt wurde, eine weitere Fragmentierung unausweichlich wird. Das Ergebnis ist eine Welt, in der die Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses geschädigt oder geschmälert wird von Kirchen, die schon durch ihre eigene Identität jenes „Amt der Versöhnung“ zu negieren scheinen, von dem der Apostel Paulus sprach, wie auch die Einheit des Leibs Christi, über den Jesus predigte, bevor er verraten wurde.

LEHREN – 500 JAHRE SPÄTER

Die besondere Geschichte der Reformation unter den Nationen des Vereinigten Königreichs macht es schwer zu sagen, wie die 1517 von Martin Luther begonnene Reformation 2017 eigentlich gefeiert oder ihrer gedacht werden sollte. Es erwies sich als keine leichte Aufgabe, Kirche oder Medien für dieses fünfhundertjährige Jubiläum zu interessieren – trotz der

„Wenn die Reformation gefeiert werden soll, müssen dabei auch Bußfertigkeit und zwei Warnungen mitschwingen: erstens, dass es einfacher ist niederzureißen als aufzubauen, und zweitens, dass Theologie niemals eine Rechtfertigung dafür sein kann, jenen die Menschlichkeit zu verwehren, die nicht dieselben theologischen Ansichten oder Prioritäten haben.“

schwerwiegenden Auswirkungen, die die Ereignisse von 1517 seitdem auf die Gestalt Europas gehabt haben. Unwissen über die englische Geschichte – zum Teil wegen der Art, wie Geschichte an den Schulen gelehrt wird – führt dazu, dass die Reformation nicht verstanden und ihre anhaltende Wirkung nicht erkannt wird.

Professor Lyndal Roper aus Oxford hat 2016 eine Biographie Martin Luthers veröffentlicht.³ In einer größeren englischen Buchhandlung wollte ich ein Exemplar kaufen und wurde gefragt, wer Martin Luther sei – ob ich Martin Luther King meine? Als ich erwiderte, Martin Luther sei ein deutscher Mönch gewesen, der vor 500 Jahren die Reformation in Europa begonnen und die Welt für immer verändert habe, hieß es, ich solle unter „Religion“ nach dem Buch suchen. Ich fand es schließlich unter „deutscher Geschichte“. Professor Diarmaid MacCulloch, Verfasser des Lehrbuchs *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*⁴, stellte 2016 für die BBC eine Serie zur Reformation vor, aber sie lief unter der Rubrik „Geschichte“ und nicht „Religion“.

Diese Erfahrungen zeigen, wie schwer wir uns in Großbritannien damit tun, unsere Geschichte zu lernen und uns anzueignen, um zu verstehen, wer wir heute sind. Wir können noch nicht sagen, was wirklich der Entscheidung von 17 Millionen Menschen im Juni 2016 zugrunde lag, das Vereinigte Königreich aus der Europäischen Union zu führen, aber die Inselmentalität, die die Haltung König Heinrichs VIII. zu Rom prägte, spielte dabei sicherlich irgendwo mit hinein. Die Briten verspüren ein Bedürfnis, sich von ihren europäischen Nachbarn abzuheben und alles typisch „britisch“ erscheinen zu lassen. Vielleicht hat die Art, wie die Briten mit der Reformation umgehen und sie politisch nach ihrem eigenen Bilde geformt haben, dieselben Wurzeln.

Im Jahre 2017 wird es eine Reihe von Veranstaltungen geben, um die Reformation von 1517 zu vermitteln und zu feiern.

Der Staat zeigt dabei keinerlei Interesse. Die Medien sehen keinen Anlass. Die Kirche tut sich schwer damit, Begeisterung zu wecken. In Cambridge wird es ein Symposium geben; einige Konferenzen werden Aspekte der Reformation erörtern, die für akademische Historiker, Liturgiker und Theologen von besonderem Interesse sind; am 31. Oktober wird ein größerer Gottesdienst in der Westminster Abbey stattfinden, bei dem der Erzbischof von Canterbury predigen wird. Bei all diesen Anlässen werden die Briten versuchen, die Lektionen von gestern für das Heute zu lernen, und – hoffentlich – neuen Mut und neue Begeisterung für die Suche nach der Einheit der christlichen Kirche im Sinne des Amtes der Versöhnung in einer gebrochenen Welt finden, die lebendiger Beispiele ebenso wie inhaltsreicher Worte dringend bedarf.

Ein britisches Gedenken wird notwendigerweise auch eine Erinnerung an die Schrecken und die Gewalt umfassen, zu denen es im Gefolge der Reformation auf den Inseln kam. Wenn die Reformation gefeiert werden soll, müssen dabei auch Bußfertigkeit und zwei Warnungen mitschwingen: erstens, dass es einfacher ist niederzureißen als aufzubauen, und zweitens, dass Theologie niemals eine Rechtfertigung dafür sein kann, jenen die Menschlichkeit zu verwehren, die nicht dieselben theologischen Ansichten oder Prioritäten haben.

1 | Chartres, R., *The Changing Fortunes of 'Reformation' in Anglican Self-Understanding*, in: *Reformation Then and Now*. Leipzig 2016, S. 18.

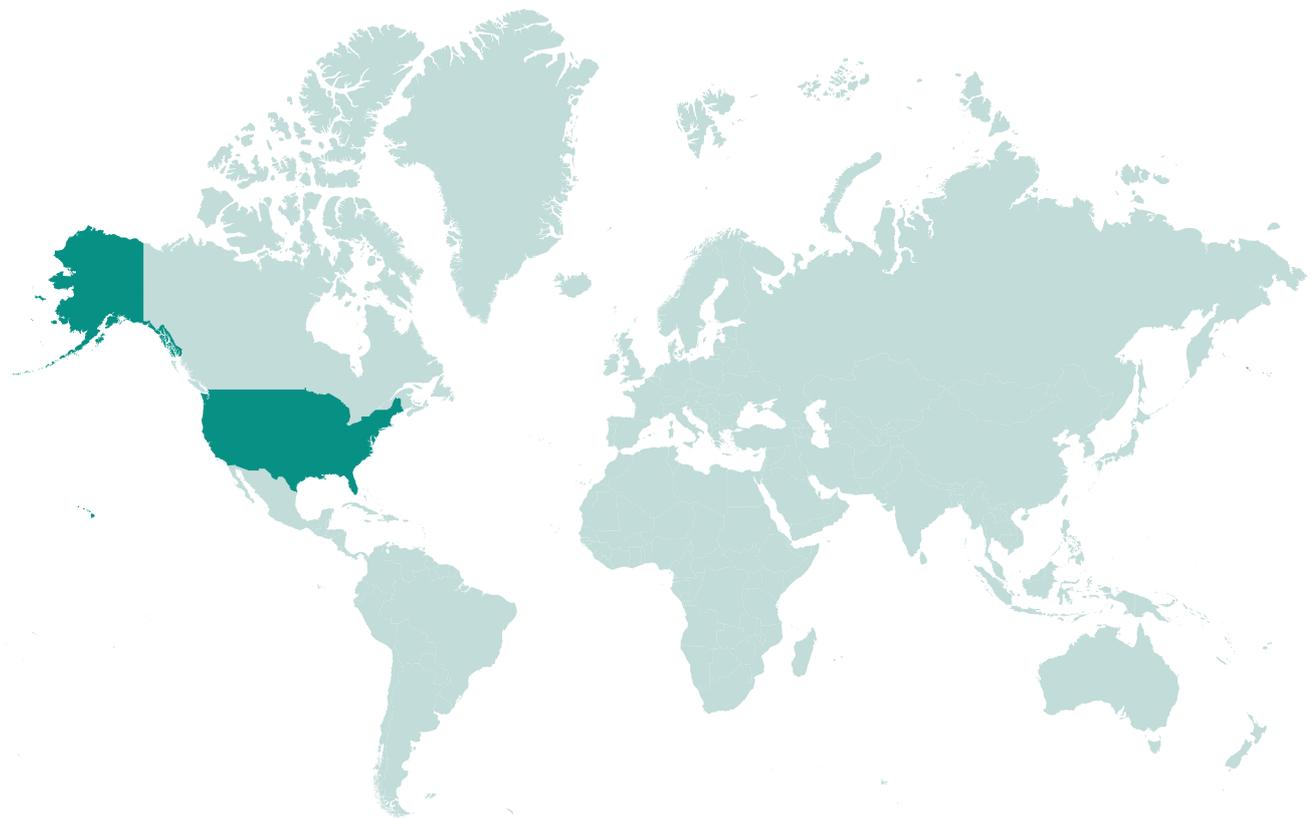
2 | Eamon, D., *The Voices of Morebath*. Yale University Press, New Haven & London 2001.

3 | Roper, L., *Martin Luther: Renegade and Prophet*. London 2016

4 | MacCulloch, D., *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*. Allen Lane, London 2003.

III. Erinnerungen an die Reformationen weltweit





OLAF WASSMUTH

Martin Luther, die Lutheraner und das Reformationsjubiläum in den USA

Nicht nur in Deutschland steht der Reformator Martin Luther im Jahr 2017 im Mittelpunkt des Interesses. Auch die Kulturdiplomatie der deutschen Regierung begeht das Reformationsjubiläum in großem Stil. Ein erheblicher Teil des zur Verfügung stehenden Budgets wurde dabei in zwei Ausstellungen investiert, die zum Jahreswechsel 2016/17 an vier Standorten in den USA gezeigt wurden.¹ Es ist kein Zufall, dass sich das Auswärtige Amt besonders dort engagiert. Sicher spielt eine Rolle, dass die Vereinigten Staaten der weltweit größte Markt für die deutsche Tourismuswirtschaft sind. Ebenso wichtig aber ist aus Sicht der Diplomaten das Deutschlandbild der Amerikaner als wichtigstem Verbündeten. In der Vergangenheit standen ihr Bild von Martin Luther und ihre Haltung zu Deutschland in engem Zusammenhang.

Zum Amerika-Bild vieler Deutscher wiederum gehört, dass die USA eine genuin protestantische Nation sind, in der Religion bis heute einen höheren Stellenwert hat als in anderen

westlichen Gesellschaften. Es stimmt, dass nach wie vor etwa 70 Prozent aller Amerikaner Christen sind und 50 Prozent der Bevölkerung einer (im weitesten Sinne) protestantischen Kirche angehören. Gottesdienstbesuch und aktive Beteiligung am Kirchenleben liegen weit höher als in Mitteleuropa. Falsch wäre es jedoch, daraus ein selbstverständliches Interesse an Luther und der Wittenberger Reformation abzuleiten.

EINE NEBENROLLE IN DER AMERIKANISCHEN GESCHICHTE

Die religiöse Identität der amerikanischen Nation wurde im Wesentlichen von Christen der calvinistischen und angelsächsischen Tradition geprägt. Bis ins 20. Jahrhundert hinein galten die Lutheraner in den USA als Immigrantenkirche. Da half es nichts, dass der erste lutherische Pfarrer, Reorus Torkillus, schon 1640 in der Kolonie New Sweden am Delaware eingetroffen war. Lutheraner kamen zu Anfang nur in

relativ geringen Zahlen in der Neuen Welt an. Und sie taten sich schwer, sich religiös zu organisieren: Fremd war ihnen zum einen die Notwendigkeit, kirchliche Strukturen dezentral und in Eigeninitiative aufzubauen – sie kannten ja nur obrigkeitlich geordnete Staatskirchen. Die andere Herausforderung war die konfessionelle Vielfalt, die sie umgab: Aus homogenen Verhältnissen kommend, waren sie den Umgang mit „Andersgläubigen“ nicht gewohnt und mieden ihn. Aus der Sicht dieser Anderen, der Calvinisten und insbesondere der Baptisten, standen die Lutheraner für genau das, was man religiös nicht mehr wollte: eine hierarchisch, liturgisch und sakramental geprägte Tradition, die man als rückwärts-gewandt wahrnahm. So blieben die Lutheraner unter sich – und das nicht nur konfessionell, sondern auch ethnisch-kulturell. Skandinavier und Deutsche hatten einander wenig zu sagen.

Mitte des 18. Jahrhunderts gelang es allmählich, die deutschsprachigen Lutheraner besser zu organisieren. Der Anstoß dazu kam aus Deutschland, aus dem Halleschen Pietismus. Gotthilf August Francke, der zweite Direktor der Franckeschen Stiftungen, entsandte eine große Zahl ausgebildeter deutscher Pastoren nach Georgia und Pennsylvania. Darunter war auch der aus Einbeck stammende Heinrich (später: Henry) Melchior Mühlenberg. Er traf 1742 in Philadelphia ein und gilt heute oft als „Patriarch“ der amerikanischen Lutherischen Kirche. Durch sein Wirken entstanden ein erster Gemeindeverband (das „Pennsylvania Ministerium“, 1748), die erste lutherische Kirchenordnung (1762) und schließlich auch ein eigenes deutschsprachiges Gesangbuch (1786). All dies geschah parallel zur amerikanischen Revolution, die den Lutheranern mit ihrer Obrigkeitstheologie Kopfzerbrechen bereitete – Mühlenberg rang sich schließlich dazu durch, den Continental Congress als von Gott legitimierte Regierung anzuerkennen.² Sein zweitältester Sohn Frederick Muhlenberg gehörte dem Kongress ab 1779 an und wurde 1789 sogar der erste Speaker des U.S. House of Representatives.³

In den folgenden Jahrzehnten begannen die Lutheraner verstärkt auf andere Konfessionen zuzugehen. Man suchte den Schulterchluss in der gemeinsamen Abwehr des Rationalismus. Besonders weit ging Samuel Schmucker, Professor am 1825 gegründeten Gettysburg Seminary: Er legte eine „amerikanisierte“ (abgemilderte) Fassung der grundlegenden lutherischen Bekenntnisschrift vor, der von Philipp Melancthon 1530 verfassten „Confessio Augustana“. Doch die „American Lutherans“, die Schmucker anführte, konnten sich damit nicht gegen das konfessionalistische Lager durchsetzen. Im Gegenteil.

Konfessionalistische Tendenzen wurden ab etwa 1830 durch eine Einwanderungswelle aus Skandinavien und Deutschland verstärkt. Die Neuankömmlinge siedelten schwerpunktmäßig im Mittleren Westen der USA – bis heute die Region mit dem größten Anteil von Lutheranern. Viele hatten Deutschland

verlassen, da sie die in Preußen 1817 von Friedrich Wilhelm III. angeordnete Union von Lutheranern und Calvinisten nicht akzeptieren wollten. Diese besonders auf Tradition und Abgrenzung bedachten Lutheraner gründeten die „Lutheran Church – Missouri Synod“ (LCMS). Daneben entstanden jetzt zahlreiche weitere kleine „Synoden“ (Gemeindeverbände), die die jeweiligen Landessprachen ihrer Herkunftsländer beibehielten. Nicht nur im Gottesdienst, auch im Alltag wurde weiterhin Deutsch, Schwedisch, Norwegisch, Dänisch usw. gesprochen – und das bis ins 20. Jahrhundert hinein.

Die größte Einwanderung von Lutheranern aus Deutschland und Skandinavien kam erst nach dem Bürgerkrieg. Die Neu-Immigranten verstärkten die lutherischen Kirchen im Städtedreieck Cincinnati, St. Louis, Milwaukee sowie in den Bundesstaaten Minnesota und Wisconsin. Versuche, die große Zahl an Kirchen zu bündeln, brachten verschiedene „Synoden“ und Zusammenschlüsse hervor.⁴ Von außen wurden die Lutheraner weiter als „unamerikanisch“ wahrgenommen; bis heute hängt ihnen der Ruf an, altmodisch, konservativ und langsam zu sein.

Eine dramatische Wende brachte der Erste Weltkrieg und der Kriegseintritt der USA im April 1917. Viele deutsche Einwanderer, die noch keine Staatsbürgerschaft hatten, wurden interniert. Deutschsprachige Druckerzeugnisse – selbst Gemeindeblätter – wurden verboten. Viele Gemeinden gaben die deutsche Gottesdienstsprache für immer auf und bemühten sich, sich als gute Amerikaner zu erweisen.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstanden neue Spaltungen, die nun weniger auf die kulturelle Prägung als auf den Streit um die Moderne zurückgingen. Auch in anderen Konfessionen stritten sich „Modernisten“ und „Fundamentalisten“ um die historische Bibelkritik, den Darwinismus und die liberale Theologie.⁵ In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, der eine weitere Distanzierung vom deutschen Erbe mit sich brachte, gehörte die Mehrheit der amerikanischen Lutheraner gemäßigten „mainline churches“ an. Die Auseinandersetzungen der 60er Jahre um die Bürgerrechtsbewegung und den Vietnamkrieg sorgten in diesen Kirchen für ein verstärktes politisches Engagement.

DAS BILD MARTIN LUTHERS IN DER AMERIKANISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

Es ist deutlich geworden, wie relativ abgeschottet die Lutheraner mit ihrem theologischen Erbe von der amerikanischen Gesellschaft blieben. Die Civil Religion, die diese Gesellschaft so auffällig prägt, der Glaube an die amerikanische Nation selbst, ist stark von theologischen Akzenten geprägt, die aus dem Calvinismus kommen – insbesondere vom Erwählungsgedanken, der die ideologische Grundlage für den amerikanischen Exzeptionalismus bildet. Die nicht lutherischen Protestanten sahen sich selbst in keiner unmittelbaren

Abhängigkeit vom Wittenberger Reformator.⁶ Puritaner, Kongregationalisten, Baptisten und Methodisten entstanden aus der Abgrenzung von der Church of England und waren theologisch vom Calvinismus oder Arminianismus beeinflusst.

Die Idee, dass Martin Luther der Vor-Vater und geistige Urahn auch dieser Traditionen sein könnte, verbreitete sich erst im 19. Jahrhundert – ohne direktes Zutun der Lutheraner.⁷ Es waren die amerikanischen Unitarier, die Luther als Aufklärer und ersten modernen Menschen feierten. Ihnen folgend hoben Transzendentalisten wie Ralph Waldo Emerson Luther auf das Podest eines „Menschheitshelden und Universalgenies“. Liberale und „erweckte“ Christen hatten in dieser Zeit ein gemeinsames Interesse an dem Reformator – sie kämpften gegen die zunehmende Einwanderung irischer und italienischer Katholiken in die USA, die sie als Bedrohung empfanden. So betonten sie Luthers heroischen Kampf gegen die katholische Kirche – für Freiheit und religiöse Selbstbestimmung. Theologische Feinheiten interessierten sie weniger.

Dass Luther in den USA nun breiter wahrgenommen wurde, hatte auch damit zu tun, dass im 19. Jahrhundert viele junge Amerikaner zum Studium nach Europa und besonders nach Deutschland gingen. George Bancroft, Historiker und einige Jahre auch US-Botschafter in Preußen, stellte in seiner viel gelesenen „History of the United States“ erstmals einen direkten Zusammenhang zwischen der deutschen Reformation und der Entstehung der USA her: Luther war für ihn neben Calvin, Gutenberg und Columbus einer der vier „Väter“ der Neuen Welt, der ähnliche Ideale vertrat wie Thomas Jefferson.⁸ Dieser Gedanke gewann an Popularität – und so kam es, dass der 400. Geburtstag Martin Luthers im Jahr 1883 landesweit und von allen Denominationen mit Begeisterung begangen wurde. In der Hauptstadt Washington, D.C. stellte man 1884 sogar ein Martin-Luther-Denkmal auf – eine Kopie der Wormser Statue, die man mit Spendenmitteln in Deutschland erwarb.

Der Ruhm Luthers verblasste jedoch bald wieder – auch deshalb, weil die Deutschen Luther immer mehr zum Nationalheiligen erhoben. In der Literatur mehrten sich kritische Stimmen; junge Amerikaner studierten jetzt meist im Inland, und der Reformator wurde vom Menschheitshelden wieder zu einer partikularen Figur, auf die sich hauptsächlich die Lutheraner bezogen. Die für 1917 geplanten Reformationsfeierlichkeiten gerieten ganz in den Schatten des Ersten Weltkrieges und blieben außerhalb der Kirche auf einige akademische Feiern beschränkt. Versuchte man damals noch die Ehrenrettung Luthers (Luther als „guter“ Deutscher und homo religiosus), beschädigte die Propaganda der Nationalsozialisten den Reformator endgültig: In mehreren Büchern, die in den USA im Zweiten Weltkrieg erschienen, wurde eine direkte Linie von Luther (und seiner Judenfeindschaft) zu Adolf Hitler gezogen; Luther erschien darin als „Hitler’s Spiritual Ancestor“.⁹

DIE LUTHERISCHE KIRCHE HEUTE UND DAS REFORMATIONSJUBILÄUM VON 2017

Heute gehört der größere Teil der amerikanischen Lutheraner der „Evangelical Lutheran Church in America“ (ELCA) an, die 1988 durch die Fusion von drei gemäßigten Kirchen gebildet wurde. Daneben existiert immer noch die „Lutheran Church – Missouri Synod“ (LCMS) als zweitgrößter, aber deutlich konservativerer Verband – in dieser Kirche werden z. B. nach wie vor keine Frauen ordiniert. Große Teile der LCMS lassen sich zum evangelikalen Lager zählen, während die ELCA theologisch wie politisch progressiv orientiert ist. Wie alle traditionellen, europäisch verwurzelten Kirchen leiden die Lutheraner unter massivem Mitgliederschwund. Zwischen 1990 und 2010 haben sie mehr als 20 Prozent ihrer Mitglieder verloren. Offiziell gehören nur noch 7 Millionen Amerikaner einer lutherischen Kirche an (ELCA 3,7 Mio.; LCMS 2,1 Mio.); ungefähr doppelt so viele identifizieren sich mit der lutherischen Tradition.¹⁰ Die Lutheraner sind nach Baptisten und Methodisten die drittgrößte protestantische Konfession in den USA; die ELCA die zweitgrößte „mainline church.“

Während die Lutheraner im direkten politischen Engagement zurückhaltend geblieben sind, sind sie in der amerikanischen Gesellschaft durch ihre Diakonie und ihre Bildungseinrichtungen durchaus präsent. Die „Lutheran Services in America“ (LSA) sind mit ca. 300 Mitgliedsorganisationen einer der größten kirchlichen Sozialanbieter in den USA. Rund 35 Colleges und Universitäten sind in lutherischer Hand; dazu kommen zwölf theologische Ausbildungsstätten, die auch von Nicht-Lutheranern besucht werden.

Die ELCA pflegt heute einen engen Austausch mit anderen „mainline churches“, vor allem mit den Methodisten, Presbyterianern, Episcopalians und der United Church of Christ. Gemeinsam mit Vertretern dieser Kirchen wird sie im Jahr 2017 auch das Reformationsjubiläum begehen – unter anderem in einem Festgottesdienst am 29. Oktober in der National Cathedral in Washington, D.C. Eine zentrale, landesweite Jubiläumsfeier ist das allerdings nicht – und wird es auch nicht geben. Insbesondere gibt es keine gemeinsame Feier der verschiedenen lutherischen Kirchen, die in großem theologischem Gegensatz zueinander stehen.

Stattdessen betont die ELCA die Annäherung an die katholische Kirche: Auf der alle zwei bis drei Jahre stattfindenden landesweiten Synode („Churchwide Assembly“) wurde im August 2016 in New Orleans eine „Declaration on the Way“ beschlossen, die den im katholisch-lutherischen Dialog bisher erreichten Konsens dokumentiert und als ökumenischer Meilenstein gilt. Eine der Hauptaktivitäten der lutherischen Metro-DC Diözese in Washington D.C. im Jubiläumsjahr wird ein gemeinsam mit der Catholic University veranstalteter Kongress über „Martin Luther and the Catholic Tradition“ sein,

„Von außen wurden die Lutheraner weiter als ‚unamerikanisch‘ wahrgenommen; bis heute hängt ihnen der Ruf an, altmodisch, konservativ und langsam zu sein.“

zu dem auch prominente Theologen aus Deutschland und dem Vatikan erwartet werden.

Diese und andere Veranstaltungen werden lokal organisiert: Die ELCA-Zentrale in Chicago überlässt den Synoden und Gemeinden weitgehend selbst, wie sie das Jubiläumsgeschichten gestalten. Insgesamt fallen die Planungen ungleich bescheidener aus als in Deutschland – und es fehlt ihnen jeder Event-Charakter. Das liegt nicht nur daran, dass sehr viel weniger finanzielle Mittel zur Verfügung stehen. Die Geschehnisse im Europa des 16. Jahrhunderts fühlen sich für viele amerikanische Lutheraner angesichts drängender Zukunftsprobleme auch weiter entfernt an als je zuvor.

Einige der Herausforderungen seien hier genannt:

1 | Martin Luther ist vielen Amerikanern nicht mehr bekannt.

Die meisten Amerikaner assoziieren mit „Martin Luther“ heute den Baptistenpfarrer Martin Luther King. Während der Bürgerrechtler in Schule und Öffentlichkeit hohe Präsenz genießt, kennen immer weniger Amerikaner die Geschichte seines „Namenspaten“. Sie muss erzählt und medial aufbereitet werden. Oft wird beim bekannteren Martin angeknüpft – was nicht einfach ist, da beide theologisch wenig gemein haben (Luther kommt bei King nicht vor).

2 | Viele Gemeinden haben kaum noch eine Antwort auf die Frage nach der spezifisch „lutherischen“ Identität.

Lutherische Gemeinden in den USA konkurrieren mit einer Fülle von „evangelischen“ Angeboten, unter denen sie sich profilieren müssen. Sie müssen sehr genau sagen können, was das Eigene ist – ohne andere abzuwerten. So wird in erstaunlich vielen Gemeinden im Jubiläumsgeschichten über Theologie nachgedacht. Elizabeth Eaton, Presiding Bishop der ELCA, hat die Gemeinden landesweit dazu aufgerufen, in der Fastenzeit 2017 Luthers Kleinen Katechismus zu studieren. Einige, vor allem reichere Gemeinden bieten Deutschlandreisen an, die die Identifikation stärken sollen.

3 | Mitgliederschwund und Gemeindesterven verlangen nach komplett neuen Zukunftsstrategien

Da Kirchengemeinden sich in den USA immer selbst finanzieren, bedeuten Mitgliederschwund und Überalterung für viele Gemeinden eine existenzielle Bedrohung. Die Konkurrenz durch moderne, oft nicht-konfessionelle Gemeinden ist groß. Angesichts dessen erscheint die Tradition als Fessel und die Beschäftigung mit der Vergangenheit als Luxus. Mission, Modernisierung und „Church planting“ haben daher im Jahr 2017 auch für viele Lutheraner Priorität. „Nachvorne-Schauen“ gilt ihnen als typisch amerikanisch.

4 | Die demographische Entwicklung der USA und eine progressive politische Agenda verlangen nach Diversität und Inklusion.

Die amerikanische Gesellschaft erlebt derzeit einen massiven demographischen Wandel: Waren 1965 noch 85 Prozent aller Amerikaner weiß, sollen es ab 2050 weniger als die Hälfte sein. Durch ihre lange Isolation haben die lutherischen Kirchen in den USA heute die geringste ethnische Vielfalt im gesamten konfessionellen Spektrum. Nicht nur aus „Überlebensgründen“, sondern auch aus Überzeugung wird insbesondere in der ELCA gefordert, das zu ändern. So wird viel diskutiert über einen notwendigen Wandel, der die Dominanz der europäischen Tradition abbaut und sich für nicht-weiße Amerikaner und ihr kulturelles Erbe öffnet. Besonders massiv vertritt diese Position eine Gruppe junger Theologen, die mit dem Schlagwort #decolonizeLutheranism angetreten ist und die Abkehr vom Eurozentrismus fordert. Es liegt auf der Hand, dass das Reformationsjubiläum aus dieser Perspektive in die falsche Richtung führt.

Abgesehen vielleicht vom letzten Punkt bewegen die Lutheran Church – Missouri Synod ganz ähnliche Fragen. Diese Kirche spitzt allerdings missionarisch zu, wenn sie das Jubiläumsgeschichten unter das Motto „It’s still all about Jesus“ stellt. Der persönliche Glaube von Martin Luther und seine Biographie spielen dabei eine wichtige Rolle – wie es der Fokussierung evangelikaler Theologie auf die individuelle Bekehrung entspricht.

„Es waren die amerikanischen Unitarier, die Luther als Aufklärer und ersten modernen Menschen feierten.“

Es bleibt möglich, dass das Reformationsjubiläum des Jahres 2017 in den USA ein ähnliches Schicksal erleidet wie das des Jahres 1917: dass es am Ende ganz in den Schatten aktueller politischer Entwicklungen gerät. Die Wahl Donald J. Trumps zum 45. Präsidenten der USA geht auch an den Kirchen nicht spurlos vorüber und stellt sie mancherorts vor Zerreißproben. Die alte lutherische Frage nach dem Verhältnis zur Obrigkeit könnte dabei neue Aktualität gewinnen – und aktives zivilgesellschaftliches Engagement dringender werden als Erinnerung und Selbstreflexion.

ZUM WEITERLESEN

Mark A. Granquist, *Lutherans in America. A New History*. Minneapolis 2015.

Mark A. Granquist, *Martin Luther in North America*. Oxford Research Encyclopedia of Religion, Online-Publikation, November 2016.

Mary Jane Haemig, *Luther and the Reformation in America. Minnesota 1917 as Case Study*, in: *Rous 2016*, 378–384.

Michael Hochgeschwender, *Protestantism in the United States*, in: *Rous, Anne-Simone (Hg.), Martin Luther and the Reformation. Essays* (Engl. Begleitbd. zum Ausstellungskatalog; dt. Ausgabe unter dem Titel: *Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt*), Dresden 2016.

Thomas A. Howard, *Remembering the Reformation. An Inquiry into the Meanings of Protestantism*. Oxford 2016.

Hartmut Lehmann, *Martin Luther in the American Imagination* (American Studies Monograph Series 63). München 1988.

Hartmut Lehmann, *Luthergedächtnis 1817–2017*. Göttingen 2012.

Hartmut Lehmann, *Martin Luther's Eventful Career in the New World*, in: *Rous 2016*, 370–377.

Hermann Wellenreuther, *Martin Luther, Heinrich Melchior Mühlenberg and the Lutheran Church in North America*, in: *Rous 2016*, 394–402.

1 | Die eine, eher historisch, in Minneapolis, New York und Atlanta, die andere – „Renaissance & Reformation“ – stärker kunstgeschichtlich in Los Angeles. Vgl. die begleitende, im Internet deutsch und englisch herunterzuladende Posterausstellung: www.here-i-stand.com.

2 | Siehe Wellenreuther, 401.

3 | Das ist bis heute das höchste Amt, das ein Lutheraner in den USA auf Bundesebene bekleidet hat. Einen lutherischen Präsidenten gab es noch nie.

4 | Ich verzichte hier auf eine Darstellung der extrem komplexen Organisationsgeschichte der amerikanischen Lutheraner, die von immer neuen Abspaltungen und Fusionen geprägt ist.

5 | Lutheraner entzweiten sich insbesondere über der Frage, ob das Schriftprinzip Luthers („sola scriptura“) die Irrtumslosigkeit der Bibel impliziert. Die LCMS bejaht das bis heute.

6 | Luther erschien ihnen allenfalls als „distant forerunner, someone whose reformation was incomplete. ... Luther's most important contribution seemed to be his Protestant courage in standing up for the ongoing reformation of the medieval church“ (Granquist 2016).

7 | Das Folgende besonders nach Hartmut Lehmanns Forschungen.

8 | Weder Jefferson noch andere, vom aufklärerischen Deismus geprägte amerikanische „Gründerväter“ beziehen sich jemals auf Luther.

9 | So der Untertitel eines Buches von Peter F. Wiener, *Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor* (Win the Peace pamphlet No. 3), 1945.

10 | Neben der LCMS gibt es noch eine Reihe kleinerer, ultra-konservativer Kirchen wie die Wisconsin Evangelical Lutheran Synod (WELS) mit ca. 370.000 Mitgliedern.



JOHANNES MERKEL

Chile: Eine lutherische Kirche „am anderen Ende der Welt“

Während der Deutsche Bundestag entschieden hat, den 31. Oktober im Jubiläumsjahr 2017 einmalig als bundesweiten Feiertag auszurufen, wird dieses Datum in Chile schon seit einigen Jahren im Festtagskalender als nationaler Feiertag der evangelischen und protestantischen Kirchen geführt. Wie kann das sein – in einem „erkatholischen“ Land über 12.000 km von Wittenberg und 500 Jahre von Martin Luther und seinen Mitstreitern entfernt?

Zur Beantwortung dieser Frage soll im Folgenden in drei Abschnitten – Gründung, Spaltung und Gegenwart – ein Blick auf die lutherischen Kirchen in dem lang gezogenen Land „am Ende der Welt“ geworfen werden. Am Ende wird ein Ausblick auf die geplanten Aktivitäten zum Jubiläumsjahr der Reformation und zum aktuellen Stand der Annäherung beider lutherischer Kirchen stehen.

DIE GESCHICHTE DER LUTHERISCHEN KIRCHE IN CHILE

„Für immer katholisch“: Wie Luthers Lehre nach Chile kam

Das Luthertum ist in Lateinamerika ein Migrant. Zwar war der Reformator schon acht Jahre alt, als Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 Amerika „entdeckte“, aber bis die sich später formierende lutherische Glaubenslehre den neuen Kontinent erreichte, sollte noch viel Zeit vergehen.

Zunächst waren es die Kolonialmächte Spanien und Portugal, die das Christentum zwischen Feuerland und Mexiko verbreiteten, und zwar in seiner katholischen Spielart. Besonders prägend waren in Chile Einwanderer aus dem Baskenland. Sie zählen bis heute zur Aristokratie des Landes und haben mit ihrer besonders konservativen Interpretation des Katholizismus die hiesige Kirche nachdrücklich beeinflusst. Dem

„Die kirchlichen Traditionen in Chile sahen den Pastor als Angestellten der Kirche, der für die Seelsorge bezahlt wird, aber nicht für die Einmischung in gesellschaftspolitische Angelegenheiten zuständig ist.“

spanischen Schriftsteller und Philosophen Miguel de Unamuno wird ein Zitat zugeschrieben, das diese Verbindung veranschaulicht: „Es gibt zumindest zwei Dinge, die deutlich dem baskischen Erfindungsgeist zugeschrieben werden können: die Jesuiten und die Republik Chile.“

Vor diesem Hintergrund mag die erste Verfassung Chiles aus dem Jahre 1812 wenig verwundern, in der steht, dass die „Katholisch-Apostolische Religion“ (also der römische Katholizismus), die Religion Chiles „ist und für immer sein wird.“ Anderen Glaubensgemeinschaften war das öffentliche Bekenntnis und jede Art kultischer Handlung untersagt. Da kann es als kleine Revolution betrachtet werden, dass schon gut 30 Jahre später deutsche Siedler angeworben wurden, bei denen klar war, dass es sich vor allem um Lutheraner, Reformierte und auch um Agnostiker handelte. Trotz großer Proteste seitens der katholischen Kirche hatte die chilenische Regierung dem mit der Anwerbung deutscher Siedler betrauten Landsmann folgende Botschaft übermittelt: „Was den Glauben anbetrifft, so können Sie den Kolonisten, die sich in Chile niederlassen wollen, versichern, dass hier die größte Toleranz vorherrscht und die Freiheit des persönlichen Glaubens gesichert ist.“¹

Grund dafür war aber weniger der Gedanke religiöser Liberalität, vielmehr untersagten die katholischen Bischöfe in Deutschland ihren Gläubigen die Auswanderung ins ferne Lateinamerika. Notgedrungen musste so die konfessionelle Beschränkung aufgehoben werden.

Die Region zwischen Puerto Montt und Valdivia war das bevorzugte Ziel der deutschen Einwanderer im 19. Jahrhundert. Dorthin wurden sie gezielt zur Entwicklung des Landes geschickt. Teils zogen die deutschen Siedler dabei in bestehende Ortschaften, teils rodeten sie Land und machten es urbar. Bis heute resultieren aus dieser Zeit Konflikte. Die deutschen Einwanderer sahen sich als rechtmäßige Besitzer der Ländereien, nachdem der damalige chilenische Staat sie ihnen übereignet hatte, obwohl er die indigene Urbevölkerung weder gefragt noch entschädigt hatte.

Neben ihren Werkzeugen und ihrem Geschick, ihren politischen Überzeugungen und ihren Träumen von einem besseren Leben in „der neuen Welt“, brachten viele Deutschen ihre evangelisch geprägte Art zu glauben mit. Und auch wenn nach den Berichten zunächst keine Anstalten unternommen wurden, diesen Glauben explizit zu machen oder gar lutherische Gemeinden zu gründen, so kamen auf diesem Wege doch evangelische Gesangbücher, der Kleine Katechismus und die Lutherbibel nach Chile.

Mit Luther bis ans Ende der Welt: Die Gründung lutherischer Gemeinden

Alle Berichte aus den frühen Zeiten der deutschen Einwanderung zeugen von großen Schwierigkeiten und Entbehrungen. Die Umstände waren alles andere als einfach und selbst ein für die Ansiedlung in den Süden entsandter Regierungsbeamter stellte ernüchtert fest: „Wir sind in Valdivia angekommen. Gott im Himmel!“²

So wundert es nicht, dass auch die Gründung der lutherischen Gemeinden eine große Herausforderung darstellte. Da sind die schwierigen wirtschaftlichen Bedingungen der ersten Siedlergeneration zu nennen – weder gab es die notwendigen Ressourcen, eine Kirche zu bauen, noch die Mittel, einen Pastor zu bezahlen. Da hatte man sich mit den harten chilenischen Bedingungen auseinanderzusetzen – mehr als einmal müssen auch die Gemeindegebäude nach einem Erdbeben wiederaufgebaut werden. Da ist, zumindest vereinzelt, klare Anfeindung durch das katholische Umfeld zu erkennen – in Puerto Montt verbreitet sich nach einem Brand der lutherischen Kirche der angebliche Ausruf einer Katholikin: „Gottlob, endlich brennt doch der Schweinestall!“³

Wer die Berichte über diese Zeit liest, kann aber auch den Eindruck gewinnen, dass die deutschen Einwanderer kein besonders großes Interesse an der Kirche als Institution oder der Gründung einer Gemeinde zu haben scheinen. So wird z. B. berichtet, dass „es zum guten Ton gehört, nicht zur Kirche zu gehen“⁴.

Man kann heute schwer beurteilen, ob dies tatsächlich so war oder hier hauptsächlich die Frustration der damaligen Geistlichen zum Ausdruck gebracht wird. Nichtsdestotrotz entstehen 1863 in Puerto Montt und Osorno die ersten lutherischen Gemeinden im Süden Chiles. Seit den Gründungen in Valparaiso (1867) und Santiago (1886) sind die Lutheraner auch in den zentralen Regionen institutionell vertreten.

Diese Gemeinden sind wie die Turn- und Gesangsvereine oder die Feuerwehrkompanien fester Bestandteil der deutschen Gemeinschaft. Dementsprechend wird Deutsch gesprochen, gesungen und gebetet. Es werden Pastoren aus der fernen alten Heimat engagiert, die zumeist der Evangelische Oberkirchenrat von Preußen schickte.⁵

In vielen Fällen entstanden in personeller und oft auch in baulicher Nähe deutsche Schulen. Die Verflechtung beider Institutionen brachte zahlreiche Synergieeffekte mit sich. Meist waren die Pastoren als Lehrer aktiv. In Valparaiso z. B. leitete Pastor Dr. Fiedler 30 Jahre lang die dortige deutsche Schule. Andererseits führte das Verhältnis zwischen Schule und Kirchengemeinde an vielen Orten und zu verschiedenen Zeiten immer wieder zu Konflikten zwischen beiden. Nicht selten ging es dabei um Grundstücks-Nutzungsrechte.

In solchen Konfliktsituationen, aber auch bei anderen Herausforderungen zeigte sich, wie fragil die Situation der kleinen Gemeinden häufig war. Kommt es zu internen Differenzen, etwa über die Arbeit des Pastors oder der Gemeindegewerter, über die Gestaltung des Glaubenslebens oder in Bezug auf politische Themen, sind die Gemeinschaften schnell grundlegend in ihrer Existenz bedroht. Die Chronisten berichten, dass an mehreren Orten regelrechte Neugründungen nötig waren, nachdem die bereits bestehenden Kirchengemeinden vollkommen zerbrochen waren.

[Ist die lutherische Kirche ein deutscher Verein?](#) [Die großen Herausforderungen in den 1960/70 Jahren](#)

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der 1950er Jahre und dem verstärkten Zuzug aus Deutschland prosperierten auch die lutherischen Gemeinden. In dieser Zeit institutionalisierten sie außerdem verstärkt ihre Zusammenarbeit untereinander und sie gründeten schließlich die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile – Iglesia Evangélica Luterana en Chile“ (IELCH) mit ungefähr 25.000 Mitgliedern in neun Gemeinden, die von zehn Pastoren versorgt werden. 1965 wird diese Kirche zu einer selbstständigen juristischen Person in Chile und ist damit innerhalb des Staates ständig anerkannt. Die ehemaligen Zuordnungen einzelner Gemeinden zu verschiedenen deutschen Landeskirchen werden gelöst und die IELCH schließt stattdessen einen Partnerschaftsvertrag mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in dem u. a. die weitere Entsendung deutscher Pastoren nach Chile geregelt wird.

In dem neuen Namen der Kirche fällt auf, dass im Gegensatz zu den früheren Gemeindegründungen und auch zu dem Vereinsnamen, unter dem sich die Chile-Synode anfangs versammelte, der Zusatz „deutsch“ fehlt. Zum einen fühlten sich die Gemeindeglieder, die nun schon seit mehreren Generationen in Chile lebten, nicht mehr in erster Linie als „Deutsche“, zum anderen fand auch eine, zunächst zaghafte, Öffnung für die einheimische Bevölkerung, ihre Sprache und Kultur statt.

Das war nicht unumstritten. Wurde (und wird) „lutherisch“ und „deutsch“ doch von vielen im Land nahezu gleichgesetzt. Exemplarisch sei eine Erfahrung von Pastor Axel Becker zitiert, der von einer Konfirmandenmutter Anfang der 1970er Jahre entsetzt gefragt wurde: „Herr Pfarrer! Wieso reden sie spanisch mit den Kindern? Ich schicke meine Tochter doch in den Konfirmandenunterricht, damit sie Deutsch lernt!“⁶

War diese Öffnung schon hinsichtlich der Sprache umstritten, wurde sie es noch mehr, als es darum ging, die verschiedenen Lebensrealitäten des Landes wahrzunehmen und darauf im christlichen Sinne zu reagieren. So sah beispielsweise Pastor Helmut Frenz in Concepción die große Not in einer illegal errichteten Armensiedlung. Er warb trotz zunächst großer Widerstände in seiner Gemeinde dafür, diesen Menschen zu helfen – wohl wissend, dass man damit Landfriedensbruch begeht.

[Politische Einmischung – gefordert oder verboten?](#) [Die Spaltung der Lutherischen Kirche Chiles](#)

Frenz war es auch, an dem sich zu Beginn der Pinochet-Diktatur die Geister unversöhnlich spalteten. Durch sein Engagement, zunächst zu Gunsten der in Chile lebenden Flüchtlinge aus anderen lateinamerikanischen Staaten und später generell für vom Militärregime Verfolgte, wurde er für einen Teil der lutherischen Kirche zum Vorbild eines wahrhaft in christlicher Gesinnung Handelnden. Viele andere sahen (und sehen) in ihm den „roten Pastor“, der sich in unzulässigem Maß und auf der falschen Seite in die Politik einmischte.

Frenz war 1970 zum Propst der IELCH gewählt worden und stand daher besonderen im Fokus – sowohl der Gemeinden als auch der Militärregierung. Sie verweigerte ihm schließlich 1975 die Wiedereinreise nach Chile. Unzweifelhaft hat sein Engagement und die Arbeit des von ihm mit dem katholischen Kardinal Raúl Silva Henríquez gegründeten „Comité para la Paz“ Menschenleben gerettet und Verfolgten in schwerer Not geholfen. Viele Gemeindeglieder konnten oder wollten dagegen nicht verstehen, warum ihr oberster Pastor sich so kritisch gegenüber der Pinochet-Regierung verhielt und äußerte, obwohl diese in ihren Augen nach den chaotischen Allende-Jahren endlich wieder für Ruhe und Ordnung gesorgt hatte.

Letztlich spiegelt sich hier innerhalb der Kirche ein Riss wider, der damals das Land entzweite und noch heute, über 40 Jahre danach, die Gesellschaft spaltet. Die Beurteilung der Geschehnisse ist dabei natürlich nicht nur vom eigenen politischen Standpunkt, sondern auch von den persönlichen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen abhängig. So unterstützten die spanischsprachigen, im Rahmen von diakonischen Sozialprojekten entstandenen kleinen Gemeinden Propst Frenz, während die traditionellen, deutschsprachigen Gemeinden, deren Mitglieder vorwiegend zur Mittel- und Oberschicht gehörten und die Mehrheit der IELCH darstellten, diesen Kurs mehr oder weniger deutlich ablehnten.

Zu den großen Schwierigkeiten des Konfliktverlaufs gehört sicher, dass er stark personalisiert wurde, und dass die großen Gemeinden sich in der Synode unterrepräsentiert sahen, da die Stimmen pro Gemeinde nicht nach deren Größe differenziert wurden. Aus theologischer Sicht muss außerdem festgestellt werden, wie wenig biblisch-christlich argumentiert wurde und wie stark letztendlich der Einfluss der stark polarisierten Zeitgeister gewesen ist.

1975 kam es schließlich trotz verschiedener Vermittlungsinitiativen, auch durch die EKD, zur Spaltung der chilenischen lutherischen Kirche. Bis auf die Martin-Luther-Gemeinde in Concepción traten alle deutsch-chilenischen Gemeinden aus der Kirchengemeinschaft der IELCH. Die meisten von ihnen bildeten daraufhin eine neue Kirche, die „Iglesia Luterana en Chile“ (ILCH).

Die unterschiedliche Beurteilung der politischen Situation – sowohl zur Zeit Allendes als auch nach dem Militärputsch – ist sicher der gewichtigste Spaltungsgrund gewesen. Darüber hinaus haben aber auch die unterschiedlichen sozialen und kulturellen Prägungen der deutsch-chilenischen „traditionellen“ und der neuen spanischsprachigen Gemeinden sowie die nicht übereinstimmende Definition der Rolle der Pfarrperson eine wichtige Rolle gespielt. Denn während die jungen, aus Deutschland entsandten Pastoren aufgrund der gesellschaftlichen Erfahrungen in Europa und deren theologischer Reflexion selbstbewusst ihr „prophetisches Amt“ wahrnehmen wollten, sahen die kirchlichen Traditionen in Chile bisher den Pastor als Angestellten der Kirche, der für die Seelsorge bezahlt wird, aber nicht für die Einmischung in gesellschaftspolitische Angelegenheiten zuständig ist.

„Während die Befürworter einer neuen Kirchengründung keine Chance mehr dafür sahen, dass die bisherige Kirchenleitung die Interessen der traditionellen Gemeinden in angemessener Weise vertrat, hielten die Mehrheit der deutschen Pfarrer und der in der IELCH verbliebenen Gemeinden ihren sozial-humanitären Einsatz für einen der christlichen Botenschaft so inhärenten Auftrag, dass sie hierfür den Bruch der Kirche in Kauf nahmen.“⁷⁷

DIE AKTUELLE SITUATION DER LUTHERISCHEN KIRCHEN IN CHILE

Vielfach fragil, aber lebendig: Herausforderungen im 21. Jahrhundert

Der Blick auf die chilenischen lutherischen Kirchen lässt staunen. Die Gemeinden wurden unter schwierigen Bedingungen gegründet und hatten viele Herausforderungen zu bestehen. Trotzdem sind sie gewachsen, haben mit ihrem Engagement im Schulwesen, in der Diakonie oder bei der Seemannsmission Zeugnisse ihres Glaubens abgelegt. Die Gemeindemitglieder haben heute die Welt der deutschen Einwanderer und ihrer Nachfahren verlassen.

Sonntags wird an vielen Orten Gottesdienst gefeiert, selbst am „Ende der Welt“, in Punta Arenas an der Magellanstraße. Kinder, die in Armenvierteln unter schwierigen Bedingungen aufwachsen müssen, erhalten durch die lutherischen Kirchengemeinden die Chance auf gute Bildung und die Erfahrung, als Person geachtet und geschätzt zu sein. Jugendliche fahren mit Begeisterung in die Sommerlager, Erwachsene diskutieren angeregt über Gott und die Welt, alte Menschen werden in mit den Gemeinden verbundenen Pflegeheimen versorgt. Trost und Begleitung zwischen Geburt und Tod, die gute Nachricht von der Liebe Gottes wird konkret erlebbar und in der Öffentlichkeit als das besondere Zeugnis dieser einzigartigen Kirchen wahrgenommen.

Trotzdem sind die Kirchen insgesamt klein und stehen vor großen Herausforderungen. Die ökonomischen, strukturellen, aber auch durch Erdbeben oder Vulkanausbrüche verursachten Schwierigkeiten bestehen heute wie in den Anfangstagen der lutherischen Gemeinden in Chile. Wenn noch interne Konflikte aufkommen oder beispielsweise eine Mitgliedsfamilie wegen eines Wegzugs austritt, kann das in den kleinen Gemeinden an die Grundlagen der Existenz gehen.

Bei größeren Gemeinden ist dies natürlich anders, aber auch sie spüren den rauhen Wind, den ihnen die chilenische Wirklichkeit um die Nase wehen lässt. Die am meisten verbreitete „Religion“ scheint der Materialismus zu sein, oder wie es der chilenische Philosoph Gastón Soubllette ausdrückt: „Für den Chilenen sind die Probleme letztendlich immer ökonomische Probleme [...] deswegen ist dieses Land spirituell leer.“⁷⁸ Wie in vielen Ländern innerhalb der OECD haben die Kirchen generell an Ansehen verloren, besonders nach den Missbrauchsfällen innerhalb der katholischen Kirche, die auch diesseits der Anden in den letzten Jahren aufgedeckt und nur unzureichend bearbeitet wurden.

Der einzige religiöse Bereich, der prosperiert, sind die sogenannten „Evangélicos“, die in Deutschland als Frei- oder Pfingstkirchen bezeichnet werden. Sie wuchsen in Chile wie in ganz Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten stark an.

„Trotzdem sind sie gewachsen, haben mit ihrem Engagement im Schulwesen, in der Diakonie oder bei der Seemannsmission Zeugnisse ihres Glaubens abgelegt. Die Gemeindemitglieder haben heute die Welt der deutschen Einwanderer und ihrer Nachfahren verlassen.“

Wenn heute ca. 20 Prozent der Bevölkerung zu nichtkatholischen christlichen Gruppierungen gezählt werden, stellen die Gläubigen der traditionellen Kirchen der Reformation, wie Lutheraner, Reformierte, Anglikaner oder Methodisten, den mit Abstand kleinsten Anteil.

Besonders in Kommunen mit schlechter Schulbildung und niedrigen Einkommen, in ländlichen Regionen und bei einem hohen Anteil indigener Bevölkerung wuchsen die Evangélicos. Dass dies kein Zufall ist, illustriert vielleicht treffend das Zitat eines katholischen Beobachters: „Es scheint, dass es sich weniger um eine Lehre und mehr um eine Form zu leben und eine konkrete Form der Problembewältigung handelt“.⁹

Bewusst versuchen die Evangélicos, aus ihrer zahlenmäßigen Stärke politisches Kapital zu schlagen. Sie engagieren sich aktuell zum Beispiel mit großem Einsatz gegen eine vorsichtige Öffnung des Abtreibungsverbots. Hinter vorgehaltener Hand sagen auch manche, die Einführung des anfangs erwähnten 31. Oktober als landesweiter Feiertag sei ein Wahlgeschenk der ersten Regierung von Michelle Bachelet an diese große Gruppe potentieller Wähler gewesen.

Noch unversöhnte Verschiedenheit: Die konkrete Situation von IELCH und ILCH

Beide lutherischen Kirchen in Chile, IELCH und ILCH, sind heute kleine Gemeinschaften mit jeweils zehn Gemeinden zwischen Punta Arenas ganz im Süden und Santiago in der Mitte des Landes.

Die IELCH ist die deutlich kleinere und finanzschwächere Kirche. Bis auf zwei Ausnahmen findet keine deutschsprachige Arbeit mehr in den Gemeinden statt. An mehreren Orten ist die jeweilige Gemeinde eng an die Existenz eines Sozialprojekts gebunden, das sowohl für die Identität der Gemeinde, aber oft auch für das wirtschaftlichen Überleben eine wichtige Rolle spielt. Es gibt mehrere Neugründungen, „misión“ genannt, die noch nicht die notwendige Größe

erreicht haben, um eine selbstständige Gemeinde bilden zu können. Die Mitglieder der IELCH sind, was ihren kulturellen, sozio-ökonomischen und politischen Hintergrund angeht, äußerst heterogen.

Unzweifelhaft bestehen für sie aktuell zwei besonders große Herausforderungen: Zum einen, ausreichend inländische Einnahmen für das Fortbestehen der Kirche zu generieren, denn die IELCH ist übermäßig stark von der Unterstützung aus dem Ausland abhängig. Zum anderen, die Verschiedenheit innerhalb der Kirche als Reichtum und nicht als Bedrohung wahrzunehmen.

Auch wenn es längst nicht mehr in allen Gemeinden der ILCH eine deutschsprachige Arbeit gibt (oder die Pastoren deutsch sprechen), wird die Kirche doch weiterhin mit dem Milieu der Deutsch-Chilenen, also der Nachfahren deutscher Einwanderer, assoziiert. Die Mitgliederschar ist deutlich homogener, als es bei der IELCH der Fall ist. Viele sind eher wohlhabend und politisch konservativ eingestellt.

Zur theologischen Prägung haben vor allem auch die Pastoren beigetragen, die nach der Kirchenspaltung nicht mehr über die deutschen Landeskirchen entsandt, sondern die anderweitig „auf dem freien Markt“ angeworben wurden. So kamen neben der lutherischen auch andere Prägungen zur Geltung. Erstmals wurde 2014 eine Frau ins Pfarramt ordiniert. Schon dieser vergleichsweise späte Zeitpunkt signalisiert, wie umstritten es kirchenintern war. Das Gemeindeleben im Süden ist geprägt von gemeinsamen Feiern mit Kaffee und Kuchen. In Santiago zeichnet sich die Lota-Kirche durch ein vielfältiges Konzertangebot aus.

Eins in Christus? (Galater 3,28) Die Herausforderung der Einheit und die Feier der „500 Jahre“

Das aktuelle Umfeld macht es den beiden lutherischen Kirchen nicht leicht. Die geistliche Herausforderung, Versöhnung in einem gespaltenen Land zu leben, Gottes Liebe gegenüber

dem allgegenwärtigen Konsumismus stark zu machen und denen beizustehen, die in einem stark neoliberalisierten Land auf der Strecke bleiben, ist groß. Doch viele Gemeinden können kaum den Blick auf diese Aufgaben werfen, da sie so sehr mit dem alltäglichen Ringen um die Stabilisierung der eigenen Gemeinschaft beschäftigt sind.

Auch gelingt es nur im Ansatz, die Kräfte zu bündeln und gemeinsam den Weg der Nachfolge Jesu zu suchen. Immer wieder stagnieren die schon jahrzehntealten Bemühungen, beide Kirchen einander anzunähern oder gar zu vereinigen. Alte Narben und neue Ängste verzögern immer noch ein mutiges gemeinsames Zeugnis, auch wenn es Fortschritte gibt – zum Beispiel die einmal im Jahr gemeinsam durchgeführten Pfarrkonferenzen, bei denen sich mittlerweile ein Klima der gegenseitigen Achtung und der Bereitschaft zum Dialog etabliert hat.

Der Traum, das 500. Reformationsjubiläum als eine gemeinsame lutherische Kirche in Chile zu feiern, wird wohl nicht in Erfüllung gehen. Aber trotzdem wurden und werden über die innergemeindlichen Aktivitäten hinaus gemeinsame Projekte geplant und durchgeführt: von Seminarreihen und Bibelgesprächen bis hin zu großen Gottesdiensten. Hier seien stellvertretend die gemeinsame Feier unter Beteiligung des katholischen Kardinals Ricardo Ezzati am 30. Oktober 2016 und der festliche Besuch des Sekretärs des Lutherischen Weltbundes, Martin Junge (ein Chilene) zum Reformationstag 2017 genannt.

Dieser wird auch in Deutschland ein bundesweiter Feiertag sein, während in Chile kurioserweise ausgerechnet der 500. Jahrestag des Thesenanschlags zu Wittenberg wegen des dadurch entstehenden langen Wochenendes auf den 27. Oktober vorverlegt wird. Da merkt man doch wieder, dass der Protestantismus in Chile ein Migrant ist und die Lutheraner nur eine kleine Minderheit. Ohne Zweifel hat sie aber einen großen Beitrag zur Entwicklung des Landes geleistet. Auch über das Jubiläumsjahr hinaus hat sie noch viele Aufgaben, die besondere „Freiheit eines Christenmenschen“ (Martin Luther) und die umfassende Gnade Gottes nach innen und nach außen zu verkünden, zu bezeugen und zu leben.

ZUM WEITERLESEN

Axel Becker, *Erlebnisse, Erfahrungen auf dem Weg zur Ev. Luth. Versöhnungsgemeinde in Santiago und mit ihr – 1975–1980*. Aufgerufen über: <http://lareconciliacion.cl/de/unsere-pfarrer-innen-und-praesident-innen/>.

Consejo de las Iglesias Luteranas en Chile, *Mirando al horizonte. Pasado, presente y futuro de los Luteranos en Chile*. [auf youtube veröffentlichter Film über die Geschichte und Gegenwart beider lutherischer Kirchen Chiles: <https://www.youtube.com/watch?v=kylZa1PWeQA>], Santiago 2014.

Oscar Corvalán, *Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales*, in: *teología en comunidad. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales 18* [Herausgegeben von der Comunidad Teológica Evangélica en Chile]. Santiago 2009, S. 6–30.

Daniel Lenski, *Die Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile 1974/75* [Herausgegeben vom Rat der Lutherischen Kirchen in Chile]. Köln 2012.

Liga Chileno-Alemana (Hg.), *Die Deutschen und die deutsch-chilenische Gemeinschaft in der Geschichte Chiles*. Santiago 2001.

Liga Chileno-Alemana (Hg.), *Documentos sobre la Colonización del Sur de Chile*. Santiago 2012.

Fritz Mybes, *Die Geschichte der aus der deutschen Einwanderung entstandenen lutherischen Kirchen in Chile. Von den Anfängen bis zum Jahre 1975* [Herausgegeben vom Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland]. Düsseldorf 1993.

Gastón Soublette, *Interview in „The Clinic“ vom 24.12.2014, aufgerufen über das online-Archiv unter: <http://www.theclinic.cl/2014/12/24/gaston-soublette-maestro-de-generaciones-este-pais-esta-vacio-espiritualmente/>*.

1 | Zitiert nach Liga Chileno-Alemana [2001], S. 172.

2 | Zitiert nach Liga Chileno-Alemana [2012], S. 17 [Übersetzung JM – zweiter Satz wortwörtlich: „Heiliger Gott!“].

3 | Zitiert nach Mybes, 4.

4 | Zitiert nach Mybes, 8.

5 | Unter den 1.715 aus den Schiffslisten der Jahre 1845–1875 herausgeschriebenen Personen mit bekannter Berufsbezeichnung befinden sich immerhin 25 Theologen! Vgl. Liga Chileno-Alemana [2012], S. 29 f.

6 | Becker, 1.

7 | Lenski, 55.

8 | Soublette [Übersetzung JM].

9 | Zitiert nach Corvalán, 10.



CARLOS MÖLLER

1517 – 2017

Das Reformationsjubiläum in Brasilien

BRASILIEN UND DER REFORMATOR AUS DEUTSCHLAND

Mit dem Herannahen des 31. Oktober 2017, dem Tag, an dem vor 500 Jahren Martin Luther seine 95 Thesen zu Wittenberg in Deutschland verkündete, erscheinen – auch in der weltlichen Presse – Publikationen und Reportagen, die der Bedeutung dieses Datums für uns Brasilianer nachgehen. Schließlich war der Auslöser des bevorstehenden Jubiläums ein Mönch in einem anderen Erdteil, der seine Botschaft 17 Jahre nach der Ankunft der Portugiesen in Brasilien predigte.

Obwohl Martin Luther eine der großen Persönlichkeiten der modernen Geschichte war, ist er in Brasilien kaum bekannt. Sein Vermächtnis und sein gewaltiges literarisches Werk weckt Neugier auf die Suche nach der Wahrheit des Evangeliums in der Kirche und in der Gesellschaft.

Die Jahreslosung 2017 der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) nimmt mit ihrem Motto auf Luther Bezug: „Jetzt kommen die nächsten 500!“. Das Vermächtnis der Reformation gilt es auch heute noch zu entschlüsseln: „Kirche in ständiger Reform“. Fragen wie „Wer ist Gott?“, „Wie handelt der Gott, an den wir glauben?“ und „Was ist der Mensch im Angesicht Gottes?“ führten Luther auf eine Suche, die in die große Reformbewegung mündete. Wie Luther in seinem Leben und seiner Zeit nach einem „gnädigen Gott“ suchte, so fragen wir uns heute: „Wer ist unser Gott?“

Einer der größten Beiträge der Reformation ist die Frage nach der Rolle von Religion und Reformation in der Gesellschaft. Sie ist mit der Frage nach sozialer Gerechtigkeit verbunden. In Brasilien gilt es 2017 zudem, eine Gottesvorstellung zu überwinden, wie sie auf dem religiösen Markt propagiert wird. Stattdessen ist der Gott der Gnade zu verkünden. Gott selbst

zu erfahren, als den, vor dem der Mensch ohne Mittler und Makler – einer modernen Ablassform – steht, dem er Rechenschaft über sein Handeln ablegt und der ihm Hoffnung zu geben vermag (vgl. Jer. 3,21).

Der Christ ist nach dem Verständnis der Reformation berufen, ein mündiger Christ zu sein: Dazu muss das befreiende Evangelium allen zugänglich sein. Zentral war der Gedanke der Reformation, die Bibel in die Sprache des Volkes zu übersetzen und Predigt und Gottesdienst in der Landessprache abzuhalten.

PERSPEKTIVEN UND ZIELE DER REFORMATIONSFIEERLICHKEITEN

Der offizielle „Startschuss“ für die Gedenkfeierlichkeiten zum 500. Jubiläum der Reformation¹ fiel in unserem Erdteil am 18. Oktober 2010 in Porto Alegre im Bundesstaat Rio Grande do Sul im Beisein von Vertretern beider lutherischer Kirchen – der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Brasiliens (Igreja Evangélica Luterana do Brasil, IELB) – wie auch zahlreicher Vertreter der in der Ökumene zusammengeschlossenen Kirchen, von Gremien und Einrichtungen, zivilgesellschaftlicher Stellen sowie des deutschen Konsuls.

In der Festrede hat der Kirchenpräsident betont, dass das Jubiläum der Reformation für die IECLB eine einzigartige Gelegenheit sei, über ihre Geschichte, ihre Theologie, ihre Mission, ihre Rolle im brasilianischen Kontext und in der Ökumene nachzudenken. Ziel müsse sein, die lutherische Theologie und ihren Beitrag zu festigen, wieder zu entdecken und im Kontext einer postmodernen Gesellschaft zu verorten, die sich zunehmend individualisiert und pluralisiert. Das Jubiläum der Reform fordere heraus, darüber nachzudenken, was eine Kirche Jesu Christi in der heutigen Zeit in unserem Lande bedeute.

Auf dem religiösen Markt wird die IECLB zunehmend mit der Herausforderung der Neopfingstkirchen konfrontiert. Ein Zurück ins Mittelalter, in dem Besenstiele für 100 Euro verkauft werden, um das Böse aus der Wohnung zu kehren,² widerspricht den befreienden Gedanken der Reformation. Wie damals sind die Menschen hierzulande als Geisel einer fundamentalistischen Argumentation und Interpretation der Bibel gefangen – weit entfernt von Luthers Auslegung der Evangelien, gerettet allein durch Gnade.

Die zentralen und grundlegenden Gedanken der Reformation sollten immer wieder mit neuer Kraft gelesen und aktualisiert werden: die Rechtfertigung durch Gnade und Glaube, die Lehre der beiden Reiche und die Theologie des Kreuzes.

EINZELNE AKTIONEN AUS ANLASS DES REFORMATIONSJUBILÄUMS

Briefmarken zum Jubiläum

Schon 1983 gab die brasilianische Post aus Anlass des 500. Geburtstags von Martin Luther die „Brasil 83“ heraus. Die Briefmarke zum Jubiläum 2017 zeigt eine Lutherrose, die den Kern der lutherischen Theologie versinnbildlicht, und das Cranach-Gemälde Martin Luther. Die Darstellung der Briefmarke fasst den Sinn des Jubiläums zusammen: 500 Jahre lutherischer Tradition zu begehen, indem man mit in die Zukunft gerichtetem Blick den christlichen Glauben lebt.

Luthergärten an verschiedenen Orten in Brasilien

2009 startete der Lutherische Weltbund (LWB) das Projekt, einen Luthergarten in Wittenberg in Deutschland anzulegen. Auch die IECLB ist im Luthergarten in Wittenberg vertreten. Im Juni 2010 pflanzte der damalige Kirchenpräsident Walter Altmann als Vertreter der IECLB einen Kirschbaum, der der Lutherdekade gewidmet ist. Außerdem wurde die Pflanzung eines Baumes für die Evangelisch-lutherische Kirche Sambias durch die IECLB ermöglicht.

In der liturgischen Handlung nahm der Vertreter der IECLB Bezug auf Psalm 24,1. Er erinnerte daran, dass die Erde und alles, was auf ihr „krecht und fleucht“, dem Herrn gehört, und hob die lutherische Gemeinschaft und das reformatorische Werk Martin Luthers hervor.³ Am 31. Oktober 2010 regte Altmann in seiner Botschaft zum Reformationstag Gemeinden, Pfarreien und Synoden an, an einem für ihr Leben bedeutsamen Ort einen Baum zu pflanzen, der diesen Ort mit dem im deutschen Wittenberg angelegten Luthergarten verbindet.

Das war eine Ermunterung für viele Gemeinden an verschiedenen Orten, mit den lokalen Behörden in Dialog zu treten, um einen Luthergarten mit einer Lutherrose anzulegen. Mit dieser Initiative wie zum Beispiel in Rio Claro (Bundesstaat São Paulo) und in Porto União (Bundesstaat Santa Catarina) reihen wir uns in die weltweite lutherische Gemeinschaft ein. In diesem Sinne wurde während der Tagung des Kirchenrats auch ein Baum auf dem Gelände des Mutterhauses in São Leopoldo, Bundesstaat Rio Grande do Sul, gepflanzt.

Reformation und Bildung

„Neben der Kirche eine Schule“ war ein Leitgedanke der Einwanderer. Anders als zu Zeiten Luthers und der Einwanderer, als das große Ziel darin bestand, Schulen zu gründen, ist die Herausforderung im heutigen Brasilien, nicht nur allen Kindern eine Schule zu bieten, sondern Schulen mit gut ausgebildeten Lehrkräften und auf solider finanzieller Basis zu errichten. Es ist das fortwährende Streben nach einer Erziehung, die nicht einem postmodernen und neoliberalen Markt huldigt, sondern die dazu anhält zu denken, sich auseinanderzusetzen, Antworten zu suchen, zwischen Gut und Böse

„Auf dem religiösen Markt wird die Kirche zunehmend mit der Herausforderung der Neopfingstkirchen konfrontiert. Ein Zurück ins Mittelalter, in dem Besenstiele für 100 Euro verkauft werden, um das Böse aus der Wohnung zu kehren, widerspricht den befreienden Gedanken der Reformation.“

zu unterscheiden und Werte und Kenntnisse zu vermitteln. Denn wie sagte Luther: „Dummheit regiert, wenn Bildung krepirt!“

In diesem Sinne fördert die IECLB das christliche Bildungswesen auf allen Ebenen, einschließlich der Fortbildung von Geistlichen und Kirchenmitgliedern, um sachkundig den Hunger nach dem Glauben an das Wort Gottes zu stillen.

Kirche und Wirtschaft –

Vermittlung von Werten und Nachhaltigkeit

Auch evangelische Unternehmer beteiligen sich an den Feierlichkeiten, indem sie einen Preis ins Leben gerufen haben. Er soll Geschäftsleute, Führungskräfte und Manager ermuntern, vorbildliche Verhaltens- und Verfahrensweisen in öffentlichen und privaten Organisationen einzuführen, unabhängig von deren Größe und Tätigkeitsfeld. Denn Unternehmergeist, ethisches Handeln, Förderung und Unterstützung der Nachhaltigkeit und Eintreten für soziale Verantwortung sind einige der Eigenschaften, über die ein lutherischer Unternehmer verfügen sollte.

Tagungsreihen und Vorträge:

Bekennenmut steigert den Wert des Zeugnisses

Auf wissenschaftlicher und kirchlicher Ebene finden Symposien, Podien, Diskussionen und Gemeindevorträge statt. Sie behandeln grundlegende Themen der lutherischen Reformation und der ökumenischen Verständigung in ihrer heutigen Bedeutung mit dem Ziel, Gestalt und Lehre Martin Luthers und die reformatorische Theologie in Brasilien bekannter zu machen. Unter dem Motto „Kirche in ständiger Reform – 2017: 500 Jahre Reformation“ findet als binationales Projekt seit 2012 eine Tagungsreihe zur „Reformationsdekade“ statt. Sie geht auf eine Kooperation zwischen der brasilianischen Faculdade Luterana de Teologia (FLT) in São Bento do Sul, der Theologischen Hochschule EST in São Leopoldo, der Faculdade de Teologia Evangélica em Curitiba (FATEV) und der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität in Jena zurück. Insgesamt dient das gemeinsam von der FLT

und dem Jenaer Lehrstuhl für Kirchengeschichte verantwortete Projekt dem internationalen Austausch in der Luther- und Reformationsforschung. Es will einen wissenschaftlich-interkulturellen Beitrag leisten, indem es die Forschungskompetenzen der deutschsprachigen Lutherforschung mit dem innovativen Forschungspotenzial der evangelischen Theologie in Brasilien verbindet und mit den protestantischen Kirchen der beteiligten 205 Länder in den Dialog tritt.⁴

Die Jahresthemen der Symposien lehnen sich an die Themenjahre der Reformationsdekade an. Sie setzen aber aufgrund der brasilianischen Gegebenheiten eigene Akzente. So standen sie 2012 unter dem Motto „Reformation und Bildung“, 2013 folgte das Thema „Reformation und Kirche“, 2014 „Reformation und Bibel“, 2015 „Reformation und Politik“ und 2016 „Reformation und Bekenntnis“. Das Jahr 2017 steht unter der Überschrift „Reformation der Kirche im 21. Jahrhundert“. Finanzielle Unterstützung und Begleitung erfährt das Projekt durch die VELKD und die Kirchenleitung der IECLB. Alle Referate werden auf Portugiesisch veröffentlicht, so dass eine sechsbändige Reihe entsteht. Eine deutschsprachige Auswahlpublikation der brasilianischen Beiträge ist geplant.

Aktualität der Theologie der Reformation – eine Bestandsaufnahme

Um die heutige Relevanz der lutherischen Theologie zu ergünden, habe ich auf der Versammlung der zentralbrasilianischen Synode 2013 mit den Teilnehmern eine Befragung durchgeführt. Sie sollte zeigen, welche theologischen Eckpunkte der Reformation nach 500 Jahren noch bedeutsam sind. Die Frage lautete: Welche Aspekte der lutherischen Reformation sind in unserem Handeln noch gegenwärtig? Führen Sie nach dem Grad der Wichtigkeit auf.

Das Ergebnis zeigte, dass das Hauptthema der Reformation, die Rechtfertigung, in keiner Weise in der Moderne obsolet geworden ist (s. Abbildung Seite 80). Wer an die Gnade Gottes glaubt, gesteht ein, dass er ihrer bedarf. Jeder Ver-



sich, durch Hinweis auf unser sittliches Verhalten unsere Lage vor Gott zu verbessern, würde uns in die alte Verlorenheit der Gottesferne zurückstoßen.

Ausstellung – Das Vermächtnis Luthers und die deutsche Einwanderung⁵

Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), die Evangelisch-lutherische Kirche Brasiliens (IELB) und das Prover-Institut sind 2015 eine Partnerschaft für das Kulturprojekt „Luther und die deutsche Einwanderung“ eingegangen. Das Projekt umfasst eine Wanderausstellung in Städten der Bundesstaaten Rio Grande do Sul und Santa Catarina, wo die Mehrzahl der Lutheraner in Brasilien lebt, und schließt ein Programm zu den Gedenkfeiern der Reformation Luthers ein.

Die Ausstellung hat drei Schwerpunkte: Europa und die Welt im Jahr 1515, Martin Luther und die Ideen der Reformation sowie die deutsche Einwanderung in Brasilien. Die Ausstellung möchte das historische, religiöse und politische Gedenken bewahren, die Werte der Nachfahren der Einwanderer und ihrer Familien sowie den Beitrag, den sie zur Entwicklung Brasiliens geleistet haben. Die Einwanderung begann 1817

nach der Heirat der österreichischen Erzherzogin Leopoldina mit dem brasilianischen Thronfolger Don Pedro I. Mit ihr kamen deutsche Künstler, Handwerker, Wissenschaftler und zahlreiche Landarbeiter. 1824 wurde die erste evangelisch-lutherische Gemeinde in Brasilien gegründet, eine junge Kirche mit den neuen protestantischen Ideen der Reformation. Die erste Synode fand 1949 statt. Sie bekam kurz danach den Namen Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien).

Die Kirche in Brasilien entstand in der theologischen Vielfalt der unterschiedlichen Einwanderergruppen, ihrer Lehrer und Pfarrer, die unter anderem aus dem Osten und Norden Deutschlands, aus dem Hunsrück und dem Rheinland kamen oder Wolgadeutsche waren, und deren Liturgien. Noch heute weist diese Mischung eine eigene Dynamik auf, eine Vitalität, die von der Pluralität ihrer Ausdrucksformen, von dem Schritt aus dem Getto zur Teilnahme an der brasilianischen Gesellschaft gekennzeichnet ist und zunehmend Präsenz zeigt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren viele Pastoren der IECLB, der ehemaligen „Einwanderer Kirche“⁶, im Gefängnis, weil Brasilien sich den Alliierten angeschlossen hatte und Deutsche inhaftierte. So stellte sich die Frage nach Charakter und Zukunft der Kirche. Im Jahr 1949 traf sie die Entscheidung: „Der Bund der Synoden ist Kirche Jesu Christi in Brasilien mit allen Folgerungen, die sich hieraus ergeben für die Verkündigung des Evangeliums in diesem Land und die Mitverantwortung für die Gestaltung des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in seinem Volke“⁷.

Die IECLB zählt heute ca. 700.000 Mitglieder, die überwiegend im Süden Brasiliens wohnen. Sie zählt zu den Partnerkirchen der EKD, hält auf vielfältige Weise Kontakt und ist verbunden im Austausch mit einzelnen deutschen und internationalen Landeskirchen und Kirchenkreisen. Sie öffnet sich der Wirkung des Heiligen Geistes und weiß: „Wer den Reichtum der Fülle des Heiligen Geistes nicht respektiert und Uniformität will, sündigt gegen den Heiligen Geist“⁸. In diesem Sinne trifft sie sich in diesem Jahr in Namibia mit den anderen Kirchen des Lutherischen Weltbundes unter dem Thema „Befreit durch Gottes Gnade“ und den Arbeitsschwerpunkten „Erlösung – nicht für Geld zu haben, Menschen – nicht für Geld zu haben, Schöpfung – nicht für Geld zu haben“.⁹

Reformation und Musik – Das Gesangbuch zum Jubiläum

Die Reformation ist auch eine Musikbewegung gewesen. „Musik ist die beste Gabe Gottes; sie hat mich oft erweckt und bewegt, dass ich heute zum Predigen gewonnen habe“, sagte Luther in Eisenach. Die Einwanderer brachten nicht nur ihren Glauben und die Gedanken der Reformation, sondern auch ihre Bibel und Gesangbücher aus den verschiedenen

„Wie damals sind die Menschen hierzulande als Geisel einer fundamentalistischen Argumentation und Interpretation der Bibel gefangen – weit entfernt von Luthers Auslegung der Evangelien, gerettet allein durch Gnade.“

Regionen in Deutschland mit. Das Gesangbuch wurde im Laufe der Jahre mit brasilianischen Liedern ergänzt. Der Austausch in der Ökumene, die Inspiration durch Dichtung und Chöre motivierte auch brasilianische Pfarrer zu neuen Liedern. Zum Reformationsjubiläum, im Oktober 2017, will die IECLB ein neues Gesangbuch mit 650 Liedern herausgeben.

Die Beteiligung verschiedener Gruppen in der Kirche

Mehrere Gruppen in der Kirche geben dem Jubiläum ihr ganz eigenes Aussehen durch ihre spezifischen Aktionen. Die Evangelische Jugend (EJ) feierte 2016 mit 2000 Teilnehmern auf nationaler Ebene in Timbó/Santa Catarina unter dem Motto „Durch seine Gnade haben wir Wert“ und der Losung „Alle werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist“ (Rom 3,24). Der Schwerpunkt des Jahres 2017 liegt auf den Themen Reformation und Diakonie. Sie zeigen, dass sie für die Gedanken der Reformation offen sind und lernen wollen, was die Lehre für sie als junge Gläubige bringen kann.

Auch lutherische Frauengruppen feiern 500 Jahre Reformation. Inspiriert von Frauen der Reformation wie Katharina von Bora, stellen sie ihr Treffen im März 2017 in Foz do Iguacu/Paraná mit etwa 2.000 Teilnehmerinnen unter das Thema „Frauen: Wer erzählt unsere Geschichte?“¹⁰. Präsenz und Handeln der Frauen in Gemeinden und kirchlichen Institutionen waren immer wichtig. Ihr Anteil als geistliche Würdenträgerinnen und Führungskräfte auf lokaler und synodaler sowie auf Landesebene nimmt weiter zu. In der IECLB studieren bereits mehr Frauen als Männer Theologie – Zeichen für eine demokratische Kirche, die seit mehr als dreißig Jahren Frauen in kirchliche Ämter beruft und ordiniert.

Das Hauptanliegen des Interlutheranischen Literaturausschusses (CIL), einer 1966 von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) und der Evangelisch-lutherischen Kirche Brasiliens (IELB) gegründete Arbeitsgruppe, ist die Planung und Förderung der Herausgabe und Verbreitung von Literatur, die für beide Kirchen interessant ist. So will sie durch das gedruckte Wort Zeugnis vom christlichen Leben in der brasilianischen Gesellschaft

ablegen. Zum Jubiläum der 500 Jahre lutherischer Reformation gibt sie eine Jahresschrift heraus: das Andachtsbuch „Feste Burg“ mit Texten von Martin Luther und die Übersetzung von elf Bänden von Luthers Werken ins Portugiesische. Zusammen bilden diese Bücher eine wertvolle Grundlage für die gemeinsame Arbeit. Sehr beliebt ist die Sonderausgabe der Heiligen Schrift mit 900 Gedanken Martin Luthers, die zur Verbreitung seines Zeugnisses und zur Orientierung von Christen heute beitragen soll.

In der Ökumene führt die IECLB gemeinsam mit der römisch-katholischen Kirche unter dem Motto „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“¹¹ eine Lesung zum Thema Reformation mit jeweils spezifisch katholischer bzw. lutherischer Gewichtung durch. Der Weg des internationalen Dialogs zwischen Katholiken und Lutheranern wird 2017 seit 50 Jahren beschritten. Wir sehen die Fortschritte und auch die Punkte, an denen der Dialog noch zu vertiefen ist. Was entzweit, soll überwunden werden. Was uns eint, erkennen wir an im gemeinsamen Zeugnis der Rettung in Christus. Auch für uns in Brasilien ist an das Wort des römischen Bischofs zu erinnern: „In den ökumenischen Beziehungen ist wichtig: Das, was der Geist in den anderen gesät hat, nicht nur besser zu kennen, sondern vor allem auch besser anzuerkennen als ein Geschenk auch an uns.“

DAS REFORMATIONSJUBILÄUM – EIN SCHATZ IN IRDENEN GEFÄSSEN

Das Jubiläum ist ein Weltereignis. Es gehört nicht den lutherischen Kirchen allein. Auch die Reformierten Kirchen und die übrigen christlichen Kirchen erkennen die Bedeutung der Lehren des Reformators an. Die Gedenkfeiern werden beitragen, die Einheit trotz Unterschiede zu erhalten. Dazu gehört zum Beispiel, 2017 die Existenz einer einzigen christlichen Kirche zu bekräftigen, die die konfessionellen Unterschiede extrapoliert, und diese Kirche in ihrer Rolle für die heutige Generation zu unterstützen, nicht nur als Bewahrerin einer Geschichte und Tradition, sondern als ein Sprachrohr unserer Zeit. Denn nun kommen die nächsten 500 Jahre!

Das Reformationsjubiläum zu feiern übersteigt in vielem den Aspekt einer bloßen Festlichkeit oder des schieren Gedenkens an ein Datum. Das Jubiläum mit der Botschaft einer Freiheit in Verantwortung, eines Glaubens mit Engagement und einer friedenschaffenden Gerechtigkeit erweist sich als vorzügliche Chance für einen Wandel unserer Lebensweise. Auch die lutherische Kirche muss offen sein gegenüber Reformen und einem Überdenken von Haltungen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die humorige Frage: Und der 32. Oktober? Eine solche Frage weist auf den Prozess, der seit jenem 31. Oktober 1517 im Gange ist, der über die Grenzen Wittenbergs hinaus Lateinamerika erreichte, und Brasilien, das „ewige“ Land der Zukunft.

Bei nüchterner Betrachtung des Jubiläums haben auch wir in Brasilien einen Schatz in einem irdenen Gefäß (2. Kor. 4,7). Der Schatz der Kirche ist laut der 62. These Martin Luthers das Evangelium, die Person Jesu Christi und der Glaube an ihn, wie er über Generationen weitergegeben worden, aber oft zerbrechlich und gefährdet ist. Es bleibt schwierig, das Geheimnis der Liebe Gottes, wie es sich im Heiligen Geist offenbart, zu verstehen und an die Welt weiterzugeben. 500 Jahre lutherischer Reformation in Brasilien: ein Grund zu Dankbarkeit und Lobpreis, vor allem eine Zeit des Lernens und der Verkündung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wo die Gerechtigkeit eine Heimstatt hat.

1 | „Die Reformation ist ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung mit Wirkungen quer durch alle Kontinente“, *Auswärtiges Amt, Gz609-651.20/1, 01.12.2010.*

2 | <http://www.jornaldopais.com.br/pastores-da-universal-vendem-por-mil-reais-vassoura-que-promete-varrer-o-mal/>.

3 | Nachricht vom 04.11.2010 auf dem Portal www.luteranos.com.br.

4 | *Luther*, 87. Jg., 2014, Heft 1, Zeitschrift der Luther Gesellschaft, S. 204–206.

5 | <https://bereianews.com/2013/08/16/exposicao-itinerante-vai-mostrar-legado-de-lutero-e-imigracao-alema/>.

6 | „In der neuen brasilianischen Umwelt waren die deutschen Einwanderer von vornherein an den Rand gedrängt“, in: Martin N. Dreher, *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen 1978, S. 39.

7 | *Kirchenpräsident der IECLB Ernesto Th. Schlieper, 1949.*

8 | In „Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod“, *Anm. 15, S. 188, TVZ 2012.*

9 | https://www.lwfassembly.org/sites/default/files/resources/Final%20Assembly%20Concept%20Note%20DE_0.pdf.

10 | <https://www.youtube.com/watch?v=6RMHJmJlP4> <https://www.facebook.com/marciahelena.hulle/posts/879974598800823>.

11 | *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017.*



FAUSTIN LEONARD MAHALI

Die Entwicklung lutherischer Kirchen in Tansania

GESCHICHTLICHER HINTERGRUND

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania ist mit über sechs Millionen Mitgliedern die zweitgrößte Evangelische Kirche der Welt und die größte in Ostafrika. Verschiedene Faktoren haben zur Gründung und zum Wachstum der Lutherischen Kirche in Tansania beigetragen. Grundlegend war das enthusiastische Engagement von Missionaren aus Deutschland. Dieser Geist lässt sich bis zur Reformation vor fünfhundert Jahren zurückverfolgen. Im Zeitalter der Aufklärung floss er in verschiedene Formen des Pietismus ein, der die weltweite Missionstätigkeit begleitete. Als Tanganjika im 19. Jahrhundert deutsche Kolonie wurde, strömten Missionare ins Land und errichteten Missionszentren, aus denen später lutherische Kirchen wurden.

Am Anfang der Geschichte der Lutherischen Kirche stand ein ökumenisches Unternehmen. Die kirchliche Missionsgesell-

schaft (Church Mission Society, CMS) der Anglikanischen Kirche sandte Johann Ludwig Krapf, einen deutschen Theologen des Seminars der Basler Mission,¹ zur Arbeit nach Äthiopien. Nachdem er Äthiopien 1842 verlassen hatte, erreichte Krapf 1844 Mombasa und Sansibar.² Die CMS entsandte auch weitere Missionare der Basler Mission, nämlich Johannes Rebmann und Johann Jakob Erhardt. Krapf, Rebmann und Erhardt unternahmen zwischen 1846 und den frühen 1850er Jahren bedeutende Reisen an die Küste des Indischen Ozeans und erreichten den Kilimandscharo, die Usambara-Berge sowie die Täler bei Tanga, Bagamoyo und Moshi.³

Erst 1884, während des Wettlaufs der europäischen Länder um Kolonien in Afrika, kamen viele deutsche Forscher und Missionare nach Ostafrika. Die von Reichskanzler Otto von Bismarck 1884/85 einberufene Berliner Kongokonferenz sollte Gebietsstreitigkeiten in Afrika unter den europäischen Kolonialmächten lösen.⁴ Eine Interessengruppe von Missio-

„Ein friedliches Zusammenleben aller Menschen ungeachtet ihres religiösen Hintergrunds ist ein Schlüssel zu einem erfüllten Leben und nachhaltiger Entwicklung.“

naren und Handelsgesellschaften, die Einfluss auf konservative Politiker ausübten, drängte Deutschland jedoch in die Rolle einer Kolonialmacht in Ostafrika.⁵

Tatsächlich begann das Engagement deutscher lutherischer Missionare in Ostafrika mit der „Ittameier-Mission“ 1886.⁶ Der bayrische lutherische Pastor der Hersbrucker Missionsgesellschaft nahm seine Tätigkeit in Mombasa und im Inneren des Kambagebiets in Ostafrika auf.⁷ Neben politischer Motivation war Ittamaier von der Arbeit früherer deutscher Missionare in diesem Gebiet inspiriert. Seine Mission endete, als mit der Neugestaltung der Landkarte Ostafrikas Mombasa ein Teil der britischen Kolonien wurde.⁸

Die deutsche Missionsgesellschaft, auch Berlin III genannt, nahm Mitte 1887 auf Ersuchen der deutschen Kolonialverwaltung in Tanganjika ihre Arbeit auf Sansibar auf. Johann Jakob Greiner wurde als erster lutherischer Missionar mit dem Auftrag, Missionsstationen in Deutsch-Ostafrika zu gründen, entsandt. Er fing am 16. Juni 1887 auf Sansibar an.⁹ Dann begab er sich von der Insel in das Küstengebiet Tanganjikas und begann am 2. Juli 1887 mit dem Bau der ersten Station am Immanuelskap in Daressalam. Heute steht dort die berühmte Azania-Front-Kathedrale.¹⁰ Greiner sollte ausdrücklich die deutsche Kolonialexpansion unterstützen.¹¹ Diese doppelte Rolle Greiners führte dazu, dass die erste in Daressalam errichtete Missionsstation von Aufständischen unter Führung des arabischstämmigen Buschiri 1888 zerstört wurde.¹² Greiner baute die Station in Daressalam 1890 wieder auf und erkundete weitere, nördlicher gelegene Missionsgebiete. Schließlich errichtete er eine weitere Station in Tanga.¹³ Dort führte August Krämer die Arbeit fort, der 1890 die erste staatliche deutsche Schule gründete.¹⁴ 1891 erhielt Berlin III einen neuen Impuls, als Ernst Wilhelm Johannsen an die Missionsstation von Mlalo (Usambara-Berge) entsandt wurde.¹⁵

Aufgrund einer Schutzgarantie seitens der deutschen Kolonialverwaltung¹⁶ erlebte Deutsch-Ostafrika (Tanganjika) 1891 einen Zustrom von Missionaren im Tanganjikagebiet. Im September ließen sich Missionare der Herrnhuter Brüdergemeinde am Berg Rungwe nieder,¹⁷ im Oktober die Berliner

Mission (Berlin I) in Manow östlich des Rungwe.¹⁸ Schließlich gründete im September 1893 die Leipziger Mission die lutherische Kirche am Kilimandscharo.¹⁹

Da Berlin III als Handlanger des Kolonialismus stigmatisiert war, trat die Berliner Mission (Berlin I) an ihre Stelle.²⁰ 1906 wurde aus Berlin III die Bethel Mission.²¹ Während dieses Vorgangs stattete Johannsen 1905 britischen Missionaren in Uganda einen ersten Besuch ab, um mögliche Missionsgebiete für Berlin III zu erkunden.²² Auf einer zweiten Reise nahm er einige Einheimische aus Mlalo (Usambara-Berge) mit, kam nach Ruanda und gründete dort 1907 die erste Missionsstation.²³ Auf dem Wege nach Uganda und Ruanda gründete Johannsen 1910 die erste lutherische Kirchenstation in Bukoba, wo er bereits auf einheimische, von der anglikanischen Kirche in Uganda beeinflusste Christen getroffen war.²⁴

Die beiden Weltkriege beeinträchtigten wegen der Ausweisung aller deutschen Missionare 1917 auch die Entwicklung der Lutherischen Kirche in Tansania.²⁵ Die Missionsstationen wurden einheimischen Lehrern und Predigern überlassen, die auf die Verhältnisse von Schulen im Busch und zur Berufsbildung kaum vorbereitet waren.²⁶ Fünf Jahre nach dem Ersten Weltkrieg wurde Tanganjika Völkerbundsmandat unter britischer Kolonialverwaltung.²⁷ Dennoch kehrten 1925 viele deutsche Missionare zurück und eröffneten verstärkt medizinische Zentren und Schulen zur Lehrerausbildung, um mehr Einheimische in die Missionsarbeit einzubinden.²⁸ So wurde etwa die erste Schule zur theologischen Bildung 1935 in Machame eröffnet.²⁹

Die lutherische Missionsarbeit in Tanganjika zog auch Missionsgesellschaften aus Skandinavien und den Vereinigten Staaten von Amerika an. Im südlichen Hochland nahm die schwedische Evangelische Mission ihre Arbeit in Ilula/Iringa auf,³⁰ die Augustana-Mission im mittleren Tanganjika (Singida).³¹

Während des Zweiten Weltkriegs wurden erneut deutsche Missionare ausgewiesen. Ihre Aufgaben führten vielfach schwedische und Augustana-Missionare weiter. Da die britischen Kolonialherren den einheimischen Kirchenführern nicht

trauten,³² wurden Missionare aus neutralen Ländern eingeladen. So begann 1950 die Norwegische Lutherische Mission ihre Tätigkeit in der Gegend von Arusha (Mbulu), dem sich 1952 die Finnische Evangelische Mission im südlichen Hochland von Tanganjika anschloss.³³

GRÜNDUNG UND WACHSTUM DER EVANGELISCHEN LUTHERISCHEN KIRCHE IN TANSANIA

Zwei Faktoren trugen zum Wachstum der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania (ELCT) bei. Die ersten Entwicklungen stießen Missionare an, die im Rahmen des „Missionskirchenbundes“ von 1937 arbeiteten.³⁴ Dieses Gremium wurde 1952 zum Bund Lutherischer Kirchen in Tanganjika (Federation of the Lutheran Churches in Tanganyika, FLCT).³⁵ Daneben trugen die lokalen Kirchenführer mit ihrem Streben nach Indigenisierung und Einheit der Kirche zur Herausbildung der ELCT bei. Die von der ELCT erstrebte Eigenständigkeit beeinträchtigte jedoch nicht die traditionellen Beziehungen zu Missionsgesellschaften aus Deutschland, den nordischen Ländern, den Vereinigten Staaten sowie des Lutherischen Weltbundes.

Die sieben Kirchen, die seit 1952 den FLCT bildeten, schlossen sich am 19. Juni 1963 zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanganjika zusammen,³⁶ namentlich: die Lutherische Kirche Iraqw, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Nordwesttanganjika, die Lutherische Kirche Nordtanganjika, die Lutherische Kirche Mitteltanganjika, die Lutherische Kirche Ubena-Konde, die Lutherische Kirche Usambara-Digo sowie die Lutherische Kirche Uzaramo-Uluguru.³⁷ Nachdem Tanganjika und Sansibar am 26. April 1964 eine Union eingegangen waren, wurde 1964 der Name in Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania (ELCT) geändert, um die politische Entwicklung widerzuspiegeln.

Die Vereinigung der sieben Kirchen regte die lutherischen Missionsgesellschaften aus Deutschland und anderen westlichen Ländern an, 1973 den Lutherischen Koordinationsdienst (Lutheran Coordination Service, LCS) für Ostafrika zu gründen.³⁸ In ihm verbanden sich 13 lutherische Missionsgesellschaften; sechs aus Deutschland, zwei aus Schweden, zwei aus Dänemark sowie je eine aus Norwegen, Finnland und den Vereinigten Staaten.³⁹ Dieser Koordinierungsdienst nahm auch assoziierte Mitglieder aus Deutschland, aus den Niederlanden und aus Finnland auf, die unterstützend im Umfeld der Mission tätig waren.⁴⁰ International unterhält er Verbindung zum Lutherischen Weltbund (LWB) und zum Ökumenischen Rat der Kirchen als Dachorganisation.⁴¹ Er soll die Hilfeleistungen bei der Unterstützung der Diözesen der ELCT abstimmen.⁴² 1998 erfolgte seine Umwandlung in die Lutheran Mission Cooperation (LMC) mit Sitz in Arusha.⁴³ Nach dem Rotationsprinzip finden in den verschiedenen ELCT-Diözesen gemeinsame Vorstandstreffen und Versammlungen zwischen westlichen Partnern und Diözesen der ELCT statt. Haupt-

thema ist unverändert die Unterstützung der Missions- und Diakoniedienste der ELCT-Einheiten.

Der Zusammenschluss der lutherischen Kirchen in der ELCT und die Koordinierung der Partner in dem LMC wirkten als Katalysator für das Wachstum der Kirche sowohl hinsichtlich der Mitgliederzahl als auch diakonischer Dienste.⁴⁴ Die Anstrengung in der Evangelisierung und in der Entwicklung neuer Missionsstationen führten zu umfassendem Wachstum. Das Resultat konzentrierter gemeinsamer Missionsstrategien von westlichen Partnern und ELCT-Diözesen findet sich nun in den derzeit 25 Diözesen, die aus den ursprünglich sieben Kirchen hervorgegangen sind.⁴⁵

Bei den neuen Diözesen handelt sich um Ausgründungen. Aus der 1958 gegründeten Nördliche Lutherische Kirche in Tansania entstand 1960 die Diözese Nord, die im Laufe der Zeit mehrere Diözesen hervorbrachte.⁴⁶ Während der Synode der Region Arusha 1973 trennte sich diese und wurde 1986 als Diözese Nord-Mitte selbständig.⁴⁷ Ebenso wurde die Ethnie und Region Pare 1975 zur Diözese Pare.⁴⁸ Die Eigenständigkeitsbestrebungen und schließlich Trennungen der Diözesen Meru 1992 und Mwangi 2016 verliefen nicht friedlich.⁴⁹ Obwohl ethnische Besonderheiten angeführt wurden, schienen die Hauptgründe für diese Abspaltungen in Fragen der Führung und der wirtschaftlichen Eigenständigkeit bei der Unterstützung von Missions- und diakonischen Diensten im jeweiligen Gebiet zu liegen.⁵⁰ Denn ein Grund für die Errichtung von Diözesen ist auch mit der Absicht der betreffenden Gebiete verbunden, im Rahmen bilateraler Partnerschaften lokale und internationale Unterstützung zu finden.⁵¹

Auch im Süden fanden größere Teilungen statt. Die 1959 gegründete Lutherische Synode Süd wurde 1978 Diözese.⁵² Von ihr trennte sich 1975 die Synode Ulanga Kilombero und wurde 1993 zur Diözese Ulanga Kilombero. 1976 folgte die Synode Süd/Zentral, die 1984 zur Diözese wurde, und 1977 die Synode Konde, die 1982 den Status einer Diözese erhielt. Obwohl auch die Ausgründungen der Diözese Iringa 1987 und der Diözese Südwest (Magoye) 1992 mit missionspraktischen Argumenten versehen waren, verliefen sie nicht ganz reibungslos.

Die Lutherische Kirche Uzaramo-Uluguru, ein Gründungsmitglied der ELCT, wurde 1958 Synode und 1987 zur Diözese Ost und Küste.⁵³ Um die neuen Christen besser mit dem Evangelium und den Diakoniediensten erreichen zu können, wurden auch hier zwei neue Diözesen gebildet: die Diözese Dodoma 1988 und die Diözese Morogoro 1995.⁵⁴

Für die Teilungen in der Diözese Nordwest (Buhaya/Nyambo), die 1961 ihren ersten Bischof wählte,⁵⁵ wurden mehrere Gründe genannt. Als die Diözese Karagwe 1979 eigene Wege ging,⁵⁶ wurde zunächst die Ausweitung der kirchlichen Dienste bei der wachsenden Zahl an Christen angeführt. Dahinter

wurde die Vermutung laut, dass Karagwe sich geographisch und sozial gegenüber dem Zentrum in Bukoba marginalisiert fühle.⁵⁷ Als Christen den Eindruck gewannen, dass kirchliche Sozialdienste sich an bestimmte Gruppen richteten und andere ausschlossen, wuchs die Neigung, eine eigene Kirche zu gründen.

Drei der lutherischen Kirchen, die 1963 die ELCT bildeten, blieben ohne Teilungen. Die Synode Usambara-Digo – ab 1972 Diözese Nordost – dehnte sich von den Missionszentren in den Städten und auf dem Lande der Regionen Tanga, Morogoro sowie der Küste aus.⁵⁸ Dasselbe gilt für die 1961 entstandene Lutherische Kirche Iraqw (später Synode Mbulu)⁵⁹ und seit 1971 Diözese Mbulu.⁶⁰ Ein weiteres ELCT-Gründungsmitglied, die Lutherische Kirche von Mitteltanganjika (1958), seit 1963 Synode Mitte genannt,⁶¹ hat keine weitere Diözese hervorgebracht. Die Synode Mitte – seit 1987 Diözese Mitte – deckt ein großes Gebiet ab, in dem keine Christen leben.⁶²

Die übrigen sechs ELCT-Diözesen entstanden als Ergebnis der Missionsarbeit. In vielen Gebieten der neuen Diözesen wohnt eine nichtchristliche Bevölkerung. Die Erhebung dieser Diözesen spiegelt auch die geographische Stoßrichtung für die weitere Missionierung wider. Die Diözese Mara wurde 1991 als Resultat der Missionsarbeit der ELCT durch die Diözese Mbulu gegründet. Ähnliches gilt für die 1989 errichtete Diözese Viktoriasee-Ost und seit 2013 bestehende Diözese Viktoriasee Südost.

Die ELCT schuf auch drei weitere Diözesen, nämlich die Diözese Südost 2012, die Diözese Ruvuma und Diözese Tanganjikasee 2014. Diese drei Diözesen decken Regionen ab, die als Missionsgebiete betrachtet und von verschiedenen älteren Diözesen betreut wurden. Die Ausweitung der ELCT-Strukturen in diesen Gebieten ist, auch wenn sie kostspielig erscheinen mag, wichtig, um den Bedürfnissen der Kirche für die wachsenden Gemeinden gerecht zu werden. Bislang hat die ELCT etwa sechs Millionen Mitglieder. Da Tansania eine Einwohnerzahl von etwa 50 Millionen Menschen hat, wird erwartet, dass mit der Festigung der Mission in allen Verwaltungsbezirken die Anzahl lutherischer Christen steigen wird.

Die ELCT hat auch dazu beigetragen, das Luthertum in Nachbarländer wie Kenia, die Demokratische Republik Kongo (Kinshasa), Malawi, Sambia, Uganda, Mosambik und Ruanda zu tragen. Während die Partner im Rahmen der LMC hierzu finanzielle Hilfe leisten, stellt die ELCT ausgebildete Pastoren, die in diese Missionsgebiete gehen und dort arbeiten. Einige dieser Kirchen, wie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Kenia, Malawi und dem Kongo, sind mittlerweile Mitglied des Lutherischen Weltbundes (LWB). Diese Kirchen bilden drei Blöcke, die zusammen die LWB-Region Afrika ausmachen, nämlich die Lutherische Gemeinschaft in Zentral- und Ostafrika (LUCCEA), die Lutherische Gemeinschaft im Südlichen Afrika (LUCSA) und die Lutherische Gemeinschaft in West-

afrika (LUCWA).⁶³ In dieser Hinsicht ist die ELCT ein LBW-Mitglied, das auf das Luthertum enormen Einfluss ausgeübt hat, nicht nur in Tansania, sondern in Afrika allgemein. Diese Ausdehnung ist zu großen Teilen dem Beitrag der ersten deutschen Missionare Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zu verdanken.

EINFLUSS DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE IN TANSANIA

Lutherische Missionsgesellschaften haben von Anfang an die Landessprachen sowie das Suaheli gefördert.⁶⁴ Der Nachdruck, einheimische Sprachen zur Verbreitung von Gottes Wort zu nutzen, geht auf die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zurück. Der Grund für die Förderung der Landes- und Umgangssprache Suaheli beruht auf der Überzeugung, dass Christen das Evangelium in ihrer eigenen Sprache empfangen und in der Lage sein sollten, sich in ihrer Gemeinschaft einzubringen.⁶⁵ Während es der Kirche darauf ankam, der ganzen Gesellschaft wirksam zu dienen, indem sie ihre Ziele in der jeweiligen Landessprache vorstellte, trug dieses Vorgehen andererseits auch dazu dabei, nationale und ethnische Identitäten zu schaffen. Durch Übersetzungen der Evangelien und Lieder wurde jeder ethnischen Gruppe derselbe Wert beigegeben. Das Suaheli spielte auch eine Rolle dabei, diese verschiedenen ethnischen Gruppen zusammenzuführen und ein Nationalbewusstsein zu schaffen. Obwohl die Förderung ethnischer Sprachen durch die Kirche als möglicher Faktor einer Stärkung des Tribalismus betrachtet wurde, sollte man auch ernsthaft anerkennen, dass die Verschriftlichung von Liedern und Bibelfassungen in Landessprachen einen positiven Beitrag zur Identitätsbildung bei den jeweiligen ethnischen Gruppen und damit zu deren Gleichheit untereinander geleistet hat.

Die lutherischen Kirchen haben seit ihren Anfängen diakonische Dienste in Bereichen Gesundheit oder Bildung angeboten, ohne Menschen wegen ihres ethnischen, sexuellen, geschlechtlichen oder religiösen Hintergrundes zu diskriminieren. Eines der Ziele lutherischer Missionsgesellschaften war und ist es, Hilfe im Bildungs- und Gesundheitswesen zu bieten.⁶⁶ Die ELCT unterhält heute über 68 Sekundarschulen, 21 berufliche und technische Bildungseinrichtungen, ein universitäres Lehrzentrum, vier Colleges an Universitäten sowie drei Universitäten.⁶⁷ Sie betreibt zudem 24 Krankenhäuser sowie 148 Apotheken und Gesundheitszentren im ganzen Land. Damit ist sie nach der Römisch-Katholischen Kirche der größte Sozialdienstleister, auf den beispielsweise ein Anteil von 15 Prozent aller Einrichtungen zur Gesundheitsfürsorge in Tansania entfällt.⁶⁸

Das Luthertum ist erst seit 1891 in Tansania aktiv und wurde von der deutschen Kolonialverwaltung unterstützt. Die Symbiose zwischen deutscher Kolonialverwaltung und Missionaren sowie später Staat und Kirche wurden durch die

„Diese Ausdehnung ist zu großen Teilen dem Beitrag der ersten deutschen Missionare Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zu verdanken.“

Geschichte Tansanias hindurch maßgebend.⁶⁹ Heute ist Tansania gemäß seiner Verfassung ein säkularer Staat, der es seinen Bürgern erlaubt, sich frei einer Religionsgemeinschaft anzuschließen.⁷⁰

Indirekt haben lutherische Kirchen den Nationalismus in Tansania ermutigt. Als 1952 lutherische Missionsgesellschaften mit dem Bund Lutherischer Kirchen in Tanganjika eine nationale Körperschaft gründeten, gab es bereits Verbände von Staatsbediensteten mit Tanganjika im Namen (Tanganjika African Association, TAA).⁷¹ Dieses Wirken lutherischer Kirchen vollzog sich in der Zeit, als Tanganjika als UN-Treuhandgebiet unter britischer Verwaltung stand (1946).⁷² Auch nach den politischen Umbrüchen durch die Unabhängigkeit Tanganjikas (1961),⁷³ der Union mit Sansibar und der Bildung der Vereinigten Republik Tansania (1964) identifizierte sich ELCT mit nationalen Interessen und Belangen, so dass sie in den frühen 1990er Jahren eine wichtige Rolle bei der Gestaltung des Mehrparteiensystems im Land spielte.⁷⁴ Sie engagiert sich weiterhin im Bereich der Aufklärung zu Menschenrechten und ermuntert die Bürger, sich in Gremien der politischen Entscheidungsfindung einzubringen.⁷⁵

Die ELCT hat auch ökumenische Beziehungen zwischen Religionen und Konfessionen beeinflusst und gefördert.⁷⁶ In Tansania versteht man unter Ökumene nicht nur konfessionelle Beziehungen. Ökumenische Beziehungen bezeichnen die Interaktion von Menschen unterschiedlicher Religionen, Konfessionen, ethnischer Gruppen und Geschlechter.⁷⁷ Auf der Basis dieses Grundprinzips ökumenischer Beziehungen hat sich die ELCT in Zusammenarbeit mit anderen Partnern, insbesondere der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) und dem Lutherischen Weltbund, unermüdlich im interreligiösen Dialog mit anderen Glaubensrichtungen engagiert. Ein Höhepunkt dieses Engagements war die Unterzeichnung einer Absichtserklärung zwischen nationalen Gremien unterschiedlicher Religionen unter dem Dach des „Interreligiösen Rates für Frieden in Tansania“ (IRCPT).⁷⁸ Der Dialog zwischen religiösen Einrichtungen und Glaubensgemeinschaften zeigt die ganzheitliche Sicht des Luthertums auf die Mission. Ein friedliches Zusammenleben aller Menschen ungeachtet ihres religiösen Hintergrunds ist ein Schlüssel zu einem erfüllten Leben und nachhaltiger Entwicklung.

PERSPEKTIVEN DER ELCT UND DIE FEIERLICHKEITEN ZU 500 JAHREN REFORMATION 2017

Rund 400 Jahre nach der Reformation kamen Ende des 19. Jahrhunderts Christen aus Deutschland nach Tansania und verbreiteten das Luthertum in ländlichen Gebieten. Aus diesen Missionen wurden Kirchen und Zentren der Bildung und Kultur. Die Kirchen schlossen sich 1963 zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania zusammen. 2013 beging die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania ihr 50-jähriges Bestehen. Unter anderem untersuchte und bewertete die ELCT ihr Wachstum und ihren Fortschritt im Bereich der Sozialdienste. Sie beschäftigte auch Theologen, um die Rolle der Kirche bei der Mission einzuschätzen, und veröffentlichte eine Schrift über „Einheit und Identität“ der Kirche.⁷⁹

Diesem Ereignis folgte die Teilnahme der ELCT beim Gedenken an den 60. Jahrestag der Konferenz von Marangu 2015. Lutherische Kirchenführer hatten sich 1955 am Fuße des Kilimandscharo getroffen, um ihr Missionsziel zu vereinbaren, ganz Afrika mit dem Wort Gottes zu erreichen. Die Tätigkeit der Konferenz von Marangu wurde vom Lutherischen Weltbund (LWB) organisiert, und die ELCT war Gastgeber dieses Ereignisses. Hier haben die Vorbereitungen zur Feier von 500 Jahren Martin Luther in Windhuk/Namibia 2017 bereits Gestalt angenommen.⁸⁰

Die ELCT hat auch ein Treffen aller Pastoren organisiert, das Ende September 2016 in Dodoma stattfand.⁸¹ Auch dies sollte die Bedeutung der Reformation unterstreichen. Weitere lokale Veranstaltungen sind in Vorbereitung und werden durch die Weihe eines Reformationsdenkmals an der Tumauni-Universität Makumira, einer Einrichtung der ELCT, im Oktober 2017 gekrönt werden. Damit soll Theologie und Bildung als Triebkraft der Missionstätigkeit im 21. Jahrhundert unterstrichen werden.

- 1 | Die Londoner Christian Mission Society war bei ihrer Tätigkeit nachweislich von lutherischen Missionaren abhängig, siehe Stanley, Brian, *Christian missions, anti-slavery and the ambiguities of civilization*, c. 1813–1873. Universität Cambridge 2005, 5, Abruf über <http://www.methodistheritage.org.uk/missionary-history-stanley-christian-missions-2003.pdf>.
- 2 | http://anglicanhistory.org/africa/krapf_career1882.html. Vgl. Isichei, Elizabeth, *A history of Christianity in Africa: From antiquity to the Present*. Grand Rapids, Michigan 1995, 137.
- 3 | Omulokoli, Watson, A. O., *The introduction and beginnings of Christianity in East Africa*. *Africa Journal of Evangelical Theology*, 22 (2). 2003, 29–43.
- 4 | <http://www.mrclancy.com/wp-content/uploads/2011/08/Berlin-Conference.pdf>.
- 5 | Perras, Arne, *Carl Peters and German imperialism 1856–1918: A political biography*. Oxford 2004, 43.
- 6 | Hamilton, Majida, *Mission im kolonialen Umfeld: Deutsche protestantische Missionsgesellschaften in Deutsch-Ostafrika*. Göttingen 2009, 66–68.
- 7 | Groves, C. P., *The planting of Christianity in Africa, volume three 1878–1914*. London 1955, 73.
- 8 | Ebd. 67.
- 9 | Büttner, C. G. (Hg.): *Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission: Im Auftrage der evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika*. Berlin 1887, 115; aus dem Archiv der Tumaini-Universität Makumira. Ebd., 527. Hamilton, 70.
- 10 | Büttner, 134.
- 11 | Hamilton, 56. Vgl. Sahlberg, Carl-Erik, *From Kraft to Rugambwa: A Church history of Tanzania*. Nairobi 1987, 59.
- 12 | Menzel, G., *Die Bethel-Mission: Aus 100 Jahren Missionsgeschichte*. Neukirchen-Vluyn 1986, 35. S. a. Hamilton, 71–72.
- 13 | Hamilton, 72.
- 14 | Sundkler, Bengt, *Bara Bukoba: Church and Community in Tanzania*. London 1980, 61.
- 15 | Alterna, Thorsten, *Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils: Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*. Münster 2001, 205–206. Abgerufen über: <https://books.google.com/books?id=Zm-NCwAAQBAJ&pg=PP69&pg=PP69&dq=100+jahre+bethel+mission&source=bl&ots=018p51v6EL&sig=zom9AX-qXOR9J8wyzuqTJocSn6w&hl=en&sa=X&ved=0ahUKewi5gpfElqbPAhXI1h4KHb-oAGIQ6AEIHDA#v=onepage&q=bethel%20mission&f=false>.
- 16 | Ebd. 82–83.
- 17 | Hamilton, 83.
- 18 | Ebd. 83.
- 19 | Ebd. 86.
- 20 | Von Sicard, S., *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania 1887–1914: with special reference to the Evangelical Lutheran Church in Tanzania Synod of Uzaramo-Uluguru*. Uppsala 1970, 166–169.
- 21 | Ebd. 166–169.
- 22 | Ebd. 206.
- 23 | Ebd.
- 24 | Sundkler, Bengt, *Bara Bukoba*, 1980, 25. Sundklers Angaben, die deutsche Kolonialverwaltung habe Johannsen die Anlage einer Missionsstation verweigert, widerspricht anderen Quellen, wonach es die Leitung der Kolonialverwaltung ihm erlaubte, mögliche Missionsgebiete in Deutsch-Ostafrika (Tanganjika) zu erkunden. S. a. Alterna, Thorsten, 206.
- 25 | Parsalaw, J. W., *A History of the Lutheran Church Diocese in the Arusha Region. From 1904 to 1958*. Usar River, Arusha 1999, 151–154. S. a. Sahlberg, C., 108.
- 26 | Anderson, W. B., 75.
- 27 | <http://www.saylor.org/site/wp-content/uploads/2011/06/League-of-Nations-Mandate.pdf>.
- 28 | Danielson, E. R., *Forty Years With Christ in Tanzania 1928–1968*, 2. Aufl. Rock Island, Illinois 1996, 49A.
- 29 | Danielson, E. R., „Lutherische Missionare aus Amerika“, in: *Lutherische Kirche Tansania*. Mellinshoff, G. (Hg.), Erlangen 1990, 97.
- 30 | Sahlberg, C., 114.
- 31 | Parsalaw, J. W., „The Repercussion of World War I and II for German Mission to Africa with Special Emphasis on Tanzania“, in: *Changing Relations between Churches in Europe and Africa: The Internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century*. Katharina Kunter und Jens Holger Schjørring (Hgg.). Wiesbaden 2008, 58. Sahlberg, C., 118.
- 32 | Niwagila, W. B., *From the Catamcomb to a Self-governing Church: a Case Study of the African Initiative and the Participation of the Foreign Missions in the Mission History of the Northern-Western Diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania 1890–1965*. Hamburg 1988, 277.
- 33 | Mahali, 47–53.
- 34 | Smedjebacka, Henrik, *Lutheraner Church Autonomy in Northern Tanzania, 1940–1963*. Åbo 1973, 55.
- 35 | Ebd. 155.
- 36 | *Katiba ya Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Tanzania*. Arusha 2007, iv.
- 37 | Ebd. Iv.
- 38 | Helander, Eila & Niwagila, Wilson B., *Partnership and Power: A Quest for Reconstruction of Mission*. Erlangen 1996, 21.
- 39 | Ebd. 22.
- 40 | Ebd. 22.
- 41 | Ebd. 22.
- 42 | Ebd. 23–26.
- 43 | Bendera, Peter Jonas, *A historical-theological study of partnership: Lutheran Mission Cooperation and the Evangelical Lutheran Church in Tanzania from 1998–2014*. Tumaini-Universität Makumira: Magisterarbeit Theologie, 2014, 32.
- 44 | Maanga, Godson S. et. al (Hg.), *Historia ya Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Tanzania 1963–2013*. Arusha 2013, 235–370.
- 45 | Bendera, 68–70.
- 46 | Moshi, Nehemia, *Stretching the drum skin: An analysis of power relations in leadership development and succession in the Evangelical Lutheran Church in Tanzania – Northern Diocese 1942–1993*. Åbo 2016, 162–163.
- 47 | Ebd. 214.
- 48 | Ebd. 222.
- 49 | Moshi, 222. S. a. Maanga, 170–174.
- 50 | Vgl. Moshi, 220.
- 51 | Helander & Niwagila, 20–26.
- 52 | Mdegella, Owdenburg, Kilimhana, Samweli, Kasumba, Obadiah, *Karne ya kwanza ya injili 1891–1991: Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Ukanda wa Kusini*. Daressalam 1991, 44–50.
- 53 | Sendoro, Chediel E. *Miaka 125 ya injili: Dayosisi ya Mashariki na Pwani ya Kanisa la Kiinjili la Kilutheri Tanzania 1887–2012*. Daressalam 2012, 28, 39–44.
- 54 | Ebd. 46–47.
- 55 | Sundkler, Bengt, *Bara Bukoba*. London 1980, 158.
- 56 | Maanga, 367.
- 57 | Katabaro, Brighton, *A quest for autonomy and mission of ELCT Karagwe diocese 1962–2000*. Makumira, Arusha MTh Thesis 2003.
- 58 | Maanga, 287–291.
- 59 | Ebd. 330.
- 60 | Ebd. 331.
- 61 | Ebd. 342–343.
- 62 | Ebd. 344.
- 63 | <https://www.lutheranworld.org/content/africa>.
- 64 | Omulokoli, 33–34. S. a. Sahlberg, 27–28.
- 65 | Anderson, 8. Vgl. Iliffe, John, *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge 1979, 210.
- 66 | Hamilton, 70.
- 67 | <http://www.elct.org/schools.html>.
- 68 | <http://www.elct.org/social.html#health>.
- 69 | Hamilton, 50–70.
- 70 | <http://www.parliament.go.tz/uploads/documents/publications/en/1475140028-The%20Constitution.pdf>.
- 71 | Temu, Anold, *The rise and triumph of nationalism*, in: *A History of Tanzania*, eds. N. I. Kimambo & A. J. Temu. Daressalam 2002, 195.
- 72 | <http://www.saylor.org/site/wp-content/uploads/2011/06/League-of-Nations-Mandate.pdf>.
- 73 | Ebd.
- 74 | *Civic Education, Democracy and Human Rights*. Arusha 1995, 5.
- 75 | Ebd. 50–54.
- 76 | Tumainimungu, Peter, *The development activities of faith-based organisations in Tanzania, Religions and Development in Tanzania: a Preliminary Literature Review*, Amos Mhina, (Hg.) Daressalam Arbeitspapier 11. 2007, 60–62. Quelle: <https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bf6ed915d622c001021/WP11.pdf>.
- 77 | S. a. Messenger, Jack (ed.), *Mission in context: transforming, reconciliation, empowerment: An LWF contribution to the understanding and practice*. Genf 2004, 51.
- 78 | <http://www.kas.de/tanzania/en/publications/47065/>.
- 79 | *Die Publikation der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania ist erhältlich unter Umoja na Utambulisho Wetu (Unity and Our Identity)*. Arusha 2013.
- 80 | *Journeying together: 60 years of Marangu Conference*. LWB-Gemeinschaft in Afrika 1955–2015, 49.
- 81 | <http://www.elct.or.tz/news/2016.09.001.html>.



GERHARD TÖTEMEYER

Namibia und die Feiern zur Reformation

In Namibia bezeichnen sich 95 Prozent der Bevölkerung als Christen. 65 Prozent zählen zu den drei evangelisch-lutherischen Kirchen Namibias – die Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (Evangelical Lutheran Church in Namibia, ELCIN) die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Namibia (Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia, ELCRN) und die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche (DELK) –, die im späten 19. Jahrhundert während der Kolonialzeit gegründet wurden. In keinem anderen afrikanischen Land gehört eine Mehrheit der Bürger lutherischen Kirchen an. Das könnte einer der Gründe für die Entscheidung des Lutherischen Weltbundes gewesen sein, seine Hauptversammlung 2017 in Windhuk stattfinden zu lassen und dort 500 Jahre Reformation zu begehen.

Beim Blick auf Namibia stellt sich die Frage, in welcher Weise die drei lutherischen Kirchen dem Verständnis Martin Luthers von der christlichen Verantwortung gegenüber sich

selbst, den Anderen und gegenüber dem Staat sowohl vor als auch nach der Unabhängigkeit von 1990 entsprechen.

Vor fünfhundert Jahren betonte die Reformation, dass jeder Christenmensch eine geistliche und politische Verantwortung trage. Das verpflichtet Christen unter anderem dazu, ihren Bürgerpflichten vollumfänglich nachzukommen. Martin Luther schreibt in seiner Abhandlung „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, ein Christenmensch sei „ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“ und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Nach Luther muss der/die Gläubige seine/ihre persönliche Freiheit in Beziehung zur Verantwortung setzen. Luthers Verständnis von Freiheit und Verantwortung gegenüber sich selbst, der Gesellschaft und dem Staat gilt es sich ständig ins Gedächtnis zu rufen. Seine Auslegung von Freiheit und Verantwortung geht über die theologische Freiheit hinaus und schließt gesellschaftliche und politische Freiheit ein.

Reformation ist ein nie endender Prozess. Weiter zu reformieren ist Verpflichtung. ‚Ecclesia reformata, semper reformanda, secundum verbum dei‘, wie es Luther sagte, bedeutet ständiges Erneuern und Handeln. Man verharre nicht im Status quo. Vielen durch die Reformation auferlegten Pflichten ist man in Namibia nachgekommen, doch nicht allen vollständig. Betrachtet man die Rolle, die die drei lutherischen Kirchen während des Befreiungskampfes spielten, so gibt es noch manches aufzuarbeiten. Dabei ist zu beachten, dass sich die beiden schwarzen¹ lutherischen Kirchen ELCIN und ELCRN damals hinsichtlich ihrer politischen und sozialen Verantwortung und Tätigkeit deutlich von der DELK unterschieden. Zu diesem Rückblick gehören Versöhnung und Vergebung, Aspekte, die sich in Luthers evangelischem „durch den Glauben“ widerspiegeln.

Die Feierlichkeiten zu 500 Jahren Reformation in Windhuk im Mai 2017 bieten eine einmalige Gelegenheit. Sie sind nicht nur ein sehr bedeutsames Ereignis für die drei lutherischen Kirchen in Namibia, sondern gleichermaßen relevant für alle Teilnehmer aus der ganzen Welt. Sie alle erhalten dadurch die Gelegenheit, ihre Einstellung innerhalb lutherischer Überlieferung und Erwartung zu erneuern. Das Motto der Feierlichkeiten „Befreit durch Gottes Gnade“ ermöglicht es den Teilnehmern, sich in Übereinstimmung mit den Lehrsätzen und der Ethik der lutherischen Überlieferung unablässig selbst zu befreien und zu verpflichten.

KIRCHE UND STAAT VOR DER UNABHÄNGIGKEIT

Ein entscheidendes Ereignis in der Kirchengeschichte Namibias war die Entstehung unabhängiger, eigener schwarzer afrikanischer Kirchen (black churches). Aus der früheren Kirche der Rheinischen Mission wurde die Evangelisch-lutherische Kirche in der Republik Namibia und aus der Kirche der finnischen Mission die Evangelisch-lutherische Kirche in Namibia. Beide identifizierten sich mit schwarzem Selbstbewusstsein und dem Kampf um Befreiung und Unabhängigkeit. Ebenso spielten die Römisch-katholische, die Anglikanische und die Methodistenkirche eine führende Rolle in diesem Kampf. Sie alle waren Institutionen, die in der einheimischen Bevölkerung Vertrauen genossen und sich gegen die Verletzung der Menschenrechte und der Nichtachtung der Menschenwürde unter dem Apartheidregime wandten.

Im Gegensatz zu diesen Kirchen standen die Deutsche Evangelisch-lutherische Kirche der Weißen und die Afrikaanse Niederländisch-reformierte Kirche in Namibia. Ihre Kritiker bezeichnen sie spöttisch als National Party in prayer (Nationalpartei in Gebetsform) in Anspielung auf die damals in Südafrika regierende Nationalpartei.

Eine frühe kirchliche Einheit zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen wurde in den 1960er Jahren erreicht, als ELCIN und ELCRN die Vereinigte Evangelisch-lutherische

Kirche in Südwafrika bildeten, die nahezu 60 Prozent der Christen im damaligen Südwafrika repräsentierten. Sie wurde zu einem Vorläufer des 1973 gegründeten Christlichen Kirchenrats.

Schon in einem frühen Stadium spielten die schwarzen unabhängigen lutherischen Kirchen, unterstützt von Anglikanern, Methodisten und Katholiken, auf vier Gebieten eine wichtige Rolle: Verkündung der Wahrheit, Ansprechen von Konflikten, Anstoß zur Versöhnung und Heilen von Wunden. Es ist nicht zu leugnen, dass in ihrer Geschichte Stammesdenken, Ethnozentrismus, Eifersucht, Egozentrismus, Elitendenken, politische Differenzen und finanzielle Misswirtschaft oftmals zu Spannungen, Konflikten und sogar Uneinigkeit führten. Ein herausragendes Beispiel für die Verkündung der Wahrheit war der Offene Brief, den die schwarzen lutherischen Kirchen 1971 an den südafrikanischen Premierminister Baltazar Vorster schickten. Darin nannten sie unter anderem die Menschenrechtsverletzungen in verschiedenen Formen und verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens (z. B. das diskriminierende Arbeitsrecht). Dieses geharnischte, am Paulinum in Otjimbingwe erstellte Dokument wurde von Vorster vollumfänglich zurückgewiesen. Er warf den Kirchen vor, sich in die Politik einzumischen. Dies stand seiner Ansicht nach im Widerspruch zu Römer 13. Nach seinem calvinistischen Glauben muss die Kirche anerkennen, was der Staat entscheidet. Der Staat wird als eine gottgegebene und Gott wohlgefällige Einheit betrachtet. Seine Entscheidungen können auch durch die Kirche nicht angefochten werden.

Die „schwarzen Kirchen“, die Kirchen der Afrikaner, wiederum hingen der schwarzen Theologie an, einer kontextualisierten Befreiungstheologie. In Namibia war Reverend Zephania Kameeta ihr offizieller Sprecher. Bei einer Konferenz zum schwarzen Bewusstsein der Afrikaner in Okahandja im Dezember 1974 gab er eine wichtige Erklärung ab, indem er sagte: „Das Konzept ‚schwarz‘ sollte nicht als auf jemandes Hautfarbe bezogen definiert werden, obgleich es ein Farbadjektiv ist. Es bezieht sich vielmehr vornehmlich auf eine Gruppe von Menschen, die verbunden sind durch eine gemeinsame Erfahrung des Leidens und der Vorenthaltung von Erwerbsquellen.“ (Töttemeyer, 2010: 76).

Aus Kameetas Argument folgte, dass der Befreiungskampf nicht gegen die Weißen an sich geführt werden dürfe, also nicht so sehr als rassistisch motivierte Handlung zu verstehen sei, sondern vor allem als Kampf gegen ein ungerechtes und unmenschliches System und Regime, das Namibia besetzt halte. Die SWAPO-Partei (ehemals South-West Africa People's Organisation) war der Überzeugung, dies rechtfertige bereits einen bewaffneten Kampf.

All diese Entwicklungen trugen zu einer intensiven Debatte über die Beziehung zwischen Kirche, Staat und Politik bei. Die schwarzen Kirchen als bekennende Gremien hatten es

„Solange noch eine einzige Person in unserer Gesellschaft eine rassistische, ethnische oder auf Konfrontation ausgelegte Haltung einnimmt, ist der Heilungsprozess nicht abgeschlossen.“

mit brennenden Problemen wie etwa der entmenschlichenden Apartheidpolitik und ihrem System zu tun. Sie standen den Opfern eines ungerechten Systems bei und bekämpften unablässig alle Arten von Ungerechtigkeit gegenüber den Mitgliedern ihrer Gemeinden.

Wie reagierten die „schwarzen Kirchen“ in Namibia auf den bewaffneten Kampf? Grundsätzlich waren sie nicht gegen eine Protestkultur. Sie waren besorgt und nahmen das Schicksal Tausender Namibiern wahr, die das Land verließen, um von außerhalb am Befreiungskampf teilzunehmen. Diejenigen, die ins Exil gingen, taten das vor allem aus drei Gründen: Erstens um ein schwarzes diskriminierendes und entmenschlichendes System hinter sich zu lassen, indem sie in ein Land ohne Diskriminierung gingen, das der Demokratie anhing; zweitens um Zugang zu unbeschränkter Bildung zu erlangen und dem unterdrückerischen und diskriminierenden Bantu-Bildungssystem zu entkommen, und/oder drittens um sich der Namibischen Befreiungsarmee anzuschließen.

Angesichts so vieler Namibier im Exil wurde den schwarzen Kirchen klar, dass sie sich um ihre Mitglieder kümmern mussten (z.B. jenen in Sambia, Angola, Botsuana und Tansania). 1988 hatten mindestens 60.000 Namibier die Grenzen zu Nachbarländern überquert. Die schwarzen Kirchen befanden sich in einem moralischen Dilemma. Was sagt die Bibel? Unterstützten die schwarzen Kirchen, wenn sie sich um ihre „Schäfchen“ im Exil kümmerten, nicht einen bewaffneten Befreiungskampf, in dem Menschen töteten? War es nicht der Auftrag der Kirche, Frieden zu predigen und zu praktizieren?

Es gab auch eine andere Seite des Befreiungskampfes. Der lutherischen, katholischen und anglikanischen Geistlichkeit waren die Internierungslager in Tansania, Sambia und Angola nicht unbekannt, darunter die Kerker in Lubango, in denen Namibier, darunter Unterstützer der SWAPO-Partei, inhaftiert waren. Sollten einige der exilierten Namibier in den Augen der SWAPO-Parteikader zu kritisch sein? Die SWAPO betrachtete sie als Verräter, Spione und Dissidenten. Viele der überlebenden Häftlinge behaupten weiterhin, dass ihre Inhaftierung ungerechtfertigt war.

KIRCHE UND STAAT NACH DER UNABHÄNGIGKEIT

Nach der Unabhängigkeit setzte die regierende SWAPO einen Prozess zur Formung einer geeinten, nicht nach Rasse getrennten Gesellschaft in Gang. Die Regierungspartei war sich der Tatsache bewusst, dass Namibia dringend gemeinsamer Werte und eines gemeinsamen Ziels zur Überwindung von Partikularinteressen bedurfte.

Nach mehr als zwanzig Jahren Unabhängigkeit habe ich Zweifel, ob wir bereits alle Formen von Rassismus, Tribalismus und Ethnozentrismus in unserer Gesellschaft beseitigt haben. Es bleibt daher Aufgabe der Kirchen aller Konfessionen, angesichts eines fortbestehenden Rassismus und anderer Arten zwischenmenschlicher Konflikte in unserer Gesellschaft gegen Spannungen zwischen und innerhalb ethnischer Gruppen sowie Volksstämmen anzugehen. Solange noch eine einzige Person in unserer Gesellschaft eine rassistische, ethnische oder auf Konfrontation ausgelegte Haltung einnimmt, ist der Heilungsprozess nicht abgeschlossen.

Nach wie vor gibt es Weiße, die ihre schwarzen Landsleute als Bedrohung westlicher Kultur und Werte betrachten. Oft bleibt unklar, welche diese sogenannten westlichen europäischen Kulturen und Werte sind. Selbst wenn es sie gibt, warum sollten sie für die übrige Gesellschaft maßgebend sein? Namibia ist nicht Europa, sondern Afrika. Ich stelle mir selbst oft die Frage, wie viel diese westlich orientierten weißen Landsleute in Namibia über die Normen und Werte wissen, die auf einer langen, auf afrikanischem Boden entstandenen Überlieferung gründen und den schwarzen Namibiern innewohnen?

De Gruchy (2013: 15) schreibt, „Fragen zu Gott und dem Sinn des Lebens und die Art, wie sie für gewöhnlich im Westen erörtert werden, sind im afrikanischen Kontext weder die dringlichsten Fragen noch sind die Ansätze, mit denen sich westliche Gelehrte ihnen nähern, immer geeignet.“ Die einheimischen schwarzen Kirchen haben einen Afrikanisierungsprozess durchlaufen, als sie unabhängige Einheiten wurden. Die Theologie, deren Wurzeln in Westeuropa liegt, erlebte eine kritische Durchforstung, um in Afrika heimisch zu wer-

„Vor allem die Kirche ist aufgerufen, die Versöhnung zu fördern und Wunden zu heilen. Es ist das Verhältnis zu „dem Anderen“, um das es sich zu kümmern gilt.“

den. Die vorwiegend weißen Kirchengemeinden sollten sich schleunigst mit dieser Tatsache abfinden. Doch in welchem Maße sind sie mit dem afrikanischen Christentum vertraut?

Ein weiterer Anlass zur Besorgnis ist folgender: Die Kirche in Namibia ist tiefgreifenden und konflikträchtigen Fragen ausgesetzt. Solange Namibia durch soziale und wirtschaftliche Ungleichheit gekennzeichnet ist, kann ein offener Konflikt nicht ausgeschlossen werden. Ungleichheit geht auf Ungerechtigkeit und Unrecht zurück. Welche präventive Rolle könnte die Kirche im Zusammenspiel mit dem Staat spielen, um die vorhandene Kluft zwischen Reich und Arm zu überbrücken? Gefühlsregungen werden explosiv. Feuer können ausbrechen, und wer kann sie löschen? Zudem können wir in unserer Gesellschaft kein politisches und wirtschaftliches Elitedenken zulassen, das die Gerechtigkeit untergräbt und Ansprüche erhebt. Jesus hatte eine Leidenschaft für jene, die unter Ungerechtigkeit litten, und war, in den Worten de Gruchys, „ein offener Kritiker der politischen und religiösen Machteliten, die den Bauernstand unterdrückten, dem er selbst angehörte“ (2013: 85). Wir bleiben entmenschlicht, solange soziale und wirtschaftliche Ungleichheit in unserer Gesellschaft vorherrscht.

Wir brauchen in Namibia eine soziale Revolution durch Verhandlungen, bei der der Staat in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft, zu der auch die Kirche gehört, eine starke Rolle spielen sollte. Eine solche Revolution sollte durch eine neu definierte soziale Verantwortung gegenüber Benachteiligten, Verarmten, Bedürftigen und Wutbürgern gekennzeichnet sein. Der vom Präsidenten angekündigte Harambee-Wohlstandsplan, der eine Bekämpfung von Armut und damit einhergehender Ungleichheit vorsieht, könnte als Ausgangspunkt dienen.

Die Kirche kann sich ihrer Aufgabe, das moralische Gewissen von Staat und Gesellschaft zu verkörpern, nicht entziehen (s. Töttemeyer, G.: „Church and State in Namibia. The Politics of Reconciliation“, 2010). Sie muss sich der Schwachen und Hilflosen annehmen. Als geistliches Gremium sollte die Kirche im Hinblick auf das gesellschaftliche Wohlergehen ein Partner

weltlicher Gremien sein. Sie muss sich um das Heute und das Morgen sorgen. Wie sieht beispielsweise die Zukunft des Christentums in einem pluralistischen Namibia aus, das noch immer unter Teilung und Uneinigkeit leidet?

Es mag Angelegenheiten geben, für die die Kirche nicht zuständig oder zumindest nicht allein verantwortlich ist, und solche, die ausschließlich Sache des Staates sind. Die Kirche kann aber eine Unterstützerrolle in der Zusammenarbeit mit dem Staat spielen, indem sie Verantwortung mit übernimmt und eine Partnerschaft eingeht. Doch was auch bei einer Zusammenarbeit mit dem Staat oder anderen Partnern geschieht, die Kirche muss eine eigenständige Einheit bleiben. Sie kann lediglich eine ergänzende, also den Staat unterstützende Rolle spielen. Sie darf ihre Unabhängigkeit als geistliches Gremium niemals verwirken. Ein gewisser Abstand muss gewahrt bleiben. Es mag Anlässe geben, bei denen die Kirche zur konstruktiven Kritik, auch gegenüber dem Staat, verpflichtet ist. Kein Mensch und keine Körperschaft sind perfekt und ein Dissens kann auch produktiv sein. Die Kirche muss ihre Glaubwürdigkeit sichern und pflegen, ihrer Verantwortung als gesellschaftliche Einheit und bekennendes Gremium nachkommen. Namibia ist laut Verfassung ein säkularer Staat. Umso wichtiger ist es, dass die Kirche ihre Stimme erhebt und handelt, wenn christliche Grundsätze verletzt werden. In einem solchen Umfeld wäre eine Kultur des Schweigens und Nichthandelns eine Sünde und die schlimmste Form der Flucht aus der Verantwortung.

Nehmen wir die Versöhnung als Beispiel. Selbst 26 Jahre nach der Unabhängigkeit ist Versöhnung noch ein Thema. Sie ist ein unvollständiger Prozess. Aus irgendwelchen Gründen hatten wir in Namibia nie eine Wahrheits- und Versöhnungskommission wie in Südafrika. Vor allem die Kirche ist aufgerufen, die Versöhnung zu fördern und Wunden zu heilen. Es ist das Verhältnis zu „dem Anderen“, um das es sich zu kümmern gilt. Warum ist zum Beispiel das Verhältnis zwischen jenen, die außerhalb des Landes für die Befreiung kämpften, den sogenannten Exilierten, und jenen, die im Lande selbst dafür kämpften, den sogenannten Insilierten, noch immer angespannt?

Bischof Tutu, der Vorsitzende der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, sagte einmal, die schwierigsten drei Wörter im Leben seien: „Tut mir leid“. Manche Mitglieder unserer Gesellschaft tun sich noch immer schwer damit, diese drei Wörter auszusprechen.

Das „Andere“, auf das ich mich beziehe, schließt den Staat mit ein und nicht nur Einzelne oder Gruppen von Menschen (z. B. Weiß gegen Schwarz oder Volksstamm gegen Volksstamm). Das erinnert mich an eine Aussage von Bischof Zephania Kameeta anlässlich des Erscheinens eines meiner Bücher, als er sagte: „Kirche und Staat sollten nicht gegeneinander stehen oder sich bekämpfen, sondern zum Wohle Namibias Partner in diesem Versöhnungsprozess und in Dingen von allgemeinem Interesse sein“ (Kameeta, 2011: 1).

Eine vernünftige und intensive zwischenmenschliche Beziehung sollte durch Toleranz gekennzeichnet sein. Wie tolerant ist das Gremium Kirche in der Gesellschaft? Toleranz setzt eine faire und anpassungsfähige Haltung voraus, Verständnis für oder Nachsicht mit anderen Überzeugungen, Ansichten, Verhaltensweisen oder Praktiken, die von den eigenen abweichen. Warum ist etwa der Einigungsprozess zwischen den verschiedenen lutherischen Kirchen in Namibia noch nicht abgeschlossen? Können 500 Jahre Reformation in Namibia ohne eine vereinigte Lutherische Kirche in Namibia gefeiert werden?

Ich kann nicht auf alle offenen Fragen eingehen, die für Staat und Kirche gleichermaßen Anlass für Interesse und für Handeln sein sollten. Gemeinsame Aufgaben sind sicher die Förderung von Gerechtigkeit, vor allem sozialer Gerechtigkeit, die Durchsetzung der Menschenrechte, die Sicherung von Menschenwürde, Frieden und Harmonie, die Förderung der Geschlechtergleichheit, die Armutsbekämpfung, die Urbanisierung (Wanderung von ländlichen in städtische Gebiete), Arbeitslosigkeit und der Umgang mit den Wohnsitzlosen, die keine ausreichende Unterkunft haben und gesellschaftliche Außenseiter sind, sowie die Suche nach einer Lösung der Landbesitzfrage. Ich habe mich gefreut, als der namibische Präsident Dr. Hage Geingob die Kirchen als aktiven Partner im namibischen Sozialisierungsprozess begrüßte. Diese Herausforderung muss von der Kirche als Körperschaft wie auch den einzelnen Christen ernstgenommen werden.

Wir sind dankbar, nicht in einem autoritären Staat zu leben. Ja, wir leben in einem Staat, der von einer Partei dominiert wird, aber das berechtigt die Regierungspartei nicht dazu, sich mit dem Staat gleichzusetzen oder sich gar als dem Staat übergeordnet zu betrachten. Sie kann auch nicht beanspruchen, der einzig wahre und ausschließliche Vertreter der Demokratie zu sein. Sie bleibt einer auf Zusammenarbeit und Beteiligung gegründeten Demokratie verpflichtet, auch in ihrem Verhältnis zur Kirche. Staat und Kirche sind mitverantwortlich für den Bestand der Demokratie. Wie ist übrigens

der derzeitige Stand des Austauschs zwischen Kirche und Staat und umgekehrt?

Laut Minister Zephania Kameeta „sollte die Kirche ein wesentlicher Bestandteil der Vision 2030 sein und von der Regierung als einer ihrer wichtigsten Partner hierbei betrachtet werden. Die Kirche ist in der Position, die Grundlagen von Gottes Wort in die Partnerschaft und die Vision einer Humanisierung unserer Gesellschaft, Heilung, Vergebung, Einheit einzubringen, Vertrauen aufzubauen und all unseren Menschen Hoffnung zu geben“ (Kameeta, 2011: 1).

Eine der geistlichen Aufgaben der Kirche ist es, nicht nur zum moralischen Bewusstsein in Staat und Gesellschaft beizutragen, sondern auch die Rechtmäßigkeit staatlicher Handlungen daraufhin zu prüfen, ob sie mit der christlichen Ethik, Normen, Werten und dem Auftrag der Kirche übereinstimmen. Eine der Fragen hierbei ist, ob der Staat und seine Behörden einem moralischen Kompass folgen und ob ihre Handlungen und Verhaltensweisen eine moralische Autorität widerspiegeln.

Die Kirche als eine mitverantwortliche Institution hat die Aufgabe, dem Staat bei der Heilung gesellschaftlicher Krebsgeschwüre wie Korruption zur Seite zu stehen, bei der Bekämpfung sozialer Übel wie Alkoholismus, Drogensucht, Verbrechen, Selbstbereicherung, Wachstum auf Kosten anderer sowie der Ausbeutung der Mitmenschen, insbesondere der Armen und Benachteiligten. Aus diesem Grund und anderen bereits genannten sollte die Kirche einen Gesellschaftsvertrag mit dem Staat und auch mit der Gesellschaft eingehen, um den Prozess des sozialen und wirtschaftlichen Wiederaufbaus zu vervollständigen. Es ist eine Frage der Gerechtigkeit.

Wenn wir bekennende und Zeugnis gebende Christen sind und eine Vertrauensstellung in der Gesellschaft einnehmen, haben wir ein Recht zu prüfen, ob Politik und staatliches Handeln mit dem Wort Gottes in Einklang stehen. Als es um die Judenfrage in Nazideutschland ging, betonte Bonhoeffer, dass die Kirche ein Recht habe, den Staat zu befragen und zu tadeln. Wenn wir das Gefühl haben, der Staat wende sich nicht gegen jede Form von Ungerechtigkeit, ist die Kirche verpflichtet, ihre Meinung zu äußern und in einen Dialog mit dem Staat einzutreten, um eine Konfrontation zu vermeiden. Jede Art von Zusammenarbeit und Partnerschaft der Kirche mit dem Staat und umgekehrt muss auf Vertrauen gründen. Vertrauen ist unerlässlich für ein erfolgreiches Zusammenwirken. Es ist auch wichtig für die Schaffung einer nicht nach Rassen getrennten und geinteten Gesellschaft. Aber Vertrauen muss verdient werden.

Wir in Namibia leben in einem säkularen Staat, der einem säkularen Humanismus anhängt, während die Kirche dem christlichen Humanismus verpflichtet ist. Das sind zwei Ansätze mit einem gemeinsamen Ziel, nämlich Mitmenschlichkeit.

Aber ist die Kirche noch eine vertrauenswürdige und glaubhafte Institution mit einer starken Stellung in der Gesellschaft? Erfüllt sie ihren prophetischen Auftrag? Ist sie mitmenschlich im Sinne echter und aufrichtiger Mitmenschlichkeit? Stimmt das Tun der Kirche mit dem überein, was sie predigt? Wir dürfen keinesfalls unser Bewusstsein und unsere Mission korrumpieren, auch keine elitäre Kirche oder alternativ eine isolierte, auf sich selbst bezogene Einheit werden. Wir müssen darüber wachen, nicht in eine Position zu geraten, in der wir das Vertrauen verlieren und dadurch eine Spaltung, eine Zerstörung der Einheit der Kirche durch Uneinigkeit hinsichtlich Lehre oder Praxis bewirken. Das könnte leicht zu einer Zersplitterung der Kirche in getrennte Einheiten führen und damit Uneinigkeit verursachen.

Lassen Sie mich auf die Feierlichkeiten zu 500 Jahren Reformation und das überspannende Thema zurückkommen: „Befreit durch Gottes Gnade“. Vor dem Hintergrund dessen, was ich gesagt habe, würde ich einwenden, dass diese Aussage für Namibia nur eingeschränkt gilt, denn wir sind noch nicht vollständig befreit. Neulich stieß ich auf die Aussage einer schwarzen Studentin, die in Grahamstown/Südafrika studiert und bestritt, dass die Jugend in Südafrika frei geboren sei. Das stimme nicht, meinte sie, solange soziale und wirtschaftliche Ungleichheit und Armut fortbestehen. Dies trifft auch auf Namibia zu, wie auch auf viele weitere afrikanische Länder. Wir sind noch nicht völlig frei, sozial und wirtschaftlich, aber wir schätzen zumindest den zweiten Teil des Mottos der Reformationsfeiern, nämlich Gottes Gnade. Wir sollten dafür dankbar sein und sie nutzen.

Ich schließe mit der Aussage, dass eine prophetische Theologie und eine engagierte Kirche nach der Unabhängigkeit noch ebenso wichtig sind wie davor. Dietrich Bonhoeffer sagte einmal: „Allein in der Tat ist die Freiheit.“ Dies trifft sowohl auf die Kirche als Körperschaft zu als auch auf jeden einzelnen Christenmenschen.

ZUM WEITERLESEN

J. Baumgarten (Hg.), *Zephania Kameeta – Towards Liberation. Crossing Boundaries between Church and Politics*. Windhoek 2006.

G. Buys/S. Nambala, *History of the Church in Namibia – An Introduction*. Windhoek 2003.

J. W. De Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*. London 2002.

J. W. De Gruchy, *Being Human. Confession of a Christian Humanist*. London 2006.

J. W. De Gruchy, *Led into Mystery – Faith seeking answers in life and death*. London 2013.

L. De Vries, *Sending en Kolonialisme in Suidwes-Afrika. Die invloed van die Duitse Kolonialisme op die Sendingewerk van die Rynse Sendinggenootskap in die vroeëre Duits-Suidwes-Afrika*. Doktorale Proefschrift, Protestantse Theologiese Faculteit te Brussel. 1971

C. Hellberg, *Mission Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia*. Windhoek 1997.

H. Hunke, „The Church and Liberation“, in: *The Christian Centre (Hg.): Church, Liberation, Hope*. Braamfontein 1977, S. 3–21.

B. Johnson, *Church and State in South Africa*. South African Council of Churches. Braamfontein 1973.

G. Jura, *Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias*. Unveröffentlichte Doktorarbeit. Universität Bochum 2002.

Z. Kameeta, „This is the hour – The fullness of Time for Reconciliation“. Ansprache zur Veröffentlichung des Buches von G. Töttemeyer: „Church and State in Namibia. The Politics of Reconciliation“, Windhuk 2011.

P. Katjavivi/P. Frostin/K. Mbuende (Hgg.), *Church and Liberation in Namibia*. Press. London 1989.

P. Strauss, *Kerklike Skakeling in SWA: die gesprek tussen die NGK en VELKSWA*. Tydskrif vir Rasseaangeleenthede, 1976, 27, S. 1.

The Roman Catholic Church Vicariate in Windhoek. The Green and the Dry Wood. Documentation. Oblates of Mary Immaculate, Windhuk 1983.

G. Töttemeyer, *South West Africa/Namibia – Facts, attitudes, assessment, and prospects*. Randburg 1977.

G. Töttemeyer, *Namibia Old and New – Traditional and Modern Elites in Ovamboland*. London 1978.

G. Töttemeyer, *Church and State in Namibia – The Politics of Reconciliation*. Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg i. Br. 2010.

G. Töttemeyer, *Racism, Ethnicity, and Tribalism. Challenges to the Church*. Unveröffentlichte Ansprache beim Jahrestreffen des Namibischen Kirchenrats (CCN), 15. Mai 2012, Windhuk 2012.

G. Töttemeyer, *Namibia Today. Challenges and Obstacles to Reconciliation and Stability*. Namibia Institute for Democracy, Windhuk 2014.

1 | Anders als in Europa wird hier mit dem Adjektiv „black“ für schwarz zur Bezeichnung der afrikanischen Bevölkerung unbefangener umgegangen. Es wird als Konzept verstanden, das eine Gruppe von Menschen mit gemeinsamen Leiderfahrungen beschreibt. (Töttemeyer, 2010: 76)



MICHAEL JEONG-HUN SHIN

Die Reformation Martin Luthers und die protestantischen Kirchen in Korea

Der Beginn der Reformation jährt sich zum 500. Mal. Martin Luther, der in der Ungewissheit seines Heils durch die biblische Stelle „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Röm 1,17) die Heilgewissheit erlangte, stellte das Prinzip „sola fide“ (allein durch den Glauben) in den Vordergrund. Mit dem Prinzip „sola scriptura“ (allein durch die Bibel) wollte er die damals von schweren Missständen heimgesuchte Kirche erneuern, weil er das Wort Gottes als einzige Quelle des Glaubens verstand. Heute, 500 Jahre später, sind in Korea im Fernen Osten weit von Wittenberg in Deutschland viele Veranstaltungen anlässlich des Reformationsjubiläums geplant. Laut der Volkszählung von 2015 leben knapp 10 Millionen Protestanten in Süd-Korea, was ungefähr 20 Prozent der Bevölkerung entspricht. Unter ihnen gibt es etwa 4.000 Lutheraner, die somit unter den Protestanten kaum ins Gewicht fallen. Aber die meisten protestantischen Konfessionen in Korea feiern das 500-Jahr-Jubiläum der Reformation mit in der Erwartung, dass es zum Anlass ihrer weiteren Entwicklung und Erneuerung wird. Im

Folgenden werden die Religionen in Korea vorgestellt, das Verhältnis zwischen Religion und Politik in der Gesellschaft betrachtet und eine Übersicht der zahlreichen Jubiläumsveranstaltungen geboten, um die Tragweite von Luthers Handeln damals für die Christen im heutigen Korea zu illustrieren.

DIE RELIGIONEN IN KOREA

Die Menschen in Korea sind sehr religiös. Bewusst oder unbewusst sind sie nicht auf eine Religion fixiert, sondern gegenüber mehreren Religionen bzw. religiösen Richtungen offen. Das soll nicht heißen, dass die Koreaner synkretistisch denken. Es erklärt sich aus der Geschichte, in der verschiedene Religionen sukzessive eine Blütezeit erlebten und die Religiosität der Koreaner beeinflussten.

Nach einer kurzen Darstellung des Schamanismus, Taoismus, Buddhismus und Konfuzianismus werden die Gründe für den

„Die Menschen in Korea sind sehr religiös. Bewusst oder unbewusst sind sie nicht auf eine Religion fixiert, sondern gegenüber mehreren Religionen bzw. religiösen Richtungen offen.“

erstaunlich schnell eingetretenen Erfolg der christlichen Mission in Korea analysiert.

Schamanismus – tiefe Schicht der Religiosität

Die Koreaner sollen ursprünglich aus dem Altai-Gebirge stammen, bevor sie die Halbinsel besiedelten. Das koreanische Volk ist nicht nur mit den Völkern aus der Herkunftsregion sprachlich verwandt, sondern weist auch in religiöser Hinsicht Ähnlichkeiten auf, die vor allem im Schamanismus zum Ausdruck kommen. Der Schamanismus ist im sibirischen, türkischen und tungusischen Raum weit verbreitet. Schamanen bzw. „Mudang“ sind Mediator zwischen Geistern und Menschen, beschwichtigen jene und schützen die Menschen vor Unheil durch Beschwörungen, versprechen den Menschen Gesundheit und Wohlbefinden und sagen ihre Zukunft voraus. Sie spielten in der Antike auch eine große Rolle für die gesellschaftliche Integration. So ist zu vermuten, dass das erste koreanische Königreich Go-Joseon (2333–1. Jh. v. Chr.) mithilfe von Schamanismus theokratisch geführt wurde, weil die Bezeichnung der politischen Führer des Reichs, „Dangun“, ähnlich lautete wie „Dangol“, einem Synonym für „Mudang“. Die theokratische Herrschaft von Go-Joseon setzte sich auch in den nachfolgenden Perioden fort. Obwohl die Königreiche Silla (57 v. Chr.–935 n. Chr.) und Goryeo (918–1392) den Buddhismus aufnahmen und ihn später zur Staatsreligion erhoben, wurde der Himmelskult unter der Leitung des Königs noch für die Mitte der Goryeo-Dynastie dokumentiert. Seit dem letzten Jahrhundert gewinnt eine aufgeklärte Weltanschauung im koreanischen Alltag zunehmend die Oberhand. Daher wird der Schamanismus von mehr und mehr Zeitgenossen als abergläubisch angesehen und seine Haltung kritisiert, Problemlösung und Erlangung von Wohlstand nicht durch ehrliche Anstrengung der Menschen, sondern durch die eher zufällige Hilfe der Geister zu erwarten. Doch macht sich insbesondere der Schamanismus gerade moderne Technik zu eigen und verwendet Computer zum Wahrsagen. So überlebt er die Aufklärung und findet weiter seine Nische in der Gesellschaft. Aus diesem Grund kann man sagen, der Schamanismus bildet die tiefste Schicht der Religiosität der Koreaner.

Taoismus beeinflusst das Unterbewusstsein

Während der Schamanismus dem koreanischen Volk von Anfang an eigentümlich war, prägt der Taoismus als erste fremde Religion die koreanische Mentalität nachhaltig. Basierend auf der Lehre von zwei chinesischen Philosophen, Laozi (um 6. Jh. v. Chr.) und Zhuangzi (369–286 v. Chr.) versucht der Taoismus in einer Haltung des „Wu-Wie“ (Nicht-Eingreifen) ein harmonisches Leben mit der Natur, in der er auch Heilung für körperliche und seelische Leiden sucht. Koreanern sind einige Vorstellungen des Taoismus bekannt wie Xian (unsterbliche bzw. vergöttlichte Wesen), das Yin und das Yang, das Qi (Energie) und das I Ging (die Interpretationslehre über die Wandlung der Welt). Das Konzept von den komplementären Energien, „Yin und Yang“, als Harmonieprinzip verwendet man bis heute in vielfältigen Lebensbereichen. Obwohl der Taoismus in Korea nie religiöse Institutionen ausgebildet hat, beeinflusst er die Mehrzahl der Koreaner in ihrem Unterbewusstsein und ihrer Mentalität bis heute.

Buddhismus erreicht 15 Prozent

Auch der Buddhismus ist aus koreanischer Sicht fremden Ursprungs. Über China im 4. Jh. v. Chr. auf die koreanische Halbinsel gelangt und während der Koryeo-Dynastie zur Staatsreligion entwickelt, genießt der Buddhismus heute allgemeine Anerkennung als traditionelle Religion in Korea mit über 1.500 Jahren Geschichte. Ungefähr 7,6 Millionen Koreaner bezeichnen sich heute als Buddhisten, was 15,5 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Während der Buddhismus bis zur Koryeo-Dynastie mit staatlicher Unterstützung seine Blütezeit erlebte und zu ihrer Zeit das geistige Fundament der Gesellschaft bildete, unterdrückte ihn die Choseon-Dynastie (1392–1910).

Der Buddhismus sah sich zum Rückzug aus den großen Bevölkerungszentren in entlegene Bergregionen gezwungen und entwickelte sich vor allem im Mönchtum weiter. Dadurch erreichte der Zen-Buddhismus seinen Höhepunkt mit einer Vielzahl von namhaften Mönchen, während ein volkstümlicher Buddhismus kaum mehr die Möglichkeit hatte, mit einer

breiteren Bevölkerung unmittelbaren Kontakt zu halten. Daher konnte der Buddhismus in der Gesellschaft kaum großen Einfluss ausüben. Ferner lehrt der Buddhismus die Selbsterlösung durch Erleuchtung, während der Schamanismus eher von einer Abhängigkeit der Menschen von mächtigen Geistern ausgeht, so dass sich eine gewisse Spannung zwischen den Lehren des Buddhismus und der genuinen Religiosität der Koreaner ergibt.

Konfuzianismus stark diesseitig ausgeprägt

Der Konfuzianismus, der von der Choseon-Dynastie zur neuen Nationallehre gemacht wurde, betont das persönliche Selbst-Kultivieren und das harmonische Zusammenleben in einer ideal organisierten Gesellschaft. Obwohl der Ahnenkult dem Konfuzianismus einen gewissen religiösen Charakter verleiht, konnte er als Religion den Buddhismus nicht ersetzen, weil er sich zu sehr mit Fragen des Diesseitigen auseinandersetzt. In dieser Situation konnte die Bevölkerung nur bei dem in die Berge verdrängten Buddhismus oder den von der Regierung verachteten und in einer primitiven Form am Leben gebliebenen Schamanismus ihr Verlangen nach Transzendenz stillen. So entstand ein religiöses Vakuum unter der Bevölkerung.

Christentum stößt in ein Vakuum

In dieser Lage erreichte das Christentum am Ende des 18. Jh. die koreanische Halbinsel. Unter dem Vorwand der konfuzianischen Ethik verfolgte die Regierung 100 Jahre lang katholische Christen grausam. Trotz der Drangsal überlebte der Katholizismus und erhielt 1887 die Freiheit zu missionieren. Protestantische Missionare hingegen kamen infolge des Vertrags zwischen den USA und Korea von 1882 ins Land. Anders als die lang verfolgte katholische Kirche betrieben sie eine indirekte Mission mit medizinischer Arbeit und durch das Errichten von Schulen. Am Ende der Choseon-Dynastie (1910) hatten die von protestantischen Missionaren gegründeten Grundschulen einen Anteil von fast 90 Prozent aller Grundschulen des Landes. Unter den 33 Repräsentanten des Landes, die die Unabhängigkeitserklärung im Rahmen der „Bewegung des ersten März“ im Jahre 1919 verkündeten, befanden sich 16 Protestanten. So schnell hatten die protestantischen Christen in der koreanischen Gesellschaft Fuß fassen können. Es waren jedoch nicht nur kulturelle Faktoren wie Medizin und Ausbildung, sondern vor allem religiöse Inhalte, die zum Erfolg der christlichen Mission beitrugen. Der christliche Glaube mit seinem einzigen Gott entsprach sehr gut dem religiösen Verlangen der Koreaner, die in ihrer Suche nach Hilfe durch ein Absolutes weder mit den nicht verfassten Weltanschauungen wie Schamanismus oder Taoismus noch mit den institutionalisierten Religionen wie Buddhismus oder Konfuzianismus zufrieden waren. Der christliche Gott, der Menschen liebt und für sie da ist, wurde von Koreanern als Quelle der von ihnen lang ersehnten abso-

luten Macht angenommen. Auch soziologische Faktoren kamen der Christianisierung zugute: Durch die japanische Besetzung (1910–1945) mit anschließender Befreiung, den Koreakrieg (1950–1953) und die Industrialisierung bzw. Urbanisierung der Gesellschaft in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts sind die gesellschaftlichen Traditionen der Koreaner weitgehend abgerissen. In dieser Situation haben die angestammten Religionen wie Buddhismus und Konfuzianismus ihren Einfluss in der Gesellschaft allmählich verloren. Diese Leerstelle konnte das Christentum ausfüllen, nicht zuletzt als geistiges Element eines westlichen Lifestyles, der sich unter den Koreanern rapide verbreitete.

Protestantismus als größte Religion

130 Jahre nachdem ein presbyterianischer und ein methodistischer Missionar aus den Vereinigten Staaten 1885 zum ersten Mal koreanischen Boden betraten, etabliert sich der Protestantismus heute als größte Religion des Landes. Nach der Volkszählung 2015 wohnen hierzulande 49 Millionen Menschen. Unter ihnen bekennen sich insgesamt 43,9 Prozent zu irgendeiner Religion, davon sind 19,7 Prozent die Protestanten, 15,5 Prozent Buddhisten, 7,9 Prozent Katholiken und 0,8 Prozent Anhänger anderer Religionen. Innerhalb der Protestanten machen die Presbyterianer ungefähr 2/3 aus. Weitere bedeutende Strömungen des Protestantismus in Korea sind die methodistische Kirche, die Pfingstbewegung, die Heiligungsbewegung und der baptistische Bund. Die Lutheraner in Korea, die sich unmittelbar auf die Lehre von Martin Luther berufen, erscheinen als eine kleine Herde. Mit der Sendung von drei Missionaren der Missouri Synod (gegründet 1847) aus den Vereinigten Staaten im Jahr 1958 beginnt die Geschichte der lutherischen Kirche in Korea. Sie widmet sich bis heute der Rundfunkarbeit, Publikation und Ausbreitung eines Bibelstundenprogramms. Heute hat sie 49 Gemeinden, mehr als 60 Pastoren und rund 4.000 Gläubige. Mit der gut erhaltenen Liturgie und Kirchenmusik unterscheidet sie sich von anderen reformierten Traditionen. Die Lutheraner in Korea führen seit 1997 die Luther-Universität und sind in der Mission in Japan tätig. Außerdem bereiten sie die China- und Nordkoreamission vor.

DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN RELIGION UND POLITIK IN DER KOREANISCHEN GESELLSCHAFT

Wenn man alle Katholiken und Protestanten in Korea zusammenrechnet, kommt man auf zahlenmäßig weit mehr Christen als Buddhisten, aber der gesellschaftliche Einfluss des Christentums ist nicht so groß, wie man annehmen möchte. Dafür gibt es einige Gründe: Zunächst ist ein rechtlicher Aspekt zu nennen, denn Korea folgt dem amerikanischen Verfassungsmodell, das die Freiheit aller Religionen garantiert und keine bestimmte Religion bevorzugt. Daraus resultiert eine relativ strenge Trennung zwischen Staat und Religionen. Die koreanische Verfassung gewährleistet allen

Bürgern Religionsfreiheit und die Regierung mischt sich allenfalls ein, wenn bei einem religiösen Institut oder einer Weltanschauungsgemeinschaft eine Straftat begangen wird. Allerdings ist Weihnachten seit 1949 und Vesakh (Geburtstag von Buddha) seit 1975 als staatlicher Feiertag geschützt. Beides wurde ohne weiteres von der Bevölkerung akzeptiert. Das distanzierte Verhältnis zwischen Staat und Religion kann auch aus der Geschichte erklärt werden. Unter der Herrschaft der Choseon durfte zwar der Einzelne den Buddhismus praktizieren, dessen Wirkung in der Öffentlichkeit und gesellschaftliche Funktion waren jedoch stark eingeschränkt. Damit sah sich Religiosität zu einer rein persönlichen Wahl verkürzt, ohne ein relevanter Faktor zu sein, der gesellschaftliche Zustände kritisieren und ändern kann. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, dass Frauen in Korea, die nach wie vor die Hauptverantwortung für Kindererziehung und Haushaltsführung tragen, grundsätzlich ein größeres Interesse an religiösen Themen zeigen als Männer und dass Personen des öffentlichen Lebens, insbesondere Politiker, bei ihren Entscheidungen selten persönliche Glaubensüberzeugungen in den Vordergrund stellen, ja nicht einmal ihre Religionszugehörigkeit gern publik machen. Ein weiterer Grund für den geringen Einfluss von Religion auf gesellschaftlicher Ebene kann in der Religiosität der Koreaner selbst gefunden werden, die immer noch dem Schamanismus nahesteht. Es liegt im Wesen des Schamanismus, der durch Vermittlung von Geistermacht Unheil wie Krankheit abzuwehren und Glück herbeizubringen versucht, dass er sich an den Einzelnen wendet. Das Subjekt des religiösen Lebens, das sich mit Leib und Seele dem Kult widmet, um von der Transzendenz Hilfe zu bekommen, ist stets die einzelne Person. Daher hat die Religion ihren Platz primär im privaten Leben, nicht aber im kollektiven, öffentlichen. Dieses Merkmal hilft dazu, die Kritik zu verstehen, das Christentum in Korea sei nur westlich verkleideter Schamanismus. Die bisher aufgezählten Fakten sind die Gründe dafür, warum das Christentum trotz der beachtlichen Zahl seiner Anhänger spezifisch christliche Beiträge im öffentlichen Leben nicht hinreichend deutlich artikulieren kann.

Ferner stehen die Regierung und die Religionsgemeinschaften in ständigem Kontakt. Auch wenn kein enges Verhältnis zwischen Staat und Religion bzw. Gesellschaft und Kirche besteht, gibt es ein Büro für religiöse Angelegenheiten innerhalb des Regierungsapparats. Das Religionsbüro mischt sich nicht direkt in religiösen Fragen ein, leistet aber seine Arbeit für reibungslose Beziehungen zwischen der Regierung und der einzelnen Religionsgemeinschaft. Diese Form findet man generell in den asiatischen Ländern wie China, Japan, Vietnam und Korea, wo der Staat traditionsgemäß mit Hilfe der Bürokratie die Aufsichtsfunktion innehatte.

DAS JUBILÄUM IN KOREA „500 JAHRE REFORMATION“

Mag die lutherische Kirche in Korea innerhalb der protestantischen Gemeinschaften zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallen, beteiligen sich fast alle protestantischen Kirchen in Korea an dem 500-Jahr-Jubiläum der Reformation.

Die lutherische Kirche lässt anlässlich des Jubiläums das gesamte Werk von Luther aus dem (leider nur!) Englischen ins Koreanische übersetzen und publizieren, um die Gedanken des Reformators dem koreanischen Publikum unmittelbar zugänglich zu machen. Dazu plant sie, eine Forschungszeitschrift über Luther zu gründen. Im August beabsichtigt sie ein „Asia Mission Festival“, um die lutherische Mission in Asien zu beleben. Außerdem hat sie vor, im Oktober einen Ausstellungsraum über die Geschichte der Lutheraner zu eröffnen.

Die Presbyterianer in Korea stellen den größten Teil der Protestanten, sind jedoch in mehr als 170 Gruppen zersplittert, obwohl sie alle bis 1949 unter einer kirchlichen Organisation standen. Die zwei größten Gruppen der Presbyterianer veranstalten gemeinsam Feierlichkeiten aus Anlass von 500 Jahren Reformation; damit beabsichtigen sie auch, sich bei dieser Gelegenheit einander wieder etwas anzunähern. Andere presbyterianische Gruppen planen verschiedene Vorträge und Publikationen, sogar den Bau einer Kirche zur Erinnerung. Die Pfingstbewegung in Korea, die seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit ihrem schnellen Wachstum Aufmerksamkeit erregt, plant ferner ein Erweckungstreffen des Heiligen Geistes anlässlich des Jubiläums.

Die Feierlichkeiten zu 500 Jahren Reformation in Korea zeigen sich pan-protestantisch und die Themen der Veranstaltungen lassen sich in zwei Kategorien einordnen: Zum einen geht es darum, die historischen Ereignisse vor 500 Jahren neu zu beleuchten, um dieses Jubiläum zum Anlass für neuen Schwung für die protestantischen Kirchen zu nehmen, deren Wachstum seit Beginn des neuen Jahrhunderts stagniert. Bei der zweiten Kategorie geht es um die Reform der koreanischen Kirchen von heute, die sich vielfältigen Kritiken ausgesetzt sehen. Viele Symposien, Vorträge, Publikationen, Massenversammlungen von Gläubigen, Musikkonzerte und der Bau der Gedächtniskirche gehören zur ersten Kategorie. Derartige Veranstaltungen werden indes nicht nur von Lutheranern, sondern von vielen protestantischen Kirchen bereitwillig organisiert. Dies belegt, dass das 500-Jahr-Jubiläum der Reformation auch zum Ausgangspunkt einer Selbstreflexion und eines inneren Wachstums für viele koreanische Kirchen genommen wird, die bislang vor allem um ein rein quantitatives Wachstum bemüht waren.

„Die koreanische Verfassung gewährleistet allen Bürgern Religionsfreiheit und die Regierung mischt sich allenfalls ein, wenn bei einem religiösen Institut oder einer Weltanschauungsgemeinschaft eine Straftat begangen wird.“

Darüber hinaus fordern nicht wenige Veranstaltungen direkt zu einer Reform der protestantischen Kirchen in Korea auf. Im Januar dieses Jahres schlug die lutherische Jugendorganisation Koreas in Wittenberg eine zehn Punkte umfassende Reformagenda der koreanischen Kirche vor. Auch der Ecumenical Youth Council in Korea stellte 30 Thesen vor unter dem Titel „Reden an die koreanischen Kirchen“. Schließlich plant im Oktober The National Council of Churches in Korea neue 95 Thesen vorzustellen. Diese auffälligen Bezugnahmen auf den historischen Thesenanschlag weisen unverhohlen auf die aktuellen Probleme der koreanischen Kirchen hin: zu klerikalistische Kirchenleitung, Privatisierung der Kirchen durch dynastische Erbfolge, häufig verbunden mit einem undurchsichtigen Finanzwesen, ungenügende ethische Überzeugungskraft der Pastoren – vor allem im praktischen Leben –, verschlossener Dogmatismus, der sich nicht nur gegen Ökumene und interreligiösen Dialog richtet, sondern oft auch die Binnenkommunikation der protestantischen Kirchen beeinträchtigt, eine Trennung zwischen Glaubensleben und Gesellschaftsleben, eine gleichgültige Haltung der Kirche gegenüber gesellschaftlichen Problemen, besonders dem Konflikt zwischen Nord- und Süd-Korea. Außerdem plant der nationale Rat der Kirchen in Korea eine Bußpilgerfahrt zu Orten düsterer Momente aus der koreanischen Geschichte, wo beispielsweise Christen zur Zeit der japanischen Kolonialherrschaft am dortigen staatlichen Shinto-Kult teilnahmen oder wo die koreanischen Truppen während des Vietnamkrieges Übergriffe gegenüber der Zivilbevölkerung begingen. Solche Programme betrachten das Jubiläum zu 500 Jahren Reformation als Chance für eine Reform der koreanischen Kirchen. Auf der Ebene der Ökumene wird „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ in der Zusammenarbeit von Theologen beider Seiten ins Koreanische übersetzt und publiziert, eine Publikation, die mit dem Untertitel „Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017“ von der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2013 herausgegeben wurde.

LUTHERS REFORMATION UND DIE KIRCHEN IN KOREA

Der Überblick auf die Veranstaltungen anlässlich des 500-jährigen Jubiläums der Reformation erhellt, dass die Bedeutung und der Einfluss Luthers und seiner Reformation für alle Protestanten und ihre Kirchen in Korea unverändert aktuell sind, unabhängig vom Gewicht der lutherischen Kirche in Korea. Luther ist eine Symbolfigur über alle konfessionellen Grenzen hinweg. Seine theologische Position, die Frage nach dem Heil der Menschen mit dem Prinzip „sola fide“ zu lösen, ist gewiss einer subjektivistischen Tendenz verhaftet, hat aber gerade deswegen vielen Koreanern im vergangenen krisengeschüttelten Jahrhundert bei ihrer Suche nach Sinn geholfen. Die protestantischen Kirchen in Korea finden in jüngster Zeit dank eines schwächeren Mitgliederwachstums vermehrt zu einer Phase der Selbstreflexion. Tatsächlich wirkt sich die koreanische Religiosität mit ihren schamanistischen Zügen günstig bei der Aufnahme des Christentums aus. Gleichzeitig bereitet sie aber auch Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Kernbotschaft Jesu – der Verwirklichung des heranbrechenden Himmelreichs –, bei der Verbindung des Glaubens- mit dem Gesellschaftsleben und bei der Bildung der Christen zu handelnden Gläubigen. Angesichts dieser Wirklichkeit bietet das Prinzip Luthers, „sola scriptura“, dem Christentum in Korea die nötige Richtschnur, mit der es zur christlichen Lehre wie tätiger Liebe und sozialer Gerechtigkeit erwacht und seinen Weg in die Zukunft inmitten der Gesellschaft neu einschlägt. Die Reformation Luthers jährt sich schon zum 500. Mal, aber die Reformation in der koreanischen Gesellschaft ist nicht nur ein Geschehnis in der Geschichte, sondern ein Geschehnis in der Gegenwart, das seine Aktualität immer wieder neu gewinnt.



THOMAS AWE

Harmonie von Tempel, Schrein und Kirche

JAPANS SPIRITUALITÄT NACH FUKUSHIMA – ANMERKUNGEN ZUM CHRISTENTUM

Das Grauen bleibt. Stets am 11. März jährt sich die tektonische Mehrfachkatastrophe, die Japan 2011 heimsuchte. Ein Unglück, dessen Auswirkungen auf Geografie – nördliche Teile des Gebietes wurden um zwei Meter verschoben –, Politik und Gesellschaft des Landes bis heute nicht verblasst sind.

Auch Japans Religiosität veränderte sich angesichts der menschlichen Ohnmacht, den über es hereinbrechenden Naturgewalten (Jahrhundertbeben und Riesenwellen) zu entkommen oder gar zu trotzen. Gleichzeitig wurden darüber hinaus die desaströsen technischen und kommunikativen, also anthropogenen Hintergründe aufgedeckt, die zu den Toten und bis heute vielen Obdachlosen des auf lange Zeit verstrahlten Nordostens der Insel geführt haben.

Die Suche der Japaner nach emotionaler Sicherheit, gefestigter Spiritualität und gültigen Antworten im Versagen staatlicher und privater Stellen erhielt eine bislang ungeahnte

Dynamik, in deren Entwicklung auch das numerisch kleine Christentum als seelsorgerische Trostquelle wiederentdeckt wurde.

Was aber ist die Religion Japans? Schon der Singular führt zu begrifflichem Missverständnis, denn die monotheistische japanische Religion, mit der man im Westen vor allem heitergelassene Weltabgeschiedenheit, hölzern-bemooste Schreine und geheimnisvoll-steinerne Gärten verbindet, gibt es nicht. Im Westen wird besonders der meditative Zen-Weg, eine Übungsform des Buddhismus, noch immer mit der Kultur und Religiosität des Landes gleichgesetzt. Dabei besteht die Schar spiritueller Sucher in Japan beileibe nicht nur aus Mönchen. Doch die philosophische und esoterische englischsprachige Literatur der sogenannten New-Age-Bewegung hat in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts diese Praxis – die keine geistliche, sondern eine geistige ist und unabhängig von der Kultur eines jeden Landes angewendet wird –

als konzentrierte Innenschau und Achtsamkeitstraining mit Japans Spiritualität verschmelzen lassen. Durch prominente intellektuelle Zen-Advokaten aus Japan erreichte die nachahmende Versenkungsbegeisterung über die Vereinigten Staaten auch Europa und Deutschland.

Tempel, Schrein, Altar und Kirche: Japaner kennen viele und facettenreiche Formen offen gelebten Glaubens. So koexistieren sowohl in der Hoch- als auch Alltagskultur des Landes unterschiedliche traditionale Richtungen und sakrale Regelwerke. Deren synkretistische Kombinationen schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich spirituell je nach Lebenslage und Bittbedürfnis nach dem Motto: Lebe im Shinto, heirate christlich, stirb' buddhistisch.

Deshalb ist bei allen Zahlen und Statistiken zum japanischen Glauben durchaus Vorsicht geboten. Denn würde man alle Bekenntnisse addieren, hingen insgesamt fast 200 Prozent Japaner einer Religion an. Natürlich macht das keinen Sinn, erklärt sich jedoch aus der von westlichem Verständnis abweichenden Option, Mehrfachnennungen auf die Frage nach der individuellen Religionsausübung geben zu können. Japaner gehören in der Mehrzahl keiner exklusiven Glaubensrichtung an, sondern leben, verehren und gedenken ausgesprochen synkretistisch. Familientraditionen einer früher überwiegend agrarisch organisierten Lebenswelt prägen bis heute auch die moderne Vergeistlichung. Deren Ausübung ist in Japan fließend, phasenabhängig und kennt keine Ausschließlichkeit. Gesellschaftlich einfach, zumal für japanische Christen, ist sie deshalb nicht.

Überraschenderweise sprechen viele Japaner von sich als Atheisten, während sie doch in den Shintoschreinen um Hilfe und mitunter ganz konkreten, fallbezogenen Beistand bitten.

Im Shinto, das heißt wörtlich übersetzt „Weg der Götter“, ist die gesamte Natur beseelt. Obwohl es sich nicht um eine Naturreligion handelt, wird die Welt von göttlichen und geistigen Wesen bevölkert: Deren Verehrung wird an über 100.000 Altären nachgegangen, zu denen ebenfalls kleine Hausschreine zählen. In den 80.000 Tempeln dagegen erfahren neben dem weniger orthodoxen Mahayana-Buddhismus auch die Gottheiten anderer Religionen Respekt und Anbetung.

Heute gibt es in Japan geschätzte 150.000 unterschiedliche religiöse Organisationen, darunter 2000 christliche. Neben dem ethno-nationalen japanischen Shinto, aus Indien über China importiertem Buddhismus und konfuzianischem Sozialsystem findet man in Japan knapp 2 Prozent Anhänger, die sich zum Christentum bekennen. Dass viele davon ursprünglich im Norden der Insel lebten, hat mit dem Beginn dieser Glaubensverbreitung in Ostasien zu tun.

Vor 450 Jahren erreichten die ersten christlichen Missionare von Portugal aus, darunter der Spanier Franz Xaver, die Stadt Nagasaki. Um 1590 waren eine Million Japaner konvertiert. Doch kaum fünfzehn Jahre später wurden sie vom herrschenden Militärregenten (Shogun) und später folgenden anderen Herrscherhäusern unter umstürzlerischen Generalverdacht gestellt. Ihre Religionsausübung wurde verboten. Verfolgung, Folter und Exekutionen waren an der Tagesordnung. Tausende ließen aus Überzeugung ihr Leben.

Ab 1640 schloss sich Japan Schritt für Schritt von der Außenwelt ab, wurde zunehmend isolationistisch und verharrte 200 Jahre lang in hermetischem Zustand. Im Verlauf dieser staatlich erzwungenen Quarantäne blieben auch die noch übrigen Christen der Gefahr ständiger Vernichtung ausgesetzt. Um 1650 schien es, als sei das Christentum endgültig aus Japan verschwunden. Lediglich eine kleine Gruppe, als „versteckte Christen“ bekannt, praktizierte ihre Religion in selbstorganisierten Basisgemeinden im Geheimen weiter.

Erst 1868, mit der unfreiwilligen internationalen Öffnung des Landes vor nicht einmal 150 Jahren, wurde auch die Religionsfreiheit verfassungsrechtlich verankert. Anfangs waren es die in England, Frankreich und Deutschland ausgebildeten Intellektuellen, die mit westlichem – darunter auch christlichem – Gedankengut in Berührung kamen. Die entstehende Presse machte moderne ausländische Gedanken und Debatten einem größeren Publikum bekannt. Vieles bezog sich zuerst auf die Wissenschaft, später dehnte sich das Interesse auch auf Religion und Glaube aus.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts öffnete sich das japanische Kaiserreich und formulierte eigene koloniale und imperiale Ansprüche in Ostasien und dem Pazifik. Mit der imperialen Ausdehnung der politischen und wirtschaftlichen Einfluss-sphäre des Kaiserreichs in der Region ging eine Militarisierung Japans einher. Mit ihr verschwanden bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges christliche Bräuche und Feiern allerdings aus dem japanischen Alltag. Westliches wurde mit dem Feind in Verbindung gebracht und dementsprechend geächtet. Erst die amerikanische Besatzungszeit brachte erneut Ende der 1950er Jahre das Christentum. Das Weihnachtsfest durfte wieder begangen werden – wenn auch eher in folkloristischer Nachahmung westlicher Bräuche als in dankbarer Erinnerung an die Geburt Jesu. Gerade deshalb ist es bemerkenswert, dass auch in Japan christliche Gemeinden das 500. Reformationsjubiläum feiern und die heilsame Gegenwart ihres Glaubens erfahren können.

Eine politische Restriktion findet nicht statt. Doch überwiegend gilt: In Japan ist weniger der individuelle Entschluss für oder gegen eine religiöse Richtung entscheidend, sondern vielmehr das traditionale, mitunter vielfältige Bekenntnis zu Familie, Region und Staat.

„In Japan ist weniger der individuelle Entschluss für oder gegen eine religiöse Richtung entscheidend, sondern vielmehr das traditionale, mitunter vielfältige Bekenntnis zu Familie, Region und Staat.“

Woher kommt die polytheistische Tradition? In der lange währenden Herrscherperiode eines einzigen Clans von 1603 bis 1898 waren alle Untertanen verpflichtet, ihren Familienbesitz, den Hausstand und die Anzahl der Mitglieder bei buddhistischen Tempeln registrieren zu lassen (wie vielerorts noch heute im ländlichen Indien). So entstanden direkte Verbindungen zwischen zivilen und religiösen Angelegenheiten. Lebens- und Glaubenswelt wurden eins. Darüber hinaus begann der Shintoismus die japanische kulturelle Selbstvergewisserung zu prägen.

Historisch wetteiferten beide – die Lehre Buddhas und der Weg der Götter – um die Rolle als Staatskirche in Japan. Der politische Shintoismus setzte sich durch und etablierte den bis heute wirksamen Verbund nationaler und religiöser Identität. Denn während buddhistische Ideen aus China und Indien stammten, somit dem Ethnogeotop der „reinen Lehre“ widersprachen, und der Konfuzianismus ein streng diesseits gerichtetes Hierarchie- und Sozialgewebe betonte, verdichteten sich die originären Volksriten des Shinto zu einem weitgehend homogenen halbstaatlichen Glaubenssystem. In dessen Zentrum stand mit der Sonnengöttin Amaterasu jene mythische Urahnin des japanischen Kaisertums, die später, im neuzeitlichen Japan, ultranationalistisch instrumentalisiert werden sollte. Der Kaiser galt als linearer Abkömmling der Göttin. Seine „Menschwerdung“ am Ende des Zweiten Weltkrieges leitete die politische Säkularisierung der Legende ein.

In der kollektiv rollenkonformistisch verfassten Gesellschaft Japans haftet dem individuellen Glauben noch immer das Stigma abweichlerischen Verhaltens an, da er sich merklich vom Shinto mit seinen ahnenverehrenden Bittopfern unterscheidet. Auch Anhängergemeinschaften von Fremden, die im Namen eines Gottes zu Schwestern und Brüdern werden, konnten so kaum entstehen. Die Übertragbarkeit vom Reich Gottes oder dem Himmlischen Vater auf japanische Vorstellungswelten eines vor nicht allzu langer Zeit ebenfalls als Gott verehrten Tenno (wörtl.: Himmelherrscher) stößt bei Shintoisten auf große Verständnis- und Nachlebbarkheitsprobleme.

Vor allem aber bleibt der Respekt vor den Altvorderen (Religion der Familie) das geistliche Kernstück japanischer Frömmigkeit. Man bittet die Ahnen um Wohlwollen, Schutz und Güte – und denkt weniger, wie im Christentum, an Barmherzigkeit und Nächsten(Fremden-)liebe. Diese intergenerative Familientradition stellt das kulturtragende Verbindende jenseits aller konfessionellen Unterschiede dar: allgegenwärtig und so modern wie gesellschaftlich verpflichtend.

Die Bedeutung der japanischen Religionen ist untrennbar mit der wechselvollen Geschichte der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Entwicklung (Hochwachstumsphase/Stagnation) des Landes verbunden. Nippons industrieller Boom der 80iger Jahre wurde sprichwörtlich, und der stete, rasante Zugewinn ein Zeichen für „belohntes“ Leben. Ein „gutes Dasein“ bedeutete eine prosperierende Karriere; zu einem „guten Tod“ gehörte ein aufwendiges Begräbnis mit einem ebenfalls überaus kostspieligen, sorgfältig erwählten Totennamen. Man hatte unterschiedlichste Hausgötter, verehrte die umfänglichen Schutz versprechenden Ahnen, heiratete gern christlich „ganz in Weiß“ und kümmerte sich am Lebensende buddhistisch um die Traditionsriten des Sterbens und der Bestattung. Das alles ist bis heute so geblieben; und die hollywoodeske Braut- und Hochzeitsindustrie erfreut sich hoher Popularität.

Überliefertes und Modernes wurde zu jenem Japanklischee verschmolzen, das auch heute noch reflexartig durch unsere Vorstellung vom exotischen Land der aufgehenden Sonne geistert. Doch viele der scheinbaren Widersprüche entstammen epochengeschichtlich der Selbstdefinition Japans und sind kaum älter als 150 Jahre. Es entstand ein amalgamierter Mythos der Moderne, made in Nippon.

Als sich Anfang der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts das Blatt wendete und Japans linearer, schier unbezwinglicher Aufstieg zur zweitgrößten Weltökonomie und mächtigsten Exportnation der Erde abrupt abbrach, fand das politisch abgekapselte Land sich selbst überlassen: kommerziell gesättigt und dennoch konsumgetrieben. Japan kannte

ausschließlich kollektive Normlebensläufe, doch kaum religiöse Fundamente, auf denen über den Alltag hinaus immateriell Trost und Sinn angeboten wurden.

Mit dem Ende der einst galoppierenden, positiven Wirtschaftsentwicklung begann der Anfang verstärkter Suche nach neuen Sicherheiten und Gewissheiten, bezeichnenderweise zeitgleich auch geprägt von einem ersten größeren ‚Act of God‘.

Dem Kobe-Erdbeben vom Januar 1995 fielen 7000 Menschen zum Opfer, 300.000 wurden obdachlos. Das letzte, damals Tokio vernichtende Beben von 1923 lag lange zurück. 2011 wurde der Nordosten Japans von gleich drei Katastrophen getroffen. Einem Seebeben folgte im Abstand von 20 Minuten ein riesiger Tsunami, der wiederum eine nicht für möglich gehaltene Havarie mehrerer Kernkraftblöcke auslöste.

Sowohl die Naturdesaster als auch die geografisch-technische Fehlplanung der Atommeiler verzeichneten zwar einen traurigen Rekord in der an Katastrophen reichen Geschichte des Landes – hinzu kam das administrative Versagen der Bergesellschaft –, rückten jedoch nichtökonomische Fragen nach Sinn-, Schuld- und Schicksalhaftigkeit des menschlichen Lebens wieder weit mehr in den Vordergrund theologischer und politischer Gedanken, als dies vor Fukushima und besonders während der scheinbar guten Jahre Japans der Fall gewesen war.

Das Unglück von Fukushima übertraf das Maß bisher bekannter und neuzeitlich erlebter Katastrophen. Es überstieg die Vorstellung so stark, dass die Menschen erneut empfänglicher wurden für ein als sinnhaft erachtetes Leben und eine Religion, die weder ein säkulares Selbstoptimierungssystem belohnte noch die Spontanerfüllung alltäglicher Wünsche durch Riten oder Opfergaben versprach. Stattdessen bot das Christentum eine im Glauben für wahr erachtete Heilsgewissheit an, deren Zusagen unabhängig von Gesellschaft, Ethnie oder Geschlecht gelten.

Japans Spiritualität wird auch weiterhin – im steten Spannungsfeld von Eigenständigkeit und Sicherheit, von innerer Autonomie und äußerer Gruppenzugehörigkeit – im Einklang mit der traditionellen Tempel- und Schreinsymbolik stattfinden.

Doch das Sehnsuchtsgefühl, sich als Architekt der eigenen Existenz zu erleben und dabei gleichzeitig die soziale Resonanz, Geborgenheit und mitmenschliche Solidarität einer christlichen Glaubensgemeinschaft zu spüren, die nicht mehr von stammesgeschichtlicher Historie oder geografischer Gegebenheit abhängt, ist wieder erwacht und findet Anhänger. So kommen heute zu Tempel und Schrein auch die Kirchenglocken hinzu.

Autorinnen und Autoren

Dr. Karlies Abmeier

ist Leiterin des Teams Religions-, Integrations- und Familienpolitik der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Prof. Dr. Matthias Asche

ist seit 2017 Professor für Allgemeine Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Potsdam.

Thomas Awe

ist Leiter des Auslandsbüros in Japan und des Regionalprogramms Soziale Ordnungspolitik in Asien (SOPAS). Von 2011 bis 2016 leitete er das Auslandsbüro der KAS in Peking.

Dr. h. c. Nicholas Baines

war von 2011 bis 2014 Bischof von Bradford in der Kirche von England und ist seit Februar 2014 Bischof der neu geschaffenen Diözese Leeds. 2014 wurde er in das House of Lords aufgenommen.

Prof. Dr. Dace Balode

hat in Riga und Bern Evangelische Theologie studiert und an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu (Estland) promoviert. Sie lehrt an der Theologischen Fakultät der Universität Riga (Lettland) Neues Testament.

Prof. Dr. Patrick Cabanel

ist französischer Historiker, Direktor an der École Pratique des Hautes Études, Paris, und Lehrstuhlinhaber für Geschichte und Soziologie des Protestantismus. Von 1999 bis 2015 war er Professor für Zeitgeschichte an der Universität Toulouse.

Gerhard Frey-Reininghaus

war von 1996 bis 2017 Ökumene-Referent der Evangelischen Kirche der Böhmisches Länder (EKBB) in Tschechien.

Dr. Károly Hafenscher

ist Sonderbeauftragter des Ministers für die Gedenkkommission Reformation in Budapest, Ungarn.

Dr. Jens-Martin Kruse

ist seit 2008 Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Rom. Er ist Ehrenritter des Johanniterordens, Mitglied der Martin Luther-Gesellschaft und der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft.

Dr. Faustin Leonard Mahali

ist Senior Lecturer an der Theologischen Fakultät der Tumaini Universität Makumira in Arusha, Tansania.

Reinhard Mawick

Evangelischer Theologe, war von 2009 bis 2014 Pressesprecher der EKD. Seit 2014 ist er Chefredakteur der protestantischen Monatszeitschrift „zeitzeichen“.

Johannes Merkel

ist seit 2014 von der EKD entsandter Pfarrer in der zweisprachigen Versöhnungsgemeinde in Santiago de Chile, die ein diakonisches Zentrum in einem Armenviertel im Süden der Stadt betreut.

Carlos Möller

war von 2006 bis 2014 Vize-Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB). Von 2006 bis 2010 war er Präsident des Nationalrates der christlichen Kirchen in Brasilien.

Prof. Dr. Ingun Montgomery

wurde 1973 an der Universität Bergen promoviert und war Professorin an der Theologischen Fakultät der Universität Oslo.

Maarten Neuteboom

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Wissenschaftlichen Institut des niederländischen CDA (Christen Democratisch Appel), Den Haag, Niederlande, und (Gast-)Dozent für den interdisziplinären Studiengang Rechtswissenschaften und Philosophie an der Universität Leiden.

Prof. Dr. Thomas Schlag

ist seit 2011 Ordinarius für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Vorsitzender der Leitung für Kirchenentwicklung (ZKE).

Prof. Dr. Michael Jeong-Hun Shin

ist Professor für Dogmatik an der Catholic University in Seoul, Südkorea.

Prof. Dr. Gerhard Töttemeyer

ist Politologe, war Dekan der Fakultät für Wirtschaft und Management der Universität Namibia, Windhuk und Deputy Minister of Local and Regional Government and Housing of Namibia.

Dr. Olaf Waßmuth

studierte Theologie in Münster, Heidelberg, Jerusalem und Bern und ist seit 2012 Pastor der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde in Washington, D.C.

IMPRESSUM

Herausgeber

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
Rathausallee 12
53757 Sankt Augustin
Telefon: 02241/246-0
Telefax: 02241/246-2508
E-Mail: zentrale@kas.de

Klingelhöferstraße 23
10785 Berlin
Telefon: 030/26996-0
E-Mail: zentrale-berlin@kas.de

Verantwortlich

Dr. Karlies Abmeier
Leiterin Team Religions-,
Integrations- und Familienpolitik
Konrad-Adenauer-Stiftung

Gestaltung

SWITSCH KommunikationsDesign, Köln

Druck

Bonifatius GmbH, Paderborn



ClimatePartner^o
klimaneutral
Druck | ID 53323-1704-1009

Luther-Zitate aus:

Doris Berth, Unerschrocken die Wahrheit sagen.
Auf Martin Luthers Spuren. Seine allerbesten Sprüche,
Kassel 2009.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme. Nachdruck, auch auszugsweise, allein mit Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

ISBN 978-3-95721-289-4

© 2017, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.,
Sankt Augustin/Berlin

www.kas.de

WWW.KAS.DE

