

JAHRBUCH  
DES  
MARTIN-LUTHER-  
BUNDES

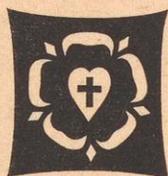


FOLGE 10

1962



JAHRBUCH  
DES  
MARTIN-LUTHER-  
BUNDES



Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Johannes Schulze

FOLGE 10

1962



*gh* 5225 <sup>*bb*</sup>---

## Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT DES HERAUSGEBERS . . . . .	4
SCHULZE, JOHANNES: Ein Leben im Dienst der lutherischen Kirche — In memoriam D. Paul Fleisch . . . . .	7
STROBEL, AUGUST: Theologische Konsequenzen der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu—Gedanken zur Neuorientierung in der kerygmatischen Frage . . . . .	15
HÜBNER, FRIEDRICH: Diaspora und Oekumene in der Sicht von Neu-Delhi 1961 . . . . .	61
LEPSIEN, ROLF: 15 Jahre Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien	87
SCHULZE, JOHANNES: Im Dienste an den Auswanderern — einst wie heute — immer gefordert . . . . .	108
SCHMIDT, JOHANN DIETRICH: 75 Jahre Martin-Luther-Bund in Hamburg . . . . .	112
HENSEL, KLAUS: Das neue Ausländer-Studentenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen . . . . .	138
GLIEDERUNG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES . . . . .	141
ANSCHRIFTEN DER VERFASSER . . . . .	151

## GELEITWORT

Der Bundesrat hat beschlossen, daß das von Christian Stoll ins Leben gerufene Jahrbuch unseres Martin-Luther-Bundes regelmäßig Jahr für Jahr erscheinen soll. Mit dem Jahrbuch reden wir zunächst die Pastoren in den lutherischen Kirchen an. Wir bitten sie, daß das, was in den einzelnen Artikeln des Jahrbuches niedergelegt ist, durch ihre Vermittlung in die Gemeinden hinein weitergegeben wird.

Wir danken allen, die uns für die 10. Folge unseres Jahrbuchs Beiträge zur Verfügung gestellt haben. Ich brauche die Artikel nicht im einzelnen aufzuzählen, weil sie ja gelesen werden wollen. Ich möchte nur vier kurze Hinweise aussprechen:

Für die Arbeit im Martin-Luther-Bund erbitten wir uns Menschen, die ein warmes Herz für die Sache der lutherischen Kirche haben. In diesem Sinne haben wir in dieser 10. Folge unseres Jahrbuchs dem heimgegangenen Prior D. Fleisch einen Nachruf gewidmet. Er ist einer derjenigen gewesen, die in ihrem ganzen Leben umgetrieben worden sind von der Frage nach dem Wesen der lutherischen Kirche und ihrem Weg durch diese Welt.

Den theologischen Aufsatz von Privatdozent Dr. Strobel empfehle ich der besonderen Aufmerksamkeit. Wir sind verpflichtet, von einer schriftgebundenen Theologie her die Frage ernst zu nehmen, unter welchem leitenden theologischen Gesichtspunkt die Botschaft des Neuen Testaments recht verstanden wird.

Der Beitrag von Propst Dr. Hübner stellt uns mit unserem Werk in den großen Zusammenhang der ökumenischen Probleme hinein. Wir haben wohl gehört, daß auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi nach der Existenzberechtigung der konfessionellen Weltbünde gefragt ist. Wir nehmen diese Frage ernst. Wir haben darüber nachzudenken, was eigentlich die Konfession innerhalb der lutherischen Kirche für eine Bedeutung hat. Ich habe die Hoffnung, daß durch diesen Beitrag uns die Weite unserer Arbeit im Martin-Luther-Bund bewußt wird, und daß wir uns bewahren lassen vor engem Konfessionalismus und frei werden zum freudigen Zeugnis von der Gewißheit unseres Glaubens im Sinne der reformatorischen Botschaft.

Zuletzt möchte ich auf den kurzen Bericht hinweisen, den der Generalsekretär unseres Bundes über unser neues Ausländer-Studentenheim in Erlangen gegeben hat, das seinen endgültigen Namen bei der Einweihung Anfang November 1962 erhalten soll. Wenn dieses Jahrbuch in die Hand der Leser kommt, werden wir — so Gott will — die Arbeit und den Dienst in diesem Hause bald aufnehmen können. So wie die Dinge heute liegen, fühlen wir uns zu einer Arbeit verpflichtet, die die Verantwortung für die rechte Begleitung junger Menschen übernimmt, die an unseren Hochschulen aus Asien und Afrika studieren. Sie sind sicher oftmals in großer Einsamkeit. Was das Theologenheim unseres Bundes durch Jahrzehnte hindurch für die studierende Theologengeneration unserer lutherischen Kirchen bedeutet hat, ist ein Stück Geschichte geworden. Es ist viel Segen davon ausgegangen. Wir hoffen, daß auch das neue Ausländer-Studentenheim solch gesegneten Dienst ausüben kann.

So geht das Jahrbuch hinaus. Es wird recht genutzt, wenn es nicht nur von einzelnen gelesen wird, sondern wenn seine Beiträge Anlaß sind zu Berichten und Referaten in Pfarrkreisen, bei Zusammenkünften kirchlicher Mitarbeiter und bei gemeindlichen Veranstaltungen.

*Johannes Schulze DD.*

Landessuperintendent

Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes



JOHANNES SCHULZE

## Ein Leben im Dienst der lutherischen Kirche

In memoriam D. Paul Fleisch,  
Vizepräsident i. R., Prior des Klosters Loccum

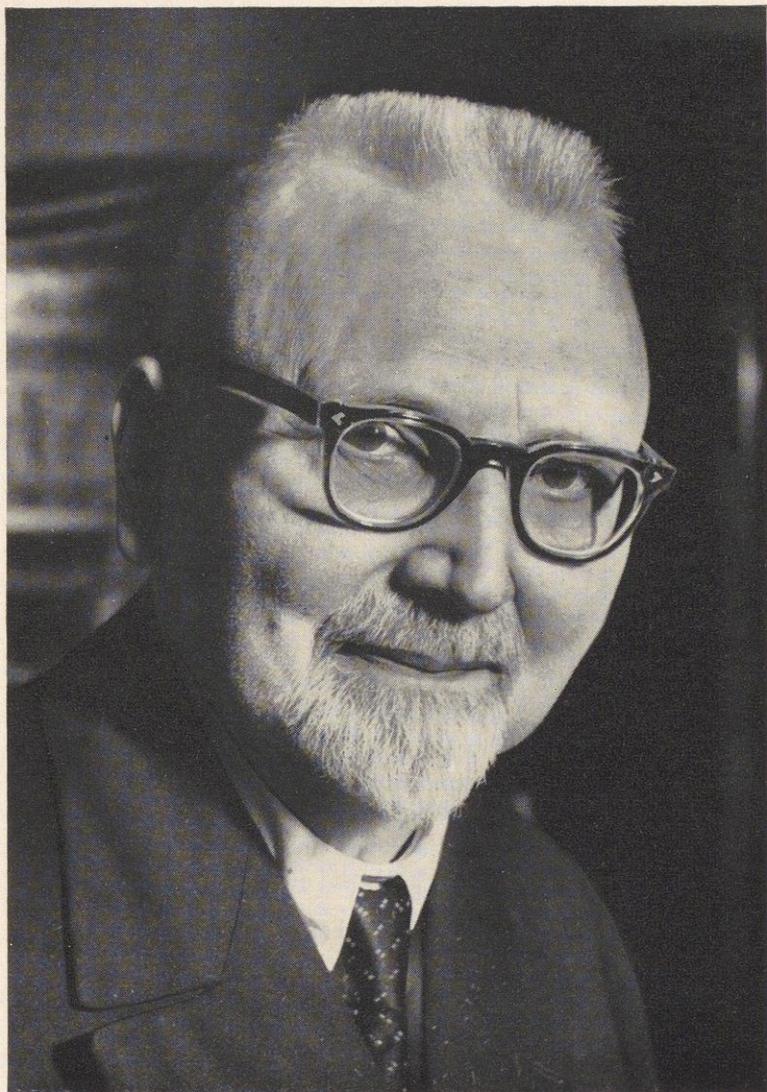
### I.

Am 16. März 1962 ist D. Paul Fleisch auf dem Friedhof von Loccum im Schatten der alten Klosterkirche zur letzten Ruhe bestattet worden. Damit ist der Erdenweg eines Mannes zu Ende gegangen, der für das Werden und die Stärkung der lutherischen Kirche in Deutschland seine ganze Kraft eingesetzt hat. Wir empfinden es deshalb als eine notwendige Aufgabe, uns anhand dessen, was er ausgesprochen und in vielfältiger Weise auch schriftlich niedergelegt hat, zu vergegenwärtigen, nach welcher Richtung hin seine Gedanken im Hinblick auf das Werden und die Stärkung der lutherischen Kirche zum Ausdruck gekommen sind, und in welchem Maße sie etwa für unser eigenes Denken und Handeln von Bedeutung bleiben.

Paul Fleisch ist am 11. Februar 1878 in Hamburg geboren. Seine Familie stammt aus dem Hannoverland. Er hat nach dem Besuch der alten Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg die Universitäten Greifswald, Erlangen und Göttingen besucht und hat sowohl in Hannover wie in Hamburg beide theologischen Examina abgelegt. Ostern 1901 wurde er in das Hospiz des Klosters Loccum aufgenommen. Er erlebte hier den Tod des alten bedeutenden Abtes D. Gerhard Uhlhorn und den Dienstantritt des erwählten Nachfolgers D. Georg Hartwig. An Uhlhorn hatte er lebendige Erinnerungen und war von der inneren Autorität dieses Mannes der lutherischen Kirche tief beeindruckt. Mit Hartwig verband ihn ein besonderes Verhältnis des Vertrauens. Nach dem zweiten theologischen Examen wurde er Pastor coll. in Münchehagen, einem Teil der Kirchengemeinde Loccum im Stiftsbezirk des Klosters. Kurze Zeit war er sodann im gemeindlichen Dienst der Gemeinde Herrenhausen, einer Gemeinde in der Großstadt Hannover, und wurde danach zum Vereinsgeistlichen beim Landesverein für Innere Mission in Hannover berufen. Hier fiel ihm insonderheit die Herausgabe des Hannoverschen Sonntagsblattes zu. 1911 wurde Paul Fleisch zum Stiftsprediger in Loccum ernannt, übernahm 1918 das Amt des Konventual-Studiendirektors und trat 1924 nach dem Inkrafttreten der neuen Kirchenverfassung als Mitglied in das Landeskirchenamt ein. 1932 wurde er dessen geistlicher Vizepräsident. Als die „Deutschen

Christen“ die Führung der kirchlichen Verwaltungsbehörde übernahmen, wurde er zur Ruhe gesetzt, stellte sich aber dem Landesbischof D. Marahrens zur weiteren Mitarbeit zur Verfügung. Nach Gründung des Rates der Lutherischen Kirche Deutschlands trat er in das Sekretariat in Berlin ein und hat nach dem Ausscheiden von D. Breit bis 1945 das Sekretariat geführt. Die Landeskirche hatte ihm nach der Beendigung der Herrschaft der „Deutschen Christen“ zwar die Rückkehr in seine Stellung im Landeskirchenamt ermöglicht, ihm aber die volle Verantwortung als Vizepräsident der Behörde praktisch nie wieder in vollem Umfang zuerkannt. Am 1. April 1948 trat D. Fleisch in den Ruhestand, weil er die Altersgrenze erreicht hatte. Er war 1937 als Konventual des Klosters Loccum eingeführt und wurde 1950 Prior des Klosters. Die letzten 11 Jahre seines Lebens hat er im Kloster gewohnt und hier an dessen Leben und der Arbeit des Predigerseminars regen Anteil genommen.

In der Zeit des Kirchenkampfes, die ihn aus seiner verantwortlichen Position im Landeskirchenamt herausgedrängt hatte, war es für jeden, der Paul Fleisch kannte, eindrucksvoll, daß er frei von aller Empfindlichkeit sich ganz der Arbeit und dem Dienst zur Verfügung stellte und gerade in dieser Zeit den Weg der lutherischen Kirche in Deutschland maßgeblich mitbestimmt hat. Er hat sich keinen Augenblick schmollend zurückgezogen und zugesehen, welchen Verlauf die Dinge in seiner Kirche nahmen. Er hat selbst Hand angelegt, mitgeholfen, geraten, Denkschriften erarbeitet und auf alle nur mögliche Weise versucht, aus den turbulenten Ereignissen der Jahre von 1933 an eine möglichst klare Linie des Aufbaues lutherischer Kirche festzulegen und zu vertreten. Sein Verhalten in dieser Zeit charakterisiert ihn als einen Mann, der sich voll und ganz an die Sache gebunden wußte. Irgendwelche persönliche Ressentiments wußte er zurückzustellen. Er hat nur eins getan: er hat in jenen Jahren unermüdlich um sein Recht gekämpft. Dieses Recht hat er dadurch durchzusetzen versucht, daß er die ordentlichen Gerichte mit seiner Sache beschäftigte. In dem von ihm im Jahre 1951 veröffentlichten Buch „Erlebte Kirchengeschichte“ nimmt dieses Ringen um die Durchsetzung seines Rechts einen breiten Raum ein. Was kann man daraus erkennen? An diesem Punkt ist Paul Fleisch wirklich Niedersachse. Der Niedersachse ist in seiner natürlichen Art darauf bedacht, dafür zu sorgen, daß in dieser Welt Recht Recht bleibt. Er setzt alles ein, um dem erkannten Recht zur Geltung zu verhelfen. Er hält fest daran, daß dieses Recht sich kontinuierlich fortentwickelt. Das Ringen Paul Fleisches um die Anerkennung des Rechts in dem persönlichen Weg seines Lebens ist darum ein Charakteristikum, das aus der tiefen Verwurzelung seines Wesens mit der niedersächsischen Volksart verständlich wird.



PRIOR D. PAUL FLEISCH



## II.

Es war nicht leicht, zu Paul Fleisch ein persönliches Verhältnis zu gewinnen. Er hatte in der Begegnung von Mensch zu Mensch eine zurückhaltende Art. Er beobachtete kritisch und konnte in seinem Urteil über Menschen und Dinge zugespitzt und von einer gewissen Schärfe sein. Wer ihn näher kannte, merkte bald, daß auch dieser von Haus aus verschlossene Mann ein Herz hatte und warmer, persönlicher Regungen fähig war. Alten Freunden aus der Zeit des gemeinsamen Studiums blieb er sein Leben lang verbunden. Aber auch in den persönlichen Beziehungen prägte sich etwas aus, daß er selbst von der Sache erfüllt war, der sein Leben gehörte: und das war Weg und Leben der lutherischen Kirche in Deutschland und in der Welt.

In der Zeit, als er Mitglied des Hospizes des Klosters Loccum war, hat er seine große Arbeit über die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung geschrieben. Aus ihr ist später ein mehrbändiges Werk geworden. Der Gegenstand hat ihn bis in die letzten Lebensjahre beschäftigt. Der letzte Teil dieses Werkes, den er im Manuskript fertiggestellt hatte, ist im Druck nicht mehr erschienen. Wahrscheinlich wird man das hier zusammengetragene und erarbeitete Material nirgendwo wiederfinden. Man sollte deshalb überlegen, ob nicht ein Weg gefunden werden könnte, diesen Band seiner Arbeit nach seinem Heimgang zu veröffentlichen. Er hat das periodische Schrifttum der Gemeinschaftsbewegung in ganzer Breite studiert, durchgesehen, hat die Konferenzen der verschiedenen Gemeinschaftskreise besucht. Es ist ihm dabei darum gegangen, ein klares Bild der weitschichtigen Bewegung zu gewinnen und sachlich begründete Beurteilung zu vollziehen. Gerade im Gegenüber zu allen Formen der Frömmigkeitsausprägung im Gemeinschaftschristentum ist ihm die lutherische Kirche immer größer erschienen. Ihr hat er sich immer bewußter zugewandt. Auch von daher ist er immer stärker ein Mann der lutherischen Kirche geworden.

## III.

Als nach dem Aufhören des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 die Kirche ihre Angelegenheiten selber in die Hand nehmen mußte, stand sie vor der Aufgabe, sich in Verfassungen eigene Gestalt zu geben. Das konnte jetzt nicht mehr durch irgendeinen Erlaß des Königs als *summus episcopus* der Landeskirche geschehen, sondern mußte durch die Kirche selbst erarbeitet werden. Paul Fleisch hat an der Erarbeitung einer neuen Verfassung der Hannoverschen Landeskirche erheblichen Anteil. Der verfassunggebenden Kirchenversammlung lagen verschiedenartige Ver-

fassungsentwürfe vor: den einen hatte das Landeskonsistorium, die kirchliche Oberbehörde, erarbeitet, ein zweiter stammte im wesentlichen aus der Feder von Paul Fleisch. Paul Fleisch hat in der verfassungsgebenden Kirchenversammlung tapfer und mutig für seine Einsichten und Gedanken gekämpft. Es ist mit sein Verdienst, daß in die neue Kirchenverfassung das Amt des Landesbischofs aufgenommen wurde. Zwar hat man damals für dieses Amt nach allen möglichen Seiten hin Einschränkungen festgelegt. Die geschichtlichen Ereignisse, die vor allen Dingen nach 1933 folgten, haben aber dieses Amt in seiner Bedeutung herausgehoben. Es wurde durch seinen ersten Träger, D. Marahrens, entscheidend geprägt und blieb erhalten, während alle anderen leitenden kirchlichen Ämter, auch die synodalen Organe, in ihrer Wirksamkeit zum Erliegen kamen und die Verwaltungsbehörde durch eine staatlich eingerichtete Finanzabteilung schwer gehemmt war. Paul Fleisch hat bei seiner Mitarbeit an der Verfassung der Landeskirche, wenn ich es recht sehe, darum gerungen, daß diese Verfassung in ihren einzelnen Artikeln und Paragraphen nicht nur bestimmt war von Parallelen zu den Verfassungen im staatlichen Bereich, sondern daß in ihr so gut wie nur irgend möglich wesenseigene Gestalt der Kirche zum Ausdruck kam. Es steht außer Frage, daß trotz dieses Bestrebens die Kirchenverfassung der Hannoverschen Landeskirche vom Jahre 1922 die Züge der Zeit an sich trägt. Es ist aber auch zu erkennen, daß Männer dagewesen sind, die schon damals gewußt haben: wenn man in der Kirche über die Frage ihrer Gestalt nachdenkt, muß man versuchen, Gedanken und Kräfte zu finden, aus denen sie von ihrem Wesen her solche Gestalt findet. Paul Fleisch gehört zu diesen Männern. Man wird nicht sagen können, daß ihm damals schon nach allen Seiten hin der klare Durchblick für diese Sache geschenkt gewesen wäre. Manches von den Erfordernissen für die kirchliche Gestalt einer Kirchenordnung ist uns in unserer Generation überhaupt erst im Zusammenhang mit den Ereignissen und Auseinandersetzungen des sogenannten Kirchenkampfes aufgegangen. Da haben wir gemerkt, in welcher starker Weise das Innere und das Äußere miteinander in Verbindung steht. Damals haben wir erkannt, daß man nicht teilen und scheiden kann in eine äußere Gestalt der Kirche und in die Erfüllung ihres inneren Auftrages. Beides gehört für die rechte Ausrichtung des Dienstes der Kirche in dieser Welt zusammen. Auf der anderen Seite bleibt es in der lutherischen Kirche dabei, daß in allen Fragen der äußeren Gestalt und Ordnung volle Freiheit erhalten bleiben muß. Paul Fleisch hat immer gesagt, in unserem lutherischen Bekenntnis stehe kein articulus de synodis, aber es stehe darin der articulus stantis et cadentis ecclesiae: daß das Verhältnis zwischen Gott und mir in Ordnung gebracht ist durch seine

Gnade um Jesu Christi willen und daß ich das im Glauben annehmen darf. Und es steht in diesem Bekenntnis der Artikel über die Kirche, die als die congregatio sanctorum charakterisiert wird, in der das Evangelium lauter und rein verkündigt und die Sakramente ihrer Stiftung gemäß verwaltet werden. Schließlich steht darin jenes „satis est“, das ausspricht: es kommt nicht auf die Zeremonien an, diese Kirche lutherisch zu prägen, sondern darauf, daß die doctrina evangelii einhellig bejaht und anerkannt wird. In diesen großen grundlegenden Aussagen der Bekenntnisschriften ist für unsere lutherische Kirche die Richtung angegeben, in der sie sich selbst versteht und von der aus sie die Fragen der Ordnung ihres Lebens wahrnehmen muß. Als im Jahre 1924 die 1922 beschlossene Verfassung der Landeskirche endlich das Placet der preußischen Staatsregierung erlangte und damit in Kraft gesetzt werden konnte, hat die theologische Fakultät der Georgia Augusta in Göttingen den Männern, die an der Erarbeitung des Verfassungswerks maßgeblich beteiligt waren, die Würde eines doctor theologiae ehrenhalber verliehen. Zu ihnen gehörte Paul Fleisch.

#### IV.

Im Jahre 1933 haben die Landeskirchen von Hannover, Bayern und Württemberg den sogenannten lutherischen Pakt geschlossen. In dieser Vereinbarung haben sie sich zu bestimmtem gemeinsamem Handeln verbunden, einmal in allen Fragen, die das gottesdienstliche Leben im eigentlichen Sinn betreffen, d. h. also Erarbeitung gemeinsamer agendarischer Vorschriften, sowie in dem Bemühen, durch einen regulären geordneten Austausch ihrer Prediger Kenntnis voneinander zu gewinnen.

Nach der Bekenntnissynode von Oeynhausen 1935 wurde der Rat der Lutherischen Kirche in Deutschland ins Leben gerufen, dem außer den drei Paktkirchen die Bekenntnisgemeinschaften von Sachsen, Thüringen, Mecklenburg, Braunschweig, Hamburg, Schleswig-Holstein und Lübeck angehörten. Der Rat stand unter der Leitung von Landesbischof D. Meiser in München und unterhielt in Berlin ein Sekretariat unter der Leitung von Oberkirchenrat D. Breit. In dieses Sekretariat trat D. Paul Fleisch ein. Er hat seine Mitarbeit im Lutherrat als einen Weg angesehen, die bekenntnisbestimmte lutherische Kirche in Deutschland zur Ausprägung zu bringen. Über die Arbeit des Lutherrats und seines Sekretariats in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates und der Kriegsjahre wird im Zusammenhang der Geschichte des Weges der Bekennenden Kirche noch mancherlei zu sagen sein. Paul Fleisch hat seine ganze Kraft dieser Arbeit gewidmet und auch nach dem

Ausscheiden von Oberkirchenrat D. Breit die Arbeit weitergetrieben. Er war ein zäher und zielbewußter Mann. Auch hier erkennen wir, wie die Sache ihn hielt. Mancher, der ihn nicht näher kannte, hat ihn für einen Konfessionalisten gehalten. Das war er in Wirklichkeit gar nicht. Er hat immer seinen Blick auf die ganze Weite der lutherischen Kirche gerichtet. Er hat gemeint, daß die lutherische Kirche nicht eine Verteidigungsstellung zu beziehen habe, um allen anderen Konfessionen und Denominationen gegenüber dafür zu kämpfen, daß sie ein Recht habe, da zu sein und ihre Ansprüche geltend zu machen. Er hat gewollt, daß diese Kirche ihren Weg gerade auch innerhalb der evangelischen Christenheit in Deutschland frei und ungehindert gehen solle. Dabei blieben ihm die im lutherischen Bekenntnis vollzogenen Entscheidungen wichtig und richtungweisend. Gegenwärtiges Bekennen mußte sich nach seiner Überzeugung in seiner Echtheit ausweisen dadurch, daß es inhaltlich mit dem Bekenntnis der lutherischen Reformation im Einklang stand. Kirchen, die in solchem Streben und solcher Einsicht miteinander verbunden waren, sollten um festere Einigung bemüht bleiben und die Notwendigkeit bejahen, daß die lutherische Kirche in Deutschland die geschichtlichen landeskirchlichen Grenzen überwinde und das corpus Lutheranorum verwirklicht werde. Die schweren Schläge, die das deutsche Vaterland im Laufe der Kriegsjahre durchstehen mußte, machten eine praktische Weiterführung der Zusammenarbeit der einzelnen Kirchengebiete unmöglich. Als 1945 alles zusammenbrach, hat Paul Fleisch sofort wieder die Initiative ergriffen, indem er an der Vorbereitung der Verfassung einer Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands gearbeitet hat. Als im Jahre 1948 die verfassungsgebende Synode dieser Kirche zusammentrat und ihre Verfassung in Eisenach beschlossen hatte, stand er selbst noch einmal vor ihr. Er fühlte sich versetzt in die Haltung des Mose, des Mannes Gottes, der von weitem den Blick in das verheißene Land vor sich hatte, in das er selbst nicht mehr nach Gottes Willen hineinkommen sollte. Paul Fleisch schied in diesem Augenblick aus seiner verantwortlichen Arbeit im Dienste seiner Landeskirche und der lutherischen Kirche aus. Er hat nur noch den Weg bereiten können, daß die Vereinigte Evang.-Luth. Kirche Deutschlands als Kirche im echten Sinn ihre Form und Gestalt fand. Er hat ihr Leben weiterhin begleitet und ist an allem interessiert geblieben, was diese Kirche betraf, bis in seine letzten Lebenstage hinein.

## V.

In dem Jahrbuch unseres Martin-Luther-Bundes darf schließlich ein besonderes Kapitel über die Mitarbeit von D. Paul Fleisch in diesem Dia-

sporawerk der lutherischen Kirche nicht fehlen. In seiner „Erlebten Kirchengeschichte“ kommt die Verbindung zu der Arbeit des Martin-Luther-Bundes mehrfach zum Ausdruck. Er ist durch den früheren Vorsitzenden des Hannoverschen Martin-Luther-Vereins, Pastor Karl Lemmermann, in den Ausschuß des Hannoverschen Vereins hineingerufen und hat ausgesprochen, daß sein Herz für die Arbeit des Martin-Luther-Bundes geschlagen hat. Die Verantwortung gegenüber den Glaubensbrüdern in der Zerstreuung ist ihm im Zusammenhang mit der Arbeit des Martin-Luther-Bundes groß geworden. Er hat Verständnis gehabt für die Väter, die im vorigen Jahrhundert aus „Gewissensgründen“ dieses besondere Werk der lutherischen Kirche ins Leben riefen, weil ihnen die Diasporaarbeit, wie sie vom Gustav-Adolf-Verein wahrgenommen wurde, zu wenig kirchengeprägt schien. Er ist auch darin den Vätern gefolgt, als sie sagten, sie wollten keine große Organisation aufrichten, sondern in aller Bescheidenheit einen „Gotteskasten“ aufstellen, in welchem die Glieder aus den Gemeinden unserer lutherischen Kirchen ihre Gaben und Opfer sammelten, die für die Diaspora lutherischer Prägung gegeben würden. Es ist inzwischen deutlich, daß wir in dieser Welt und im Leben unserer Kirche auf bestimmte organisatorische Festlegungen und Ausweitungen für die Durchführung einer solchen Arbeit nicht verzichten können. An diesem Punkt muß der Martin-Luther-Bund sich klar vor die Aufgabe gestellt sehen, daß er auch in den Fragen der Organisation Entscheidungen zu fällen hat. Paul Fleisch hat gemeint, daß sich das von selber entwickeln würde und hat deshalb darauf verzichtet, besondere Gedanken und Planungen zum Ausdruck zu bringen, die das Werk selbst in aller Deutlichkeit den Gemeinden als Lebensäußerung der lutherischen Kirche vor die Augen stellen könnten. Aber darin muß der Martin-Luther-Bund das von Paul Fleisch überkommene Erbe ernst nehmen und zu erhalten trachten. Diese Sache kann nur getragen werden durch Menschen, die von ihrem Gewissen getrieben sind, diesen Zweig evangelischer Diasporaarbeit in seiner Besonderheit zu erkennen und daran zu denken, daß es in ihr um Bau der lutherischen Kirche in dieser Welt geht. Groß angelegte Organisationen können „Betrieb“ werden. Genau das möge vermieden bleiben. Paul Fleisch hat nach dem schmerzlichen Tode von Christian Stoll dafür Sorge getragen, daß zunächst Thomas Breit die Verantwortung als Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes übernahm und ist selbst als stellvertretender Bundesleiter bei besonderen Entscheidungen der Bundesleitung tätig geworden. Dafür wird ihm der Martin-Luther-Bund über das Grab hinaus zu danken haben. Er wird dabei erkennen müssen, daß es darum geht, die Arbeit des Bundes und seiner Landesvereine eingefügt zu wissen in den Gesamtweg der

lutherischen Kirche und die Arbeit ernst zu nehmen, die für die Stärkung und das Werden lutherischer Kirche auch dort vorhanden ist, wo die Glaubensgenossen in der Vereinzelung stehen und der Zusammenhang mit dem Gesamtkörper der lutherischen Kirche erhalten bleiben muß.

## VI.

Als ich in den letzten Februartagen dieses Jahres Paul Fleisch in seinem Studierzimmer im alten Kloster aufsuchte, brachte er zum Ausdruck, daß seine Gedanken auf das Ende gerichtet seien. Die Arbeit hatte er aus den Händen gelegt. Er konnte seine Wohnung im zweiten Stock des alten Konventsgebäudes nicht mehr verlassen. Zehn Tage später verabschiedete ich mich von ihm. Seine Lebenskraft hatte nachgelassen. Als ich ihm die Hand reichte, hielt er sie lange in der seinen und drückte sie noch einmal ganz fest. Das war sonst gar nicht seine Gewohnheit. Mit diesem letzten Händedruck nahmen wir voneinander Abschied. Ich dankte ihm für vieles an gutem Rat. Er war mein alter Studiendirektor gewesen und hat vielleicht gar nicht gewußt, in welchem Maße er meinen Weg als Theologe bestimmt und begleitet hat. Wenn ich hier noch einmal das niedergelegt habe, was nach meiner Kenntnis von seinem Leben zu sagen war, so ist es ein in Dankbarkeit des Herzens niedergelegter Kranz auf seinem Grabe dort im Schatten der alten Loccumer Klosterkirche.

requiescat in pace et lux aeterna luceat ei!

Gedenket an euere Lehrer,  
die euch das Wort Gottes gesagt haben;  
ihr Ende schauet an  
und folget ihrem Glauben nach.

HEBR. 13,7

## Konsequenzen der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu

### Gedanken zur Neuorientierung in der kerygmatischen Frage

#### I.

Der Begriff des ‚Kerygma‘ umschreibt für unsere theologische Generation eine ganz bestimmte Sache. Zugleich ist er Ausdruck einer in den letzten beiden Jahrzehnten führend gewordenen neutestamentlichen Interpretationsweise<sup>1</sup>. Die Geltung, die dieser Begriff erlangt hat, ist um so erstaunlicher, als er einer religiösen Weltbetrachtung entstammt, die aus dem modernen Denken des Theologen so gut wie ganz verbannt wurde. Es ist die des apokalyptisch hochgeschwängerten spätjüdischen Messianismus, der im Vollbewußtsein der nahen sichtbaren Offenbarung Gottes von der alttestamentlichen Weissagung her dachte und handelte (vgl. Jes. 61, 1 LXX)<sup>2</sup>. Eine Reihe Stellen, deren apokalyptische Ausdeutung im Spätjudentum unabweisbar ist (z. B. Joel 2, 1 LXX, Zeph. 3, 14 LXX und Sach. 9, 9 LXX), liegen vielsagenderweise dem neutestamentlichen Kerygmaebegriff unmittelbar zugrunde. So auch G. Friedrich<sup>3</sup>, der feststellt, daß das Verkündigen das herbeiführt, ‚worauf die Propheten des AT gewartet haben‘. ‚Durch das Verkündigen vollzieht sich die Machtergreifung Gottes . . . Durch das Verkündigen kommt die Königsherrschaft Gottes‘.

Dem einfachen griechischen Wortsinne nach bezeichnet ‚Kerygma‘ die Verkündigung, noch genauer: die Proklamation, die nicht nur berichtende Mitteilung ist, sondern Anruf und Aufruf zugleich. Konkret gesprochen bedeutet dies, daß der Inhalt des neutestamentlichen Kerygma die Ausrufung der nahen Reichsherrschaft Gottes ist, verbunden für den Hörer mit dem Aufruf zur Buße (s. Mk. 1, 14f. 38f. 45; 5, 20; 6, 12; Mt. 10, 7; 11, 1 u. a.). So eindeutig dieser Sachverhalt sich auch darstellt, in der modernen theologischen und exegetischen Debatte ist von ihm kaum etwas zu verspüren. Nach der Ansicht des heutigen Exegeten und Kerygmaticers

<sup>1</sup> Vgl. W. Joest, Artikel ‚Kerygma‘, *Evang. Kirchenlexikon* II, 1958 Sp. 592ff.; auch H. Ott, Artikel ‚Kerygma‘, *RGK* III<sup>3</sup>, 1959 Sp. 1250 ff.

<sup>2</sup> Diese wichtige Stelle ist zu vergleichen mit Mt 11, 1f. und Josephus, *Bell. Iud.* II, 652, wo es von dem Messiasprätendenten Simon b. Giora heißt: ‚Er verkündigte den Sklaven die Freiheit‘.

<sup>3</sup> G. Friedrich, Artikel ‚Kerygma‘, *ThWb* III S. 703, 11ff.

meint ‚Verkündigung‘ (= Kerygma) den Letztgehalt der neutestamentlichen Botschaft, den aktuellen Entscheidungsruf des Predigers und der Kirche, mit dem im Wort der Predigt das Heilsgeschehen in Christo präsent wird und präsent ist<sup>4</sup>. Oder etwas anders formuliert: Kerygma ist der Entscheidungsruf Gottes an den Menschen, von der Urgemeinde ebenso proklamiert wie einst von Jesus selbst in eigener Person vorgelebt und gesprochen. Der Begriff des ‚Kerygma‘ umschreibt somit das Substrat der eschatologischen Botschaft Jesu und der Urgemeinde, ohne auch nur noch im entferntesten das zu bieten, was einst wesentlicher Gehalt war, nämlich die apokalyptische Weltperspektive. Um aber wenigstens den Anschein zu erwecken, die Kontinuität zum geschichtlichen Urdatum der Kirche gewahrt zu haben, bezeichnet man nicht selten das Kerygma selbst als sog. eschatologische Größe. Es als apokalyptisch strukturiert auszugeben, was freilich allein korrekt wäre, wird man sich energisch hüten<sup>5</sup>. Warum dieser strenge Rekurs auf den Begriff des Eschatologischen unter sorgsamer Ausschaltung jeglichen apokalyptischen Bezugs? Wir stehen hier vor dem eigentlichen Dilemma der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Der beschriebene sublimierte Kerygma-Begriff bietet vor allem für die Schule R. Bultmanns eine Handhabe, die für sie nicht unerhebliche theologische und historische Kluft zwischen Jesus und der Urkirche zu überbrücken. Das alte, besonders seit M. Kähler immer wieder durchdachte Problem des Verhältnisses von historischem Jesus und geschichtlichem Christus ließ sich nun auch exegetisch einer einsichtigen Lösung zuführen. Und zwar unter Umgehung des wissenschaftlich suspekten, sog. mythischen Faktums der Auferstehung<sup>6</sup>. Man konnte sich auf reines exegetisches Tatsachenmaterial stützen, um festzustellen, daß wenigstens Jesu Entscheidungsruf, sein Kerygma, schon im Grunde bereits eine Christologie impliziert<sup>7</sup>. E. Fuchs und G. Ebeling haben diesen Grundansatz heute zwar in

---

<sup>4</sup> Vgl. bes. R. Bultmann, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung*, ZThK 54, 1957 S. 244ff. 245: ‚Denn diese Mitteilung macht nicht ein vergangenes historisches Faktum bekannt; sondern das Paradoxe ist dieses, daß in dieser ‚Mitteilung‘ sich jenes Geschehen stets neu vollzieht, indem ein historisches Ereignis als das eschatologische Ereignis verkündigt wird.‘

<sup>5</sup> Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos* Bd. I, 1948 S. 15ff. 51: ‚Das im Osterereignis entsprungene Wort der Verkündigung gehört selbst zum eschatologischen Heilsgeschehen.‘

<sup>6</sup> Vgl. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, *BFchrTh* 48, 1958, S. 15ff.

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellung bei W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, *Gütersloh* 1960, S. 16ff.

mancher Hinsicht vielsagend modifiziert<sup>8</sup>, insofern Jesu Verhalten bzw. Jesu Glaube bereits die Anlage zu einer Christologie in sich trügen, aber beide Konzeptionen gehen doch nach wie vor von der gleichen Voraussetzung aus: das Kerygma, Entscheidungsruf und Appell an die menschliche Verhaltensweise zugleich, sichert die Kontinuität: Jesus — Urkirche — kerygmatische Kirche von heute<sup>9</sup>. Fungiert das Kerygma auch nominell als eschatologischer Gottesruf, de facto ist es doch nur gegenwärtig-existentiell wirksam<sup>10</sup>. D. h. wir stehen mit ihm vor einer zeit- und geschichtslosen Größe<sup>11</sup>. Ein vom Ansatz her wahrhaft erstaunliches Ergebnis! In seinem Gefolge konnte die anthropologische Flurbereinigung dessen, was bisher als Theo-, Christo- und Eklesiologie von dem Ansatz der Offenbarungsreligion aus festgehalten worden war, durchgeführt werden<sup>12</sup>.

Nun möchten wir freilich nicht dahingehend mißverstanden werden, als ginge es uns um eine Bestreitung der vielerlei Verdienste der formgeschichtlichen Schule. Es wäre auch weit mehr darüber zu sagen, wie es zur heutigen exegetisch-neutestamentlichen Situation gekommen ist. Herauszustellen ist indessen die Tatsache, daß hinter der kerygmatischen Theologie als einer neutestamentlich-exegetisch fundierten Position ein in jeder Hinsicht zweifelhafter Begriff des ‚Eschatologischen‘ steht. Er wird dem kerygmatischen Gehalt der urchristlichen Botschaft nicht gerecht. Allein darauf sei im folgenden das Augenmerk gerichtet. Das anvisierte Thema von Kerygma und Apokalyptik, eine Verhältnisbestimmung, ist zutiefst das von Eschatologie

---

<sup>8</sup> Vgl. E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53, 1956, S. 210ff.; G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK Beiheft 1, 1959, S. 14ff.

<sup>9</sup> R. Bultmann empfindet dabei durchaus richtig, daß die hier von seinen Schülern als notwendig vertretene historische Rückfrage seinem kerygmatischen Ansatz tödlichen Explosivstoff beimischt, vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie Jg. 1960, 3. Abh., 1960.

<sup>10</sup> R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft S. 25: ‚Die Lösung des Problems liegt darin, daß das Kerygma das „Einmal“ des historischen Jesus in das „Ein-für-allemal“ verwandelt hat; anders ausgedrückt, daß die älteste Gemeinde (mit immer größerer Klarheit) die Geschichte Jesu als das entscheidende eschatologische Ereignis verstanden hat, das als solches nie zu einem bloß vergangenen werden kann, sondern präsent bleibt, und zwar in der Verkündigung‘.

<sup>11</sup> Vgl. G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, S. 231: ‚Der Glaube „hat“ gar nicht Zukunft, der Glaube ist Zukunft‘. W. Marxsen, Anfangsprobleme S. 33, unter Berufung auf R. Bultmann: ‚Jesus ignoriert die Zeit‘.

<sup>12</sup> So in klassischer Konsequenz z. B. H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, ZThK Beiheft 2, 1961, S. 3ff.

und Apokalyptik. Um der Wahrhaftigkeit wissenschaftlicher Aussage willen muß sich der Exeget diesem Sachverhalt stellen. Es geschieht nicht ohne einen erheblichen Gewinn an neuen christologischen und ekklesiologischen Einsichten.

## II.

Nur einige der bekanntesten Neutestamentler unserer Tage seien im folgenden zum Problem der ‚eschatologischen‘ Verkündigung Jesu abgehört. Diese Auswahl genügt völlig, um zu veranschaulichen, in welche unhaltbare historische Position sich die derzeitige Forschung hineinmanövriert hat.

Beginnen wir mit R. Bultmann<sup>13</sup>! Er bestreitet nicht, daß Jesu Verkündigung im Zusammenhang steht ‚mit der Hoffnung anderer Kreise, die vor allem durch die apokalyptische Literatur bezeugt wird‘, aber er stellt zugleich fest, daß deren Zukunftsbild ‚mit starker Reduktion‘ übernommen wurde. Das Neue und Eigene sei die Sicherheit, mit der Jesus sage: ‚Jetzt ist die Zeit gekommen! Die Gottesherrschaft bricht herein! Das Ende ist da!‘. R. Bultmann fährt fort: ‚Jetzt ist die Zeit der Entscheidung und Jesu Ruf ist der Ruf zur Entscheidung‘. Das sind wohlgerne Sätze, die ein historisch-exegetisches Resultat umschreiben. R. Bultmann folgert von hieraus weiter: ‚Im Grunde ist also er selbst in seiner Person das „Zeichen der Zeit“‘. ‚Er selbst bezeichne die ‚Forderung der Entscheidung‘, wobei Jesus jedoch nicht zum Glauben an seine Person aufrufe, sondern zum Glauben an den Menschensohn, den er selbst als den ‚Wiederkommenden‘ erwartete. Sehen wir von dem Widersprüchlichen der letzteren Aussagen ab<sup>14</sup>, so ergibt sich eindeutig, daß der existentiell-eschatologische Bezug die Botschaft Jesu von der Apokalyptik seiner Zeit unterscheiden soll. Als existentielle Botschaft, fernab von einer verobjektivierenden Ausmalung der Endereignisse, wäre sie im eigentlichen Sinn ‚eschatologische‘ Verkündigung. Die weitreichenden, wieder historisch-exegetischen Konsequenzen deutet der Satz an<sup>15</sup>: ‚Diese eschatologische Verkündigung Jesu ist von seiner Gemeinde aufgenommen und fortgesetzt worden. Dabei ist sie durch die Aufnahme von Motiven der jüdischen Apokalyptik bereichert worden‘. An diesem Satz mag manches wahr sein. Er erweist sich aber als falsch, wenn

<sup>13</sup> Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948/53, S. 2ff.; ders., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, S. 36ff.

<sup>14</sup> Hierüber im einzelnen unten Abschnitt IV.

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, S. 38.

mit ihm ein methodisches Kriterium gefolgert und fixiert sein sollte. Es muß notwendigerweise zum Verdammungsurteil über die Masse des synoptischen Stoffes werden, die unbestreitbar jenem Milieu entstammt, das den eigentlichen Hintergrund der Verkündigung Jesu bildet. Und überhaupt, wenn schon R. Bultmann zugibt, daß Jesu Verkündigung zur Hoffnung anderer apokalyptischer Kreise in Verbindung stand, liegt es dann nicht nahe, da der Entscheid des Menschen ganz an seiner Person hängt, anstatt von einer ‚Reduktion‘ des Apokalyptischen eher von einer Konzentration apokalyptischen Denkens zu sprechen? Die Frage sei vorläufig nur gestellt. Die Arbeiten der Schüler halten jedenfalls die getroffene Unterscheidung zwischen ‚eschatologischer‘ Botschaft Jesu und ‚apokalyptischer‘ Umwelttradition genau ein. So handelt etwa auch H. Conzelmann<sup>16</sup> von der ‚Reduktion der apokalyptischen Ausmalung‘, die zu einer gleichzeitigen Konzentration auf den ‚Heilssinn‘ des erwarteten Ereignisses geführt hätte. Noch stärker als bei Johannes dem Täufer sei diese ‚vollends‘ bei Jesus durchgeführt: ‚Der Bußruf (= Entscheidungsruf) trat in die Mitte der eschatologischen (sic!) Predigt‘. Das Wie des Eintreffens sei nebensächlich geworden. Das Interesse am apokalyptischen Weltbild sei geschwunden. Jesus gebrauchte nur ‚unbefangen‘ die altüberkommenen Bilder. Er sei dazu kritisch gewesen gegen die sonst allgemeine Phantastik. Vor allem wäre auch die Berechnung des Termins durch Jesus im Gegensatz zu den Apokalyptikern abgewiesen worden. H. Conzelmann vermutet sogar, daß das eigentliche Novum der Eschatologie Jesu darin zu liegen scheine, daß die Frage nach dem Zeitraum (also die nach dem Wann des Reiches!) aus der eschatologischen Problematik überhaupt ausgeschieden wurde<sup>17</sup>. Alles in allem: die Radikalisierung der Eschatologie Jesu sei erfolgt, ‚nicht lediglich durch das Zusammenziehen des Zeitraums auf ein Minimum an Distanz, sondern durch eine qualitative Veränderung‘<sup>18</sup>. Denn: ‚Sind die Zeichen bereits da und bewirken sie Heil — als Heilung der Blinden, Lahmen, Lösung der Gefangenen, als Evangelium für die Armen —, dann kann man überhaupt nicht mehr fragen: Wann?, weil das Reich nicht mehr im Bilde vorgestellt ist, weil mir (sic!) sein Heil im jetzigen Augenblick existentiell verständlich wird‘. Richtiger müßte es natürlich heißen: weil dem Hörer der Verkündi-

---

<sup>16</sup> H. Conzelmann, Artikel ‚Jesus Christus‘, RGG III<sup>3</sup> 1959, Sp. 619ff. 641; vgl. auch ders., Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, S. 277ff.

<sup>17</sup> H. Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, ZThK Beiheft 1, 1959, S. 2ff. 9.

<sup>18</sup> Art. ‚Jesus Christus‘ Sp. 644.

gung Jesu das Heil in diesem Augenblick existentiell verständlich wurde. Aber das glaubt wohl Conzelmann selbst nicht. Schwerlich liegen die Dinge so einfach. Man wird gerade nach dem Wann gefragt haben. Schließlich sind die ‚Zeichen‘ ja erst ‚Anzeichen‘ der kommenden baldigen Schlußoffenbarung<sup>19</sup>. Gerade in diesem Fall mußte der Blick der Hörer gespannt nach vorne gehen und zwar genau über Jesus, der mit dieser ungeheuren Botschaft aufwartete.

In einem vielbeachteten Aufsatz ‚Gottesreich und Menschensohn‘ hat Ph. Vielhauer<sup>20</sup> das Fazit gezogen: ‚Er (Jesus) versteht seine Verkündigung in Heilsruf und Bußruf und Machttaten als das Nah-Sein und Da-Sein der Herrschaft Gottes, d. h. aber sich selbst als Gottes letztes Wort an die Menschen‘. Auch diese Bestimmung der dialektischen Spannung in der Reichsbotschaft Jesu erweckt den Eindruck der Irrelevanz der apokalyptischen Zeitthematik. Im übrigen kommt Vielhauer zu einer bemerkenswerten Modifikation der Position R. Bultmanns. Nicht Jesus hätte schon den ‚wiederkommenden Menschensohn‘ erwartet, sondern erst die Urgemeinde habe die ursprüngliche reine Reichserwartung mit der apokalyptischen Menschensohn-Hoffnung verbunden. Jesus selbst verschmähte es, ‚diesem Anspruch mit einer Selbstbezeichnung aus dem reichhaltigen Repertoire jüdischer Eschatologie Ausdruck zu verleihen‘. Wieder wird das stärker Apokalyptische von Jesus weggeschoben und ihm selbst nur eine vergeistigte, scheinbar weniger massive Reichsauffassung zugebilligt. Für den unvoreingenommenen Leser dürfte das Unternehmen schon seiner Selbstverständlichkeit wegen verdächtig sein. Auch will die radikale Entfernung der Menschensohn-Selbstprädikation aus dem Munde Jesu, wo sie nun einmal in überwältigender Eindeutigkeit begegnet, nur mit Mühe überzeugen. Nicht ohne Grund ist E. Tödt<sup>21</sup> wenigstens wieder für die Gruppe der Logien vom ‚wiederkommenden Menschensohn‘ auf die Position R. Bultmanns eingeschwenkt. Aber sobald man mit dem Schlagwort der ‚impliziten Christologie‘ die Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus zu sichern sucht, wird gerade bei Inanspruchnahme des Menschensohn-Themas für die Verkündigung Jesu (gleich welcher Art!) das Problem ihrer apokalyptischen Grundstruktur akut<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Was u. a. daraus ersichtlich ist, daß Luk. 11, 20/Mt 12, 28 (= Q) an entscheidender Stelle ein Aorist steht. Wenn Christus Dämonen austreibt, ‚dann ist die Basileia Gottes in diesem Augenblick (und nur in ihm!) zu euch gelangt‘ (ephtasen!).

<sup>20</sup> Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, Festschrift f. G. Dehn, 1957, S. 51 ff. 78.

<sup>21</sup> E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.

<sup>22</sup> Fußnote siehe Seite 21

Dessen ungeachtet gewinnt es den Anschein, daß der Horror vor der Apokalyptik nicht nur im Zentrum der ‚kerygmatischen‘ Schule allgemein ist.

Nach W. G. Kümmel<sup>23</sup>, der für die Reichsbotschaft Jesu die Spannung von Schon-jetzt- und Noch-nicht-erfüllt als wesentlichen Grundzug erarbeitet hat, wobei Jesus auf seine eigene Parusie, einem ‚Erscheinen in Herrlichkeit‘, noch für seine eigene Generation gehofft haben soll, sei ‚eine genaue Beschreibung und Datierung der zukünftig-eschatologischen Ereignisse im Sinne der Apokalyptik bewußt vermieden worden‘. Die Frage des Termins der Gottesherrschaft wäre in keiner Weise zentrales Anliegen gewesen. ‚Dieser Sachverhalt, auf den in neuerer Zeit mehrfach hingewiesen wurde (z. B. bei Michaelis, Cullmann und Bultmann), ergibt sich eindeutig nicht nur aus Luk. 17, 20f., sondern ebenso aus der Tatsache, daß Jesus die drängende Nähe des Endes in der verschiedensten Weise immer wieder verkündet hat, daneben aber betonte, daß der Termin dieses Nahkommens unbekannt sei (Mk. 13, 32. 34ff.; Mt. 42, 42ff. usw.)‘<sup>24</sup>. Dazu komme noch, daß Jesu Zukunftsverkündigung keine apokalyptische Offenbarung sein wollte, sondern ‚prophetische‘ Verkündigung der nahen Gottesherrschaft, so daß das Termin- und Vorzeicheninteresse notwendigerweise belanglos war. Somit schrumpft die Argumentation bei W. G. Kümmel ebenfalls auf das Übliche und Herkömmliche zusammen. Eine dringliche Naherwartung Jesu wird als unbestreitbar erkannt, dazu sogar die eigene Menschensohn-Erwartung<sup>25</sup>, aber all das sei nicht apokalyptisch, sondern ‚prophetisch‘ gewesen! Ist das glaubhaft? Auf das bekannte Argument der Uninteressiertheit Jesu am Termin wird noch einzugehen sein. Hier möchten wir feststellen, daß Luk. 17, 20f. ‚eindeutig‘ nichts ergibt<sup>26</sup>. Auch wenn das Wort

<sup>22</sup> Der Verf. muß gestehen, daß ihm das Recht zu der folgenden Behauptung W. Marxens unerfindlich ist. Wir lesen (Anfangsprobleme S. 34): ‚Die Vorstellung vom kommenden Menschensohn darf keineswegs (zumindest am Anfang nicht) apokalyptisch verstanden werden. — Wenn die frühe nachösterliche Gemeinde vom kommenden Reich und von der Parusie des Menschensohnes Jesus redet, dann tut auch sie das nicht, um apokalyptisch zu belehren . . . es geht nicht um das Wann und Wie, sondern um die Dringlichkeit. Und wenn man jetzt den kommenden Menschensohn Jesus verkündigt, dann hält man damit die Dringlichkeit fest, die vor Ostern durch die Gegenwart Jesu gegeben war‘. Eine solche Konstruktion entbehrt doch wohl jedes historisch-methodischen Grundes.

<sup>23</sup> W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, *ATHANT* 6, 1956<sup>3</sup> bes. S. 135ff.

<sup>24</sup> A. a. O. S. 143.

<sup>25</sup> A. a. O. S. 64ff.

<sup>26</sup> Die verschiedenen Arbeiten des Verf. hierzu sind zitiert *ZThK* 58, 1961, S. 16ff. 25ff.

vom ‚Reich‘, das ‚mitten unter‘ den Pharisäern sei, wortwörtlich so gesprochen sein sollte, bleibt die apokalyptische Frage brennend. Schließlich kann die ‚Basileia‘ nie ohne ihre sichtbare Enthüllung gedacht werden. Das am wenigsten wenn ihre Gegenwartigkeit behauptet wird.

Es geht nicht an, die hier gesetzte Zeitproblematik unter Hinweis auf die vermutliche Intensität der Entscheidungsthematik Jesu zu entschärfen. Erstere geht nie in dieser auf, sondern beide bedingen sich nebeneinander. Und eben damit bleibt die apokalyptische Komponente weiterhin bestehen. Das ist auch gegenüber G. Bornkamm<sup>27</sup> festzuhalten, der von einer ‚merkwürdigen Spannung‘ zwischen Zukunfts- und Gegenwartsaussagen und sogar von einem ‚paradoxen Ineinander‘ spricht. Man müsse damit rechnen, daß die Gemeinde die ursprüngliche Botschaft Jesu ‚unter deutlicher Wiederaufnahme jüdisch-apokalyptischer Bilder und Vorstellungen‘ entstellte. ‚So wenig man Jesus nur die Botschaft einer schon verwirklichten, Eschatologie‘ (C. H. Dodd) zusprechen darf, so wenig darf man ihn zu einem Apokalyptiker machen, der die alten Erwartungen spätjüdischer Hoffnung nur in gesteigerter Form erneuert‘. ‚Gottes Zukunft ist der Ruf Gottes an die Gegenwart und die Gegenwart Entscheidungszeit im Lichte der Zukunft Gottes‘. Jesu Worte wollten nicht als ‚apokalyptische Belehrung‘, sondern als eschatologische ‚Verheißung‘ verstanden werden.

Diese wohlabgewogenen Sätze müssen in Frage gestellt werden angesichts der simplen Tatsache, daß der Begriff der ‚eschatologischen‘ Verheißung eine religionsgeschichtlich inadäquate Bildung bezeichnet. Was damit gemeint ist, läßt sich präzise nicht definieren, es sei denn, man greift eben auf die apokalyptischen Materialien des spätjüdischen Messianismus zurück. Historisch-exakt kann Jesu Botschaft nur als ‚apokalyptischer Buß- und Verheißungsruf‘ bestimmt werden und zwar trotz der paradoxen Verschlingung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen, die natürlich gleichfalls nach einer Erklärung verlangt. Letztere ist sehr wohl möglich, aber eben durch den Rekurs auf ein außerordentliches eigentümliches Selbst- und Sendungsbewußtsein Jesu<sup>28</sup>. Die religionsgeschichtlich als apokalyptisch einzuordnende Verkündigung bekommt gerade dadurch ihre einzigartige Prägung. Auf keinen Fall wird das Problem der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu dadurch gelöst, daß der Exeget an Stelle des Begriffes des ‚Apokalyptischen‘ mit einem heute weniger anrühigen Terminus, z. B.

<sup>27</sup> G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Urban-Bücher 19, Stuttgart 1956, S. 82ff.

<sup>28</sup> Auch so wird es allgemein behauptet, wenn man auch vor seiner Näherbestimmung heute fast allgemein kapituliert. Beispiele bei W. Marxsen, Anfangsprobleme S. 16f.

dem des ‚Eschatologischen‘ operiert<sup>29</sup>. Das um so mehr als ihm in der heutigen theologischen Debatte so gut wie nichts Endzeitliches mehr anhaftet. Man kann dann mit dem gleichen Recht auch von einer ‚soteriologischen‘ Botschaft Jesu sprechen. Eine solche findet sich freilich bei fast allen religiösen Erscheinungen der ausgehenden Antike. Religion ist nun einmal dadurch wesensmäßig charakterisiert, daß Gegenwart und Zukunft des Menschen unter dem Aspekt der Erlösung zur Debatte stehen.

Wie alle anderen spricht auch J. Jeremias<sup>30</sup> vom ‚eschatologischen Charakter‘ der Botschaft Jesu. Er fügt indessen ausdrücklich hinzu, daß wir heute darum wüßten, ‚wie stark Jesus in den Gedanken der zeitgenössischen Apokalyptik lebte und ihre Sprache benutzte‘. Das ist eine klare Aussage. Dennoch wird sie im folgenden fast wieder ganz zurückgenommen. Letztlich sei Jesu gesamte Verkündigung nämlich getragen gewesen ‚von dem Wissen um den kommenden Eingriff Gottes in die Geschichte‘ und eben in diesem Rahmen hätte er die ‚frohe Botschaft‘, von der Königsherrschaft Gottes verkündigt. Das war die Botschaft von dem Gott, ‚der schon jetzt den Verachteten, Mißhandelten, Hoffnungslosen Anteil am Reich schenkt‘<sup>31</sup>. Sie hätte aller Religiosität seiner Zeit widersprochen.

Diese Behauptung, die vor allem Mt. 11, 1 ff. und wohl überhaupt das Verhalten Jesu zum Menschen im Auge hat, läßt sich nicht aufrecht erhalten, insofern das damalige Spätjudentum unter Berufung auf Jesaja und Deuterocesaja sehr wohl für das Ende der Zeit Gnaden- und Wundertaten als sichtbare ‚Anzeichen‘ der nahen Wende der Zeiten erhoffte.<sup>32</sup> Darüberhinaus wartete gerade der Apokalyptiker auf den Eingriff Gottes in die Geschichte. Und nicht zuletzt entstammt der Begriff des ‚Evangeliums‘ der messianischen Weissagung Deuterocesajas, die natürlich in der Zeit des Spätjuden-

<sup>29</sup> Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft S. 16: ‚Aber jedenfalls darf man sagen, daß er sich selbst sozusagen als eschatologisches Phänomen verstanden hat, als welches das Kerygma ihn ja auch versteht‘. Vorsichtiger und allgemeiner geht es kaum mehr.

<sup>30</sup> J. Jeremias, Das Problem des historischen Jesus, Calwer Hefte 32, 1960<sup>2</sup>, S. 19.

<sup>31</sup> Vgl. auch vor allem J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1956<sup>4</sup>, S. 98 ff. 194, wo die Botschaft entfaltet wird als ‚Gewißheit der sich realisierenden Eschatologie‘.

<sup>32</sup> Vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatolog. Verzögerungsproblem, Suppl. Nov. Test. II, Leiden 1961, S. 274 ff. Vgl. Orac. Sib. III, 371—378 ff.: ‚Glücklichselig der Mann oder die Frau, wer immer zu jener Zeit sein wird . . . Weichen wird von ihnen Gesetzlosigkeit, Tadel, Neid, Zorn, Torheit; weichen wird von den Menschen die Armut, Not und Mord . . . und alles Schlechte in jenen Tagen‘. Ähnlich gehalten ist syr. Apoc. Bar. 73, 4, Jub. 23, 29 f. (‚und dann wird Gott seine Knechte heilen‘), PsSal 17, 26 f. u. a.

tums nur als apokalyptisch-messianische relevant war<sup>33</sup>. Somit stehen wir allenthalben vor verhängnisvollen Unklarheiten.

Wir werfen zum Schluß dieser Aufzählung noch einen Blick auf die katholische Darstellung von R. Schnackenburg<sup>34</sup>. Augenscheinlich hat auch er sich ganz im Sinne der zuletzt genannten Exegeten festgelegt, wenn er zusammenfassend schreibt, ‚daß Jesus in der Tat das Nahegekommen sein der Königsherrschaft Gottes verkündigte‘, ‚die er in seinem Heilstun herannahen sah‘. Demgegenüber sei aber zu betonen<sup>35</sup>: ‚Jesus war kein Apokalyptiker und wollte keiner sein; von der apokalyptischen Fragestellung, auch den Vorausberechnungen (so im Konsensus mit allen anderen bis hin zu H. Conzelmann!), hat er sich bewußt distanziert (Begründung: Mk. 13, 32; Luk. 17, 20f., Stellen, deren Echtheit verfochten wird). Die Logien vom Kommen des Reiches ‚in dieser Generation‘, also noch zu Lebzeiten der Jünger, werden als nicht interpretierbar zum Teil vorschnell abgewertet<sup>36</sup>. Das Resultat ist eindeutig. R. Schnackenburg steht offensichtlich auf dem Standpunkt der evangelischen Gelehrten, die ein eigenes ‚eschatologisches Kerygma‘ Jesu konstruieren, ungeachtet seiner letztlich nicht grundsätzlich bestreitbaren apokalyptischen Färbung.

### III.

Für einen kritischen Betrachter ist wohl dies der hauptsächliche Eindruck, daß die moderne Exegese dem Phänomen der apokalyptischen Tradition Jesu nur ungenügend gerecht wird. Zum Teil geht ihm die Forschung sogar mehr und mehr ostentativ aus dem Wege<sup>37</sup>. Man gibt zwar vor, an dem eschatologischen Jesusbild eines Joh. Weiß unvermindert festzuhalten,

<sup>33</sup> Vgl. bes. 1 QHod 18, 14ff.: ‚den Demütigen zu verkündigen (mbsr) von deinem reichen Erbarmen . . ., denen die zerschlagenen Geistes . . . den Trauernden zur ewigen Freude . . . Ich habe dies gesehen‘. R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, London 1956<sup>2</sup>, S. 35ff. 37: ‚The decisive event still lies in the future‘.

<sup>34</sup> R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine bibl.-theol. Studie*, Freiburg 1959 bes. S. 136f.

<sup>35</sup> A. a. O. S. 145.

<sup>36</sup> A. a. O. S. 146: ‚Diese Logien zu erhellen, war nicht möglich‘.

<sup>37</sup> So z. B. wenn für die Rekonstruktion der Verkündigung Jesu der methodische Grundsatz aufgestellt wird: ‚Als echt ist anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde‘ (H. Conzelmann, *RGG III*<sup>3</sup> Sp. 623). Dieses methodische Prinzip liefert das Ergebnis schon, bevor es überhaupt Anwendung gefunden hat. Einfacher geht es nicht mehr!

übersieht aber geflissentlich, daß er ganz unmißverständlich den ‚apokalyptischen Charakter der Reich-Gottesidee Jesu‘ behauptete<sup>38</sup>. Im Unterschied hierzu wird die sog. eschatologische Verkündigung Jesu vom nahen Reich merkwürdig modernisierend und unkonkret beschrieben. Wir fragen uns, war Jesus schon einmal Heidegger oder gar Heidegger noch einmal Jesus. Man wird den Gedanken nicht los, daß das exegetische Fazit eines paradoxen Ineinanders von Nah-Sein und Da-Sein der Herrschaft Gottes im existentiellen Vollzug von Verkündigen und Glauben auch zugleich ein modernes Durcheinander unklarer religionsgeschichtlicher Begriffe umspannt. Soll Jesus wirklich so gedacht und gepredigt haben oder stempeln wir ihn hier nicht vielmehr zu einem Abklatsch moderner existentieller Christlichkeit?

Unter den heutigen Exegeten hat dieses Problem in seiner ganzen Schwere allem Anschein nach besonders E. Käsemann empfunden. Schon in seinem programmatischen Aufsatz über ‚Das Problem des historischen Jesus‘<sup>39</sup> wird die Frage fixiert, wieweit Jesu Predigt vom Reich Gottes durch die ‚apokalyptische Erwartung‘ bestimmt war. Er nennt es in der Tat ‚ein schweres Problem‘, begnügt sich dann aber mit dem konventionellen Satz, Jesus habe jedenfalls die ‚von jetzt ab sich verwirklichende Gottesherrschaft‘ proklamiert. In einem späteren Aufsatz über ‚Die Anfänge christlicher Theologie‘<sup>40</sup> wird bemerkt, daß uns ‚zum mindesten seit A. Schweitzer das Problem der Apokalyptik, ihrer Notwendigkeit, Bedeutung und Grenzen beunruhigend vor die Füße geworfen ist‘. Noch kann er sich freilich nicht aus den Fesseln herkömmlicher Betrachtung befreien. Wir lesen: ‚Die Dinge liegen doch wohl so, daß Jesus zwar von der apokalyptisch bestimmten Täuferbotschaft ausging, seine eigene Predigt aber nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt war, sondern die Unmittelbarkeit des nahen Gottes verkündigte. Wer diesen Schritt tat, kann nach meiner Überzeugung nicht auf den kommenden Menschensohn, die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes im messianischen Reich und den damit verbundenen Anbruch der Parusie gewartet haben, um die Nähe Gottes zu erfahren. Beides vereinen zu müssen, hieße für mich, gar nichts mehr verstehen zu können‘. Die eschatologische Botschaft wird in dieser grundlegenden Äußerung auf die Idee der ‚Nähe Gottes‘ reduziert<sup>41</sup>. Was damit nicht zusammenstimmt,

<sup>38</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, S. 61—63.

<sup>39</sup> ZThK 51, 1954, S. 125ff.; auch: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1. Göttingen 1960, S. 187ff., bes. S. 211.

<sup>40</sup> ZThK 57, 1960, S. 162ff. 179.

<sup>41</sup> Fußnote siehe Seite 26

darf Jesus auch nicht gedacht oder verkündigt haben. Eine solche Folgerung kann natürlich nicht befriedigen. Das umso mehr, als der bedeutungsvolle Einfluß der Apokalyptik auf die Anfänge des Wirkens Jesu mit der Bußtaufe durch den Täufer unbestritten ist. Wie Jesus von hierher zu der blassen Vorstellung einer ‚Nähe Gottes‘ geführt worden sein soll, wogegen die gesamte Tradition spricht — man mag an die apokalyptische Rede des Passionsberichts oder an die Basileiasprüche des Abendmahls denken<sup>42</sup> —, ist uneinsichtig. Im übrigen wußte die gesamte antike Welt, allen voran das Judentum, so selbstverständlich um die ‚Nähe Gottes‘, daß sich jede Verkündigung über dieses Thema von selbst erübrigte. Verbindet man umgekehrt die neutestamentliche Überlieferung mit der apokalyptischen Vorstellung der zeitlichen Nähe Gottes, dann ist damit jedenfalls die Möglichkeit geboten, historisch-exegetisch alles zu verstehen. Auch die Anfänge christlicher Theologie! Eben in diesem Punkt dürfte E. Käsemann eine bedeutungsvolle Feststellung getroffen haben<sup>43</sup>: ‚Die Apokalyptik ist — da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann — die Mutter aller christlichen Theologie gewesen‘.

G. Ebeling und E. Fuchs haben dem energisch widersprochen. Aber wie? Beide mit dem alten theologischen Ladenhüter von der notwendigen Unterscheidung zwischen ‚Eschatologie‘ und ‚Apokalyptik‘<sup>44</sup>. Daß sie nicht tragfähig ist, weil sie im Grund nichts besagt, wird noch zu erweisen sein. E. Käsemann selbst hat das wohl auch empfunden, wenn er neuerdings wenigstens Paulus klipp und klar als Apokalyptiker charakterisiert<sup>45</sup>: ‚Die präsentische Eschatologie des Apostels läßt sich nicht aus dem Zusammenhang der futurischen lösen, so wie die Gabe der Rechtfertigung nicht aus dem Zusammenhang isoliert werden darf, der von der Gottesgerechtigkeit als heilsetzender Macht spricht. Paulus ist Apokalyptiker auch als Christ geblieben. Seine Lehre von der ‚Gerechtigkeit Gottes‘ beweist das: Gottes Macht greift nach der Welt, und Heil der Welt ist es, daß sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird‘. Wir fragen: Soll es denn bei Jesus anders gewesen sein? War nicht Jesus im Leben und im Sterben der Zeuge dafür,

<sup>41</sup> Ähnlich auch schon A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York 1950<sup>2</sup>, S. 161 u. a.

<sup>42</sup> Die Erörterung der Einzelheiten kann außer Betracht bleiben.

<sup>43</sup> ZThK 57, 1960, S. 180.

<sup>44</sup> G. Ebeling, *Der Grund christlicher Theologie*, ZThK 58, 1961, S. 227 ff. 229 bes. Anm. 2); E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie*, ebenda S. 245 ff. 250.

<sup>45</sup> E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58, 1961, S. 367 ff. 378.

daß Gottes Macht nach der Welt greift zu ihrem Heil? Verschlingen sich nicht auch bei Jesus die beiden Themen der präsentischen und futurischen Eschatologie? Und wie soll er denn davon geredet haben, wenn nicht unter der Voraussetzung eines lebendigen Gottes, der nach dieser Welt greifen wird und es kann? Trotzdem war Jesus nicht der übliche apokalyptische Katastrophentheoretiker. Er verkündigte nicht auf Grund spekulativer Reflexionen, sondern aus dem Bewußtsein, selbst die entscheidende Heilsgestalt des lebendigen Gottes zu sein. Theologie war das in der Tat nicht, sondern Anspruch. Und als solcher war er schlechthin einzigartig, denn er übertraf allem Anschein nach sogar den der mancherlei anderen (nämlich: dawididischen) Messiasprätendenten<sup>46</sup>. Religionsgeschichtlich sind wir an dieser Stelle mit unserem Latein am Ende. Für den Einzelnen erhebt sich die Frage der Anerkennung dieses Anspruches. Sie braucht uns hier nicht zu berühren.

Um in dem exegetischen Dilemma der augenblicklichen neutestamentlichen Forschung weiterzukommen, muß jedenfalls von Grund auf geklärt werden, ob die Einordnung der Botschaft Jesu als sog. ‚eschatologische‘ Verkündigung haltbar ist. Unbestritten wird dabei sein, daß eine religionsgeschichtlich adäquate — und das bedeutet methodisch korrekte — Verifizierung ausgeschlossen bleibt, weil der Begriff der ‚Eschatologie‘ alles und nichts besagt. Er entstammt der Dogmatik, nicht der Religionsgeschichte, und daher sollte er in einer exegetisch-historischen Darstellung der Verkündigung Jesu nichts zu suchen haben.

Überschauen wir das religionsgeschichtliche Material für den Raum der biblischen Überlieferung, so gilt, daß wir zunächst von einer prophetisch-messianischen Eschatologie sprechen können. Das Thema der eschatologischen Revolution und Umwälzung, beurteilt als ein im Erlösungswillen Gottes liegendes Geschehen, tritt besonders auffallend bei Deuterocesaja hervor. Kennzeichnend für sie ist die Vorstellung der irdischen geschichtlich-nationalen Heilsverwirklichung. Das eschatologische Hoffnungsgut verwirklicht sich im Raum der Geschichte. Das gleiche kann im Hinblick auf die älteren Propheten gesagt werden<sup>47</sup>. Zweifellos dachte man auch bei

<sup>46</sup> Das ist umso bemerkenswerter als Jesus wahrscheinlich seiner Abstammung nach Dawidide war. Vgl. W. Michaelis, Die Davidssohnschaft als historisches und kerygmatisches Problem, in: Der hist. Jesus und der kerymat. Christus, Berlin 1960, S. 317ff.

<sup>47</sup> Grundlegendes zur ‚Eschatologisierung des Geschichtsdenkens durch die Propheten‘ bei G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 1960, S. 125ff. (mit Lit.). Wir lesen S. 129f.: ‚Die eschatologische Botschaft der Propheten ist . . . allein von der Besonderheit des israelitischen Geschichtsdenkens her zu begreifen, an dem die Propheten aufs intensivste teilhatten, ja das sie durch ihren Hinweis auf ein ganz neues Geschichtshandeln Jahwes um eine ganze Dimension erweitert haben.‘

ihnen schon in massiven Zukunftserwartungen<sup>48</sup>. Aber sie richteten sich noch auf die Weite der Welt, identisch mit dem künftigen Herrschaftsgebiet des heimischen Jahwegottes. Charakteristisch ist in allen Fällen die diesseitige Bezogenheit des messianisch-eschatologischen Interesses.

Die Hinwendung zum apokalyptischen Weltbild bahnt sich in der nach-exilischen Zeit an und sie ist um 200 v. Chr. vollzogen. Texte wie Jes. 24 — 27, Sach. 12—14 und Joel lassen uns, was O. Plöger<sup>49</sup> neuerdings aufgezeigt hat, die Entwicklung verfolgen. Der entscheidende Wandel geschah zwischen 400 und 200 v. Chr., wobei auf die jüdische Geschichte gesehen innere und äußere Faktoren an der Erschließung des kosmisch-dualistischen Weltbildes beteiligt waren. O. Plöger verweist auf die geschichtliche Strukturwandlung Israels selbst. In der altprophetischen Eschatologie hat die Zukunftshoffnung eines Volkes ihren Niederschlag gefunden, das entdeckt hat, daß es erwähltes Volk unter Völkern ist, in der apokalyptischen Eschatologie kommt die Zukunftshoffnung einer isolierten theokratischen Gemeinde zum Durchbruch, die das Wunder der Erlösung im Gegenüber zur Welt erwartete. Es wird noch auszuführen sein, daß damit noch nicht alles gesagt und erklärt ist.

Die altprophetische Weltperspektive zusammen mit ihrer Eschatologie war jedenfalls um 200 v. Chr. endgültig abgelöst. So sicher jeder Mensch unabdingbar dem Weltbild seiner Zeit verhaftet ist, so gewiß können wir auch nicht damit rechnen, jene altprophetische Eschatologie ihrer wesentlichen Struktur nach bei Jesus wiederzufinden. Jesus war bezüglich seiner eschatologischen Botschaft kein Antiquar, sondern er dachte als Mensch seiner Zeit und im Rahmen seiner Welterfahrung. Auch wenn er ganz im Alten Testament lebte!

Die Apokalyptik des Spätjudentums tritt uns in zwei charakteristischen Formen entgegen, in einer aktiv-zelotischen und in einer passiv-quietistischen<sup>50</sup>. Wir stoßen einmal auf die kämpfenden Chasidäergruppen der Makkabäer und Zeloten, dann auf das pazifistisch-monastische Chasidäertum der Essener. Dieses Denken zog sich quer durch das Volk, auch durch

---

<sup>48</sup> Gg. Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, ThLZ 85, 1960, Sp. 401ff., dürfte am Eigentlichen des Phänomens vorbeizielei, wenn er schreibt: ‚Ihr Heute gilt ihnen als der Augenblick, in dem sich der große Wandel der Dinge anzuzeichnen oder zu vollziehen beginnt. Darin liegt der wesentliche Grundzug der eschatologischen Erwartung, nicht aber in der Ankündigung vom Ende der Welt oder der Menschheitsgeschichte . . .‘ (Sp. 403). Gegen Fohrer auch G. v. Rad, a. a. O., S. 128, Anm. 24.

<sup>49</sup> O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMzANT 2, Neukirchen 1959, bes. S. 37ff.

<sup>50</sup> Fußnote siehe Seite 29.

das pharisäische Rabbinentum, wobei mit Mischformen zu rechnen ist. Jesus gehörte ihm in dieser oder jener Ausprägung an, wenn er überhaupt ein eschatologisch denkender, frommer Jude seiner Zeit und seines Volkes war<sup>51</sup>. Und wer will das schon bestreiten!

Läßt man das Gesamtzeugnis der Synoptiker auf sich wirken, so führt dies weiter zu der simplen Erkenntnis, daß Jesus in der Tat die Enthüllung der Basileia Gottes in himmlischer Größe und Herrlichkeit für unmittelbar bevorstehend dachte und dies auch verkündigte<sup>52</sup>. Die Zeichen der Zeit und die Zeichen seines eigenen Wirkens waren ihm eine Garantie hierfür. So außergewöhnlich sein Selbstbewußtsein war, so unmittelbar offenbar auch sein Glaube an den lebendigen Gott, der nicht hinter eine Mauer transzendenter Statik verbannt werden kann. Das unmittelbar Drängende seiner Gottese Erwartung, die den eigentlichen Wesensgehalt apokalyptischer Hoffnung bezeichnet, spricht aus Mk. 1, 15, Mt. 10, 23 und vor allem aus Luk. 19, 11<sup>53</sup>. Jeder Synoptiker hat hier Charakteristisches auf seine Art bewahrt und überliefert. Zufällig betreffen diese Zeugnisse, deren traditions geschichtliche Originalität durch die Gesamtüberlieferung gestützt wird, Anfang, Mitte und Ende des öffentlichen Wirkens Jesu. Jede Stelle, die als einzelne problematisch sein mag, deutet dieselbe drängende Form der Erwartung Jesu an, wobei sie sich zur Passion hin offenbar noch einmal steigerte. Nach Luk. 19, 11 erwarteten die Jünger noch beim Hinaufzug nach Jerusalem zum Todespassa die sichtbare Enthüllung des Reiches Gottes. Sie meinten, der letzte kosmische Offenbarungsakt werde nun

<sup>50</sup> Beide Gruppen schon 1. Makk. 7. Die Theologie der passiv-quietischen Chasidäergruppe spricht u. a. aus dem Danielbuch (2, 45: ‚ohne Zutun von Menschenhand‘, 11, 27 u. a.), die der aktiv-zelotischen aus Josephus, Ant. 18, 1, 1: ‚Gott aber werde nur dann bereit sein, ihnen zu helfen, wenn sie ihre Entschlüsse tatkräftig ins Werk setzten und das besonders, je wichtiger diese ihre Entschlüsse seien und je unverdrossener sie dieselben ausführten‘.

<sup>51</sup> Womöglich läßt die synoptische Überlieferung die Nähe Jesu zu Daniel noch richtig erkennen. Vgl. Mk 13, 14 (Dan. 9, 27), 13, 19 (Dan. 12, 1), 13, 26 (Dan. 7, 13), 14, 62 (Dan. 7, 13) u. a.

<sup>52</sup> Vgl. schon R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NTs., in: Festgabe f. W. Herrmann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1917, S. 76ff. 77: ‚Das eschatologische Bewußtsein (gemeint ist das apokalyptische, wie es J. Weiß beschrieb) gab Jesus seine Aufgabe . . . Wie Jesu Predigt, so ist sein Leben unter diesem Gesichtspunkt verständlich, und vielleicht erhält auch sein Ende von da aus Licht‘.

<sup>53</sup> Es ist heute üblich, den Wert der ersteren beiden Logien zu bestreiten. Vgl. E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung, BZNW 22, Berlin 1957, S. 137ff.; E. Schürmann, Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt. 10, 23, BZ NF 3, 1959, S. 82ff.; E. Bammel, Matth. 10, 23, Studia Theologica 15, 1, 1961, S. 79ff. — Der hohe Aussagewert von Luk. 19, 11 ist bis jetzt negiert worden.

„unverzüglich“ eintreten. Die Annahme, daß Jesus ganz ähnlich dachte, erscheint unabweislich, denn er hätte wohl ein bis drei Jahre Zeit gehabt, die Jünger hinsichtlich des grundsätzlichen Irrtums einer Naherwartung eines anderen zu belehren. Aber er tat es eben nicht. Eine Hoffnung ohne gleichen strahlen noch die Basileia-Sprüche des Abendmahls aus (Mk. 14, 25)<sup>54</sup>. Die große eschatologische Rede (Mk. 13 parr.), dem Passionsbericht schwerlich ohne Grund unmittelbar und programmatisch vorgesetzt, stellt sich — wie immer die Einzelheiten gemeindetheologisch konzipiert sein mögen<sup>55</sup> — insgesamt als mächtiger Markstein einer bis zum Ende durchgehaltenen gewaltigen Hoffnung Jesu dar<sup>56</sup>. Verschiedene Kreuzigungstraditionen spiegeln sie gleichfalls wieder<sup>57</sup>. Was hier die Quellen anzeigen, läßt sich nicht prinzipiell als sekundär verdammten, mögen auch einzelne Abschnitte, Themen und Sätze zur Kritik herausfordern<sup>58</sup>. A. Schweitzers konsequent-eschatologischer Deutung des Lebens Jesu eignet zweifellos ein gewisses Recht<sup>59</sup>. Man wird mit ihm darüber streiten können, ob Jesus durch seine Selbsthingabe die Basileia herbeizwingen wollte. Daß er bis zum letzten Atemzug die große kosmische Gottesoffenbarung erwartete, erscheint uns unbezweifelbar. Er wäre sonst nicht der gottgesandte Erlöser, als der er sich wußte, gewesen. Das Abba, lieber Vater — exegetisch nie angezweifelt — müßte ihm sonst bestritten werden.

---

<sup>54</sup> Vgl. die Interpretation bei J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960<sup>3</sup>. S. 209: „Das nächste Mahl Jesu mit den Jüngern wird das Messiasmahl auf der verklärten Erde sein. Es wird sich das Wort des Apokalyptikers erfüllen: ‚Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit‘“ (Henoeh 62, 14). „Aber — die Stunde des Anbruchs der Vollerfüllung ist zugleich die Stunde des jüngsten Gerichts“. Auf diesen Sinnhintergrund fällt freilich erst dann das rechte erhellende Licht, wenn man annimmt, daß die Worte am 13. Nisan gesprochen wurden und nicht — wie bei J. Jeremias — am Passaabend selbst. Vgl. A. Strobel, ZNW 1960 S. 72ff.

<sup>55</sup> Vgl. zuletzt H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mk. 13*, ZNW 50, 1959, S. 210ff.

<sup>56</sup> Die Tatsache des parallelen Ausblicks im Joh.-Evgl. Kp. 14—17 darf für die historische Rekonstruktion nicht ganz übergangen werden.

<sup>57</sup> Vgl. bes. Luk. 23, 43; Mk. 15, 31; 15, 35ff.; zur vielsagenden Kreuzesinschrift vgl. N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, in: *Der hist. Jesus und der kerygmat. Christus*, S. 149ff.

<sup>58</sup> Wichtig auch Mk. 11, 12ff., 13, 28f. Gibt es noch eine deutlichere Aussage im Munde Jesu zur Bestätigung der Passaerwartung der Jünger?

<sup>59</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951<sup>6</sup>, S. 390ff.

<sup>60</sup> Vgl. dagegen die Sikarier von Masada! A. Strobel, *Passa-Schicksale und Passa-Erwartung*, ZNW 49, 1958, S. 188ff.

Gegen die Annahme, Jesus wollte das Reich herbeizwingen, spricht die synoptische Dokumentation insofern, als sie Jesus das Leben augenscheinlich nicht im zelotischen Fanatismus hingeben läßt<sup>60</sup>. Die Passionsgeschichte müßte bei einem auch nur ansatzweisen Recht dieser Hypothese Schweitzers ganz anders aussehen. Jesu Haltung vor Gericht ist nicht die des aktiv-zelotischen Selbstmörders, sondern — nach anfänglichen sehr bezeichnenden Zweifeln — die Einstellung dessen, der sich seiner Sache, nämlich der zukünftigen Enthüllung Gottes, absolut gewiß ist<sup>61</sup>. Angst vor dem Tod und dennoch Gewißheit des Eingreifens Gottes — das sind die beiden Bewußtseinspole, zwischen denen Jesu hin und hergerissen wurde<sup>62</sup>.

So war Jesu Erwartung in der Tat streng termingerichtet<sup>63</sup>. Sie war faktisch, wie die Grundlage seiner Botschaft, die des Apokalyptikers. Nicht von ungefähr beschreiben die Evangelisten das Geschehen auf Golgatha mit den alttestamentlichen Motiven und Farben des ‚letzten Tages‘ Jahwes<sup>64</sup>. Nicht von ungefähr wurde sofort mit dem Aufkommen der österlichen Gewißheit der Ostersonntag zur Kyriake Hemera des neuen Gottesvolkes.<sup>65</sup>

Auf dem Hintergrund dieser konsequent-apokalyptischen Betrachtung des Todes Jesu erweist sich für das letzte historische Problem des Lebens Jesu die johanneische Formel ‚Es ist vollendet‘ (Joh. 19, 30) als eben so richtig und vielsagend wie das markinische: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen‘ (Mk. 15, 34). Beide setzen voraus, daß der Termin, das Telos, erreicht ist.

Bei dieser Sicht der Dinge bedürfen im wesentlichen zwei Themenkreise einer Erörterung:

- a) Die Frage des Sendungs- und Selbstbewußtseins Jesu, die eingeschränkt werden kann auf die Lösung der Problematik der Menschensohn-Selbstprädikation.
- b) Die Frage der Äußerungen Jesu zum chronologisch-kalendarischen Terminproblem.

---

<sup>61</sup> Die Darstellung A. Schweitzers krankt an der historisch unerläßlichen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Apokalyptik, vgl. oben Ausf. zu Anm. 50.

<sup>62</sup> Vgl. Mk. 14, 32ff. Der von A. Schweitzer so wichtig erachteten Stelle Mk 15, 23 (a. a. O. S. 443) steht immerhin Mk. 15, 36 gegenüber.

<sup>63</sup> Mk. 13, 28ff.; 14, 25 (vgl. oben Anm. 54).

<sup>64</sup> Mk. 15, 33 (Amos 8, 9). Nicht minder eindeutig stellt sich Petr.-Evgl. 7, 25 dar: ‚Wehe unseren Sünden, das Gericht und das Ende (Telos) Jerusalems ist gekommen‘.

<sup>65</sup> Zu vergleichen wäre die LXX-Übersetzung der Wendung ‚Tag Jahwes‘.

#### IV.

Wir sind in diesem Rahmen leider außerstande, einigermaßen erschöpfende Hinweise zu geben. Was den ersten Themenkreis betrifft, so ballt sich das Problem des Sendungsbewußtseins Jesu um die Frage zusammen, ob und wie weit Jesus vom ‚kommenden Menschensohn‘ sprach. Etwa so — was in neuerer Zeit vor allem R. Bultmann vertrat<sup>66</sup> —, daß er vom Menschensohn als einer nicht mit ihm selbst zu identifizierenden Heilsgestalt handelte? Der Sachverhalt, zuletzt eingehend durch E. Tödt untersucht<sup>67</sup>, liegt einfacher, als dieser und andere Exegeten es sehen und anerkennen. Ist schon letzteres schwer zu beweisen, daß Jesus von einem anderen als sich selbst redete, so vollends nicht die Vorstellung, daß er einen ‚kommenden‘ oder wie man auch sagt: ‚wiederkommenden‘ Menschensohn lehrte. Die Idee der ‚Widerkunft‘ des Menschensohns ist ohne jegliche religionsgeschichtliche Stütze<sup>68</sup>. Dem Spätjudentum war sie fremd, denn sie setzt voraus, daß der Menschensohn bereits auf Erden gewirkt hat. Die Vorstellung ist ausgesprochen christlich-kirchlich. Nun handelt die neutestamentliche Überlieferung aber in Wahrheit ja auch nur von der ‚Parusie‘ des Menschensohns (sc. Mt. 24, 27. 37. 39 = Luk. 17, 24, 26). Gewiß verband damit der kirchliche Leser die Idee der ‚Widerkunft‘. Im eigentlichen Sinne geht es jedoch mit dieser Wendung im Munde Jesu nur um das offenbare Erscheinen des Menschensohns. Dasselbe gilt von jenen Stellen, die wohl meist nach Dan. 7, 13 von dem auf den Wolken ‚kommenden Menschensohn‘ sprechen (Mk. 13, 26; Mt. 10, 23; 24, 44; Luk. 18, 8). All diese Zeugnisse schildern in schon etwas verkirchlichter sekundärer Form das, was ursprünglich unter der Redeweise vom Offenbarwerden, Erscheinen und Erhöhen des Menschensohns zusammengefaßt war. Wir stoßen gelegentlich noch auf diese unverfälschte, ursprünglichere Tradition (s. Luk. 17, 30). Nach der bedeutsamen Stelle Mk. 14, 62/Mt. 26, 64 soll Jesus seinen Richtern verheißen haben, ‚von nun an‘ den erhöhten Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen zu sehen. Daß diese Aussage für zeitgenössische Begriffe die unmittelbar bevorstehende Enthüllung Jesu selbst zum Gericht besagte, und zwar in himmlischer Glorie, ergibt sich aus der zeitlosen Verformung der Aussage in Luk. 22, 69. Von einem ‚Kommen‘ (= Erscheinen) ist nicht mehr die Rede. Auch anderwärts tritt die Aussage von

<sup>66</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 31.

<sup>67</sup> Vgl. oben Anm. 21.

<sup>68</sup> Sie setzt die Eintragung eines modernen wörtlichen Verständnisses voraus. ‚Kommen‘ bezeichnet aber das ‚In-Erscheinung-treten‘ bzw. überhaupt das ‚Eintreten‘ erwarteter Ereignisse. Vgl. die Redeweise vom ‚Kommen Gottes‘ (Str. B. IV, S. 1199ff.) oder vom ‚Kommen der Tage‘ (Luk. 17, 22; 21, 6; 23, 29 u. a.).

der Inthronisation des Menschensohns Jesus zum Gericht (Mt. 13, 41; Mk. 8, 38 parr.) bzw. die seines Sitzens auf dem himmlischen Thron (Mt. 19, 28f./Luk. 22, 29f.; Mt. 25, 31) charakteristisch in der Überlieferung hervor. Luk. 21, 36 fordert die Bereitschaft des Gläubigen, jederzeit mit dem Anbruch des Gerichtstages, vor den Menschensohn<sup>69</sup> gestellt zu werden. Liegen die Dinge so, dann muß das Gesamturteil über die futurischen Menschensohn-Aussagen heißen, daß Jesus im apokalyptischen Enddrama seine Erhöhung zum Menschensohn erwartete. Diese Vorstellung kann in der Tat allein in der spätjüdischen Apokalyptik nachgewiesen werden, worauf auch Ed. Schweizer mit Recht hinweist<sup>69</sup>. Nie aber entstammt dem Spätjudentum die Idee eines ‚wiederkommenden Menschensohns‘. Auch Jesus hat derlei nicht erwartet, sondern logischerweise erst die Urgemeinde. Daß umgekehrt die den Irdischen bezeichnenden Worte in der synoptischen Tradition ursprünglicher und weniger gemeintheologisch verfärbt vorliegen, stellt die beste Bestätigung dieser Konzeption dar<sup>70</sup>. Damit ist die innere Logik zum Sachverhalt der vermuteten apokalyptischen Erwartung Jesu über seine Erhöhung als Menschensohn beim letzten Offenbarungsakt hergestellt. Das Ganze gewinnt dadurch an Überzeugungskraft, daß auch Johannes wieder speziell nur vom ‚Erhöhtwerden‘ und ‚Verherrlichtwerden‘ des Menschensohns (= Jesu selbst) berichtet (3, 14; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31)<sup>71</sup>. Dazu findet sich die verwandte Redeweise vom ‚Aufsteigen‘ (3, 13; 6, 62). Der innere Zusammenklang mit der synoptischen Überlieferung ergibt sich endlich aus jener Menschensohn-Aussage, in der die Vollmacht zum Gericht behauptet wird (5, 27). Aus Kp. 14 läßt sich vielleicht soviel entnehmen, daß Jesus zusammen mit seiner Erhöhung die Entrückung der ‚Seinen‘, des eschatologischen Restes, garantiert sah. Auch die Synoptiker

<sup>69</sup> Ed. Schweizer, *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu*, ZNW 50, 1959, S. 185ff. bes. S. 192ff. 205ff.

<sup>70</sup> A. a. O. S. 200f.: ‚Das Ergebnis ist überraschend. Auch wenn im Einzelnen viele Fragezeichen stehen bleiben, wird doch sichtbar, daß aufs Ganze gesehen die Parusieworte am unsichersten, die den Irdischen bezeichnenden Worte aber am sichersten sind‘.

<sup>71</sup> S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh.-Evgl.* Göttingen 1957, S. 122ff., spricht für diese ‚Thema-Tradition‘ von einem ‚theologisch bedeutsamen Entwurf judenchristlicher Gemeinden‘. Aber es stimmt nicht, daß der Menschensohn bereits als der ‚intronisiert-gegenwärtige‘ vorgestellt wird. Die Anwendung geschieht vielmehr im Blick auf die zukünftige Inthronisation, zusammenfallend mit der ‚Verherrlichung‘ beim Kreuzestod. Daher erhebt sich die Frage, ob entsprechend der synoptischen Darstellung nicht auch im Joh.-Evgl. ein zutreffender historischer Reflex zur Darstellung gebracht wurde.

<sup>72</sup> Vgl. A. Strobel, *In dieser Nacht* (Luk. 17, 34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk. 17, 20—37, ZThK 58, 1961, S. 16ff.

wissen um Entrückungsaussagen Jesu für seine Nachfolger (Mt. 24, 31/ Mk. 13, 27), zum Teil in ältesten Überlieferungsschichten (s. Luk. 17, 34f.)<sup>72</sup>. 1. Thess. 4, 13ff. lehrt, daß die Urgemeinde in dieser schon vor-österlichen apokalyptischen Kategorie Jesu weiterdachte<sup>73</sup>. Wir meinen, daß sie sich mit Recht auf das ‚Wort des Herrn‘ beruft (1. Thess 4, 15), wenn auch nun freilich im Unterschied zum vorösterlichen ‚Sitz im Leben‘ dieser Erwartung Jesu in nachösterlicher Situation. Es ist klar, daß die Urgemeinde trotz Ostern in den alten Kategorien weiterdachte, was auch allein plausibel ist. Wir stehen damit vor der sehr einfachen Erklärung, weshalb im ältesten Osterkerygma das Theologumenon der ‚Erhöhung‘ des Herrn von Anfang an seinen Platz hatte<sup>74</sup>. Jesus selbst hat sie schon erwartet, freilich aber als eine solche Inthronisation, die verbunden war mit der sichtbaren Gottesenthüllung<sup>75</sup>. Mk. 14, 62 deutet an, daß diese sichtbare Epiphanie in jenen Tagen der Passion heftig von ihm erhofft wurde. Die Beschäftigung mit der chronologisch-kalendarischen Frage des Lebens Jesu macht dies sicher, denn von Anfang an wertete die Urgemeinde das Kreuz als Telos dieser Weltzeit. Auch bei Paulus ist dies der Fall, denn er läßt die irdische Zeitlinie beim historischen Geschehen des Kreuzes enden (Röm. 10, 4; 1. Kor. 10, 11: katenteken!)<sup>76</sup>. Wenn auch von anderen Überlegungen her, geht er damit augenscheinlich mit der Erwartung Jesu konform. Von der Urgemeinde gilt dasselbe. Über ein Jahrhundert denkt sie in der Kategorie der Bußfristen, die sich natürlich über immer längere Zeiträume erstrecken, nicht aber ohne von jenem Karfreitag als dem Telos der Weltzeit begonnen zu werden<sup>77</sup>. Wie das Denken Jesu, so war auch das Hoffen der

<sup>73</sup> A. a. O. S. 22ff.

<sup>74</sup> Vgl. G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Festgabe f. A. Deißmann zum 60. Geburtstage. Tübingen 1927, S. 187ff. Wichtig S. 197: ‚Hier wird schon deutlich, daß die Visionen wenigstens zum Teil — die These von J. Weiss bedarf einer Einschränkung — nicht so sehr die Auferstehung als vielmehr die Erhöhung, das Thronen Jesu zur Rechten Gottes voraussetzen. Das ist auch in den apokalyptischen Stellen des N. T. immer wieder der Inhalt der Hoffnung Jesu. Er erwartet bei seinem Tode, als der Messias in Herrlichkeit eingesetzt zu werden, und spricht das in den Formeln besonders der danielischen Apokalyptik aus‘.

<sup>75</sup> Jesu Erwartung war also nicht Krisis-Erwartung, sondern Gottes-Erwartung. Dafür gibt es zahlreiche zeitgenössische Belege, vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem S. 263 u. a. Daß Jesu Erwartung von einer Intimität ohnegleichen war, verleiht ihr einen besonderen Vorzug.

<sup>76</sup> Vgl. A. Strobel, a. a. O. S. 200ff.

<sup>77</sup> A. Strobel op. cit. (passim).

Urgemeinde bis zu einem gewissen Grad ständig terminfixiert. Mk. 13, 32 (par. Mt. 24, 36) und Apg. 1, 7, beide Stellen bezeichnenderweise engstens um ‚den Termin‘ schlechthin gruppiert, haben die kompositionelle Funktion, die mit ihm verbundene Erwartung zu entschärfen (s. Luk. 24, 21) und zu vertiefen, nie aber die andere, jegliche gespannte Hoffnung zu verbieten<sup>78</sup>.

Man wird an dieser Stelle nun freilich eingehend dem Haupteinwand gegen diese konsequent-apokalyptische Deutung Rechnung tragen müssen. Unison erklären die oben zitierten Exegeten<sup>79</sup>, Jesus wäre kein Apokalyptiker gewesen, weil er jegliche Vorausberechnungen vermied und an einer Terminfixierung uninteressiert gewesen sei. Jesus lasse also einen typischen Wesenszug der Apokalyptik vermissen.

Dieser heute allgemeine Standpunkt der Ausleger enthält einen doppelten Irrtum. Es ist erstens unmöglich, jene Art der Vorausberechnung in der Apokalyptik nachzuweisen wie sie die Exegeten leichtfertig postulieren. Die wenigen Aussagen Jesu über den unbekanntem Termin sind zweitens gerade apokalyptisch und nicht unapokalyptisch.

Wir verfolgen vor allem den letzteren Gesichtspunkt. Setzen wir voraus, daß die Überlieferung von Mk. 13, 32. 34ff. und Mt. 24, 42ff. (von Luk. 17, 20f. sehen wir auf jeden Fall ab!) trotz mancher unbestreitbar sekundärer Elemente im Kern auf Jesus zurückgeht, so bleibt trotzdem bestehen, daß von einem polemischen Gegenüber zur Apokalyptik keine Rede sein kann. Im Gegenteil! Die Redeweise vom unbekanntem Termin erweist sich gerade umgekehrt als typisches Lehrmotiv der Apokalyptik. Das Theologumenon vom unbekanntem Termin erscheint in der gesamten apokalyptischen Literatur zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. klar als apokalyptische Zentralaussage. Und das gerade trotz der Naherwartung und trotz der Periodisierung des Geschichts- bzw. Endablaufs, die übrigens Gemeingut der Zeit war und nie einer Berechnung in dem vermuteten Sinne gleichkam<sup>80</sup>.

Äth. Henoch 22, 4 spricht von der ‚gewissen Frist und festgesetzten Zeit‘, zu der das ‚große Gericht‘ stattfinden wird. Gemeint ist, daß Gott allein über die Zeit verfügt, zugleich, daß der Mensch eben nicht um den letzten Termin weiß. Daß anderwärts bei Henoch (Kp. 93) eine Zehn-Wochen-

<sup>78</sup> Es ist die große Tragik der heutigen exegetischen Forschung, daß sie das nicht wahrhaben will.

<sup>79</sup> Vgl. oben Abschnitt II.

<sup>80</sup> Schöne Beispiele für die angeblich unapokalyptischen Rabbinen und Pharisäer b. Sanhedrin 97a ff. Auch Strack-Billerbeck IV, 2, S. 986—1015 wäre eines gründlichen Studiums wert!

Apokalypse zum Zwecke der Gliederung des Geschichtsablaufs bis zum ‚ewigen Gericht‘ geboten wird, verstößt nach Ansicht dieses Apokalyptikers in keiner Weise gegen den obigen Grundsatz, wonach Gott alleiniger Herr der Zeit ist. So auch Ass. Mosis 12, 4, wo betont wird, Gott habe ‚alles‘ ‚vorhergesehen und vorherbestimmt‘. D. h. wieder, daß der Mensch auf den Ablauf der Zeiten keinen Einfluß hat. Nach 7, 1 gehen freilich die Zeiten nach Überzeugung des Verfassers ihrem Ende zu. Er weiß es, obwohl er es eigentlich nicht wissen dürfte. Aber auch die Apokalyptik hatte eben schon ihre eigentümliche Zeit-Ewigkeits-Dialektik, entwickelt aus der immer wieder stattgehabten eschatologischen Fehlprognose. Das Grundaxiom der Naherwartung bleibt davon unangetastet: ‚Es schließt sich ihr (der Zeiten) Lauf plötzlich‘. D. h. der Fromme möge Sorge tragen, daß er unter keinen Umständen überrascht wird.

Nach IV. Esra sorgt Gott für den Gang der Zeiten (V, 2, 2). Sein schöpferisches Wort hat auch die ‚Länge der Weltzeit‘ festgelegt.

Die syr. Apoc. Baruch (V, 2, 1) schärft ein, daß Gott die Ankunft der Zeiten ruft und sie vor ihm stehen. D. h. wieder: die Zeitfestlegung und Zeitordnung ist prinzipiell ausschließliches Reservat Gottes.

Der typisch apokalyptische Charakter und Ursprung der Redeweise von dem Gott allein bekannten Termin ergibt sich des näheren besonders aus den folgenden Stellen.

Von der Qumrangemeinde, die in ihrer Terminfestlegung alles andere als zurückhaltend gewesen sein dürfte, ist der Satz überliefert (I QS IV): ‚Gott bestimmte in den Geheimnissen seines Verstandes und seiner herrlichen Weisheit eine Zeit für den Bestand des Unrechts‘. Der Sinn ist klar. Der Termin des Gerichts stellt sich dar als von Gott bereits definitiv festgelegt und zwar offenbar für die eigene Generation. Trotzdem wird er als Gottes ureigenstes Geheimnis ausgegeben. Dasselbe geschieht im Habakukkommentar (VII, 13f.)<sup>81</sup>: ‚Alle Zeitabschnitte Gottes kommen ihrer Ordnung gemäß (zum Abschluß), wie Gott es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen seiner Klugheit‘. Für die Sekte ist diese Erkenntnis keineswegs Anlaß zu einer gemächlichen Daseinsbetrachtung. Im Gegenteil, ihre Erwartung wird dadurch gerade aktiviert und in der nötigen Spannung gehalten.

Die Apoc. des Esra (V.) läßt Gott (cp. III, 3) sprechen: ‚Es weiß kein Mensch von jenem großen Tag und der Erscheinung für das Weltgericht. Nur dir zuliebe, mein Prophet, rede ich von jenem Tag. Ich sage dir aber nicht die Stunde (d. h. den genauen Zeitpunkt)‘.

Gerade aus dem letzteren Beleg geht hervor, daß ein Logion wie Mk. 13, 32

---

<sup>81</sup> Im einzelnen hierzu A. Strobel, Untersuchungen S. 11 (u. a.).

als spezifisch apokalyptisch zu gelten hat. Es kann am wenigsten die ihm zugemutete Beweislast für eine antiapokalyptische Einstellung Jesu tragen. Auch die Mahnung, sich nicht vom Anbruch der Gottesoffenbarung überraschen zu lassen (vgl. Mt. 24, 42ff.) entstammt dem gleichen apokalyptischen Milieu. Für die obige sog. eschatologische Argumentation trägt sie nichts aus. Im Falle der synoptischen Tradition handelt es sich augenscheinlich um eine ziemlich homogene apokalyptische Masse. Man kommt schwerlich umhin, die entsprechenden Konsequenzen für die ‚apokalyptische‘ Grundstruktur der Verkündigung Jesu zu ziehen. Der von ihr insgeheim oder offen anvisierte Endtermin fiel schließlich zusammen mit dem Passa der Kreuzigung. Es ist die nicht zu umgehende Folgerung aus der Tatsache der Hochspannung vor dem Fest (Mk. 11, 7ff. 14, 25) und der vollkommenen Resignation darnach (Luk. 24, 21; Mk. 15, 43). Jünger und Urgemeinde haben in nachösterlicher Situation aus derselben Gleichsetzung heraus (Todespassa = Telos) mit der Kategorie der Bußfrist das Problem des Ausbleibens der sichtbaren Offenbarung Gottes gelöst. Es war kein die Existenz der Urkirche gefährdendes Problem, insofern diese selbst ja gerade mit diesem österlichen Termin und Geschehen nach urchristlichem Osterglauben ins Leben gerufen worden war. Hinzukommt, daß sie die Kräfte der neuen Welt schon bei sich wirksam wußte. Wir stehen somit vor der sehr einfachen Tatsache, daß das in der Exegese vielverhandelte Problem der sog. Parusieverzögerung in Wahrheit das des Ausbleibens der sichtbaren Gottesoffenbarung ist, nicht aber das des Ausbleibens der von Jesus selbst erhofften Erhöhung, denn eben diese selbst geschah nach urchristlicher Bezeugung. Die nur teilweise Erfüllung der von Jesus angekündigten Gottestat stellte der Urkirche von Anfang an und dauernd die chronologische Frage, aber nie existenzentscheidend. Unter Beibehaltung der ursprünglichen Konzeption Jesu sprach man von seinem Tod als dem Telos, die Zeit hernach mit der Bußfristkategorie spätjüdischer Prägung bewältigend, wobei besonders Paulus zu einer unvergleichlich tiefen theologischen Deutung der nachösterlichen Zeit geführt wurde, indem er das von Anfang an verkündigte Heilsereignis selbst mit der ihm gemäßen universalen weltchronologischen Konzeption verband. Nicht daß ihr Zeitgespanntheit und Naherwartung fehlten! Aber das Heilsereignis in Gestalt von Kreuzigung und Auferstehung (weniger Erhöhung!) erscheint bei Paulus endgültig in seiner ganzen kosmischen und chronologischen Dimension erschlossen. Randfragen mußten angesichts der eigentlich relevanten Heilstat mehr und mehr irrelevant werden. Die chronologische Frage gehörte — ob mit Recht oder Unrecht bleibt vorläufig offen — augenscheinlich dazu. Das läßt sich zahlenmäßig erhärten.

Wie oben ausgeführt, steht am Anfang das Telos des Kreuzes Jesu, menschlich gesehen die Fehlleistung einer hochgespannten apokalyptischen End-erwartung, zugleich freilich mit dem Glauben der nachösterlichen Gemeinde gesehen der Anfang des neuen Äons. Kalendarisch fällt sie aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Passarüsttag (= 14. Nisan) des Jahres 30 n. Chr. zusammen<sup>82</sup>. Nicht unbegründet kann man vermuten, daß noch in den anschließenden Wochen dieser Pentekoste von den Jüngern die Gottesoffenbarung, zugleich auch die Offenbarung des erhöhten Christus, in Galiläa erwartet worden war (Mk. 16, 7/Mt. 28, 7; nicht Luk. 24, 6)<sup>83</sup>. Dasselbe ist für die in Jerusalem versammelte Pfingstgemeinde anzunehmen (Apg. 2, 1 ff.). Die von der Tradition berichteten Vorgänge lassen erkennen, daß einst hiermit der Gedanke der zweiten Sinaioffenbarung verbunden worden war. Flammenerscheinungen und Geistbegabung kennt schon die jüdische Haggada zu Ex. 19<sup>84</sup>. Offensichtlich empfand sich die urchristliche Gemeinde Erlebnissen ausgesetzt, die sie nicht anders denn eschatologisch-apokalyptisch von ihrem Weltbild her zu deuten vermochte. Auch 40 Jahre später glühte die sicher terminfixierte (vielleicht besser: terminkonzentrierte) Hoffnung noch einmal heftig auf, als sich die danielische Weissagung der Zerstörung des Heiligtums im röm.-jüdischen Krieg erfüllte (Mk. 13, 14). Sprachen nicht schon die spätjüdischen ‚Frommen‘ von der ‚kleinen Frist‘ von 40 Jahren (4 QpPs 37, 10)? Mußte nicht auch schon das alttestamentliche Gottesvolk 40 Jahre auf die Erfüllung der Verheißung Gottes warten (Num. 14, 13)? Solche Überlegungen dürften der Urkirche nicht fremd gewesen sein (vgl. 1. Petr. 1, 6; Hebr. 10, 37; Röm. 13, 11; Joh. 16, 16 ff.; Offb. 6, 11 u. a.). Später klammerte sich die Hoffnung an den Apostel Johannes (s. Joh. 21, 22 f.), weil man von ihm dachte, er werde zu jenen gehören, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß das Reich Gottes in Macht erschienen wäre (s. Mk. 9, 1). Auch diese Erwartung trog, aber es ist vielsagend, daß ein Anonymus bei Euseb die letzte Woche Daniels

---

<sup>82</sup> Vgl. A. Strobel, Der Termin des Todes Jesu, ZNW 51, 1960, S. 69 ff. Falsch ist die fast allgemeine Ansicht, der Ostersonntag sei als ‚Anfang‘ des neuen Äons gewertet worden.

<sup>83</sup> Vgl. H. W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, Evang. Theologie 19, 1959, S. 116 ff. 126. Auch H. W. Bartsch versteht irrtümlich ‚die Auferstehung als ersten Akt der Parusie‘. Richtiger G. Bertram (Anm. 74).

<sup>84</sup> Vgl. Philo, De decal. 33 ff. 44 ff. (zur Sache s. die Ausf. ZThK 58, 1961, S. 24).

(von 70 Jahren) mit dem Tod des Apostels (zur Zeit Trajans) enden ließ<sup>85</sup>. So mußte man mehr und mehr in verlängerten Zeitkategorien denken. Wahrscheinlich stützten sich vor allem die Montanisten, um 150 n. Chr. als Bewegung erscheinend, auf die 120 Jahre der Gen. 6, 3 der Generation Noahs verheißenen Gnadenfrist. Die Noahtypologie war in diesen Jahrzehnten für die kleinasiatischen Gemeinden jedenfalls hochbedeutsam, wie auch die Zahl selbst in der Epistola Apostolorum ausdrücklich genannt wird<sup>86</sup>. In den folgenden Jahrzehnten kam es innerhalb der Kirche zu einer weitreichenden chronologischen Umdisponierung. Hing vorher alles an dem Todetermin, dem Telos, dem Bußfristen angehängt wurden, so entschloß man sich jetzt, wie bei Hippolyt von Rom sichtbar wird, die Geschichte der Kirche energisch nach vorne aufzuschließen, indem man einmal von der Geburt Christi ausging und zum andernmal mit der Kategorie der 500jährigen Weltenstunde (6000 : 12) rechnete<sup>87</sup>. Wie Hippolyt, so datiert noch vor allem Lactanz (um 300) den Anbruch der neuen Welt auf die Zeit um 500 n. Chr. Er deutet an, daß das Ende kaum mehr als 200 Jahre ausstehen dürfte (Inst. VII, 25, 5). Sehen wir von Tyconius ab, der mit einer 350jährigen Dauer der Kirche spekulierte und sie noch vom Tode Christi an rechnete, um dann 381 enttäuscht zu werden, so war es vor allem Augustin, der einen großen Griff nach vorne wagte, indem er das 1000jährige Reich mit dem Zeitalter der Kirche gleichsetzte<sup>88</sup>. Zwangsläufig kam es im Denken der Kirche um 1000 n. Chr. wieder zu einer eschatologischen Krise<sup>89</sup>. Vor allem Joachim von Fiore gab dann der eschatologischen Überzeugung der mittelalterlichen Kirche neuen Grund, indem er für seine Dreizeitalterlehre den entscheidenden chronologischen Einschnitt nach 30 und 1260 Jahren annahm (geleitet von Luk. 3, 23 und Offb. 12, 6)<sup>90</sup>. Der

<sup>85</sup> F. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der Alten und Mittleren Zeit, Festschr. d. k. k. Univ. Graz 1883, S. 156 u. a. (vgl. Euseb., Eclogae propheticae lib. III cp. 45).

<sup>86</sup> A. Strobel, Untersuchungen, S. 129ff. 141f.

<sup>87</sup> Hippolyt. Comm. in. Dan. 4, 23, 6; 4, 24, 1ff.; Fragm. zum Pentateuch XXII. Zur Sache A. Strobel, Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr, ThLZ 87, 1962, Sp. 183ff. 189f.

<sup>88</sup> Vgl. bes. A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Darmstadt 1954<sup>2</sup>, S. 121ff.; auch E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, ZKG 53, 1934, S. 1ff.

<sup>89</sup> R. Holtzmann, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900—1024), München 1955<sup>3</sup>, S. 356.

<sup>90</sup> A. Dempf, a. a. O. S. 269ff.; E. Benz, Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims, ZKG 50, 1931, S. 24ff. 77ff.

Einfluß dieses Schemas auf die mittelalterliche Geschichtsphilosophie war enorm. Bonaventura griff für seine Periodisierung der Geschichte der Kirche darauf zurück<sup>91</sup>. Nach den Bedürfnissen der Zeit wurde es mannigfaltig abgewandelt, um selbst noch für die Reformation die geschichts-metaphysische Unterlage abzugeben. Entscheidend wurde nun auch die Rechnung des Reiches der Kirche seit Konstantin<sup>92</sup>. Luther selbst hat in seiner nicht gutgeheißenen Veröffentlichung der Privatschrift *Supputatio Annorum Mundi* von 1541 (WA 53) nach altjüdischem Vorbild mit einer 2000jährigen Messias(= Kirchen-)Zeit gerechnet. Was die noch ausstehenden 450 Jahre betraf, so meinte er, das letzte Jahrtausend könne um die Hälfte verkürzt werden<sup>92a</sup>. Alles lag ihm an dem ‚Bald‘, dem sich die Rechnung unterordnen mußte<sup>93</sup>. ‚Und weil alle große Wunderwerke in diesen 6000 Jahren, davon Elias geweissagt, im Lenzen und um Ostern geschehen sein, hoffe ich, Christus werde auch um Ostern erscheinen und sein Stimm und Donner in einem Morgenwetter hören lassen und drauf mit einem Schlag Himmel und Erde in Haufen schmeißen und in einem Nu und Augenblick die Lebendigen verwandeln und die Toten erwecken und ein neue Himmel und Erde schaffen und sein Gericht in Wolken hegen und die Schrift samt seinem dritten *Consummatum est* ganz und gar erfüllen. Da hoffen wir hin<sup>94</sup>. Damit hat Luther nicht nur die urchristliche Naherwartung erneuert, sondern zugleich die ursprüngliche quartadecimanische Hoffnung der Urkirche! Dennoch ist das Schema letztlich der Ausfluß einer

<sup>91</sup> A. Dempf, a. a. O. S. 369ff.

<sup>92</sup> P. Prigent. *Apocalypse 12. Histoire de l' exégèse*, Beitr. z. Gesch. d. bibl. Exegese 2, Tübingen 1959, S. 57ff.

<sup>92a</sup>Vgl. H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichristen im späten Mittelalter*, bei Luther und in der konfess. Polemik, 1906 S. 178ff. Mit dem von Luther zitierten ‚Haus des Elia‘ geht es, wie wir heute wissen, augenscheinlich um eine essenische Gruppe, vgl. A. Strobel, *Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*, Rev. Qumran 3, 1961/62, S. 395ff. 404.

<sup>93</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I. München, S. 447ff.: ‚Mit Johannes und Paulus soll man sagen, es sei die letzte Stunde der Welt gekommen. *Semper parati simus* (WA 47, 626, 34). Diese Augenblicksbereitschaft ist die Anwendung des Gedankens vom Weltende, die dem Christen zukommt‘. Luther ist das typische Beispiel einer lebendigen Naherwartung auf dem Hintergrund einer Eschatologie mit apokalyptischer Struktur, der aber nur eine dienende Funktion eignet. Seine Eschatologie ist im Unterschied zu der des Mittelalters freudig gestimmt. Vgl. H. Preuß, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh 1933, S. 236. 221f. 212.

<sup>94</sup> Zitat bei H. Preuß (Anm. 92a). Text nach G. Loesche, *Joh. Mathesius, Ausgewählte Werke*, 3. Bd. Prag 1898, S. 283, 26ff.

apokalyptischen Weltbetrachtung, die von Anfang an die Grundlage christlicher Theologie und Geschichtsauffassung abgab. Ihr mathematischer Punkt sind die 3 Tage zwischen Kreuzigung Jesu und Ostermorgen, nach urchristlichem Verständnis das Telos des alten Äons. Bis in unsere Tage gilt, daß das christliche Geschichtsbewußtsein urchristlicher, paulinischer, augustinischer und mittelalterlicher Prägung offen oder insgeheim im abendländisch-christlichen Zeit- und Kulturbewußtsein elementar gewirkt hat und noch nachwirkt. Es ist eine apokalyptische Grundlage, die etwa auch im gültigen julianisch-dionysianischen Festkalender zum Ausdruck kommt (532er Perioden!), und wohl erst in unseren Jahrzehnten, solche einer hohen geistigen Krise, von einem kosmisch-wissenschaftlichen Zeit- und Geschichtsbewußtsein abgelöst werden dürfte. Aber eben damit stellt sich nicht nur das Thema von Kerygma und Existenz, sondern auch das von Kerygma und Apokalyptik in ganz neuer Wucht. Der denkende Christ von heute steht nicht allein vor dem Problem des Menschen, sondern noch mehr in Wahrheit vor dem Problem des Kosmos und seines Schöpfers. Wir könnten dafür auch sagen: seines Erlösers, und zwar dann, wenn uns dieser Schöpfer ein Lebendiger ist, nicht nur eine sprachliche Chiffre für das eigene Transzendenzgefühl, das die nihilistische Schranke nie zu überwinden vermag<sup>95</sup>. Jede ausschließlich anthropologische Orientierung in der Sinnfrage ist heute sogar für die Religion tödlich. Der Mensch im Universum ist nur von der Gotteswirklichkeit her existenzfähig. Der Christ unserer Tage wird an der Apokalyptik gerade deshalb nicht vorbeigehen können, ist doch die kosmische Gotteswirklichkeit in ihr erstmals entdeckt und eingehend durchdacht worden und zwar unter dem Eindruck der katastrophalen Bedrohung des Menschen und der Welt.

## VI.

Die Beurteilung des religions- und geisteswissenschaftlichen Phänomens der Apokalyptik geschah in der deutschen Forschung im wesentlichen auf Grund der Arbeiten von Ed. Schürer, W. Bousset und P. Volz. Heute gilt es festzustellen, daß keine der drei bedeutenden Darstellungen das Wesen der Sache wirklich zutreffend erfaßt hat<sup>96</sup>. Daß das gesammelte Einzel-

<sup>95</sup> Vgl. W. von Loewenich, Augustin und das christliche Geschichtsdenken, in: Von Augustin zu Luther. Witten 1959, S. 44ff. 74: ‚Es ist die entscheidende Frage an unser Geschlecht: Wird der Zusammenbruch aller immanenten Sinngebungen dazu dienen, daß wir wieder den Zugang zu echter Transzendenz finden? Eine Welt ist uns zusammengebrochen; werden wir die Ewigkeit dafür gewinnen? Mit dem Gewinn der Ewigkeit würde auch die Welt ihren Sinn zurückerhalten‘.

<sup>96</sup> G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II, S. 314: ‚Durch die Funde von Qumran ist das Problem in eine ganz neue Phase getreten‘.

material dabei unverlierbaren Wert besitzt, bedarf keiner Versicherung. Nach Ed. Schürer<sup>97</sup>, der die apokalyptische Literatur unter dem Sammelbegriff ‚prophetische Pseudepigraphen‘ abhandelt, sind die Apokalypsen nicht das Produkt einer Schule, sondern ein solches der ‚freien religiösen Individualität‘. Bestimmte Kreise, aus denen die Schriften hervorgegangen seien, ließen sich nicht namhaft machen. Die meisten der Schriften seien durch Zeiten besonderer Not und Drangsal veranlaßt. ‚Es ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Verheißungen, welche Gott seinem Volke gegeben, und der gegenwärtigen Knechtung und Verfolgung desselben durch die heidnischen Mächte, — dieser Widerspruch ist es, der die Verfasser zum Schreiben veranlaßt‘. Man kann, ohne zu übertreiben sagen, daß kein einziger Satz dieser grundsätzlichen Erwägung stimmt. Es ist unzutreffend, daß die Apokalypsen Erzeugnisse einer ‚freien religiösen Individualität‘ seien. Qumran zeigt, daß auf diesem Sektor keineswegs religiöse Einzelgänger gearbeitet haben, sondern daß das apokalyptische Fieber weiteste Kreise des jüdischen Volkes erfaßt hat, und zwar gerade die führenden religiösen Schichten quer durch das ganze Volk hindurch<sup>98</sup>. Auch die apokalyptische Literatur war augenscheinlich in Schulen zu Hause. Vermutlich sogar ausschließlich in religiösen Verbänden mit weittragendem Einfluß. Die Apokalyptik war nicht nur in kleinen Zirkeln hoffähig, sondern sie war schlechthin die Haltung des jüdischen Volkes und seiner Führer. Im Jahre 70 n. Chr. ging nach Josephus eine ganze Nation an der apokalyptischen Erwartung zugrunde. Und selbst nach dem verheerenden Zusammenbruch erhofften noch aktiv-zelotische und passiv-quietistische Apokalyptiker die große Gottesoffenbarung in der Wüste Juda und in der Cyrenaika. Überhaupt ist Ed. Schürer dem Tatbestand nicht gerecht geworden, daß Männer wie R. Jochanan, R. Eliezer, R. Jehoschua und R. Akiba, die angesehensten Lehrer der damaligen entscheidungsvollen Jahrzehnte, sich als Urheber und Träger massiver apokalyptischer Vorstellungen erweisen. Verfehlt ist auch die Ansicht, Knechtung und Verfolgung hätten die apokalyptische Literatur hervorgepreßt, da die Hauptphase für die Herausbildung des apokalyptischen Weltbildes, wie auch O. Plöger<sup>99</sup> zeigt, in den augenscheinlich verhältnismäßig stillen Jahrhunderten zwischen 400 und 200 v. Chr. liegt.

---

<sup>97</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 3, 1909, S. 258ff. 262.

<sup>98</sup> Einen Überblick gibt H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957.

<sup>99</sup> Vgl. oben Anm. 49.

Einen anderen Weg, das Phänomen der Apokalyptik zu bagatellisieren, hat W. Bousset<sup>100</sup> beschritten. Er beschreibt in zwei großen Kapiteln die national-messianische und die universalistisch-apokalyptische Hoffnung des Spätjudentums. In letzterer seien ‚neue Gedanken von mehr transzendenter Art‘ lebendig. Indessen muß Bousset selbst betonen, daß beide seiner Ansichten nach ‚verschiedenartigen Gedankenkreise‘ in der großen Mehrzahl der Apokalypsen ‚ineinander‘ liegen. Ja noch mehr: ‚Diese neuen Gedanken verweben und verschlingen sich mit den alten zu wunderlichen und widersprechenden Gebilden‘. Man fragt sich, weshalb bei solcher Lage der Dinge überhaupt die erwähnte Scheidung vorgenommen wird. Die verfehlte Gliederung wird dadurch zur Genüge unterstrichen, daß die Darstellung der beiden behaupteten gegensätzlichen Formen von den gleichen Quellen her betrieben wird. Wenn W. Bousset gelegentlich verlangt<sup>101</sup>, daß ‚jüdische Apokalyptik‘ und ‚prophetische Eschatologie‘ des Alten Testaments scharf voneinander zu sondern seien (womit er entwicklungsgeschichtlich recht hat!), so rechtfertigt dies dennoch nicht, für das Spätjudentum die gleiche Unterscheidung zu postulieren, noch dazu von nur apokalyptischen Quellen her. Vollends unverständlich wird die gegebene Darstellung angesichts des bescheiden in eine Anmerkung verbannten Satzes, in der jüdischen Apokalyptik liege ein fertiges System vor, ‚dessen äußere Struktur und innerer Gehalt ganz andersartig ist als die Eschatologie der vor-exilischen Propheten‘.

W. Bousset ist entgegenzuhalten, daß im Spätjudentum längst die kosmisch-dualistische Dimension allgemein und prinzipiell erschlossen war trotz der Bindung an die messianischen, national-partikularistischen Prophetien des Alten Testaments. Die Idee des Zwischenreiches ist nicht, wie W. Bousset<sup>102</sup> meint, das Produkt des Ausgleichs zweier disparater zeitgenössischer Eschatologien, des Messianismus und der Apokalyptik, sondern das genuine Eigenerzeugnis einer Apokalyptik, die das biblisch-prophetische Zeugnis mitbewältigen mußte.

Das historische Bild erscheint noch stärker verzerrt bei P. Volz<sup>103</sup>, der so weit geht, beide eschatologische Typen auf rabbinische Orthodoxie und apokalyptische Heterodoxie zu verteilen. Zwar hätten die Rabbinen die

<sup>100</sup> W. Bousset und H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthell. Zeitalter, HbzNT 21, Tübingen 1926, S. 213ff. 242ff. (hiernach die folgende Darstellung).

<sup>101</sup> A. a. O. S. 242, Anm. 1.

<sup>102</sup> A. a. O. S. 286ff.

<sup>103</sup> P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter, Tübingen 1934, S. 4ff.

nationalen Stürme und Katastrophen durchaus ‚mit starkem Gefühl‘ erlebt, aber sie stellten sich doch vornehmlich als ‚Herolde des nationalen Bewußtseins‘ dar. Dazu rechneten Rabbinismus und Apokalyptik gleichermaßen mit dem ‚Bald‘ des Endes (so ausdrücklich!), und es sei auch unbestreitbar, daß sich Rabbinen mit apokalyptischen Spekulationen eingelassen hätten, aber aufs Ganze gesehen wären es doch zwei völlig konträre eschatologische Strömungen gewesen. Der Rabbinismus hätte letztlich der Apokalyptik gegenüber eine ‚vorsichtige, ja teilweise geradezu ablehnende Haltung‘ eingenommen. Er sah in der Apokalyptik ‚eine schwärmerische Art der Frömmigkeit‘, dazu eine ‚Gefahr für das öffentliche sittliche Leben‘. P. Volz geht noch weiter<sup>104</sup>: ‚Außerdem betrachteten sie die abgeschlossenen Geheimzirkel als einen Verstoß gegen die Volksgemeinschaft‘. So lesen wir sinnigerweise in der Auflage von 1934, nicht aber in der Fassung der ersten Auflage von 1903, die überhaupt dem religionsgeschichtlichen Phänomen der Apokalyptik besser gerecht geworden ist<sup>105</sup>. In ihr findet sich immerhin der Satz, daß Nationaljüdisches und Allgemeinmenschliches, Irdisches und Überirdisches in der Eschatologie jener Zeit dicht verschlungen seien. ‚Und sobald man sich daran macht, den Stoff ausführlicher wiederzugeben, stellt sich es heraus, daß die Zweiteilung desselben in nationale Eschatologie und in allgemein-menschliche, fortgeschrittenere Eschatologie nicht durchführbar ist‘<sup>106</sup>. Weitaus angemessener erscheint auch die später nicht mehr gebotene Erklärung des Werdens des apokalyptischen Weltbildes jener Zeit, die so vorgestellt wurde, daß das Judentum ‚in den letzten Jahrhunderten vor Jesus über die Schranke der Nation hinausschritt und Verständnis für den Wert der Seele gewann, denn die ganze damalige Welt arbeitete an der gleichen Sache‘<sup>107</sup>.

Betrachten wir die später gegebene, oben skizzierte Charakteristik! Ihr Grundfehler ist die Unterscheidung eines steril-orthodoxen Rabbinentums und einer schwärmerischen apokalyptischen Geheimbewegung. Da auch Diétr. Rössler<sup>108</sup> neuerdings diese Aufteilung als wesentlich beibehält,

<sup>104</sup> A. a. O. S. 10.

<sup>105</sup> P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen/Leipzig 1903, S. 4ff.; entsprechend M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, S. 37ff. 137ff. 257ff.

<sup>106</sup> P. Volz, *Jüd. Eschatologie* S. 2.

<sup>107</sup> *Opus cit.* S. 58f.

<sup>108</sup> D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüd. Apokalyptik und der pharis. Orthodoxie*, WMzANT 3, Neukirchen 1960.

kommen wir um eine kritische Stellungnahme nicht herum. Geltend zu machen ist, daß wir erst in dem vorläufig apokalyptisch ausgeglühten 2. Jahrhundert n. Chr. von Rabbinen hören, die radikal gegen die Benennung des Endtermins Stellung nehmen. Das geschieht augenscheinlich als Reaktion auf die mannigfachen Fehlanzeigen der vorausgegangenen Zeit<sup>109</sup>. Dabei kann keine Rede sein davon, daß es um die Auseinandersetzungen zweier verschiedener Bewegungen ginge. Wir finden auch nicht den Ansatz von Spuren dafür, daß etwa speziell ein esoterischer apokalyptischer Zirkel der Verdammung verfiel. Im Gegenteil, vor unseren Augen erhebt beim Sondieren der talmudischen Überlieferung ein gewaltiges Bild gemeinrabbinischer Diskussionen. Niemals hat es in dieser Lehrfrage einfach weiße und schwarze pharisäische Schafe gegeben, denn — wie schon erwähnt<sup>110</sup> — waren die weltchronologischen Enddatierungen damals im Judentum allgemein. Selbst ein Josephus hielt in seiner Zeit das 5000. Jahr der Welt für gekommen und damit einen Zeitenwechsel<sup>111</sup>. Sicher mag es auch weniger fanatische Typen unter den Rabbinen gegeben haben, wobei es natürlich immer lehrmäßige Unterschiede gab, in der apokalyptischen Weltbetrachtung waren sie vermutlich samt und sonders eins. Das heute verbreitete Postulat der religiös-eschatologischen Indifferenz etwa der sadduzäischen und herodianischen Kreise wäre noch zu überprüfen. Jedenfalls weisen Pharisäismus und Apokalyptik für die in Frage stehende Zeit engste Verflechtungen auf. Unterschiede im Gesetzes- und Geschichtsverständnis lassen sich nicht namhaft machen. Es ist schlechthin Unsinn, im pharisäischen Rabbinat ein fehlendes Geschichtsbewußtsein und ein ungeschichtliches Thora-Verständnis finden zu wollen, wobei es im Gefühl ‚beständiger Gegenwart‘ gelebt haben soll<sup>112</sup>. Noch im 1. Jahrhundert wurde etwa die Danielapokalypse von den Rabbinen in den Kanon aufgenommen. Allenthalben hat ihr Weltbild die pharisäische Schrifttradition und Lehre befruchtet<sup>113</sup>. Apokalyptische Rabbinen bestimmen fast allgemein bei Josephus die Szenerie. Der Schwiegersohn des R. Jochanan b.

<sup>109</sup> Beispiele bei A. Strobel, Untersuchungen S. 19. Vgl. bes. R. Nathan (um 160) nach bSanh 97b.

<sup>110</sup> Vgl. oben Anm. 80.

<sup>111</sup> Vgl. Josephus, Ant. praef. 3, mit IV. Esra 14,48, wo die Zerstörung des 2. Tempels ebenfalls in das 5000. Jahr der Welt fällt. Zur Sache Str. B. IV, 2, S. 995f. Der gleiche apokalyptische Hintergrund ist keine Frage.

<sup>112</sup> D. Rössler, Gesetz und Geschichte, S. 40ff., projiziert fälschlich das Rabbinentum des Talmuds (und dieses nur in Auswahl!) zurück in die Zeit des Spätjudentums.

<sup>113</sup> So z. B. Targ. Hab. 3,17. Vgl. überhaupt F. Fraidl (Anm. 85) passim.

Zakkai war ein zelotisch-apokalyptischer Sikarier<sup>114</sup>. Josephus selbst war im Jahre 66 n. Chr. Aufstandsführer im apokalyptisch hochgeputzten Galiläa, treu vereint, wenn auch nicht ohne Ärger, mit einem so radikalen Apokalyptiker wie Johannes von Gischala. Die Tatsache, daß Josephus später nicht mehr daran erinnert sein wollte, kann nicht auch für den heutigen Exegeten ein Freibrief sein. Bekanntlich kam Josephus erst zur Einsicht, als es um seinen Kopf ging. Alle anderen waren selbst in diesem Punkte unnachgiebig. Nicht nur ein Simon bar Koseba hatte seinen Schriftgelehrten neben sich, nämlich immerhin Rabbi Akiba, sondern auch ein Judas Galiläus<sup>115</sup>. Und wer kann übersehen, daß der berühmte 17. Psalm der Psalmen Salomonis (1. Jh. v. Chr.), ein unbestreitbar apokalyptisches Messiasgemälde, dessen Farben 2. Thess 2 wiederkehren, nach einhelliger wissenschaftlicher Überzeugung aus orthodoxen Pharisäerkreisen stammt?<sup>116</sup> Von dem ‚Bund im Lande Damaskus‘ gilt sehr wahrscheinlich dasselbe<sup>117</sup>! Und wenn noch ein Zweifel bestehen sollte, so denke man an Qumran, wo bei monastischen Essenerfrommen Thoraradikalismus (d. i. Rabbinismus) und quietistische Apokalyptik ein unauflösbares Bündnis eingegangen sind. Wahrlich nichts Außergewöhnliches, sondern das Übliche! Wir brechen hier ab. Was folgt aus der geschilderten Sachlage?

## VII.

Die Apokalyptik war augenscheinlich zur Zeit Jesu die beherrschende Konzeption. Sie gab die Grundlage des zeitgenössischen Weltbildes ab und sie hatte die Eigenschaft einer offiziell anerkannten theologischen Weisheitslehre. Es geht daher auch nicht an, die Apokalyptik auf die Literaturform einiger weniger Apokalypsen zu beschränken. Naturgemäß tragen sie den Stempel bizarrer und hybrider Konstruktionen an sich. Sie verführen dazu, in der Beurteilung des Phänomens im Vordergründigen zu verharren. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Apokalyptik nicht als literarische Phänomen, sondern als neue Welterfahrung und Weltanschauung beurteilt

---

<sup>114</sup> O. Betz, ThWb VII, S. 279, 40ff.

<sup>115</sup> Josephus, Ant. 18,1,1 (gemeinsam mit dem Pharisäer Zaddok‘).

<sup>116</sup> Vgl. dazu Ps. Sal. 14, 1ff.: ‚Der Herr ist denen getreu, die ihn in Wahrheit liebhaben, ... die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber, im Gesetz, das er uns zu unserem Leben geboten hat‘.

<sup>117</sup> So jedenfalls E. Meyer (1919) und L. Ginzberg (1911/14).

werden will<sup>118</sup>, womit auch auf Jesu Standort ein vielsagendes Licht fällt. Folgende Wesenszüge lassen sich herauschälen<sup>119</sup>:

a) Die Apokalyptik denkt im Blick auf die Gottesoffenbarung kosmisch-universal. Das Ende der Geschichte steht unter dem Blickpunkt der wunderhaften Erlösung von Gott her, des dann beginnenden ganz Neuen. Auf dem Hintergrunde der theologischen Leitideen der absoluten Finalität der Geschichte und der kosmischen Universalität der Gottesoffenbarung erwuchs der Satz von den beiden Äonen. So ist das Weltbild letztlich monistisch-dualistisch. Gott ist das Alpha und Omega einer in sich selbst gespaltenen Welt, zugleich einer im Widerstreit von Gut und Böse, Licht und Finsternis zerrissenen Geschichte, die jedoch der Einheit in Gott entgegenharrt und in gewaltiger Bewegung zueilt.

b) Dessen ungeachtet richtet sich das Heilsinteresse des Apokalyptikers stärker auf den einzelnen Menschen. Dieser steht letztlich im Focus allen Denkens und Sinnens. Er hat die Spannung zwischen ‚diesem‘ und ‚jenem‘ Äon durchzuhalten. Er muß die Entscheidung in einem radikalen Entweder-Oder fällen. Er ist der erkenntniskritische Schnittpunkt zwischen der Innen- und Außenseite der Gestalt der Welt. So wird das Thema der Verantwortung vor Gott, der Buch führt über die Taten der Menschen, ebenso sehr auf den Einzelnen bezogen wie die Hoffnung der persönlichen Auferstehung vom Tode. Die ältere Idee der völkischen Gesamtgemeinde und des Kultkollektivs mit ihrer Gesamtschuldverhaftung erscheint im Spätjudentum endgültig abgebaut (vgl. aber noch Hes. 18, 30ff.).

c) Das apokalyptische Denken arbeitet im Blick auf den Geschichtsablauf mit dem Prinzip der Periodisierung, Schematisierung und Typisierung. Der schon prophetische Gedanke der Urzeit-Endzeit-Entsprechung hat in diesem Rahmen neue Bedeutung gewonnen<sup>120</sup>. Eigentümlich für die neue Weltbetrachtung ist dabei die Vorstellung der strengen, gegliederten Periodizität allen Geschehens, was zu einer durchgebildeten Weltalterlehre führte. Schon Hesiod kennt ein goldenes, silbernes, kupfernes und eisernes Zeit-

<sup>118</sup> Vgl. auch die Darstellung bei G. von Rad, *Theologie des ATs II*, S. 314ff., 319 (freilich teils auf veralteten teils auf unzutreffenden Arbeiten beruhend); wichtig auch E. Stauffer, *Das theologische Weltbild der Apokalyptik*, *ZSystTh* 8, 1930/31, S. 203ff., der damals noch eine ganz andere Position als heute vertrat: ‚In diese Welt trat Jesus ein, und alle Anzeichen sprechen dafür, daß er sich durch Wort und Tat zu jenen Gedanken bekannt hat: Er ist, der da kommen soll, und durch seinen Tod wird der Sieg der Gottesherrschaft entschieden‘ (S. 213). Genauso übrigens R. Bultmann! Vgl. Anm. 52.

<sup>119</sup> Wir verzichten auf detaillierte Belege. Das Material findet sich in den Monographien von Schürer, Bousset-Greifmann und Volz.

<sup>120</sup> Vgl. hierzu G. Fohrer, *Die Struktur der atl. Eschatologie*, *ThLZ* 85, 1960, Sp. 415ff.

alter. Logischerweise verband sich damit die Vorstellung der alternden Welt und die ganze ausgehende Antike weiß sich im Herbstalter der Welt stehend. Allenthalben finden sich die Elemente dieser geschichtlichen Depravationstheorie. Die Hoffnung auf die Wiederkehr aller Dinge (so die Stoiker) oder auf das große erlösende Weltenjahr, wie es die IV. Ekloge Vergils ankündigt, war allgemein<sup>121</sup>. In der spätjüdischen Apokalyptik dominiert der teleologische Gedanke einer alles abschließenden Apokatastasis und Vollendung (*šelāmā*). In ihm geht es um die Restauration des Kosmos zum paradiesischen Urzustand im Sinne einer letzten Vollendung und absoluten Einheit. Sie werden erreicht in ungeheurer Dynamik durch irdische Katastrophen und menschliche Leiden hindurch.

Wie kam es zu diesem Weltbild? Augenscheinlich durch eine erkenntnis-mäßige Revolution größten Stils. Die Vielgötterwelt der Frühzeit ist zusammengebrochen. Das Volk als kultisches Kollektiv löste sich längst auf. Weltstaaten beherrschen die Szenerie der Geschichte. Ein neues religiöses Bewußtsein hat sich Bahn gebrochen. Es ging Hand in Hand mit der Gewinnung eines neuen Weltbildes. Hinter der Periodisierung der Geschichte steht das neue, beinahe wissenschaftlich-mathematische Bewußtsein der gesetzmäßigen Kausalität und Harmonie allen Geschehens. Auch P. Volz<sup>122</sup> hat das einst durchaus richtig herausgeföhlt, wenn er schrieb: ‚Der Apokalyptiker treibt Naturstudien, er macht Reisen um die Welt und in den Himmel, er sieht den Weltball aus der Perspektive des siebten Himmels (Apok. Abr.) und interessiert sich kindlich und einfältig für die Gesetze der Naturscheinungen im Himmel und auf Erden. Überhaupt ist im späteren, besonders im alexandrinischen Judentum ein lebhafter Sinn für die äußere Gestalt des Kosmos zu spüren, der Gott des Weltbaus wird fast noch wichtiger als der Gott des Weltlaufs‘. ‚Vor dem Kosmos und dem Gott des Kosmos aber verschwinden die nationalen Güter Israels und des Zion‘. Hinter der Apokalyptik steht offensichtlich eine prinzipielle neue Weltanschauung<sup>123</sup>. Und daher ist Apokalyptik auch letztlich nicht nur eine jüdische, sondern vielmehr noch eine gesamt-antike, eine epochale Denkweise. Die ältere mythisch-kultische Weltbetrachtung ist zerbrochen, weil der Mensch in einem weiteren Sinne mündig geworden war. Sein Erkennt-

<sup>121</sup> Vgl. G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Luk.- und Matth.-Evangl. und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932, S. 134ff.

<sup>122</sup> P. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 58.

<sup>123</sup> G. von Rad, Theologie II, S. 319: ‚... diese Apokalyptiker waren Wissenschaftler und Forscher‘; F. Baumgärtel, Verheißung, Gütersloh 1952, S. 31: ‚Die Weissagung der Apokalyptiker ist die wissende Durchsichtigmachung des organischen Plans der göttlichen Weltregierung‘.

nisstreiben, ebenso sehr wissenschaftlich wie religiös, durchbricht die national-kultische Enge und erobert die Welt. Auch die jüdische Religion, seit ihrer Frühzeit eine solche ausschließlicher teleologischer Gotteshoffnung, hat sich in hellenistischer Zeit dieses neuen apokalyptischen Weltbildes bemächtigt. Ihre Hoffnung wurde zur apokalyptischen Hoffnung. So wie der reife Mensch eine neue Bewußtseinsstufe nie mehr annullieren kann, so war auch diese neue Weltbetrachtung irreparabel. Als epochale Denkweise war sie bis in die jüngste Vergangenheit offen oder heimlich gültig. Es scheint, daß sich erst in unserer Zeit, einer solchen technischer und wissenschaftlicher Perfektion, die endgültige Abkehr von ihm, dem halbmythisch-wissenschaftlichen Weltbild, durch seine Vertiefung vollzieht und vollziehen muß. Eine neue Synthese von Theologie und reiner Wissenschaft erhebt sich als Forderung der Stunde. Und es ist merkwürdig! Nach Jahrhunderten einer mehr und mehr verflachenden apokalyptischen Eschatologie sieht sich heute der Mensch in neuer Weise elementar und mit neuem, vertieften Wissen vor den damaligen Uransatz geworfen. Es ist das Dreiecksverhältnis von Gott, Mensch und Kosmos, gekoppelt in neuer Form mit der geistes- und naturwissenschaftlichen Ureinsicht der Finalität und Katastrophalität allen Geschehens auf dieser Erde und im Universum<sup>124</sup>. Die spannungsvolle Verhaltensweise des Apokalyptikers<sup>125</sup> — und das ist für den Christen primär die Jesu selbst — wird zum direkten Anspruch und Angebot an uns und unsere Zeit. Für den Theologen ist es gleicherweise eine naturwissenschaftliche wie eine theologische Erkenntnis. Er steht vor einem neuen einheitlichen wissenschaftlichen Weltbild, charakterisiert durch die Weltformel, die Mikro- und Makrokosmos auf einen Nenner bringen kann, zugleich vor dem mathematischen Punkt der nur an jenen ‚drei Tagen‘ möglichen absoluten Offenbarung des lebendigen Gottes in Christo. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Finalität und Katastrophalität allen kosmisch-irdischen Geschehens führt zur theologischen Einsicht der Finalität und Punktualität des mit uns handelnden lebendigen allmächtigen Gottes<sup>126</sup>. Sicher wird es nach wie vor Glauben ohne Wissen und

<sup>124</sup> Auf den ungewöhnlichen Entwurf von Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959<sup>3</sup> (S. 268 ff.: ‚Der Endzustand der Erde‘) sei besonders verwiesen.

<sup>125</sup> Wesensmäßig bestimmt durch das Noch-nicht und das Bald kosmischer Hoffnung.

<sup>126</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1955, S. 309: ‚Gott ist der Welt immanent als ihr dauernder schöpferischer Grund, und er ist der Welt transzendent durch seine Freiheit‘. ‚Die Grundlagen des selbstgenügsamen Universums sind erschüttert. Die Fragen nach seinem Anfang und Ende sind für das theoretische Denken bedeutungsvoll geworden und weisen auf das Element des Nicht-Seins im Universum als Ganzem. Zugleich wurde die Überzeugung, in einer letztlich sicheren Welt zu leben, durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts . . . zerstört‘.

Wissen ohne Glauben als mögliche Verhaltensweisen geben, indessen bleibt, daß die Vereinigung von Glauben und Wissen für alle weitere Zukunft bestimmend sein muß. Die wissenschaftliche Entmythologisierung der Welt drängt dabei Theologie und Kirche zur Mythologisierung des lebendigen Gottes. Hat sie das Geheimnis des Kosmos mehr und mehr enthüllt, wird das Geheimnis Gottes um so rätselhafter, größer und gewaltiger werden. Vielleicht ist es erst unserer Zeit gegeben zu begreifen, was Allmacht Gottes eigentlich bedeutet.

Somit liegt heute viel darin, daß die Theologie wieder zu einer angemessenen Würdigung des Phänomens der antiken und spätjüdischen Apokalyptik findet, bezeichnet sie doch — historisch gesehen — ihre Brunnenstube. Für das historische Rätsel des Lebens Jesu gibt die Apokalyptik gleichfalls alle Mittel in die Hand, um es zu begreifen. Das Problem des christlichen Wahrheitsanspruches stellt sich mit ihr gerade im Blick auf das österliche Kerygma der Kirche in radikaler Schärfe und Unerbittlichkeit. Jegliche Ausflüchte, die Verbindlichkeit der christlichen Gottesbotschaft anders denn durch den Osterglauben zu belegen, erscheinen verwehrt.

Dessen ungeachtet gewinnt man freilich den Eindruck, daß die heutige Forschung von einer adäquaten Beurteilung des Phänomens der Apokalyptik noch eine ziemliche Strecke entfernt ist. Immerhin finden sich aber auch beachtliche Ansätze zu einer grundsätzlichen Neubesinnung.

Gg. Fohrer<sup>127</sup> hält die eschatologische Prophetie seit Deutero-Jesaja für das Ergebnis einer ‚epigonalen Entartung‘ der vorexilischen Prophetie. Die Naherwartung wird im Unterschied zur Fernerwartung als zweifelhafte Einstellung ausgegeben. ‚Die Apokalyptik als jüngere und sozusagen modernere Form der Eschatologie ist grundsätzlich nicht anders zu beurteilen‘. Ähnlich findet auch M. Noth<sup>128</sup> viel Bedenkliches an der alttestamentlichen Apokalyptik. Sie habe zwar ‚allerlei zu ihrer Zeit kursierenden Stoff an Weltzeitalter- und Weltreichvorstellungen aufgenommen, vielleicht auch allerlei Stoff an Symbolen für geschichtliche Erscheinungen und Mächte‘, aber sie habe zugleich diesen Stoff entleert und seines ursprünglichen Inhalts beraubt. Besonders gerügt wird das negative Geschichtsverständnis. Auch O. Plöger hält ähnlich wie die vorgenannten mit einem kritischen Urteil nicht zurück. Mit M. Buber wird kritisch herausgestellt<sup>129</sup>, daß die Apokalyptik ‚an dieser Erde als an einer hoffnungslos verderbten Größe nur

<sup>127</sup> G. Fohrer, Die Struktur, Sp. 420.

<sup>128</sup> M. Noth, Das Geschichtsverständnis der atl. Apokalyptik, in: Gesammelte Studien zum AT, München 1957, S. 248ff., 272f.

<sup>129</sup> O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, S. 39.

verzweifeln kann'. Alle diese Stimmen nehmen augenscheinlich Anstoß an dem apokalyptischen Katastrophenbewußtsein. Es fragt sich aber, ob nicht gerade mit ihm etwas Unverlierbares ans Licht gekommen ist. Und zwar deshalb, weil hier mit der Gotteswirklichkeit in ganz neuer Weise ernst gemacht wurde. Im übrigen wird man betonen, daß kleinlichen analytischen Vergleichen das Wesen des Phänomens, wie es die Apokalyptik darstellt, notwendigerweise verschlossen bleibt. Demgegenüber erscheint uns unbezweifelbar, daß etwa die Erkenntnis von Karl Jaspers betreffend die ‚Achsenzeit‘ auch die Erklärung des Phänomens des apokalyptischen Denkens bezeichnet. Seine Struktur ist achsenzeitlicher Art. Es ermöglicht die notwendige ganzheitliche Betrachtung des Christusgeschehens in Geschichte und Welt<sup>130</sup>. ‚In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan<sup>131</sup>. Es scheint, daß der Theologe heute wieder einmal von der Profanhistorie lernen kann. Hinzu kommt, daß auch die jüdische Forschung zu einer bemerkenswerten Positionsveränderung im Urteil über die Apokalyptik bereit ist. Zeigte M. Buber noch deutlich seine Ablehnung, so bricht Gershom Scholem<sup>132</sup> neuerdings doch auch für sie eine Lanze. Er sieht in der ‚messianischen‘ Apokalyptik das ‚von historischer Dynamik erfüllte Element in der Welt des Judentums‘. Zwar erschienen aufbauende und destruktive Kräfte in ihr miteinander vereinigt, aber es gelte doch: ‚Die messianische (d. i. apokalyptische Idee) . . . ist die eigentliche antiexistentialistische Idee‘. Für die zweitausendjährige Geschichte des Judentums seit der Katastrophe des Jahres 70 ist sie von großer Bedeutung gewesen<sup>133</sup>: ‚Die jüdische sog. Existenz hat das Gespannte, niemals sich wahrhaft Entladende, das Nicht-Ausgebrannte an sich, das, wo es sich in unserer Geschichte entlädt, mit einem törichtem Wort dann als Pseudo-Messianismus verschrien . . . wird‘.

---

<sup>130</sup> Eine solche fordert auch W. von Loewenich, Augustin und das christl. Geschichtsd Denken, S. 72: ‚Eine Geschichtsbetrachtung, die ihren Ausgangspunkt im Menschen nimmt, wird sich heute schwer mehr gegen den Nihilismus wehren können. Sie drängt nach einer Ergänzung durch eine religiöse Ganzheitsbetrachtung‘.

<sup>131</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München, S. 20f. (‚Charakteristik der Achsenzeit‘).

<sup>132</sup> G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Eranos 28, 1959, S. 193ff., 204.

<sup>133</sup> A. a. O. S. 239.

Es scheint, daß die Kirche von heute weithin vergißt, wovon sie — genau wie das Judentum — zweitausend Jahre lang gelebt hat<sup>134</sup>.

### VIII.

Wir kehren zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Kerygma-theologie und existentielles Eschatologieverständnis sind seit Jahrzehnten einen engen Bund eingegangen. Es begann mit der dadaistischen Dialektik K. Barths.<sup>135</sup>

„Auferstehung ist Ewigkeit . . . Es kommt ἐν ἁτόμῳ, sagt Paulus, in einem unteilbaren, unzeitlichen, ewigen Nu und Jetzt. Ist's Gestern, Morgen, Heute? Ist's Immer? Ist's Nimmer? Wir können auf das alles mit Ja und Nein antworten . . . Die Auferstehung Christi, oder was dasselbe sagt: seine Wiederkunft, sie ist kein geschichtliches Ereignis“.

Es endete bei dem in seiner Konsequenz fatalistischen Satz R. Bultmanns<sup>136</sup> von der ‚mythischen Eschatologie‘, die durch die ‚einfache Tatsache‘ erledigt sei, ‚daß die Weltgeschichte weiterliefe und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird‘.

Bei K. Barth stehen wir vor der Relativierung der Zeit, bei R. Bultmann vor ihrer Verabsolutierung. Ist dort die Finalität des irdisch-kosmischen Seins unterschätzt, so hier seine Katastrophalität. Beide theologische Standpunkte muten in unseren Tagen merkwürdig antiquarisch an. Die Katastrophe der Weltgeschichte stellt sich unserer Generation und allen folgenden als ständige Möglichkeit dar. Ein Gott, der nicht auch Herr, Sinn und Ziel der menschlichen Geschichte ist, läßt unsere Existenz vollkommen unberührt.

Das gilt um so mehr, als unsere Existenz christliche Existenz ist. Heute hängt alles davon ab, ob Gott in Christus gehandelt hat oder nicht, ob er der Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit ist, nicht ein unverbindliches Reden von Gott, das eben so gut Reden von der Gottverlassenheit des Menschen sein kann.

Aus unserer Darlegung ergeben sich verschiedene Konsequenzen. War Jesu Botschaft apokalyptisch strukturiert und erwartete dieser die Gottesoffenbarung an jenem Karfreitag, dann bricht das existentielle Eschatologie-

<sup>134</sup> Vgl. oben (Anm. 43) E. Käsemann.

<sup>135</sup> K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1929, S. 94f.

<sup>136</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos Bd. I*, Hamburg 1948, S. 15ff., 18f.

und Kerygmaverständnis notwendigerweise in sich zusammen. Jesu Verkündigung war vielmehr wie die der frühen Gemeinde apokalyptisch. Aber auch diese Hoffnung war auf jeden Fall problematisch, wenn sie nicht von Gott her mit Kreuz und Auferstehung ihre tiefere Bestätigung erfahren hat. Die Frage nach dem Offenbarungsgeschehen nicht im Wort, sondern zuvörderst in der Sendung und Person Jesu stellt sich somit radikal neu. Jesu Sendung und Person bedarf der Bestätigung von Gott her<sup>137</sup>. Das um so mehr als Sendung und Verkündigung augenscheinlich im Kreuzesgeschehen, nach damaligem eschatologisch-apokalyptischen Verständnis das zeitliche Telos, kulminieren. Es geht nicht darum, daß Jesus die Gottesoffenbarung nach menschlicher Weise sichtbar erwartete, sondern darum, daß sie überhaupt geschah, und sei es auch so, daß das Kreuz menschlich gesehen Torheit ist<sup>137</sup>. Indem wir in exegetisch-historischer Wahrhaftigkeit (s. oben Abschnitt II) gezwungen sind, die urchristliche Frage nach der Tat Gottes an jenem Karfreitag des Todes Jesu zu stellen, eröffnet sich uns neben der Alternative von Kerygma und Existenz die andere entscheidende von Offenbarung und Geschichte. Sie verneinen, hieße alles verneinen. Sie leugnen, bedeutete auch den Verlust jeglichen existenztragenden Kerygmas. Sie bejahen, eröffnet einen theologischen Neuansatz von weittragenden Folgen.

Bekanntlich hat die christliche Theologie aller Zeiten in Jesu Auftreten und Geschick die in unserer Welt und Geschichte geschehene eschatologische Selbstoffenbarung Gottes gelehrt und verkündigt. Stimmen unsere exegetischen Erörterungen, so hat Jesus für seine Person und Sendung dasselbe in Anspruch genommen. Die Wahrheit dieses Anspruches, der in den apokalyptischen Formen seiner Zeit geschah, um sie nach dem Selbst- und Sendungsbewußtsein hin zu überbieten, hängt daran, ob Gott sich geoffenbart hat an jenem geschichtlichen Termin, auf den Jesus seine hochgespannten Hoffnungen gerichtet hatte. Hat Gott an diesem Termin apokalyptischen Bangens gehandelt, dann bedeutete dies: die Offenbarung Gottes ist Geschichte geworden! Und zwar an einem zeitlichen Punkte, den die frühe Kirche selbst — sich an Jesus haltend — als ihr Telos bezeugt. Folgt R. Bultmann von seinen kerygmatischen Voraussetzungen her, daß damit die theologische Frage nach dem Ende der Geschichte ein für allemal

---

<sup>137</sup> Das Recht des Künnettschen Ansatzes ist also exegetisch gesehen unbestreitbar, vgl. W. Künneht, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, Hamburg 1962; dagegen G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962, S. 128ff., der doch wohl in Verkennung exegetischer Sachverhalte die Kritik zu sehr an begrifflichen Formalitäten orientiert.

beantwortet ist<sup>138</sup>, so ergibt sich unsererseits in Wahrung des Offenbarungsgeschichtlichen Faktums hinter dem Kreuz Christi, daß in Christus Sinn und Ende der Geschichte zwar schon wahr geworden sind, aber doch nur so, daß sie vorweggenommen erscheinen. Eben damit bricht die Frage nach dem Sinn und dem Ende der Geschichte unter dem Aspekt des Erlösenden Handelns des lebendigen Gottes erneut auf.

Mit den letzten Sätzen stehen wir bereits vor der bemerkenswerten dogmatischen Konzeption Wolfhart Pannenberg<sup>139</sup>, die zu kritisieren hier nicht der Ort ist. Sie stellt zweifellos in neuerer Zeit den beachtlichen Versuch dar, die erschreckende Sterilität existentialistischen theologischen Denkens zu durchbrechen. Bei ihm lesen wir ganz im Sinne oben entfalteter Erwägungen:<sup>140</sup> ‚Die universale Offenbarung der Gottheit Gottes ist noch nicht in der Geschichte Israels, sondern erst im Geschick Jesu von Nazareth verwirklicht, insofern darin das Ende alles Geschehens vorweg ereignet ist‘. Das ist ein großartiger Satz, der — wie wir uns bemühen darzulegen — eine angemessene, historisch verantwortbare Exegese der evangelischen Überlieferung voraussetzt<sup>141</sup>. Auch exegetisch ergibt sich die Identität von Kreuz und Telos. Und auch W. Pannenberg, wie übrigens vor allem U. Wilkens, kommt ganz entsprechend zu einer neuen Wertung des geistes- und religionsgeschichtlichen Phänomens der Apokalyptik<sup>142</sup>. So kann jener etwa schreiben: ‚Was das heißt, daß in der Person Jesu das Ende der Geschichte schon vorweggenommen ist, wird selbst nur innerhalb der Geschichtskonzeption der Apokalyptik verständlich‘. In ihren Kategorien wurde das Unglaubliche beschrieben, weil sie ihm historisch und theologisch adäquat waren. ‚Was solcher Aufbruch der Unbegreiflichkeit des Eschaton in der Geschichte bedeutet, läßt sich nur sagen im Horizont des universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses, in dem dieser Aufbruch erfolgt ist, gerade weil durch ihn das universalgeschichtliche Schema selbst aufgebrochen wurde‘<sup>143</sup>.

<sup>138</sup> Vgl. R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 73, 1948, Sp. 664ff., 665.

<sup>139</sup> Wir verweisen vor allem auf W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma 5, 1959, S. 218ff., 259ff.; ders., Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma, Beih. 1, 1961 (zusammen mit anderen).

<sup>140</sup> Offenbarung als Geschichte, S. 103.

<sup>141</sup> Die mehrfach genannte Arbeit D. Rösslers erscheint freilich im besonderen problematisch.

<sup>142</sup> W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 223ff., 236; U. Wilkens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, S. 42ff., 50ff.

<sup>143</sup> W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 237.

Für die heutige theologische Situation, die in exegetisch-neutestamentlicher und dogmatisch-kerygmatischer Hinsicht weithin ausweglos anmutet, erscheint hier ein wirklich fruchtbarer Neuanfang gewonnen<sup>148</sup>. Die theologischen Folgerungen sind überaus weitreichender Natur und umschließen auch für unsere heutige Kirche neue Möglichkeiten und neue positive Aspekte. Wenigstens einige davon seien im folgenden skizziert:

a) Die heutige neutestamentliche Theologie leidet an der vermeintlichen Kluft zwischen historischem Jesus und geschichtlichem Christus<sup>145</sup>. Unserer Ansicht nach besteht zwischen beiden enge Kontinuität, denn Jesus dachte in der theologischen Tiefendimension des apokalyptischen Weltbildes und ebenso interpretierte die Urkirche seine Gestalt und Sendung in den universalen Denkformen der Apokalyptik. Der verbindende Termin ist der mathematische Punkt der Kreuzigung und Erhöhung Christi, von Jesus als offenbare Tat Gottes erwartet, von der Urgemeinde als verborgene, aber reale Tat Gottes verkündigt und erfahren. Also keine Diskontinuität, sondern Kontinuität und Übereinstimmung gerade im Eigentlichen. Das neutestamentliche Zeugnis, das heute allgemein als bloße „Predigt“ auszugeben Mode ist, bekommt neue historische Aussagekraft. Selbst der alte Satz Loisy's, wonach Jesus das Reich ankündigte, aber die Kirche kam, bezeichnet kein echtes Verstehen der Botschaft Jesu<sup>146</sup>. Sehen wir recht, war ihr Zentrum die Erwartung der Gottesoffenbarung<sup>147</sup>, verbunden mit der eigenen Erhöhung. Beides trat nach der Überzeugung der ältesten Zeugen ein, wenn auch in der Gebrochenheit des in dieser Zeit vorweggenommenen Eschaton, das noch der letzten Enthüllungen ermangelt.

b) Das Kreuz bezeichnet die geschichtliche Offenbarung Gottes im Todeschicksal Jesu. Da es eben als solches Eschaton im zeitlichen und tieferen theologischen Sinne ist, erscheint damit der Grund christlicher Christologie

---

<sup>144</sup> Bei H. Zahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, Die Frage nach dem hist. Jesus, Stuttgart 1960, S. 136, ist dieser Neuanfang wohl nur zufällig hineingerutscht, übersieht er doch, daß das große Morgenrot, wie die Dinge liegen, nicht in der kerygmatischen Schule herkömmlicher Prägung aufleuchten kann.

<sup>145</sup> Vgl. E. Käsemann, Das Problem des hist. Jesus (Exeget. Versuche), S. 213.

<sup>146</sup> Ebenso wenig der Satz R. Bultmanns, wonach die Diskontinuität zwischen Jesus und der Urgemeinde darin besteht, daß der Verkündiger zum Verkündigten wurde. So auch W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie, S. 16ff. Die Frage der sachgemäßen religionsgeschichtlichen Interpretation der Botschaft Jesu wird auch bei ihm nicht gestellt.

<sup>147</sup> Sie verbirgt sich hinter der Reichsverkündigung, wofür reiches jüdisches Material beigebracht werden kann. Vgl. oben Anm. 75.

gesetzt<sup>148</sup>. Christus ist Sinn und Ende der Geschichte als Ereignis und Symbol. Als Mensch, in dem die Gotteserwartung klarste und elementarste Form angenommen hat, um ihre Bestätigung von Gott selbst zu finden, ist er Garant gläubiger menschlicher Erlösungssehnsucht. In ihm selbst wurde dargestellt, daß der Sinn der Geschichte und das Ziel dieser Welt in der Einheit in Gott beschlossen liegen. Als dargestelltes Ende der Geschichte ist Christus Symbol für die ständige Endbezogenheit der Welt und der menschlichen Existenz. Er begreift sich als Garant der Hoffnung gerade in der Situation der Ausweglosigkeit und Katastrophe, in unseren Jahren endgültig die Normalsituation des Menschen<sup>149</sup>. Er läßt den Gläubigen begründet ausblicken auf ein großes, menschlich gesehen vielleicht fernes Ziel. Er gibt ihm zugleich Recht zum getrosten Aufblick auf die rettende, eschatologische Gegenwart Gottes in der Situation gegenwärtiger Sinnverborgenheit und Sinnentfremdung<sup>150</sup>.

c) Existenzgrund für den christusgläubigen Menschen ist die Prolepse des Gerichtes Gottes in der Gerechterklärung aus Gnaden. An ihm vollzieht sich, wofür Christus selbst steht und bürgt. Mit der Rechtfertigung aus Gnaden geschieht der Durchbruch zu einem neuen Leben ungeahnter Freiheit und ungemessener Freude. Für den Christen eröffnet sich ein neues Weltbild, insofern ihm das skizzierte gläubige Selbstverständnis ebenso sehr wie Christi Schicksal gestattet, die eschatologische Gottesbezogenheit von Mensch, Geschichte und Kosmos gerade in deren Verlorenheit und Verworrenheit zu sehen. Menschlich gesehen ist heute der gläubige Christ weder einfach Skeptiker noch einfach Optimist, sondern beides. Durch die Realität der Gegenwart hindurch erschließt sich ihm aber die eschatologische Dynamik der Welt hin auf Gott, für die das Christusereignis bürgt.

<sup>148</sup> P. Tillich, Systematische Theologie II, S. 158, bemerkt u. E. mit Recht: ‚Selbst Historiker wie A. Schweitzer, die den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu und seine Selbstinterpretation als zentrale Figur in dem eschatologischen Schema betonen, benutzten das eschatologische Element für ihre eigene Christologie nicht. Sie merzten es aus, weil sie es als einen Komplex fremdartiger Phantasien, geboren aus apokalyptischer Ekstase ansahen. Der Christus-Charakter schwand zugunsten des Jesus-Charakters‘.

<sup>149</sup> Vgl. auch T. F. Torrance, Die Eschatologie der Reformation, Evang. Theologie 14, 1954, S. 334ff., 336: ‚Im Gegensatz dazu (sc. zur Esch. der mittelalterl. Scholastik) bedeutet die Reformation die Wiederentdeckung des lebendigen Gottes der Bibel, der aktiv in die Angelegenheiten der Menschen eingreift als Herr und Richter der Geschichte. Damit kommt es zu einer machtvollen Realisierung der historischen Relevanz der Eschatologie‘.

<sup>150</sup> W. von Loewenich, Augustin, S. 61: ‚Geschichtliche Existenz wird nur durch den eschatologischen Ausblick sinnvoll und tragbar‘ (gegen W. Kamlah).

d) Das Eigentliche dieser apokalyptischen universalen Weltdeutung wird zum Wesentlichen christlichen Denkens. Es ist das Agens und Movens jeglicher eschatologischer Existenz, das Rechnen mit der Plötzlichkeit des kosmischen Handelns Gottes, die Naherwartung. Sie allein stellt das zukunftssträchtige christliche Pendant zum nihilistischen Materialismus und zum Katastrophenbewußtsein unserer Zeit dar. Ihre Legitimität erwächst aus dem Gottesbegriff Jesu und nicht minder aus der eschatologischen Gottestat an ihm. Die eschatologische Haltung des Christen ist weder existentielle Selbstbefriedigung noch heilsgeschichtliche Sorglosigkeit im Sinne der Anschauung: Christus die Mitte der Zeit, sie ist vielmehr eine solche elementarer Bereitschaft, Spannung und Hoffnung<sup>151</sup>. Der von der lebendigen Wirklichkeit Gottes her denkende Glaube ist immer auf konkrete Hoffnung gerichtet. Auch das heute dominierende Existential der Angst ist schließlich nichts anderes als die negative Form der Hoffnung. Das bedeutet, daß gerade die Hoffnung, welcher Art auch immer, menschliches Existential ist<sup>152</sup>. Die des Christen unterscheidet sich von der allgemein-creatürlichen Hoffnung durch die getrostete Gewißheit (Röm. 8, 19—25). Die Aussage Wicherns: Die Liebe gehört mir wie der Glaube, ist zu ergänzen durch die andere: Die Hoffnung gehört mir wie der Glaube. Hoffnung ist aber nur in der Naherwartung lebendige Hoffnung. Die Nähe der Erfüllung beflügelt sie. Daran ist nichts Unrechtes! Ganz zu schweigen davon, daß nur so Christ und Kirche der Katastrophensituation dieser Welt verantwortlich entsprechen. Es ist zu bedenken, daß all das, was etwa die Offenbarung des Johannes in scheinbar hybriden Bildern ausdrückt, im Grunde heute schon längst ständige überbietbare Möglichkeit ist. Auch ist die Erwartung des Nichtchristen heute im Grunde nüchterner als die unseres geschichtsgläubigen, zeitunkritisch-zeitlos denkenden Christentums. Der Christ von heute ist gefragt, ob er dem stündlichen Nihilismus des modernen Menschen eine stündliche Bereitschaft und Hoffnung entgegenzusetzen hat<sup>153</sup>.

e) Die Geschichte der Kirche in dieser Welt hat ihren Grund in der eschatologischen Tat Gottes. Im einzelnen erweist sie sich als das Produkt ständigen Glaubens und Hoffens hin auf die Verheißung Gottes in Christo.

<sup>151</sup> Es ist geradezu paradox, wenn heute das Aufgeben der Vorstellung einer unmittelbar bevorstehenden Erdkatastrophe gefordert wird. So H. Beintker, *Eschatologie und Ethik*, ZSystTh 23, 1954, S. 416ff., 436.

<sup>152</sup> Vgl. auch T. P. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, S. 223 Anm.: ‚Jede bewußte Energie ist wie die Liebe (weil sie Liebe ist) auf Hoffnung gegründet‘.

<sup>153</sup> Vgl. auch A. Strobel, *Untersuchungen*, S. 304f.

Das Hoffen geschah noch zu aller Zeit auf mannigfache Weise, wobei bis in die jüngste Vergangenheit auf dem Hintergrund apokalyptischen Denkens die Naherwartung den Grundtenor abgab. Diese Form der Hoffnung hat als durchaus legitim zu gelten, soweit sie ihren Wahrheitscharakter nicht an Termine bindet, sondern garantielos behauptet<sup>154</sup>. Sie — wie heute nicht selten proklamiert — durch die sog. Fernerwartung ablösen zu wollen, käme einem Substanzverlust ersten Ranges gleich. Die Kirche ginge damit ihrer eigentlichen geschichtlichen Dynamik verlustig. Sie würde zugleich ihre kerygmatische Aufgabe verfehlen, die darin besteht, die Wirklichkeit des lebendigen Gottes in dieser Welt zu bezeugen. Damit entfällt auch zugleich die Möglichkeit, vorplanend eine Heilsgeschichte zu entwerfen. Ein solcher Entwurf kann immer nur rückblickend behauptet werden<sup>155</sup>. Auf ihn zu verzichten, käme der Bestreitung des lebendigen Gottes in Christo überhaupt gleich.

f) Die Sakramente der Kirche, Taufe und Abendmahl, sind vom Hintergrund eschatologischen Denkens her mitzuverstehen. Für die Taufe wird dies durch ihren Einmaligkeitscharakter — und überhaupt durch den exegetischen Befund — genugsam unterstrichen. Für das Abendmahl führt besonders die konsequent-eschatologische Deutung der Gestalt Jesu zu dem Resultat, daß bei jener ersten Feier im Kreise der Jünger der Gedanke der ‚effektiven Repräsentanz‘ leitend war. In diesem Sinne konnte z. B. R. Otto<sup>156</sup> feststellen: ‚Die Handlung Christi ist also mehr als bloße Voraussage, sie ist drastisch-antizipierende Voraussage durch Repräsentation; und wiederum ist sie mehr als diese, sie ist Anteilgabe an der Kraft des Repräsentierten, nämlich an der Sühnkraft des gebrochenen Christus‘. Damit findet sich das lutherische Abendmahlsverständnis in nicht unwesentlicher Hinsicht nicht nur bei Paulus, sondern möglicherweise gerade bei Jesus selbst. ‚Diesen streng eschatologischen Bezug von Sündensühne hat Luther zwar nicht in seiner Abendmahlslehre, wohl aber in der Erklärung des 2. Artikels rein und klar festgehalten‘ (s. das ‚auf daß ich in seinem Reiche unter ihm leben und ihm diene‘). Es wäre wohl überhaupt zu untersuchen, wieweit Luthers Theologie ihre innere Dynamik von einer lebendigen Erwartung und Hoffnung her bekommen hat.

Endlich verbleibt noch die Frage, ob diese ungewöhnliche Herausstellung gespannter und lebendiger Hoffnung, die sich ebenso sehr auf das eigene

<sup>154</sup> Das ist die Lehre aus der Geschichte der Hoffnung der Kirche. Aber gerade so wächst die Verpflichtung zur freien Bereitschaft.

<sup>155</sup> So auch W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 285.

<sup>156</sup> R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, S. 257ff., 263.

Einzelschicksal richtet wie auf das der Welt, nicht schwärmerisch übertrieben ist? Die Antwort ist einfach. Der Gottesbegriff Jesu berechtigt zu hoffen, wenn dieser Gott die Hoffnung Jesu bestätigt hat. Es kann aber heute auch nur die Gewißheit der dynamisch-eschatologischen ‚Nähe Gottes‘ sein (in diesem Sinne möchten wir E. Käsemanns These beipflichten!), die der heutigen, in Nihilismus und Materialismus erstarrten Welt zu helfen vermag. Hinzukommt, daß unsere Welt auf eine Auseinandersetzung zwischen Hoffnung und Pseudo-Hoffnung zusteuert, wie sie in diesem Ausmaß Menschheit und Geschichte noch nicht erlebten. Während das Christentum meint, uralte menschheitliche Hoffnungen entmythologisieren zu müssen, hat sie der Marxismus bereits als profane apokalyptische Verheißungen auf seine Fahnen geschrieben. Die ständige christliche Zurückhaltung, vielleicht einmal zuviel zu sagen, ist ihm fremd. Hier gibt es keine Selbstentschuldigung für scheinbar allzu Kühnes. Mit eiskalter Überzeugung schreibt Ernst Bloch in seinem monumentalen Werk ‚Das Prinzip Hoffnung‘<sup>157</sup> im 55. Kapitel zum Thema ‚Traum nach vorwärts‘: ‚Und nun ist dieses gerade für den Marxismus, als den angegebenen Quartiermacher der Zukunft bezeichnend: er behebt die festgefrorene Antithese: Nüchternheit — Enthusiasmus, indem er beide auf ein Neues bringt und beide darin miteinander arbeiten läßt — für exakte Antizipation, konkrete Utopie . . . (Er ist:) Nirgends ohne Erbe, am wenigsten ohne das der Ur-Intention: des Goldenen Zeitalters; der Marxismus, in allen seinen Analysen der kälteste Detektiv, nimmt aber das Märchen ernst, den Traum vom Goldenen Zeitalter praktisch; wirkliches Soll und Haben wirklicher Hoffnung geht an!‘.

Wie die Dinge heute liegen, haben Theologie und Kirche dieser lebendigen profanen, aber auch säkular-apokalyptischen Hoffnung nichts Ebenbürtiges entgegenzusetzen<sup>158</sup>. Die Theologie, so gewinnt es den Anschein, ist immer noch in vermeintlicher Wissenschaftlichkeit gefangen von einer fragwürdigen, exegetisch unhaltbaren existentiellen Gegenwartsphilosophie. Die Kirche, worunter wir die evangelische verstehen, arbeitet an ihrer Selbsterstörung durch einen unverständlichen liturgischen Repristinatioenseifer. Aber die Welt wartet auf die Predigt von dem lebendigen Gott und auf die frohe Botschaft von der Erlösung um Christi willen. Die nicht zuletzt in

---

<sup>157</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, S. 1619, 1621. Vgl. hierzu H. H. Schrey, Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung, *Deutsches Pfarrblatt* 61, 1961, S. 265 ff.

<sup>158</sup> Vgl. besonders P. Schütz, *Das Versiegen der christlichen Hoffnung*, *Deutsches Pfarrblatt* a. a. O., S. 512 ff., 514 f.; ders., *Hoffnung als Menschheitsfrage*, a. a. O. S. 543 ff. — Auf die monumentale Arbeit ‚Parusia. Hoffnung und Prophetie‘, Heidelberg 1960, sei besonders aufmerksam gemacht.

der Kirche festgefrorene Antithese von Nüchternheit und Enthusiasmus könnte dadurch zur glutvollen Synthese werden, die auch der profanen Utopie den Schrecken nimmt<sup>159</sup>. Nüchternheit schenkt das Wissen um Gottes langen Atem in dieser verlorenen Welt, Enthusiasmus die gläubige Erfahrung seiner Nähe. Das Kreuz von Golgatha, heimliches Telos der Geschichte, lehrt uns beides.

Diesem Aufsatz liegt eine Vorlesung zugrunde, gehalten beim Ferienkurs der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen im Oktober 1961. Die damalige positive Aufnahme gibt dem Verfasser Mut zur Veröffentlichung, worum er mehrfach gebeten wurde. Obwohl apodiktisch geschrieben, geht es mit dieser Arbeit — Anregungen von E. Käsemann und U. Wilkens weiterverfolgend — ausschließlich um einen Diskussionsbeitrag. Anlaß dazu gab auch eine freundschaftliche Debatte mit meinen verehrten Kollegen H. Köster und D. Georgi im Sommer 1961 in Heidelberg.

---

<sup>159</sup> P. Schütz, *Parusie*, S. 637: ‚Im Hoffenden ist Gott und Mensch, Reich und Welt in einer sehr redlichen und nüchternen Weise beisammen. Der Hoffende leidet, darin ist die Zukünftigkeit. Und der Hoffende handelt, darin ist die Ankünftigkeit‘.

„Veniat ipse cum die suo glorioso, cito, citius, citissime! Amen.“

MARTIN LUTHER

## **Diaspora und Oekumene in der Sicht von Neu-Delhi 1961**

Es ist kein opus alienum, wenn ein Ereignis wie die Dritte Weltkirchenkonferenz des Oekumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi in den Annalen des Martin-Luther-Bundes nicht nur erwähnt, sondern zum Gegenstand einer selbstkritischen Besinnung gemacht wird. Diaspora und Oekumene gehören wesensmäßig zusammen. Diese Erkenntnis dürfen wir im Kreise des Diasporawerkes der lutherischen Kirche als anerkannt voraussetzen. Aber in welchem Sinne muß diese Zusammengehörigkeit verstanden werden? Die Diaspora ist eine der stärksten motorischen Kräfte für die oekumenische Bewegung gewesen. Aber sie hat gleichzeitig auch den oekumenischen Enthusiasmus als Gefährdung ihrer eigenen Arbeit betrachtet. Darf Diasporaarbeit sich mit der demutsvollen These trösten, daß sie mit dem Aufbruch des oekumenischen Zeitalters ihren Dienst erfüllt habe? Daß eben ihr Dienst nur der Dienst der Wegbereitung sei und sie diesen Dienst umso wirkungsvoller erfülle, je schneller sie sich selbst überflüssig mache? Diese These ist sicher richtig soweit es sich in aller Diasporaarbeit um eine Hilfestellung zur Entstehung neuer selbständiger „junger“ Kirchen handelt. Die Grenzen dieser These werden aber sofort deutlich, wenn man das eigentliche oekumenische Grundproblem der Einheit der Christenheit im Hinblick auf die jungen Diasporakirchen ins Auge faßt. Darf es auf dem Wege zur oekumenischen Einheit noch Diaspora-Fürsorge geben? Wird damit nicht notwendig konfessionelles Kirchentum gefördert anstatt daß die Einheit der Kirche in jedem Ort und jedem Gebiet sichtbar gemacht würde? Diesen Fragen des inneren Verhältnisses von Diaspora und Oekumene möchten wir im folgenden nachgehen. Wir beschränken uns aber dabei aus praktischen Gründen auf den Umkreis der evangelisch-lutherischen Diasporakirchen und unter ihnen wieder besonders auf solche, die mit Deutschland als dem Mutterlande der Reformation in geschichtlicher Verbindung stehen.

### **1. Wie weit waren lutherische Diasporakirchen in Neu-Delhi vertreten?**

Wenn wir mit dieser praktischen Frage einsetzen, stoßen wir sofort auf einige aufschlußreiche Feststellungen. Von den heute mit Deutschland in Verbindung stehenden lutherischen Diaspora-Gemeinden und -Kirchen gehören nur zwei dem Oekumenischen Rat der Kirchen an: die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und die deutsche evangelische La Plata-Synode, die beide mit je zwei Delegierten vertreten waren.

Das entspricht durchaus der Tatsache, daß es sich bei diesen Kirchen um die größten festgefügtsten selbständigen Kirchenkörper handelt, die aus der jüngeren deutschen Diasporageschichte hervorgegangen sind. Aber das führt sofort zur weiteren Frage: Warum gehören andere Kirchen noch nicht zum Oekumenischen Rat? Es fehlte z. B. die Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile, es fehlte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien. Beides sind selbständige lutherische Kirchen, die zwar Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sind, aber noch nicht zum Oekumenischen Rat gehören. Auch die evangelisch-lutherischen Synoden in Großbritannien, in Südafrika und Australien waren nicht offiziell vertreten. Aus England hatte sich zwar einer unserer Pfarrer auf eigene Faust auf den Weg gemacht und in der Übersetzungsabteilung mitgearbeitet, aber das bedeutete keine offizielle Vertretung. Vielleicht läßt sich gerade an den deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in England die Fragestellung verdeutlichen: Durch wen könnten sie sich allenfalls in Delhi vertreten gefühlt haben? Durch den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland? Durch den Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes? Durch den Leitenden Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands? Durch den Präsidenten oder Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes? Oder gar durch den Erzbischof von Canterbury oder den Vertreter des British Council of Churches? Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode im Vereinigten Königreich ist offenbar auf dem Wege zum selbständigen „Kirche-sein“ im verfassungsrechtlichen Sinne noch nicht soweit vorgeschritten, daß eine unmittelbare Mitgliedschaft im Oekumenischen Rat der Kirchen sinnvoll und rechtlich möglich ist. Aber auf der anderen Seite wäre es ein Rückfall in das soviel angeprangerte paternalistische oder kolonialistische Denken, wenn diese Synode sich damit zufrieden gäbe, daß sie durch Repräsentanten ihrer „Mutterkirche“ in der oekumenischen Bewegung vertreten ist und mitarbeitet. Es muß ihr natürliches Ziel sein, einen solchen Grad von Selbständigkeit zu erringen, daß sie selbständige Mitgliedskirche werden kann. Oder — muß sie sich selbst doch richtiger nur als Brückenkopf verstehen, der den in der Zerstreung in England lebenden evangelischen Christen deutscher Herkunft eine zeitlang Rückhalt gewährt, bis sie sich einer der im Lande befindlichen Kirchen organisch angeschlossen haben? Mit dieser Frage rühren wir an den Nerv des Problemsoekumenischer Einheit.

## **2. Die Diaspora ist die eigentliche Wegbereiterin der oekumenischen Bewegung**

In allen Studien über die Geschichte der oekumenischen Bewegung wird sehr stark herausgearbeitet, daß die oekumenische Bewegung eine Frucht

der Weltmissionsepoche sei. Die großen Weltmissionskonferenzen, schon vor Edinburgh 1910, haben die ersten oekumenischen Kontakte geschaffen. Sie haben bewiesen, daß eine praktische Zusammenarbeit konfessionsverschiedener Kirchen durch die vordringliche Verantwortung für die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker möglich und nötig ist. Durch die Mission sind die Kirchen aus dem Bannkreis ihrer in jahrhundertelanger Tradition gewachsenen Territorialgrenzen herausgebrochen und haben dem Evangelium in vielen Völkern Raum geschaffen. Die praktischen Erfordernisse der Missionsarbeit verschiedenster Kirchen in fremden Völkern machten neue Formen regionaler Zusammenarbeit unausweichlich. Insofern kann man die Mission tatsächlich als die Mutter der oekumenischen Bewegung bezeichnen.

Aber die Kirchengeschichte zeigt bei genauerem Hinsehen sehr schnell, daß die Diaspora die frühere, schnellere, wirkungsvollere und zukunftsträchtigere Trägerin des Evangeliums in die Welt und darum auch Wegbereiterin der Oekumene gewesen ist.

Das läßt sich schon aus der Heiligen Schrift ersehen: Als die erste Verfolgung über die christliche Gemeinde in Jerusalem hereinbrach und Stephanus ihr Opfer geworden war, blieben die Apostel weisungsgemäß in Jerusalem; aber die Gemeindeglieder zerstreuten sich in die engere und weitere Umgebung von Jerusalem, um sich der Verfolgung zu entziehen. Obwohl das kein heldenmütiges Zeugnis des Glaubens war, gab es unter diesen zerstreuten Christen immer wieder solche, die es nicht lassen konnten, von dem zu erzählen, was sie in Jerusalem von Jesus Christus gehört und gesehen hatten, von seinen Wundertaten und Predigten, von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen. So breitete sich die Kunde von Jesus Christus durch das Schicksal der Zerstreung und das Zeugnis von Laien-Christen sehr schnell aus (vgl. Apgesch. 8 u. 11). Die Apostel konnten an vielen Orten an diese Vorgänge anknüpfen. Paulus schrieb seinen gewichtigsten Brief an die ihm unbekanntene Gemeinde in Rom, wo sich schon ohne unmittelbare apostolische Wirksamkeit Gruppen von Christen in der Zerstreung gesammelt hatten.

Das ist in der ganzen Geschichte der Kirche so geblieben. Die Mission als die geordnete Sendung von Boten Christi in andere Völker und Länder ist immer begleitet und vorbereitet worden durch die nicht organisierte, aber faktische Ausbreitung der Kunde des Evangeliums durch Christenmenschen in der Zerstreung. Ob es nun Soldaten gewesen sind oder Händler, Siedler, Abenteurer oder um ihres Glaubens willen Verfolgte — aus ihnen erwachsen immer wieder Zeugen Jesu Christi und Zellen christlicher Gemeinden.

Selbstverständlich steht diese Ausbreitung des Evangeliums durch die Diaspora in engstem Zusammenhang mit den geschichtlichen Machtkonstellationen der jeweiligen Epoche. Die Vormachtstellung des Römischen Reiches in der alten Zeit, der Glanz des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Mittelalter, die Weltmacht der Habsburger und die Weltgeltung des Britischen Empires haben jeweils in ihrer Epoche Christenmenschen in Marsch gesetzt, neue Länder erobert und besiedelt und so mit Absicht oder ohne Absicht — mitunter auch gegen ihren Willen — die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich christliche Gemeinden und Kirchen in anderen Ländern sammeln konnten. Ganze Kontinente wie Nordamerika, Südamerika, Südafrika, Australien und Neuseeland sind auf diese Weise erobert und christianisiert worden.

Man wird dabei jedoch den entscheidenden Einschnitt der Reformation im 16. Jahrhundert nicht übersehen können. Die röm.-kath. Kirche des Mittelalters mit ihrer ungebrochenen Idee der Einheit von Kirche und Staat hat die Christianisierung und Missionierung ihrer neueroberten Gebiete als selbstverständliche programmatische Forderung verstanden. Das zeigt sich heute noch in jenen Gebieten die von Spanien und Portugal her kolonisiert wurden, wie z. B. Latein-Amerika. Dort bekennt sich die Bevölkerung heute in ihrer überwiegenden Mehrheit zum Christentum. Dagegen haben die Weltreiche, die nach der Reformation von protestantischen Ländern begründet wurden, die Einheitsidee preisgegeben und sich darum auch der Missionierungsaufgabe entzogen. Die Aktivität der christlichen Kirchen in protestantischen Kolonialgebieten mußte sich in eigener Initiative entfalten und dabei z. T. erhebliche Widerstände der politischen Mächte und der Handelsinteressenten überwinden. Man kann sich im Hinblick auf die heutige politische Situation in Asien und Afrika fragen, ob die gebrochene Haltung der protestantischen Kolonialmächte zur Mission nicht ein schicksalhaftes Versagen der Kirche darstellt. Man kann beklagen, daß jene Einheitsidee des Mittelalters durch die Reformation verloren ging. Man wird aber nicht bezweifeln können, daß sie unwiederbringlich dahin ist. Vor allem aber wird man zugestehen müssen, daß die reformatorischen Kirchen im Schmelztiegel der Diasporasituation innerlich erneuert worden sind.

Man kann sich diesen Erneuerungsprozeß gar nicht dramatisch und weitreichend genug vorstellen. In Europa konsolidierte sich das reformatorische Verständnis des Christentums — theologisch und zeitgeschichtlich bedingt — in verschiedenen Staats- und Landeskirchen mit all ihren Licht- und Schattenseiten. Zu den Schattenseiten gehört es zweifellos, daß eine Staats- oder Volkskirche sich wesentlich um sich selbst bekümmert und

über ihre eigenen Territorialgrenzen selten hinausdenkt — es sei denn, daß das Territorium selbst sich durch Machterweiterung vergrößert. Darum hat es auch sehr lange — ja, viel zu lange gedauert, bis von diesen traditionsgebundenen Kirchen her der Weg des Evangeliums in die Welt der Völker durch Diaspora und Mission bewußt wahrgenommen und gefördert wurde. Gleichzeitig aber haben sich die evangelischen Kirchen in den neuen Kontinenten durch die Auswanderer neu formiert. Das geschah keinesfalls in einer Art Triumphzug sondern unter schwersten Niederlagen und Verlusten. Bei den meisten Auswanderern war das evangelische Glaubenserbe so schwach geworden, daß es schnell verloren ging, als es nicht durch die in der alten Heimat selbstverständlich vorhandene Organisation der verfaßten Kirche am Leben erhalten wurde. Es sind immer nur Einzelpersonen gewesen, die ihrem Glaubenserbe auch in der Neuen Welt bewußt die Treue gehalten haben. Sie haben sich in ihren neuen Siedlungsgebieten aus eigenem Entschluß und mit Einsatz eigener Mittel zu neuen Gemeinden gesammelt. Ja, die Krisis der Auswanderung wurde für sie der Schmelztiegel eines neuen bewußten persönlichen Glaubens- und Gemeindelebens. Aus diesem Ansatz heraus läßt sich allein das Sendungsbewußtsein der Freiwilligkeitskirchen in Amerika und anderen Teilen der Welt verstehen. Die so aus der Zerstreung gewachsenen Gemeinden bewiesen, daß die Kirche Jesu Christi nicht allein aus der Tradition lebt und leben kann, sondern daß sie die Kraft und die Verheißung hat, unter allen Umständen in allen Kontinenten neu lebendig zu werden. Obwohl Millionen von Auswanderern den Kontakt zu ihrer bisherigen Kirche verloren haben und damit der Kirche überhaupt entfremdet wurden, hat diese Neugeburt evangelischen Kirchentums aus der Diaspora heraus der ganzen Kirchengeschichte der Neuzeit ihren Stempel aufgeprägt. Denn aus dem freiwilligen Zusammenschluß zu eigenständigen Kirchen und aus der Erweckung des Glaubenslebens heraus ergaben sich als vordringliche Aufgaben ganz notwendig die Evangelisation in ihrer eigenen Umgebung und Mission in allen Teilen der Welt.

Wenn wir gefragt hatten, in welcher Weise die Diasporakirchen in Neu-Delhi vertreten waren, dann müssen wir zum Verständnis der ganzen oekumenischen Situation deutlich machen, daß es im Oekumenischen Rat der Kirchen nicht nur zwei geschichtliche Gruppen, die „alten“ und die „jungen“ Kirchen gibt, sondern drei strukturell verschiedene Typen:

1. die europäischen Staats- und Volkskirchen,
2. die aus der Diaspora erwachsenen überseeischen Freiwilligkeitskirchen und
3. die aus der Mission erwachsenen Kirchen in Asien und Afrika.

Wenn wir im folgenden die Grundentscheidungen von Neu-Delhi vom Gesichtspunkt der Diaspora her abzuhorchen versuchen, wird uns sehr schnell deutlich werden, daß diese Gruppierung der Mitgliedskirchen des Oekumenischen Rates uns erst den Schlüssel in die Hand gibt, um das innere Ringen mit den oekumenischen Problemen und den echten Fortschritt, der in Neu-Delhi erzielt wurde, zu verstehen. Um der Vereinfachung willen sei es uns erlaubt, die drei Typen abgekürzt zu bezeichnen als „Volkskirchen“, „Diasporakirchen“ und „Missionskirchen“.

### 3. Die Integration von Mission und Kirche

Die feierliche Integration des Internationalen Missionsrates und des Oekumenischen Rates der Kirchen wurde gleich zu Beginn der Vollversammlung in Neu-Delhi vollzogen. Sie ist das Ergebnis vieljähriger mühevoller, aber mit unendlicher Geduld und Kompromißbereitschaft geführter Verhandlungen in dem von beiden Weltorganisationen eingesetzten Verbindungsausschuß. Da beide Organisationen dieser Integration zustimmen mußten, und sie für beide Verfassungsänderungen mit sich brachten, war die Diskussion um das Für und Wider der Integration schon Jahre vorher in voller Breite sowohl in den Missionsräten wie in den Gremien des Oekumenischen Rates geführt worden. In dieser Diskussion prallten die fast zwingenden Gründe der organisatorischen Vereinfachung hart auf die dagegenstehenden grundsätzlichen theologischen Bedenken. Organisatorisch gesehen, mußte jedermann einsehen, daß es auf die Dauer schwer verantwortet werden kann, daß zwei globale Organisationen praktisch von denselben Männern nebeneinander her betrieben wurden. Aber theologisch gesehen mußte es als Quadratur des Zirkels erscheinen, das dynamische Element der Mission mit dem statischen Element der Kirchentümer zu einer organischen Einheit zu verschmelzen. Je weniger eine Kirche als solche unmittelbar sich an der Aufgabe der Äußeren Mission beteiligt, um so stärker mußte sie Hemmungen haben, sich durch die Integration für das Gesamtwerk der Mission verantwortlich machen zu lassen. Man muß aber umgekehrt auch sagen: je echter und ursprünglicher eine Missionsgesellschaft sich selbst als Erneuerungsbewegung der Kirche versteht, als *ecclesiola in ecclesia*, Sammlung des gläubigen Volkes Gottes innerhalb der in Traditionen erstarrten Kirchentümer, um so mehr mußte sie Bedenken tragen, das Wohl und Wehe ihrer Arbeit eben diesen Kirchen zu überantworten.

Der Widerstand der orthodoxen Kirchen gegen die Integration ist publizistisch besonders hervorgehoben worden. Er war, kurz gesagt, darin begründet, daß weite Gebiete der orthodoxen Kirchen selbst Objekt prote-

stantischer Missionsunternehmungen sind. Es ist verständlich, daß darum die orthodoxen Kirchen diesen schon lange beklagten Zustand nicht durch eine Zustimmung zur Integration sanktionieren wollten. Daß sie schließlich doch nicht dagegen gestimmt haben, sondern sich z. T. der Stimme enthalten haben und z. T. auf Betreiben des oekumenischen Patriarchen von Konstantinopel für die Integration gestimmt haben, ist ein großartiges Ergebnis geduldiger Verhandlungsführung und der darin erreichten Klärung von Mißverständnissen.

Der positive Abschluß der Integrationsverhandlungen wurde dadurch erreicht, daß bei der Überarbeitung des ersten Entwurfes des Integrationsplanes im zweiten Entwurf der Charakter des Oekumenischen Rates der Kirchen als eines Rates von Kirchen wiederhergestellt wurde. Das anfänglich vorgesehene Recht des Internationalen Missionsrates und der regionalen Christenräte, Delegierte zur Vollversammlung zu entsenden, wurde im endgültigen Integrationsplan wieder gestrichen. Nur Kirchen dürfen Delegierte entsenden, sollen dabei aber die Männer der Mission mitberücksichtigen. Das war eine sehr weitreichende Vorentscheidung, deren Bedeutung man nur abmessen kann, wenn man die grundsätzlich regionale Struktur der Missions- oder Christenräte zu würdigen vermag.

Der Deutsche Evangelische Missionsrat — um nur ein Beispiel zu nennen — umfaßt alle protestantischen Missionsunternehmungen innerhalb Deutschlands, von den großen bekannten Gesellschaften innerhalb Landeskirchen bis zu den freikirchlichen, methodistischen, baptistischen, lutherisch-freikirchlichen und extrem glaubens-missionarisch ausgerichteten Unternehmungen, die z. T. im scharfen Widerspruch zu den Landeskirchen stehen. Das einzig Gemeinsame ist für sie alle die Verantwortung für die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker. Der Deutsche Evangelische Missionsrat hat es verstanden, ein großes Maß praktischer Zusammenarbeit zu ermöglichen, ohne dabei die Grundsätze der einzelnen Gesellschaften zu verletzen. Es ist verständlich, daß ihm alles daran liegen mußte, diese bewährte regionale Zusammenarbeit nicht zu gefährden.

Wenn wir an die nationalen oder regionalen Christenräte in Asien und Afrika denken, ist die konfessionell-kirchliche Buntscheckigkeit noch viel größer, aber um so kostbarer auch das Gut der einheitlichen Zusammenarbeit dieser christlichen Gruppen angesichts der überwältigenden nicht-christlichen Mehrheitsverhältnisse in Asien und Afrika. Gerade die unüberschaubare Fülle verschiedenster Missionsgesellschaften, die oft im engen Raum in Asien und Afrika nebeneinander und z. T. gegeneinander arbeiten, hatte ja diese praktische regionale Zusammenarbeit so dringlich gemacht. Die Missionsräte standen darum vor der Frage, ob sie die praktisch erreichte

und viel weiter gespannte Einheit in ihrer betreffenden Region durch die Verschmelzung mit dem Oekumenischen Rat der Kirchen aufs Spiel setzen durften. Gerade die unabhängigsten und intransigentesten Missionen hatten naturgemäß schwerste Bedenken zu überwinden, sich in die Organisation des Oekumenischen Rates der Kirchen einzuordnen.

Trotzdem ist die Integration gelungen. Sie hat ihren Preis gekostet insofern als drei regionale Missionsräte aus dem Internationalen Missionrat ausgeschieden sind. Aber auch hier darf man mit Dank feststellen, daß die Verluste im Endeffekt sehr viel geringer sind, als man lange Zeit befürchten mußte. Dazu hat die flexible Organisation der neugebildeten „Kommission und Abteilung für Mission und Evangelisation“ innerhalb des Oekumenischen Rates der Kirchen und die differenzierten Formen der unmittelbaren oder mittelbaren Mitgliedschaft erheblich beigetragen.

Fragt man sich, welche Kräfte der Integration zum Siege verholfen haben, wird man in erster Linie auf das ungestüme Drängen der Kirchen in Asien und Afrika verweisen müssen. Sie stehen dabei natürlich in dem übermächtigen Sog der weltpolitischen Wandlungen und ihres eigenen leidenschaftlichen nationalen Freiheitskampfes. Die aus der Missionsarbeit erwachsenen jungen Kirchen in Asien und Afrika wollen endlich vom Gängelband der Missionsgesellschaften und von letzten Restbeständen irgendwelcher Abhängigkeit befreit sein. Sie wollen und müssen als gleichberechtigte Partner in der Familie der christlichen Kirchen anerkannt und respektiert werden. Dieses auch kirchlich-theologisch legitime Ziel wird von allen Missionsgesellschaften anerkannt. Zur Diskussion steht nur das Tempo der Entwicklung auf diesem Wege. Die lange gehegte Überzeugung, daß zur vollen Selbständigkeit einer Kirche nicht nur ein dementsprechendes Verfassungsstatut, nicht nur ein gesunder organischer Aufbau eines gründlich vorgebildeten Pfarrerstandes, sondern auch eine gewisse wirtschaftliche und finanzielle Selbständigkeit notwendig ist, hat sich im Drang der überstürzten politischen Entwicklungen als überholt erwiesen. Es kann in der Tat kein Einsichtiger leugnen, daß die völlig veränderten weltpolitischen Tatbestände das mitunter allzu behutsame Konzept mancher Missionsgesellschaften zur Revision zwingen. Die verantwortlichen Führer der Kirchen in Asien und Afrika sind es ihren Kirchen und ihrer Umwelt schuldig, daß sie als freie und unabhängige Partner in der Gemeinschaft der Kirchen dastehen. Ist es doch ein Wunder Gottes, daß sich trotz der politischen, rassischen und kulturellen Komplexe gegen die Epoche der Vorherrschaft des weißen Mannes die jungen Kirchen inmitten der Anfechtungen und Anfeindungen behaupten und engste positive Beziehungen zu den Schwesternkirchen in der Welt in voller Überzeugung bejahen. Darum wird man

den Kampf der jungen Kirchen für die Integration nur voll verstehen und sich ihres Erfolges nur von ganzen Herzen freuen können.

Trotzdem braucht man nicht Prophet zu sein, um zu urteilen, daß die Integration nicht erfolgt wäre, wenn darüber nur die europäischen Volkskirchen und die jungen Kirchen in Asien und Afrika verhandelt hätten. Der entscheidende Beitrag für diese Entwicklung ist von den Diasporakirchen her gekommen.

Diese für viele überraschende Feststellung wird sofort plausibler, wenn wir nach dem Verhältnis von Kirche und Mission in den drei genannten Typen von Mitgliedskirchen des Oekumenischen Rates der Kirchen fragen. Die europäischen reformatorischen Volkskirchen sind durch ihre eigene territoriale Geschichte viel zu lange Zeit daran gehindert worden, die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker unmittelbar zu vollziehen. Die moderne Missionsepoche ist eine Frucht von Pietismus und Erwekungsbewegung. Daraus folgt, daß jene Kreise, die sich der Mission verpflichtet wußten, sich zu besonderen Missionsgesellschaften zusammenschließen mußten. Das geschah lange Zeit im kritischen Gegenüber zur Staats- oder Landeskirche. Erst allmählich entwickelte sich daraus ein freundliches Nebeneinander und schließlich immer mehr ein Miteinander des stellvertretenden Dienstes. Auf den deutschen Raum gesehen steckt die Integration von Mission und Kirche organisatorisch noch in ihren Anfängen. Die Diskussion ist eigentlich erst als Echo der globalen Integrationsverhandlungen in Gang gekommen. Wir stehen dabei vor der eigenartigen Tatsache, daß theologisch-kirchliche Einwendungen kaum noch erfolgen. Auf seiten der Volkskirchen besteht eine große Offenheit für Maßnahmen der Integration. Die Hemmungen liegen im allgemeinen bei den Missionsgesellschaften die in Sorge sind, daß die Dynamik der Mission durch die Integration schaden leiden könnte.

Für die Diasporakirchen in der weiten Welt, besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika, war die Integration von Kirche und Mission überhaupt niemals problematisch. Denn sie wird seit der Konsolidierung der Diasporakirchen ganz selbstverständlich praktiziert. Das gerade war die Frucht der Erneuerung der Kirche der Reformation aus ihrer Diasporasituation in der neuen Welt. Hier, wo keine staatskirchlichen Gegebenheiten, kein landesherrliches Summepiskopat, keine kirchliche Auffangstellung für die immer wachsenden Scharen der Einwanderer vorhanden war, mußten sich die Gemeinden, Synoden und Kirchen, die sich nach dem Freiwilligkeitsprinzip formierten, von vornherein ihrer missionarischen Dimension bewußt sein. Dabei ging die Sammlung der zerstreuten entkirchlichten Glieder Hand in Hand mit der bewußten Sendung von Boten Christi

in die Welt. Heidenmission und Volksmission waren von vornherein zentrale Funktionen der sich aus der Zerstreung sammelnden Gemeinden. Auch hier haben verschiedene Wellen der Erweckungsbewegung die Entwicklung fruchtbar gefördert, bei denen Querverbindungen zu Europa feststellbar sind; aber im Unterschied zu Europa — von dem sich die Vereinigten Staaten ja in einem langen zähen Kampf die Unabhängigkeit erkämpfen mußten —, ist die Integration von Mission und Kirche nicht der Endpunkt einer mühevollen Entwicklung, sondern der Ausgangspunkt eines neuen Selbstverständnisses der Kirche.

Wenn man versuchen will, die Bedeutung der Integration für den dritten Typ, die Missionskirchen, zu umreißen, dann wird man keinesfalls nur auf die oben erwähnte Linie der nationalen Freiheitsbewegung und Selbstachtung abstimmen dürfen, man muß vielmehr im Auge behalten, daß es für alle Missionskirchen eine Existenzfrage darstellt, ob sie sich die missionarische Dimension erhalten können. Die z. T. romantischen Vorstellungen von der selbstverständlichen missionarischen Aktivität der Missionskirchen bedürfen an manchen Punkten einer energischen Revision. Es gibt glücklicherweise auch Beispiele dafür, daß junge Christengemeinden in Asien und Afrika das durch die Boten Jesu Christi ihnen vermittelte Evangelium nicht nur selbst annehmen, sondern mit Leidenschaft in ihre Umgebung hineintragen. Das Bild, daß das Wort Gottes wie ein Steppenbrand durch die Welt läuft, wird immer wieder durch wunderbare Ausnahmen bestätigt. Aber man kann es nicht als ein automatisch wirkendes Gesetz verstehen, sondern muß nüchtern in Rechnung stellen, daß die volle Verantwortung der Kirche für die Mission für die Kirchen in Asien und Afrika eine geistliche Überforderung sein kann. Wer kann es diesen Kirchen verdenken, daß sie stark absorbiert werden von den täglichen Sorgen und Nöten des Kampfes um die Selbsterhaltung. Ihre geringe Zahl angesichts der nichtchristlichen Umgebung, die scharfe Kritik der öffentlichen Meinung in den neuerstandenen Nationalstaaten, die in den Christengemeinden unliebsame Restbestände der Kollaboration mit den Kolonialherren erblickt; das Wiedererstarken der nichtchristlichen Religionen, die sich verständlicherweise als Nationalreligionen empfehlen und alle Möglichkeiten der neuen machtpolitischen Konstellationen ausschöpfen; die so naheliegende Versuchung angesichts dieser Situation sich auf sich selbst zurückzuziehen, auf den missionarischen Vorstoß zu verzichten und sich im „schweigenden Dienst“ zu bewähren; die harte Notwendigkeit, das eigene Kirchenwesen trotz der ständig fehlenden finanziellen Mittel und der viel zu geringen und nicht ausreichend ausgebildeten Mitarbeiter aufzubauen — das alles sind die nüchternen Faktoren, die in den jungen Kirchen in Asien und Afrika

die missionarische Dimension beeinträchtigen. Erst wer diese Situation in Rechnung stellt, kann ermessen, wie brennend sich das Problem der Integration für die jungen Kirchen darstellt. Es kommt eben alles darauf an, daß sie sich trotz dieser hemmenden Faktoren nicht in die Defensive hineindrängen lassen, sondern sich als Werkzeuge der Offensive des Evangeliums bewähren. Das nationale Freiheitsbewußtsein ist nur der äußere Begleitumstand, der sie zur vollen Selbständigkeit zwingt. Das innerlich zwingende Motiv ist die Frage, ob die Vorposten der Christenheit in Asien und Afrika von den politischen und geistigen Strömungen ihrer Umwelt überrollt werden und in wenigen Jahren verschwunden sind — wie es Historiker und Politiker erhoffen — oder ob sie selbst zum vollen Mannesalter herangewachsene, im Evangelium begründete, zeugniskräftige Faktoren der Sendung sind. Während also die Integration für die europäischen Volkskirchen noch vollzogen werden muß, während sie in den Missionskirchen in Asien und Afrika die Existenzfrage schlechthin darstellt, ist sie für die Diasporakirchen selbstverständliche Praxis. Die Hartnäckigkeit und Leidenschaft, mit der dieses Ziel aufgerichtet und von den Diasporakirchen in Amerika verfolgt wird, wird erst verständlich angesichts der schwerfälligen Tradition und Stagnation in Europa und der brennenden Revolution und drohenden Isolation und Annihilation in Asien und Afrika.

Erst in diesen Perspektiven gesehen, gewinnt der Bericht der Sektion „Zeugnis“ in Neu Delhi Farbe und Konturen. Wenn wir diesen Bericht von unseren gewohnten Voraussetzungen in Deutschland her analysieren, werden wir vor manchen gewagten Formulierungen zurückschrecken. Wir werden die einzelnen Sätze nicht allzusehr auf die Goldwaage legen dürfen, weil sie in der Hetze der Tage von Neu-Delhi entstanden sind. Die entscheidenden Gesichtspunkte stellen trotzdem eine großartige Herausforderung zum Nachdenken und Mitvollziehen dar. Der Bericht ist gekennzeichnet durch die schweren Krisen unserer Zeit, die Gericht und Gnade in sich bergen. Gott will sein Volk herausfordern, ihn als den wahren Herrn aller Welt zu bezeugen. Dabei darf die Christenheit sich dessen getrösten, daß letztlich der dreieinige Gott selber sein eigener Zeuge in der Welt ist. Er erwartet allerdings auch von seinem Volk, daß es sich die Kategorien des Zeugnisses immer wieder durch das Wirken Gott des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geben läßt. Nur hier erwächst jene unbedingte Solidarität mit allen Menschen die alle Missionsmethodik bestimmen muß; jenes Verständnis für die Selbstbezeugungen Gottes auch in der Welt der Religionen; jene „Identifikation“ mit der jeweiligen Umwelt derer, die das Evangelium hören; jener „Dialog“ als die eigentliche Kommunikation des Evangeliums.

Besonders weittragend sind die Aussagen über die missionarische Struktur der Gemeinde, weil hier die Funktionen der Amtsträger offenbar völlig in den Hintergrund gedrängt werden gegenüber der vorrangigen Betonung des Laienapostolates. *„Das Gebot, Christus zu bezeugen, ist jedem Glied seiner Kirche gegeben. Es ist ein Gebot, das der ganzen Kirche gilt: das ganze Evangelium der ganzen Welt zu bringen. . . . In der Fülle dieses gemeinsamen Zeugnisses hat jeder einzelne Christ seinen eigenen und einzigartigen Beitrag zu leisten entsprechend den Gaben des Geistes, die er empfangen hat . . . Es liegt auf der Hand, daß das christliche Zeugnis, soll es in alle diese Bereiche, in denen die Arbeit der Welt vor sich geht, eindringen, durch Laien dorthin getragen werden muß. Sie allein können christliches Urteil in allen Bereichen des Lebens, in Industrie und Handel, wissenschaftlicher Forschung und gesellschaftlicher Organisation und in all den anderen Tätigkeitsgebieten, welche die Alltagswelt ausmachen, wirksam zur Geltung bringen . . . Nur Laien können zu ihren Arbeitsgenossen so sprechen, daß ihre gemeinsame Verflochtenheit mit der Arbeit, in der sie stehen, dabei deutlich wird . . .“* Die Aufgabe des Pfarrers ist es, die Laien für ihre missionarische Funktion auszurüsten. *„Der Pfarrer darf dabei nicht versuchen, dem Laien darüber Vorschriften zu machen, wie er sein Zeugnis auszurichten oder seine Arbeit zu tun habe, denn nur der Laie kann seine Arbeit in seinem ganzen Ausmaß verstehen.“* Die Gemeinden müssen sich in einzelne „Zellen“ oder Gruppen aufgliedern, die in ihrem jeweiligen Lebensbereich sich als Zeugen des Evangeliums bewähren. Der Gemeindegottesdienst wird dann die verschiedenen Zellen zusammenbringen und vereinen und aufs neue für ihren missionarischen Dienst zurüsten.

Wer noch Restbestände der „Pastorenkirche“ in sich trägt, kann über solche Forderungen nur erschrecken; aber hinter diesen Forderungen steht die hundertjährige Erfahrung der Kirchen aus der Diaspora, die nach diesen Lebensgesetzen gewachsen sind. Die Kirche muß wieder zu einer „Kirche der Pilgrimme“ werden, die *„kühn wie Abraham in die unbekannte Zukunft vorwärtsschreitet, die sich nicht fürchtet, die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen, die zufrieden ist, im Zelt ständiger Wanderungsbereitschaft zu wohnen und die auf die Stadt wartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.“*

Hinter solchen Sätzen steht der heiße Atem und das Sendungsbewußtsein solcher Kirchen, die sich im Läuterungsfeuer der Diaspora neu geformt haben. Die Diasporakirchen in USA sind auf dem Wege zur Selbständigkeit und Eigenverantwortung den noch jüngeren Kirchen in Asien und Afrika um ein bis zwei Jahrhunderte voraus. Sie selbst schleppen schon ein beträchtliches Gewicht an Marschgepäck der Tradition mit sich herum. Sie spüren auch die Versuchung, durch das Schwergewicht ihrer Traditionen

sich in sich selbst zu verfestigen und dem Hang zur Statik zu verfallen. Da ist es aber gerade immer wieder der Blick auf die europäischen Volkskirchen und ihre noch viel schwerer lastende Traditionsgebundenheit, der die Diasporakirchen warnt und ihnen hilft, das dynamische Element der Freiwilligkeitskirchen lebendig zu erhalten.

Es soll hier gar nicht die These vertreten werden, daß die Sicht der Diasporakirchen nun auf jeden Fall immer richtig und ausschlaggebend sein muß. Das Geheimnis der oekumenischen Zusammenarbeit liegt darin, daß alle drei Typen von Kirchen die im Oekumenischen Rat beieinander sind, miteinander um den rechten gemeinsamen Weg ringen. Denn jeder Typ hat sein Pfund beizutragen und bedarf mit seiner Sicht der Dinge der Korrektur durch die anderen Typen der Kirche.

Während die Diasporakirchen und noch stärker die Missionskirchen gegen das dogmatische Marschgepäck der europäischen Volkskirchen rebellieren, wird ein notwendiger und unvertretbarer Beitrag der europäischen Kirchen darin bestehen müssen, auf die Kontinuität der zentralen Inhalte des Evangeliums hinzuweisen und vor leichtfertigen Neuerungen zu warnen. Dazu geben die vorgelegten Berichte von Neu-Delhi reichlich Gelegenheit. Hier sei nur auf die grundlegende Diskussion verwiesen, die über das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den nicht-christlichen Religionen in Neu-Delhi aufgebrochen ist. Der Bericht und Kommentar zu Neu-Delhi in der „Luth. Rundschau“ 12. Jg. Heft 2 vom Mai 1962 Seite 123ff. zeigt die Lebendigkeit der Diskussion an diesem Punkte, in dem er die Vorstadien der jetzigen Fassung des Abschnittes 17 im Bericht „Zeugnis“ wiedergibt. Die jetzt vorliegende Fassung lautet:

*„Wir sind uns dessen bewußt, daß dieser Glaube tiefgreifende Bedeutung gewinnt, wenn wir hinausgehen, um Menschen anderer Religionen zu begegnen. Wir vertreten aber unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten. Wir freuen uns feststellen zu können, daß man sich im Rahmen der Studienarbeit über „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“ dieser Frage besonders annehmen wird. Wir möchten die Dringlichkeit dieser Untersuchung noch einmal unterstreichen. In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht.“*

Diese Sätze stellen in dieser Form einen Kompromiß dar zwischen der

kühnen Bereitschaft einzelner Theologen aus den jungen Kirchen, das Walten des Dreieinigen Gottes in der Gesamtgeschichte der Menschheit und darum auch in den Heiligen Schriften nichtchristlicher Religionen wiederzuerkennen, und den durch die Reformation und durch die dialektische Theologie geschärften Wunsch der europäischen Theologen, die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Christus deutlich zu bekennen. Die Arbeiten von Karl Barth und ihre Auswertung für die Missionstheologie durch Hendrik Krämer, die scharfen Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche und der Deutschen Christen scheinen für manche asiatischen Theologen vergessen oder unbeachtlich geworden zu sein.

Die theologischen Probleme der „Ur-Offenbarung“, der thomistischen Stockwerk-Theorie, der „Anknüpfung“, der „Ebenbildlichkeit“, also kurz das reformatorische Grundproblem von Gesetz und Evangelium, werden aufs neue bedacht werden müssen, wobei eben wieder das „Miteinanderfragen“ und „Sich-gegenseitig-in-Frage-stellen“ der drei verschiedenen Typen ausschlaggebend ist. Wir würden jedenfalls den Missionskirchen einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir die deutsch-christliche These, daß das Alte Testament der Juden „Sachsenspiegel“ sei, den wir durch unsere altgermanische Religion ersetzen können, in der Form wieder-aufleben lassen, daß die Heiligen Schriften nichtchristlicher Religionen an die Stelle des Alten Testaments treten können.

#### 4. Die neue Vision der Einheit

Die zweite Grundentscheidung von Neu-Delhi betrifft die einmütige Entgegennahme der neuen Formel über die sichtbare Einheit der Kirche, wie sie vom Oekumenischen Rat der Kirchen erstrebt wird.

Zum Verständnis des Gewichtes dieser Formel, wie sie sich in Absatz 2 des Berichtes der Sektion „Einheit“ findet, möge der Hinweis dienen, daß diese wenigen Zeilen im Unterschied zu allen übrigen umfangreichen Sektionsberichten sich auf eine Formulierung stützen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in jahrelanger Vorarbeit geschaffen und von dem Zentralauschuß in St. Andrews 1960 als Vorlage für die Vollversammlung gebilligt wurde. Alle übrigen Teile dieses und auch der anderen Sektionsberichte sind während der Wochen in Neu-Delhi selbst entstanden. Das wird man bei ihrer Analyse berücksichtigen müssen, weil es in der Kürze der Zeit einfach nicht gelingen konnte, die Ergebnisse der verschiedenen Unterausschüsse völlig aufeinander abzustimmen. Es erfordert keine Mühe, in den verschiedenen Abschnitten der Sektionsberichte Ungereimtheiten, ja Widersprüche, zu entdecken.

Die Arbeitsmethodik von Neu-Delhi unterschied sich grundlegend von der

letzten Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Damals war ein umfassendes Studiendokument über „Christus, die Hoffnung der Welt“ von einem festen Kreis führender Theologen aus aller Welt in sorgfältiger Vorarbeit erstellt worden, mit dem die Vollversammlung sich auseinandersetzen konnte. Die ganze Kunst der Verhandlungsführung in Evanston mußte darin bestehen, dieses umfassende, sorgfältig abgewogene Dokument nicht durch plötzliche Geistesblitze der Delegierten aus dem Gleichgewicht zu bringen. Diese Methode von Evanston hat mancherlei Kritik erfahren, obwohl ihre Vorzüge unverkennbar sind. Der Zentralausschuß hat aber für Neu-Delhi daraus die Folgerung gezogen, daß kein Studiendokument vorgelegt wurde, sondern nur das Material über die Arbeit des Oekumenischen Rates in umfassender Weise vor den Delegierten ausgebreitet wurde. Dadurch wurde die völlige Freiheit der Vollversammlung zu sagen, was sie will und kann, hervorragend gewahrt. Aber es war ein nicht geringes Wagnis, daß man Dutzenden von Sektionen und Kommissionen und deren Unterabteilungen zumutete, aus dem Augenblick heraus und auf Grund z. T. sehr divergenter und mitunter auch abseitiger Äußerungen in den Gruppen selbst ausgereifte und abgewogene Stellungnahmen zu produzieren, die unter der Autorität der Vollversammlung veröffentlicht werden konnten. Bei dieser Methode konnte es nicht ausbleiben, daß den Männern in den Formulierungsausschüssen eine sehr große Verantwortung zugeschoben wurde. Professor J. Robert Nelson spricht aus eigener Erfahrung, wenn er sagt: *„Von den Berichten, die schließlich als Antwort auf die gestellten Fragen zum Vorschein kommen, konnte man nur sehr oberflächlich sagen, daß sie das geprüfte Denken von den mehreren hundert Delegierten jeder Sektion repräsentierten, denn die Verfasser selbst hatten den Vorteil, ihre eigenen Lieblingsgedanken hineinzuschreiben (da ich selbst einer von ihnen war, weiß ich das und bekenne es!).“* (Zitiert aus der Oekumenischen Rundschau, Jahrgang 11, Heft 3, Mai 1962, Seite 149).

Im Unterschied zu dieser nicht ganz unbedenklichen Gesamtmethodik von Neu-Delhi handelt es sich, wie gesagt, bei dieser Formel für die erstrebte sichtbare Einheit der Kirche um eine sehr sorgfältig vorbereitete und ausgefeilte Formulierung. Es ist dem überaus großen Geschick des Vorsitzenden der Sektion „Einheit“, dem langjährigen Sekretär von „Faith and Order“, dem jetzigen Bischof von Bristol Oliver Tomkins, zu danken, daß diese Formulierung nicht nur nicht in der Diskussion zerredet oder entstellt wurde, sondern daß sie sogar in drei Einzelheiten verbessert das Abenteuer der Vollversammlung überstanden hat.

Der Versuch, die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi, wie sie von dem Oekumenischen Rat der Kirchen erstrebt wird, überhaupt auszuspre-

chen und eine Formulierung dafür zu finden, stellt in sich selbst eine folgenreiche Weichenstellung für den Oekumenischen Rat der Kirchen dar. Ernst Kinder charakterisiert diesen Vorgang als „Ende der ekklesiologischen Neutralität des Oekumenischen Rates“ (vgl. ELKZ, Nr. 15, 1961, Seite 105—110 und Lutherische Monatshefte Januar 1962, Seite 13ff.). Man wird in der Tat zu keinem anderen Schluß kommen können.

Bislang war für das Selbstverständnis des Oekumenischen Rates die Toronto-Erklärung von 1950 maßgebend. Sie versucht, die ekklesiologische Neutralität des Oekumenischen Rates zu bewahren und konnte darum nur zu sehr paradoxen Aussagen über das Miteinander der verschiedenen Kirchen im Oekumenischen Rat gelangen. (Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex auch meinen Aufsatz im Informationsblatt 1961, Heft 1, Seite 5ff.) Obwohl in Abschnitt 49 des Berichtes der Sektion „Einheit“ erklärt wird, daß die Toronto-Erklärung immer noch unser Verständnis vom Wesen des Rates am besten zum Ausdruck bringt, wird doch ebenso deutlich gesagt, daß weitere Klärung notwendig und ein Schritt über Toronto hinaus erforderlich ist. „*Was der Rat ist, lernen wir dadurch, daß wir zusammen in ihm leben.*“ Eine neue vielsagende Definition lautet: *Der „Oekumenische Rat“ stellt „die Kirchen in fortdauernder Beratung“ dar.* Es scheint, als würde mit diesen pragmatischen Methoden ein allzu kühnes Arbeiten mit der neuen Formel gezügelt. Man würde dem Generalsekretär und seiner tausendmal bewiesenen Umsichtigkeit auch Unrecht tun, wenn man vermuten würde, daß er die Erarbeitung dieser Formel mit besonderer Leidenschaft betrieben hätte. Er hat noch 1955 in Davos überzeugend begründet, warum der Oekumenische Rat besser beraten wäre, wenn er auf den Versuch, die erstrebte kirchliche Einheit zu formulieren, verzichtete: Jede Formel für die sichtbare Einheit der Kirche muß von einem bestimmten Kirchenbegriff getragen sein. Sie beschwört notwendig die Gefahr herauf, Kirchen, die eine andere Auffassung von der Kirche vertreten, von der Möglichkeit der Mitgliedschaft im Oekumenischen Rat auszuschließen. Damit aber würde der Oekumenische Rat selbst seinen Daseinszweck verleugnen, denn er möchte ja wirklich offen sein für alle Kirchen, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. Insofern ist jeder Versuch, eine solche Formulierung vorzulegen, mit schweren und riskanten Hypothesen belastet. Daß der Versuch trotzdem unternommen wurde und wohl auch unter dem Zwang der geschichtlichen Entwicklung unternommen werden mußte, hat seinen Grund letztlich wiederum in dem Miteinander der drei oben bezeichneten Typen von Mitgliedskirchen. Die treibende Kraft für die Entstehung der Einheitsformel ist die Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ gewesen, d. h. daß hier in erster Linie weder die Missionskirchen

noch die Diasporakirchen, sondern die traditionsgebundenen Volkskirchen Europas den Anstoß gegeben haben. Dabei bedarf der Begriff der „Volkskirchen“ einer Vertiefung durch die Dimension der Konfession und der festgefühten Kirchenordnung. Während die erste Weltkirchenkonferenz 1925 in Stockholm für „Life and Work“ oder, wie wir auf Deutsch zu sagen pflegen, für „praktisches Christentum“ zusammengerufen wurde und ihre Arbeit unter dem Motto begann, daß die Fragen des Glaubens trennen und daß die Einheit der Kirche nur in praktischer Zusammenarbeit sich mehr und mehr ergeben könne, wurde die zweite Weltkirchenkonferenz für Fragen des „Glaubens und der Kirchenverfassung“ 1927 in Lausanne einberufen in der Erkenntnis, daß bei dem Ringen um die echte und volle Einheit der Kirche gerade die Kernfragen des Glaubens und der Verfassung der Kirche, an denen sich die Kirchen gespalten haben, nicht übergangen werden können, sondern bewußt in den Mittelpunkt der Bemühungen gestellt werden müssen. Diese Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde von Anfang an von den mehr konservativen Kräften innerhalb der in Europa beheimateten Kirchen getragen. Führend war die anglikanische Kirchengemeinschaft. Auch die orthodoxen Kirchen haben sich hier besonders gern beteiligt und es war selbstverständlich, daß sich lutherische Kirchen durch das Programm für „Glauben und Kirchenverfassung“ besonders angesprochen fühlten. Im Laufe der Zeit sind diese beiden grundverschiedenen Oekumenischen Ansätze und Arbeitszweige mehr und mehr zusammengewachsen. Seit Amsterdam 1948 und der letzten Weltkirchenkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ 1952 in Lund sind sie voll integriert. Aber gerade diese Integration hat in den Kreisen von „Faith and Order“ nicht nur eitel Freude ausgelöst, sondern immer wieder die Sorge wachgerufen, ob das von ihr vertretene Programm zur Erreichung größerer Einheit unter den Kirchen nicht im Zuge der immer weitergreifenden praktischen Arbeitsgebiete des Oekumenischen Rates der Kirchen zu kurz käme. Diese Sorge wurde der kräftigste Antrieb, auf den zentraltheologisch-kirchlichen Wegen der Einheit näher zu kommen und sich im Gefüge des Oekumenischen Rates der Kirchen zu behaupten. Es ist den nachhaltigen Vorstellungen von „Faith and Order“ nicht nur gelungen, die Arbeit dieser Kommission personell und finanziell erheblich auszubauen, sondern durch die einmütige Entgegennahme dieser Formel durch die Vollversammlung ist ihr und damit dem Grundgedanken von „Faith and Order“ eine sehr zukunftsfrüchtige Funktion zuerkannt. Die Formel lautet:

*„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus*

*getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.*

*Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen.“*

Wenn wir diese Formel analysieren, müssen wir zunächst zur Kenntnis nehmen, daß es sich dabei nicht um ein fest umrissenes Aktionsprogramm handelt, auch nicht um ein platonisches Wolkenkuckucksheim, sondern um eine Vision, um einen ersten Versuch, die Aufgabe, vor der wir stehen, zu formulieren. Es ist sehr nüchtern in Abschnitt 4 gesagt: „Wir sind uns noch nicht darüber einig, wie das eben beschriebene Ziel aufzufassen und mit welchen Mitteln es zu erreichen ist.“ Wir können nur daran festhalten, daß „Einheit“ nicht einfach Uniformität der Organisation des Rates oder der Lebensform bedeutet und wir sind uns darüber klar, daß diese Einheit einen hohen Preis kostet: „Viele Formen des kirchlichen Lebens, wie wir sie kennen, werden sterben und wiedergeboren werden müssen.“ (Diese Anwendung von Joh. 12 auf die oekumenische Aufgabe ist ebenso beliebt wie undeutlich, sagt offenbar etwas ungeahnt Tiefes, stellt in diesem Zusammenhang aber doch eine „katabasis eis allo genos“ dar.) Von großer Bedeutung ist der in Neu-Delhi neugeschaffene und der Formel vorangestellte Absatz 1. Er gründet alles Einheitsstreben in das Handeln des dreieinigen Gottes. In seinem zweiten Teil deutet er auf die eschatologische Grenze aller Bemühung um sichtbare Einheit, in dem er fast en passant auf die richtige Exegese von Joh. 17 hinweist. Danach ist die vollkommene Einheit des Sohnes mit dem Vater für uns in dieser gegenwärtigen Zeit nur in der Erstlingsgabe des Heiligen Geistes zu Pfingsten erkennbar, während sie „in ihrer Fülle erst erkannt werden wird, wenn alle Dinge von Christus in seiner Herrlichkeit zusammengefaßt werden“.

Dieser grundlegenden Beschreibung des Zieles der Einheit ist in den Abschnitten 5—18 ein Kommentar beigegeben, in dem einige Klärungen zu den einzelnen Begriffen gegeben werden, der aber im ganzen verhältnismäßig unergiebig ist. Er diente vielfach dazu, diese und jene Änderungs- oder Ergänzungswünsche zur Formel aufzufangen und abzumildern, um so die Formel selbst intakt zu halten. In dem zweiten Teil des Berichtes werden die Folgerungen gezogen, und zwar A) für die Ortsgemeinde,

B) für das Leben unserer Konfessionen und C) für die oekumenische Bewegung.

Dabei stellen A, B und C den Niederschlag der drei Hauptarbeitsgruppen der Sektion „Einheit“ dar. Sie enthalten eine Fülle von sehr interessanten Gedanken, weil hier alle brennenden Probleme zur Sprache kommen, z. B. das Verständnis der Sakramente Taufe und Abendmahl, die Bedeutung des Dogmas und Bekenntnisses für die Kirche, das Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zum Oekumenischen Rat der Kirchen und die Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Bei näherem Zusehen wird man feststellen können, daß in den drei verschiedenen Gremien auch jeweils verschiedene Akzente gesetzt wurden, weil hier diese und dort jene Auffassung etwas stärker zum Zuge gekommen ist. Wir können diesen Erwägungen hier nicht im einzelnen nachgehen, sondern müssen uns noch einmal auf die Formel selbst konzentrieren.

Sie stellt kurz gesagt, eine großartige Kompromißlösung dar zwischen der Auffassung von der kirchlichen Einheit, wie sie von den traditionsbewußten europäischen Kirchen her vertreten wird, und der mehr pragmatischen Auffassung der Diaspora- und Missionskirchen.

Die erste Auffassung hat ihren klarsten Ausdruck gefunden in dem 4-Punkte-Programm der anglikanischen Kirchengemeinschaft (Lambeth Quadrilateral). Mit diesem Programm arbeitet die anglikanische Kirche schon seit 1881, besonders bewußt und erfolgreich aber seit 1920. Sie geht dabei aus von dem altkirchlichen Grundsatz, daß sich die Einheit von verschiedenen Kirchen nur so erreichen läßt, daß über die fundamentalen Artikel der Lehre und der Ordnung eine ausreichende Übereinstimmung festgestellt wird. Als die entscheidenden 4 Punkte hält sie seit langem fest:

1. Die Heilige Schrift,
2. die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl,
3. die zwei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse,
4. die durch die apostolische Sukzession der Bischöfe verankerte Anerkennung des Amtes.

Mit dieser klaren Marschroute haben die Anglikaner in allen Teilen des ehemaligen britischen Weltreiches, in denen es nennenswerte anglikanische Kirchen gibt, mit mehr oder minder Erfolg Verhandlungen mit den übrigen christlichen Kirchen zur Erreichung größerer Einheit geführt.

Man kann nicht leugnen, daß die anglikanische Kirche in der oekumenischen Wirklichkeit von heute zum weitaus wirksamsten Faktor für überkonfessionelle Unionsbildungen geworden ist. Das Geheimnis dieses Erfolges ist das unbeirrbar Festhalten an der uralten gemein-christlichen Tradition und die mit jahrhundertlangem Fleiß geübte Kunst geduldiger, kompromiß-

bereiter Verhandlungsführung mit dem Ziel, sich in der goldenen Mitte zu treffen. Daß die Anglikaner für ihre Auffassung Verständnis bei den Orthodoxen finden, ist selbstverständlich. Sie sind auch sehr stolz darauf. Auch mit den Lutheranern besteht hinsichtlich der ersten drei Punkte volle Übereinstimmung, während der vierte Punkt Schwierigkeiten macht. Aber es sind ihnen erhebliche Einbrüche in das skandinavische Luthertum gelungen und es sieht so aus, als wenn sie auf dem Wege über die Bischofsfreudigkeit der jungen Kirchen die lutherische Front auch von unten her aufrollen können. Bei den Presbyterianern stoßen sie bei diesem vierten Punkt auf die größere Schwierigkeit, daß ihrem eigenen dogmatisch verankerten Ordnungsprinzip des historischen Episkopats ein fast noch starrereres Ordnungsprinzip, nämlich die Presbyterialverfassung und die Autonomie der Einzelgemeinde, entgegensteht. Aber die Geschlossenheit und Verheißung der Gesamtkonzeption läßt sich um so weniger bestreiten, als sie nach Meinung der Anglikaner auch eine Basis für das Gespräch mit der Römischen Kirche abgeben könnte.

Die andere Auffassung von Einheit wurzelt in den Diaspora- und Missionskirchen. Zu ihrem Verständnis muß man sich die kirchliche Normallage in einer mittleren Stadt in den USA wie auch in irgendeiner Provinz in Afrika oder Asien vor Augen halten. In Europa kommen wir bewußt oder unbewußt von einer Tradition her, in der Staat und Kirche eine Einheit gebildet haben, von einer Tradition, die das Nebeneinander verschiedener Kirchen erst spät als Ausdruck der Ohnmacht nach langen heftigen Religionskriegen hingenommen hat, von einer Tradition, in der in den meisten Ländern Europas auch heute noch relativ geschlossene Kirchenkörper vorhanden sind, die immerhin noch so stark sind, daß sie sich durch das Entstehen von kleinen Freikirchen und neuen Splittergruppen nur sehr begrenzt herausgefordert fühlen. Bei den Diaspora- und Missionskirchen dagegen ist das Nebeneinanderbestehen verschiedenster kirchlicher Gruppen (die typischerweise auf englisch nicht mehr als „Kirchen“ oder „Konfessionen“, sondern als „Denominationen“ bezeichnet werden) Ausgangspunkt und selbstverständliche Voraussetzung allen kirchlichen Lebens. Wenn aus diesen Kirchen Vorschläge zur Einheit der Christenheit gemacht werden, gehen sie natürlicherweise von einer geographischen Einheit aus, einem Ort, einer Stadt, einer Region, und versuchen, alle in diesem Ort oder in dieser Region befindlichen christlichen Gruppen zur Beratung an einen Tisch zu bringen, um so eine gemeinsame Wirksamkeit der verschiedenen Gruppen nach außen hin möglich zu machen. Das trübe Kapitel heftiger Konkurrenz zwischen Christengemeinden und Pfarrern im gleichen Orte lassen es in den Vereinigten Staaten, wie in Asien und Afrika schon

als ein hohes Maß kirchlicher Einheit erscheinen, wenn durch solche gemeinsamen Beratungen gewisse Umgangsformen, eine bestimmte Arbeitsplanung und eine gemeinsame Repräsentation erreicht werden. Gleichzeitig hat dieses System regional aufgebauter Christenräte den Vorzug, die Einzelgemeinden, die ja gerade in den Vereinigten Staaten von einem starken Independentismus geprägt sind, in ihrem Selbstverständnis unangefochten zu lassen. Konfessionelle und rechtliche, liturgische und finanzielle Selbständigkeit ist ebenso Voraussetzung, wie eine möglichst intensive praktische Coöperatio und Repraesentatio das Ziel ist. Das Verfassungsprinzip der Vereinigten Staaten, wo viele selbständige Staaten zu einem gemeinsamen Staatenbund zusammengefaßt sind, und das auf denselben demokratischen Prinzipien aufgebaute System des Völkerbundes oder der Vereinten Nationen ist das Leitmotiv dieses „Räte“-Systems. Man muß sich die Praktikabilität und verführerische Kraft dieses Lokal- und Regionalprinzips vor Augen halten, um seine oekumenische Durchschlagskraft ermessen zu können: Alle inneren Fragen, Fragen des Glaubens und der Ordnung, können getrost unangetastet bleiben. Aus der verwirrenden Vielfalt, aus der so ärgerlichen Zerrissenheit der Kirchen sind wir plötzlich in eine ganz harmonische, zu echtem Wettstreit anregende und trotzdem die Spielregeln der Demokratie nie verletzende Einheit hinübergewechselt. Je länger wir so miteinander arbeiten, werden sich ohnehin die denominationalen Verschiedenheiten mehr und mehr abschleifen. Nach außen hin steht das Volk Gottes geschlossen da und kann durch die erwählten obersten Räte das Wächteramt der Kirche wahrnehmen.

Wenn der Oekumenische Rat der Kirchen angesichts so divergenter Auffassungen der Kirchen nun eine Formel für die von ihm erstrebte Einheit vorlegt, muß diese Formel diese verschiedenen Ansätze aufnehmen und miteinander verbinden. Wir gehen nicht fehl, wenn wir die Formel von diesen beiden Prinzipien her analysieren. Im Zuge der Vorarbeit an der Formel wurde die Parole von der „kirchlichen Einheit“ der Vokabel nach ausgeschaltet. Aber jedermann kann erkennen, daß das anglikanische 4-Punkteprogramm das Gerippe der Formel abgibt. Gleichzeitig aber hat dieses anglikanische Programm ein völlig anderes Gesicht erhalten dadurch, daß die lokale und regionale Theorie der Diaspora- und Missionskirchen nicht nur eingebaut ist, sondern gleich zu Anfang eine ganz beherrschende Stellung erhalten hat. Der Hauptsatz lautet: „Wir glauben, daß die Einheit sichtbar gemacht wird, indem *alle an jedem Ort* durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden.“ Damit ist die oekumenische Aufgabe des Ringens um die Einheit der Kirche auf die Ortsgemeinde verlagert. Es ist nicht nur ausschließlich Sache der Bischöfe

oder Kirchenleitungen auf höchster Ebene, oekumenische Kontakte und Beratungen zu pflegen oder gar Verhandlungen über Zusammenschlüsse von Kirchen zu führen, sondern jede Ortsgemeinde mit allen ihren getauften aktiven Gliedern ist aufgerufen, sich unmittelbar der Einheit der Kirche verpflichtet zu wissen. Die oekumenische Verantwortung wird der Ortsgemeinde zugeschoben.

Während das als ein großer „Erfolg“ der Diaspora- und Missionskirchen verbucht werden kann, muß man auf der anderen Seite doch sagen, daß der ursprüngliche Ansatz von „Faith and Order“ nicht nur nicht verlorengegangen ist, sondern sich im Grunde genommen durchgesetzt hat. Die Kategorien nämlich, die für die Einheit auch auf lokaler Ebene angegeben werden, sind die Kategorien theologisch-kirchlicher Einheit. Die völlig verpflichtete Gemeinschaft „aller an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen“ bewährt sich darin, daß sie sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt und das eine Brot bricht — das sind deutlich die ersten drei Punkte des 4-Punkteprogramms der Anglikaner: Heilige Schrift, Altkirchliche Glaubensbekenntnisse und die beiden Sakramente. Auch der vierte Punkt aus diesem Programm ist keinesfalls unterschlagen. Er bildet den Kern des zweiten Teiles: die Einheit der völlig verpflichteten Gemeinschaft an einem Orte „mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten“ wird dadurch hergestellt, daß „Amt und Glieder von allen anerkannt werden“. Wenn wir damit die Formel richtig interpretieren, müssen wir konstatieren, daß das Programm der kirchlichen Einheit, wie es von „Faith and Order“ und vor allem den Anglikanern immer vertreten worden ist, sich durchgesetzt hat, daß allerdings die Verwirklichung dieses Programms jetzt neuerdings auf alle Ebenen verlagert wird bis zu einzelnen Ortsgemeinden und einzelnen christlichen Pioniergruppen hinunter.

Die Spuren der amerikanischen Regionaltheorie finden sich in dieser Formel noch in zweifacher Weise: Die völlig verpflichtete Gemeinschaft an jedem Ort soll sich auch darin äußern, daß die Christenmenschen und einzelnen Gruppen „sich im gemeinsamen Gebet vereinen“ (erst in Neu-Delhi hinzugefügt) und „ein gemeinsames Leben führen, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“. — Darin bewährt sich die praktische Kooperation in Mission und Evangelisation und dem Dienstprogramm von „Life and Work“. Ferner sollen „alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“ — das ist das prophetische Wächteramt der Kirchen in gemeinsamen Kundgebungen ihrer Vollversammlungen und Organe. So stellt nach unserer Auffassung die Formel eine echte Kom-

promißlösung dar, indem die wesentlichen Linien beider so verschiedener Ansätze der europäischen Volkskirchen auf der einen Seite und der Diaspora- und Missionskirchen auf der anderen Seite sich in dieser Formel zusammenschweißt finden. In den Abschnitten des Berichtes über die Folgerungen spürt man, wie die Vertreter beider Theorien hoffen, mit ihrer spezifischen Auffassung zum Zuge zu kommen. Es geht da manches durcheinander. Bei den „Folgerungen für die Ortsgemeinde“ hat naturgemäß die Sicht der Diasporakirchen die Vorhand. Bei den Folgerungen für das Leben unserer Konfessionen und für die oekumenische Bewegung kommt stärker die „Faith and Order“-Sicht zum Tragen.

Einer der Kernpunkte der Diskussion wird natürlich immer die Frage der Abendmahlsgemeinschaft bleiben, weil die Vertreter des extremprotestantischen Flügels der Oekumene die Praktizierung der Abendmahlsgemeinschaft auf lokaler Ebene nach ihren dogmatischen Voraussetzungen ebenso unbekümmert fordern als eine Maßnahme zur Erreichung der Einheit; während die Vertreter der konservativ-kirchlichen Linie sie ebenso hartnäckig als Ausdruck einer in Lehre und Ordnung erreichten Einheit verstehen müssen.

Aus dieser verschiedenen Sicht ergibt sich auch die Problematik der konfessionellen Weltbünde: nach der lokal-regionalen Theorie sind sie letztlich doch nur unliebsame Störenfriede der in einer bestimmten Region erreichbaren Einheit; nach der kirchlich-theologischen Auffassung sind sie alternatürlichste und unausweichliche Durchgangsstadien auf dem Wege zu echter kirchlicher Einheit, ermöglichen erst ein verantwortungsbewußtes gesamtkirchliches Gespräch, so daß es simple oekumenische Torheit wäre, sie zu diskreditieren und zu schwächen.

Einer der herausfordernden Sätze, dem gerade die lutherischen Kirchen nachdenken müssen, befindet sich in Absatz 33 unter den Folgerungen für das Leben unserer Konfessionen (Neu-Delhi 1961, Seite 141). Dort wird das Ringen um die lehrmäßige Übereinstimmung über den „einen apostolischen Glauben“ im „Lichte des Vorranges der Heiligen Schrift“ für unerläßlich gehalten. Aber gleichzeitig wird festgestellt, daß *„Koinonia in Christus sehr viel mehr Vorbedingung ‚gesunder Lehre‘ ist als umgekehrt“*. Dies muß uns Anstoß geben zum Nachdenken über die Bedeutung des Oekumenischen Rates der Kirchen, der einerseits ein Zeugnis für diese Koinonia sein möchte, und gleichzeitig die Kirchen zur Klärung und Feststellung der lehrmäßigen Übereinstimmung ruft.

Wir sehen hier wohl nicht zu Unrecht Spuren der positiven Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in der Gemeinschaft des Oekumenischen

Rates, die für uns als lutherische Kirchen vorbildlich sein könnte. Die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Oekumenischen Rat der Kirchen hat durch die Aufnahme der vier orthodoxen Kirchen von Rußland, Bulgarien, Rumänien und Polen nicht nur zahlenmäßig eine erhebliche Verstärkung erfahren, sondern sie ist auch durch die Erklärung des Erzbischofs Iakovos im Auftrag der orthodoxen Delegationen am 27. 11. 1961 auf eine neue Basis gestellt worden. Man wird sich hier zwar nicht zu extremen Hoffnungen verleiten lassen dürfen. Zunächst erregt es Aufsehen, daß Nikos Nissiotos sein großes Referat über „Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche“ ohne öffentlichen Widerspruch der orthodoxen Delegation halten konnte. Er gehört zu jenen Männern der Avantgarde der orthodoxen Kirche, die durch jahrelange Mitarbeit in der Oekumene beeinflußt ungestüm nach vorn drängen. Die Kritik an seinen Darlegungen ist erst hinterher bekanntgeworden.

In Neu-Delhi selbst erlebte gerade die Sektion über Einheit, daß die Vertreter der orthodoxen Kirche zu Anfang der Sektionssitzung in altbekannter Weise eine Erklärung abgaben, die später auch schriftlich bestätigt wurde, wonach die orthodoxe Kirche ihr Selbstverständnis und ihren Ausschließlichkeitsanspruch in unverminderter Schärfe zum Ausdruck brachte. Um so höher ist es aber zu werten, daß in der Erklärung von Erzbischof Iakovos eine grundsätzliche neue Form der positiven Mitarbeit an der Diskussion selbst angekündigt wird. Die neue Haltung soll bei genauem Zusehen darin bestehen, daß die orthodoxen Kirchen, ohne ihr bisheriges Selbstverständnis preiszugeben, sich von nun an der theologischen Diskussion stellen wollen. Das bedeutet eine folgenschwere Korrektur des bisherigen Selbstverständnisses im Sinne einer absoluten Exklusivität. Die Orthodoxen haben verstanden, daß der bisherige Weg völliger Isolierung preisgegeben werden muß. Sie begeben sich von ihrem hohen Podest herab auf die Ebene nicht nur der Kooperation im Dienst und Zeugnis, sondern auf die Ebene des gemeinsamen theologischen Ringens um die dogmatische Tradition der Kirche in der theologischen Diskussion. Diesen Durchbruch von äußerer Kooperation zur freien theologischen Diskussion möchte ich charakterisieren als „ökumenisch korrigierte Exklusivität“. Sie erst macht die ökumenische Zusammenarbeit sinnvoll.

## **5. Die neue Form der Basis**

Die folgenschweren Wandlungen des Oekumenischen Rates durch die Integration und die neue Formulierung der Einheit spiegeln sich in der neuen Fassung, die die Basis des Oekumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi erhalten hat. Sie lautete bisher:

*„Der Oekumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“*

Sie lautet jetzt neuerdings:

*„Der Oekumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“*

Hier ist nicht nur das dogmatische Gewicht der Formel dadurch verstärkt worden, daß aus „anerkennen“ ein „bekennen“ geworden ist, daß der Bezug auf die Heilige Schrift eingefügt und die bisherige christologische Formel trinitarisch untermauert wurde. Die entscheidende Neuerung liegt in den Worten „und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind“. Berufen sind die Kirchen zum Zeugnis, zum Dienst und zur Einheit. Das Vorwärtsweisende besteht darin, daß die Kirchen diese Berufung, der sie sich bislang schon immer verpflichtet gewußt haben, nun gemeinsam zu erfüllen trachten. Darum konnte die Mission nicht auf Dauer neben der Kirche herlaufen, sondern mußte integriert werden. Darum kann es auch nicht bei einer bloßen Kooperation in den Fragen des kirchlichen Dienstes bleiben. Darum mußte es dazu kommen, daß das gemeinsame Ziel der Einheit auch ausgesprochen wird und die Marschroute bestimmt. So faßt diese neue Form der Basis wie in einem Brennpunkt alle wesentlichen Vorgänge von Neu-Delhi in sich zusammen.

## **6. Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit**

Wenn wir versucht haben, Neu-Delhi vom Blickwinkel der Diaspora her zu kommentieren, dürfen wir ein Dokument nicht übergehen, das uns von dem hohen Flug der Grundsatzentscheidungen zurückversetzt auf den Boden der täglichen Wirklichkeit gerade der Diasporaarbeit. Das ist der revidierte Bericht der Kommission über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“. Seine Bedeutung erhellt schon aus der Tatsache, daß dieser Bericht viel dazu beigetragen hat, die Bedenken der orthodoxen Kirchen gegen die Integration auszuräumen. Hier geht es um die Grundfrage aller Diasporaarbeit: Wieweit dürfen Christenmenschen in der Zerstreuung in nichtchristlicher oder andersgläubiger Umgebung sich selbst als Werkzeuge Gottes zur Ausbreitung seines Reiches verstehen und wieweit sollen Kirchen ihren zerstreuten Glaubensbrüdern nachgehen und ihnen helfen, sich als lebendige Gemeinde Jesu Christi zu sammeln und Kirche zu werden. Zugleich wird hier die Frage gestellt, in welcher Form Kirchen in anderskirchlicher Umgebung Mission treiben dürfen, wo also

die Grenze zwischen Diasporapflege und Proselytenmacherei liegt. In diesem Dokument ballen sich also alle oekumenischen Probleme aus der Sicht der Praxis heraus. Es ist hier nicht möglich, das Dokument im einzelnen wiederzugeben. In seiner Grundlinie schärft es die Pflicht zum christlichen Zeugnis für jeden Christen und jede Kirche ein. Ebenso wehrt es aller Einschränkung der Glaubensfreiheit durch Gewalt und Tradition. Es verwirft aufs Schärfste den Proselytismus als eine Verfälschung des Zeugnisses durch Überredungskünste, Bestechung, unerlaubten Druck oder Einschüchterung und sieht darin einen Mangel des Vertrauens auf den Heiligen Geist. Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die unentwirrbare Streulage der Christenheit in der modernen Welt des Verkehrs und der neuen Formen der Bevölkerungsverschiebungen. Die so durcheinandergewürfelten Christenmenschen werden einerseits unverbrüchlich zum Zeugnis ihres Glaubens verpflichtet und sollen andererseits eben dieses Zeugnis wirksam werden lassen unter der gemeinsamen Verantwortung der gesamten Christenheit gegenüber. Sie werden also nicht in erster Linie andere Christen zu sich herüberziehen wollen und dazu alle möglichen unlauteren Mittel anwenden, sondern sie werden gerade dadurch, daß sie ihrer Tradition die Treue halten, einen heilsamen Einfluß auch auf die Kirchen ausüben, in deren Gebiet sie leben. Das Dokument gipfelt in einer Reihe von Empfehlungen für die Mitgliedskirchen zu weiterer Erwägung. Alle diese Empfehlungen sind getragen von der Verpflichtung zur Offenheit und Brüderlichkeit, zur Information und zur Kooperation, die die notwendige Kehrseite für das unveräußerliche Recht auf Glaubensfreiheit innerhalb der oekumenischen Gemeinschaft darstellen. Treue gegenüber dem eigenen Glaubenserbe und brüderliche Gemeinschaft mit Christen und Kirchen anderer Prägung schließen sich nicht aus, sondern bedingen einander.

Die Oekumenische Gemeinschaft bedeutet nicht das Ende der Diasporafürsorge, sondern fordert ihre viel intensivere umfassende Wahrnehmung. Denn die über den Erdball hin zerstreuten Christenmenschen sind von Christus berufen, in Einmütigkeit seine Zeugen und Diener des Glaubens zu sein.

„Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren,  
was die Kirche sei,  
nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein,  
die ihres Hirten Stimme hören.“

MARTIN LUTHER

## 15 Jahre Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien

Der Strom der „Italienpilger“, der über die Alpen südwärts flutet, schwillt von Jahr zu Jahr mehr an und wird bald die 20-Millionengrenze erreicht haben. Was zieht die Bewohner nördlich der Alpen mit einer solch unwiderstehlichen Gewalt gen Süden? Für die breite Masse locken in erster Linie die Sonne und das Meer, während das „Bildungsmotiv“ erst in weitem Abstand folgt. Gänzlich auszuschließen ist es freilich nicht. Eine Anzahl derer, die an den Ufern des Gardasees oder am Strand der Adria und des Mittelmeeres die Sonne anbeten, erweist — dank des Autos als vorzugsweisem Beförderungsmittel — wenigstens auf Stunden auch jenen Stätten ihre Reverenz, von denen man im Geschichtsunterricht einmal gehört, deren architektonischen Glanzstücken man in prächtigen Bildbänden oder auf bunten Ansichtskarten begegnet ist. Diese Form des modernen Massentourismus, aus dem Italien zur lebhaften Genugtuung eines immer zunehmenden Bevölkerungsteiles direkt oder indirekt aus seiner geographischen Lage und seiner historischen Vergangenheit wirtschaftlichen Nutzen zieht, scheint einen anschaulichen Beweis für die Behauptung von der Geschichtslosigkeit des modernen Menschen zu liefern: er genießt das Heute in vollen Zügen, nimmt das Gestern flüchtig zur Kenntnis und mag an das Morgen nicht denken.

Daß es auch Italienreisende gibt, die in weltentrückter Versunkenheit, inmitten eines vielsprachigen Getümmels, etwa in der Sixtinischen Kapelle des Vatikans zu Michelangelos Deckengemälden aufschauen, oder, auf dem Ponte Vecchio in Florenz stehend, stille Zwiesprache halten mit der großen Vergangenheit, während der Mond sich in den Wassern des Arno spiegelt, ist ein Trost für den, der noch nicht ganz verzagen möchte am Menschen unserer Tage, so wie es den mit Genugtuung erfüllt, der dieses Land lieb gewonnen hat und seine Bewohner, ihre Lebenskunst bewundert, die sie bei allem Fleiß doch vor dem besessenen Gewinnstreben der Nachbarn im Norden bisher bewahrt hat, der ihre wilde Leidenschaftlichkeit, mit der sie Beifall oder Mißfallen kundzutun pflegen, nicht absolut nimmt, ihre traditionelle Frömmigkeit in ihren positiven wie negativen Aspekten sieht, sich weder vom materiellen Wohlstand Mailands noch vom kirchlichen Pomp Roms blenden läßt, weil er auch die Augen nicht verschließt vor der bitteren Armut und völlig unzureichenden kirchlichen Versorgung im tiefen Süden des Landes.

In diesem Land mit einer einzigartigen historischen Vergangenheit, in der Gegenwart sowohl im Geistigen wie im Politischen geprägt und bestimmt

von einem römischen Katholizismus sui generis, hat nun seit knapp ein- einhalb Jahrzehnten sich eine lutherische Kirche angesiedelt, die mit ihren etwa 6000 Seelen zu jener, nur eben 0,3% der Gesamtbevölkerung aus- machenden religiösen Minderheit gehört, die dem römischen Katholizismus gegenüber steht.

Ist der lutherische Glaube in Italien eine völlige Neuerscheinung auf dem „religiösen Markt“ des Landes? Man müßte es fast annehmen angesichts häufiger überraschter Fragen, die nicht nur bei zufällig sich ergebenden Gesprächen mit Angehörigen jenes eben beschriebenen Touristenstromes gestellt werden, sondern auch von solchen, bei denen man nach ihrer engen Verbundenheit mit der Kirche ihres Heimatlandes glauben möchte, daß sie von der Existenz einer lutherischen Kirche in Italien wenigstens schon ein- mal gehört haben.

Um der völligen Ahnungslosigkeit zu begegnen, ungenügende Kenntnisse über sie zu erweitern oder falsche zu berichtigen, sei mit dem nachfolgenden Beitrag der Versuch unternommen, von der Evangelisch-Lutherischen Kir- che in Italien (ELKI) zu berichten, ihren Ursprüngen in der Vergangenheit, der Entwicklung im ersten Jahrzehnt nach ihrer Begründung, ihrer be- ginnenden Einwurzelung im italienischen Boden sowie den Aufgaben, deren Erfüllung sie sich für die Zukunft vorgenommen hat.

### **I. Die Ursprünge der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien**

Martin Luthers Besuch in Rom hat zwar nicht unmittelbar zur Bildung einer lutherischen Kirche in Italien geführt, jedoch darf man sagen, daß auf die Begründung der ersten lutherischen Gemeinde in Italien, nämlich in Venedig, der Reformator selbst Einfluß genommen hat: nachdem deut- sche Kaufleute Martin Luthers Schriften nach Venedig mitgebracht hatten, hat er selbst dann einen Briefwechsel mit evangelisch gesinnten Vene- zianern geführt. Über ein Jahrhundert später hielt zum ersten Male ein deutscher lutherischer Geistlicher einen Gottesdienst im „Hause der deut- chen Kaufleute“. Durch die Zeiten der Inquisition hindurch hat diese lutherische Gemeinde sich im Wechsel der politischen Herrschaften erhalten und ein eigenes Kirchengebäude erwerben können, dessen 150jährigem Stehen im Gemeindebesitz die Synode der ELKI 1963 in diesem Gottes- haus dankbar gedenken möchte.

Weitere lutherische Gemeinden in Italien sind erst beträchtlich später ge- gründet worden, so das Venedig benachbarte Triest (1753), zu dem heute Gemeindegruppen in Grado, Gorizia und Udine gehören. Besonderen Ver- hältnissen verdankt die Gemeinde Rom ihre Entstehung, die im Jahre 1819 als Gesandtschaftsgemeinde begründet wurde und einen gottesdienstlichen

Raum im Gebäude der Preußischen Gesandtschaft auf dem Capitol fand. Heute besitzt sie ein großes und — für eine nicht-katholische Gemeinde — ungewöhnlich repräsentatives Gotteshaus, mit dessen Bau zwar vor dem Ersten Weltkrieg begonnen wurde, das jedoch erst im Jahre 1922 seiner Bestimmung übergeben werden konnte.

In enger Verbundenheit mit der französisch-sprachigen reformierten Gemeinde entstand 1826 in Neapel eine evangelische Gemeinde deutscher Sprache. Heutigentages besucht der Gemeindepfarrer von Neapel etwa dreimal jährlich die Glaubensgenossen in länger dauernden Reisen auf Sizilien. Diese geistliche Versorgung wird nicht nur von den Kirchengliedern der Städte Palermo, Messina und Catania mit großer Dankbarkeit begrüßt, sondern auch von den zahlreichen, ganz verstreut auf der 25000 qkm großen Insel lebenden Familien oder Einzelpersonen.

Auf das Jahr 1850 geht die Gründung einer Gemeinde in Mailand zurück, die zusammen mit der schweizerischen reformierten Gemeinde deutscher Sprache ein gemeinsames Gotteshaus besitzt, im Zentrum der Stadt gelegen, in dem sonntäglich abwechselnd der lutherische und der reformierte Pfarrer den Gottesdienst halten, und in deren Sakristei die von jeder Konfessionsgemeinde gebildeten Kirchenvorstände zu Beratungen gemeinsam sich stellender kirchlicher Verwaltungsaufgaben in einem Gesamt-Vorstand zusammentreten.

In der Hafenstadt Genua entstand 1868 eine evangelische Gemeinde, begründet durch die dort ansässigen, vorzugsweise in der Schifffahrt tätigen Deutschen. — Das heute von dem Pfarrer von Genua mitversorgte San Remo blickt als selbständige Gemeinde auf eine 70jährige Geschichte zurück. Im Norden des Landes besitzt die lutherische Gemeinde Bozen (gegründet 1898) ein im neugotischen Stil erbautes und nach einer Kriegszerstörung 1953 wiederhergestelltes Gotteshaus, dessen Altarraum kürzlich mit eindrucksvollen, künstlerisch wertvollen Glasfenstern ausgestattet werden konnte. — Schließlich die jüngste, im Jahre 1900 als Künstlergemeinde entstandene lutherische Gemeinde zu Florenz mit einem am Arno-Ufer gelegenen Gotteshaus von schlichter Schönheit. Wenn die Gemeinde zu Meran, obwohl auf italienischem Staatsgebiet liegend, bei der Aufzählung der zur ELKI zusammengeschlossenen Gemeinden hier keine Erwähnung gefunden hat, so deswegen, weil sie nach anfänglich bekundeter, freudiger Bereitschaft sich dann doch dazu entschloß, auf dem alten Wege zu verbleiben. Dieser alte Weg, von der bisherigen Tradition vorgeschrieben, war bis zum Jahre 1948 der Weg von deutschen Auslands-Gemeinden, die im Anschlußverhältnis zur Deutschen Evangelischen Kirche standen und untereinander nur in loser Fühlung waren.

Wenn schon der Erste Weltkrieg für diese deutschen Auslandsgemeinden schwere Einbußen im Gefolge hatte, vor allem bezüglich ihres Mitgliederbestandes, die bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nur zu einem Teil wieder wett gemacht werden konnten — nicht zuletzt auch deswegen, weil für die berufliche Tätigkeit von Deutschen in Italien dank einer rapiden Entfaltung der eigenen Kräfte nicht mehr die gleich günstigen Voraussetzungen wie um die Jahrhundertwende bestanden — so griffen die Ereignisse beim Ausgang des Zweiten Weltkrieges diese deutschen Gemeinden in ihrer Substanz an und ließen sie in einer trostlosen Lage zurück. Gemeindeeigene Immobilien waren zumeist als „Feindeigentum“ unter Sequester gestellt. Die Gemeindeglieder, die der Anordnung der deutschen Behörden gefolgt waren und sich vor den nachrückenden Alliierten nach Südtirol abgesetzt hatten, kehrten erst geraume Zeit nach Kriegsschluß aus der dortigen Internierung — und auch nur zu einem Teil — wieder an ihre alten Plätze zurück. Finanzielle Mittel standen den Gemeinden weder zum Unterhalt ihrer Pfarrer noch zur Instandhaltung der allmählich wieder freigegebenen kirchlichen Gebäude zur Verfügung.

In dieser — menschlich geurteilt — hoffnungslosen Situation ergriffen einige glaubensstarke Männer die Initiative, dazu getrieben von einer heißen Liebe zur Kirche der Reformation und in der gewissen Überzeugung, daß Gott für diese „Rest-Gemeinden“, die von ihm durch den Sturm der politischen Wirren hindurchgerettet worden waren, eine große Aufgabe gerade in Italien habe. Es waren vor allem die Pastoren Dahlgrün-Rom und Wabnitz-Mailand, denen als Laien der hervorragende Kunsthistoriker in Rom, Prof. Dr. Leo Bruhns, und der Buchhändler Herbert Rilke in Mailand entschlossen an die Seite traten, um den Zusammenschluß der Gemeinden zu einer lutherischen Kirche in Italien vorzubereiten. Wenn sie dabei auf die tatkräftige Förderung ihres Planes von seiten der Deutschen Kirche glaubten hoffen zu dürfen, zu der ja diese Gemeinden bisher in einem Anschlußverhältnis gestanden hatten, so sahen sie sich in dieser Erwartung bitter enttäuscht, ja, Verdächtigungen ihrer aus lauterster Gesinnung geborenen Motive ausgesetzt; so etwa jenem Vorwurf, in schnödem Undank die enge geschichtliche Verbundenheit mit der Kirche in Deutschland verleugnen zu wollen, oder gar dem Vorwurf, mit der Aufnahme von Verbindungen zum Lutherschen Weltbund den Griff nach dem volleren Brotkorb zu tun und nur, um diesen Griff halbwegs zu rechtfertigen, der zu bildenden Kirche das Attribut „lutherisch“ gleichsam als ein Gewand umhängen zu wollen, hinter dem der wirkliche Bekenntnisstand der Gemeinden versteckt werden könne. Nachdem der erste Dekan der ELKI, Erich Dahlgrün, in der Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1956/3 gerade jenes letztgenannte Argument der Gegner

der lutherischen Kirchengründung in Italien in überzeugender Weise entkräftet hat, mag es hier genügen, die Gründe nur anzudeuten, die für die Geistlichen und die Laienvertreter der genannten Gemeinden bei ihrer Versammlung im Oktober 1948 bestimmend waren, um das Anschlußverhältnis, in dem die Gemeinden bis dahin zur Kirche in Deutschland gestanden hatten, nach seiner rechtlichen Seite hin zu lösen, ohne daß sie dabei auch nur einen Augenblick gedachten, die inneren Bindungen an die Kirche des Mutterlandes der Reformation preiszugeben. Eines hatten sie jedoch in aller Klarheit erkannt: die italienische Diaspora war an einem Wendepunkt ihrer Geschichte angekommen, besser: von Gott zu ihm hingeführt worden. Aus dieser Erkenntnis mußten um des reformatorischen Evangeliums willen die Konsequenzen gezogen werden. Dahlgrün schreibt a. a. O.: *„In der Tat war diese Diaspora, in ihrer überlieferten Gestalt ein im 20. Jahrhundert konserviertes Erbe des 19., Anhängsel der Deutschen Kirche, die Wechselfälle ihrer Geschicke und zugleich diejenigen des Gastlandes teilend, zweierlei Gesetzen unterworfen, aus verschiedenen Nationalitäten zusammengesetzt, problematisch geworden . . . Es ist der Segen der Heimsuchungen der letzten Kriege gewesen, daß die Diaspora ihrer nationalen, kulturellen, sozialen Nebenzwecke entkleidet, als bloße Gemeinde Christi sich vorfand, um sich, unter der Last weiterer Prüfungen, auch als solche zu erkennen und auf die Kirche geworfen zu sehen. Kirche bedeutete für die Diaspora in Italien ein Doppeltes: eigenen kirchlichen Zusammenschluß und Aufnahme in einen umfassenden, das nationale überhöbenden, auf internationalem Felde handlungsfähigen, schützenden und tragenden Bund ihres Bekenntnisses.“*

Wenn die 1948 in Rom versammelten Gemeindevertreter die ihnen — im Gegensatz zum damaligen Außenamt der EKid — hilfsbereit entgegen-gestreckten Hände des Lutherischen Weltbundes dankbar ergriffen, geschah es in der alle erfüllenden Erkenntnis, daß die allein legitime Basis einer Kirche nicht die Nation sein könne, sondern die Konfession sein müsse. Auf der nationalen Basis „deutsch-evangelisch“ verharrend, hätten nach den bitteren Erfahrungen, die die Welt mit Deutschland in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft gemacht hatte, die Gemeinden ihre Türen nicht nur vor jenen Deutschen verschlossen, die sich in Italien als Gegner dieser Herrschaft bewiesen hatten, sondern ebenso auch vor den Angehörigen anderer Nationen, die Neutralen eingeschlossen. Aufgetan dagegen wurden die Türen, wenn die die ehemals deutschen Gemeinden umschließende Kirche der nationalen Schranken entkleidet war, um sich allein auf das reformatorische Bekenntnis zu gründen.

Aber welches reformatorische Bekenntnis? mußte nun die Frage lauten. Denn es genügt in Italien nicht, sein Bekenntnis lediglich als „evangelisch“ zu bezeichnen. Keine der im Lande bestehenden Reformationskirchen läßt

es bei der bloßen Bezeichnung „Chiesa Evangelica“ bewenden, vielmehr geben sie ihre reformatorische Herkunft auch in ihrem Namen bekannt: „Chiesa Evangelica Valdese“, „Chiesa Evangelica Battista“, „Chiesa Evangelica Metodista“. Hätte sich der kirchliche Zusammenschluß der deutschen Gemeinden darauf beschränken wollen, sich lediglich als „Chiesa Evangelica in Italia“ zu bezeichnen, wäre dies als eine Anmaßung von den anderen evangelischen Kirchen des Landes empfunden worden, als wollte sie behaupten, die wahre evangelische Kirche Italiens zu sein und wäre überdies in den Augen des italienischen Staates und der römischen Kirche als eine neue Sekte erschienen, deren es ja im protestantischen Bereich auch in Italien mehr als genug gibt und mit denen in einen Topf geworfen zu werden sich unsere Kirche wohl hütete. Das Entscheidende aber für die Hinzufügung der näheren Bestimmung „lutherisch“ zu ihrem Namen war, daß sie nur so dem faktischen Bekenntnisstand ihrer Gemeinden Rechnung trug, lautete doch die präzise Bezeichnung der Gemeinden Mailand, Rom, Bozen, Venedig und Triest bereits entweder „ev.-luth.“ oder „Augsb. Konf.“. Und wo die Gemeinden sich „deutsch-evangelisch“ nannten ohne eine nähere Bestimmung ihres konfessionellen Standes, war die überwiegende Zahl ihrer Glieder, war das Bekenntnis ihrer Geistlichen und der die Gemeinden bestimmende Kirchentypus „ev.-luth.“.

Auf Grund dieser Überlegungen konnte die Versammlung von 1948 in einmütigem Beschluß mit gutem Gewissen die bis dahin in der Isolierung bestehenden deutschsprachigen Gemeinden zu einer evangelisch-lutherischen Kirche zusammenfügen und auf den folgenden Synoden sich eine Kirchenverfassung, eine Kirchenordnung und späterhin eine gemeinsame Liturgie lutherischer Prägung sowie ein gemeinsames Gesangbuch geben, nämlich das Evangelische Kirchengesangbuch, das eine wahrhaftig nicht unwesentliche Verbindung mit der Kirche in Deutschland herstellt. Nun standen wirklich die Türen offen, und zwar nicht für die deutschen, die skandinavischen, die finnischen und die italienischen Lutheraner, sondern — gewiß überraschend für manchen zu hören! — auch für die Brüder und Schwestern reformierten Bekenntnisses, gleich welcher Nationalität, denen volle Gliedschaft in dieser Kirche gewährt wurde. Die lutherische Konfession, zu der sich die ELKI bekannt hatte, gab und gibt ihr die innere Freiheit, in aller Unbefangenheit den Brüdern anderer evangelischer Denominationen zu begegnen. Nicht eine konfessionalistisch engherzige Kirche war mit der Gründung der ELKI entstanden, wie ihre Gegner glaubten befürchten zu sollen, sondern eine Kirche, die das besondere Erbe Martin Luthers und des durch die lutherische Reformation geprägten Glaubens und Kirchentums gerade in Italien bewahren

und bekannt zu machen als ihre spezielle Aufgabe erkannt und angenommen hatte — und zwar ebenso im Angesicht des römischen Katholizismus wie der von Zwinglis Geist bestimmten evangelischen Kirchen des Landes.

## II. Das erste Jahrzehnt einer Lutherischen Kirche in Italien

Die Erkenntnis dieser Aufgabe: lutherische Art im Glauben, Denken und kirchlichen Handeln allen in Italien zu bezeugen, ohne daß nationale Grenzen mit ihrer exklusiven Tendenz die Entwicklung dieser Kirche von vornherein einengten oder gar lähmten, hat alle Maßnahmen der Synode und des Konsistoriums im folgenden Jahrzehnt bestimmt. Dies wurde vor allem deutlich in den Beratungen, die einer Verfassung galten und deren endgültiger Gestalt. Man ist sich immer dabei bewußt gewesen, daß es um die Schaffung einer Verfassung — und dann im unmittelbaren Anschluß daran einer Ordnung — für eine Kirche ging, nicht nur für einen Zweckverband von Gemeinden. Einige der entscheidenden Paragraphen dieser Verfassung, die die Struktur der ELKI erkennen lassen, sollen hier zitiert werden:

§ 2. *„Die Kirche gründet sich in Glauben, Lehre und Gottesdienst auf die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, die altkirchlichen Symbole und die Augsb. Konfession von 1530.“*

Der Wortlaut des § 3 läßt erkennen, daß diese eindeutige Festlegung auf das lutherische Bekenntnis nicht im exklusiv-konfessionalistischen Sinne verstanden wurde, sondern als die Möglichkeit zur Weite echter Ökumenizität: *„Der Bekenntnisstand der Kirche schließt Mitgliedschaft von Christen reformierten Bekenntnisses nicht aus, d. h. von Christen, welche calvinistischen oder zwinglianischen Kirchengemeinden angehören.“*

Die Zugehörigkeit zur Ortsgemeinde und über sie die Gliedschaft in der ELKI konnte freilich nicht durch die Taufe allein gegeben sein, sondern setzt eine ausdrückliche Willenserklärung voraus. Das verlangt die besondere Situation, in der sich eine „akatholische Kultgemeinschaft“ im italienischen Staat befindet, der die römisch-katholische Religion zur Staatsreligion erklärt, bildet doch das Konkordat, das Mussolini 1929 mit dem Vatikan schloß, Bestandteil der italienischen Staatsverfassung. Darum bestimmt § 7: *„Die Aufnahme als Mitglied einer Gemeinde kann beim Gemeindevorstand von allen evangelischen Christen, welche die Heilige Taufe empfangen haben und konfirmiert sind, beantragt werden.“* Die Stimmberechtigung in der Gemeindeversammlung ist an folgende Bedingungen geknüpft: Vollendung des 18. Lebensjahres, fester Wohnsitz im Pfarrbezirk und Zahlung eines regelmäßigen, den Lasten der Gemeinde entsprechenden Beitrages. Also keine Kirchensteuer, sondern freiwilliger Kirchenbeitrag nach

Selbsteinschätzung! Wir haben keine andere Wahl, würden uns aber auch schwerlich zur Anwendung des Steuerprinzips etwa nach deutschem Vorbild entschließen, selbst wenn uns die rechtliche Möglichkeit gegeben würde und sei es nur das Recht auf Zwangsbeitreibung. Dabei erfahren wir täglich, daß diejenigen Glieder unserer Kirchengemeinden, die aus dem deutschen kirchlichen Raum herkommen, unserem Beitragssystem fremd gegenüberstehen, und es darum unablässiger Bitten und Ermahnungen bedarf, damit unser „Opfer-System“ begriffen und nicht zugunsten des eigenen Budgets mißbraucht werde.

Nach § 16 ist die Synode das oberste Organ der Kirche, die zusammen mit dem Dekan und dem Konsistorium die Kirchenleitung bildet. Der Dekan wird als „der erste Geistliche der Kirche“ bezeichnet und hat über die lautere Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente zu wachen, die amtliche Tätigkeit der Pfarrer und Gemeindevorstände zu beaufsichtigen sowie die Kirche nach außen zu vertreten. Das Konsistorium besteht aus dem Dekan und seinem Vertreter, dem Präses und dem Vicepräses der Synode sowie einem Kirchenmitglied, das juristische Fachkenntnisse besitzen muß.

Bezüglich der Besetzung der Pfarrämter bestimmt die Verfassung, daß sie durch Gemeindevahl geschieht aus einer Anzahl von Bewerbern, die von der Kirchenleitung den Gemeinden vorgeschlagen werden. Voraussetzung der Übernahme eines Pfarrers in den Dienst der ELKI ist die Absolvierung eines theologischen Studiums sowie die Ordination zum Geistlichen Amt der evangelisch-lutherischen Kirche, die aber auch von der ELKI selbst vollzogen werden kann.

Eine eben erst sich formierende Kirche verfügt naturgemäß nicht über einen Pfarrernachwuchs aus ihren eigenen Reihen, ist vielmehr zur Gewinnung von Pfarrern auf die brüderliche Hilfe glaubensverwandter Kirchen angewiesen. Angesichts der historischen Ursprünge der Kirche war es das Nächstliegende, vor allem auch mit Rücksicht auf die Gewinnung von Pfarrern für die weiterhin deutschsprachig gebliebenen Gemeinden, zu einem Akkord mit der Kirche in Deutschland zu gelangen. So wurden im Jahre 1952 ein entsprechender Vertrag mit der EKID, die Unterschrift von Bischof D. Dibelius tragend, und zur gleichen Zeit ein solcher mit der VELKD, von Bischof D. Meiser unterzeichnet, geschlossen. Im letzteren Vertrag verpflichtet sich die VELKD, *„die ELKI an dem Ertrage ihrer gesamten kirchenordnenden Tätigkeit teilhaben zu lassen und ihr zu helfen, soweit das in ihren Kräften steht. Diese Hilfeleistung umfaßt insbesondere die Zurverfügungstellung von Geistlichen und geistlichen Hilfskräften und eine weitgehende geistliche Betreuung der ELKI.“*

Auch die EKID erklärt sich in dem mit der ELKI geschlossenen Verträge bereit, die Vermittlung von Pfarrern zu übernehmen.

§ 5: „Die EKID ist bereit, der ELKI auf Wunsch bei der Gewinnung von Geistlichen aus ihren Gliedkirchen behilflich zu sein.“

Beide Verträge, die die Anerkennung der ELKI als einer eigenständigen Lutherischen Kirche in Italien zur Voraussetzung haben, haben sich voll bewährt, mochte auch, was den Kenner der internen kirchlichen Verhältnisse jener Jahre in Deutschland nicht überraschen wird, das Verhältnis der ELKI zur VELKD in herzlicheren Formen sich gestalten. Auf jeden Fall wurde durch beide Verträge und die mit ihnen übernommenen Verpflichtungen der ELKI ein unschätzbare Dienst erwiesen, der hohe und dankbare Anerkennung verdient.

Wenn nach gründlichen Vorverhandlungen zwischen EKID und ELKI der 1952 mit der EKID geschlossene Vertrag im Jahre 1961 eine Erneuerung mit gewissen Modifikationen erfuhr, so geschah dies auf Wunsch der EKID hin, die den 1952 geschlossenen Vertrag mit dem neu formulierten „Auslandsgesetz“ von 1954 in Übereinstimmung zu bringen trachtete. Die ELKI hat sich diesem Argument gegenüber nicht verschließen wollen und glaubt alle Anzeichen dafür sehen zu dürfen, daß ihre Hoffnung auf ein wahrhaft brüderliches Zusammenwirken auch mit der EKID in der Gewinnung von Pfarrern aus Deutschland, Ihrer Beurlaubung auf Zeit und ihrer angemessenen Besoldung sich als wohlbegründet erweist.

Selbstverständlich hat in dem genannten Verträge mit der EKID auch die ELKI Verpflichtungen auf sich genommen, die in erster Linie darin bestehen, „die Verantwortung für die kirchliche Versorgung aller in ihrem Bereich lebenden evangelischen Christen deutscher Sprache nach Maßgabe ihrer Verfassung zu übernehmen.“ An der Erfüllung dieser Verpflichtung muß der EKID deswegen besonders gelegen sein, weil sie sich für die evangelischen Christen deutscher Nationalität auch dann noch verantwortlich weiß, wenn diese außerhalb der deutschen Staatsgrenzen leben. Für die EKID, gleichsam stellvertretend, solchen Dienst zu tun, ist die ELKI um so eher in der Lage, als in ihren oben genannten Gemeinden die Predigtsprache Deutsch geblieben ist.

An diesem Dienst der geistlichen Versorgung evangelischer Christen deutscher Zunge wirkt auch ein in Deutschland vor mehr als einem halben Jahrhundert gegründeter Verein mit, der den Namen trägt: „Verein zur Einrichtung deutsch-evangelischer Gottesdienste in Kurorten“. Er nimmt sich derer an, die in Italien nicht ihren ständigen Wohnsitz haben, sondern sich nur für kurze Zeit als Urlauber hier aufhalten. Bei Gründung des Vereins handelte es sich um die geistliche Versorgung von Deutschen, die

an den damals berühmten Riviera-Orten wie Nervi oder Bordighera, aber auch in Gardone oder auf der Insel Capri während der Wintermonate zur Kur weilten. An den genannten Orten wurden durch den Verein würdige Kapellen für gottesdienstliche Zwecke errichtet. Inzwischen sind aus den zahlenmäßig begrenzten, für Monate seßhaften Kurgästen die nach Millionen zählenden, rastlosen Touristen geworden. Der Verein, unterstützt durch das Kirchliche Außenamt der EKID, hat vor einigen Jahren seine durch den Krieg zunächst zum Erliegen gekommene Arbeit wieder aufgenommen und führt sie in enger Zusammenarbeit mit der ELKI und deren Pfarrämtern durch, dabei nicht mehr nur beschränkt auf jene Orte, in denen der Verein Kapellen besitzt, sondern auch an zahlreichen, neu hinzugekommenen Plätzen längs der mittelmeeischen und der adriatischen Küste unter Mitbenutzung von Gotteshäusern der Anglikaner (Alassio, Viareggio, Taormina) oder auch von Zelten, die die Verwalter riesiger Campingplätze (wie etwa in Jesolo) für gottesdienstliche Zwecke beiden Konfessionen zur Verfügung stellen. Wenn derzeit auch während der halbjährigen Saison mehr als 50 Pfarrer je auf 4 Wochen aus Deutschland entsandt werden, so wird doch dieses ansehnliche Aufgebot den immer wieder dringlich geäußerten Wünschen der Ferienreisenden bei weitem noch nicht gerecht.

Schon im Verlauf des ersten Jahrzehnts ihrer Entwicklung sah sich die ELKI vor ein schwerwiegendes Problem gestellt, das wir hier kurz als das Sprachenproblem bezeichnen wollen. Bedienen sich für ihre Gottesdienste und Amtshandlungen die bisher behandelten Gemeinden der ELKI — unbeschadet der nationalen Entschränkung — nach wie vor der deutschen Sprache, so erwies sich doch recht bald schon deren ausschließliche Verwendung als ungenügend, ja, die weitere Entwicklung hemmend. In hier geschlossenen Ehen, bei denen der eine Teil italienischer Nationalität und Sprache ist, verstehen die Kinder, italienische Schulen besuchend, in der Regel die Muttersprache des deutschen Elternteils nur noch recht mangelhaft oder gar nicht mehr. Selbst dort, wo eine nationale „Mischehe“, die in Italien zudem üblicherweise auch eine konfessionelle Mischehe ist, nicht dazu führt, daß die Kinder dem evangelischen Glauben verloren gehen, würde die starre Beibehaltung des Deutschen als „Kirchensprache“ diese Folge unausweichlich nach sich ziehen. Befreiung von den nationalen Schranken konnte darum für die ELKI nur ein erster Schritt sein, dem der zweite früher oder später zu folgen hatte: die Zweisprachigkeit. In dieser Entwicklung stellt die ELKI keine Ausnahme dar, bewegt sich vielmehr auf der gleichen Linie wie ursprünglich deutsche Kirchengemeinden oder -gemeinschaften etwa in Nord- und Südamerika.

Bevor jedoch zu erklären sein wird, wodurch der Schritt zur Zweisprachigkeit in der ELKI erheblich beschleunigt wurde, bedürfen noch die wesentlich gerade hierdurch mitbedingten Hemmungen für eine ungestörte Entwicklung der Kirche der Erwähnung.

Wahrhaft kirchliches Denken, das nicht von nationalen Ressentiments überfremdet ist, wird in der auch anderwärts in der Welt zu beobachtenden Entwicklung einer Kirche zur Zweisprachigkeit keinen Anlaß zur Klage sehen. Im Gegenteil, der wahrhaft kirchlich Denkende wird es begrüßen, wenn dadurch verhindert werden kann, daß der Botschaft des reformatorischen Evangeliums sich Türen verschließen und erreicht werden kann, daß neue Türen sich öffnen, die Zugang zu dem Volke verheißen, auf dessen Staatsgebiet die reformatorische Kirche wirksam ist. Ehrlicher Weise soll nicht verschwiegen werden, daß in den Gemeinden der ELKI nicht nur solche wahrhaft kirchlich denkenden Glieder vorhanden sind, sondern auch solche, die das Eindringen und Vordringen der Landessprache als einen Verrat an der deutschen Tradition empfinden, weil sie nicht begreifen, daß es einer Kirche nicht als „Verrat“ vorgeworfen werden kann, wenn sie nationale Schranken als minderen Ranges behandelt, sondern nur, wenn sie ihre Konfession verleugnet oder preisgäbe. Es müssen viel Zeit, Geduld und Kraft darauf verwandt werden — die weit notwendiger anderen Aufgaben zu widmen wären — ein kirchliches Denken bei denen zu wecken, die den Weg dahin sich im allgemeinen auch noch dadurch verbauen, daß sie von einer „Super-Konfession“ träumen, die in erster Linie „protestantisch“ und „antirömisch“ nach ihrer Meinung zu sein habe, im übrigen aber ein mixtum compositum aus allen protestantischen Denominationen darstellen sollte. Schließlich weisen die so Denkenden noch auf ein Faktum als ihre Ansicht stützendes Argument hin: die Aufnahme rein italienischer Gemeinden und Pastoren in die Lutherische Kirche in Italien. Von diesem Schritt und seinen Auswirkungen, der die ELKI erst recht eigentlich in den italienischen Raum eindringen und dort Fuß fassen ließ, ist nun im folgenden zu handeln.

### III. Die Einwurzelung der ELKI im italienischen Boden

Es ist bisher von dem Bilde der ELKI die Rede gewesen, das sie im ersten Jahrzehnt nach ihrer Begründung durch den Zusammenschluß der ehemals deutschen Gemeinden bot. Aber damit ist doch nur die eine Seite ihrer Erscheinung zur Darstellung gekommen, und ich bin versucht zu behaupten, daß es nicht einmal ihre beste Seite ist, von der sie sich so gezeigt hat, zumindest aber nicht diejenige, die die begründeteren Hoffnungen im Blick auf die Zukunft verheißt.

Man könnte den Beginn der Einwurzelung der ELKI auf das Jahr 1952 zurückdatieren, in dem der Antrag beim Innenministerium gestellt wurde, der Chiesa Evangelica Luterana in Italia den juristischen Status einer „Ente morale“ (nur sehr ungenau zu vergleichen mit einer „Körperschaft des Öffentlichen Rechts“ in Deutschland) zuzuerkennen, ein Antrag, dem erst 9 Jahre später durch ein Dekret des Präsidenten der Republik stattgegeben wurde. Aber war die Stellung dieses Antrages auch ein erster Schritt auf dem Wege, den die Kirche vom Augenblick ihrer Gründung an zu gehen entschlossen war und der ihr zur Einwurzelung im italienischen staatlichen und kirchlichen Raum dienen sollte, so war er doch eher ein Verwaltungsakt, vom Konsistorium auf Beschluß der Synode veranlaßt, als ein lebendiges Wurzelschlagen im italienischen Erdboden. Das geschah am 2./3. Juni 1957, als die in San Remo versammelte Synode der ELKI in voller Einmütigkeit dem Antrage einer italienischen evangelischen Gemeinde in Torre del Greco am Golf von Napoli um Aufnahme in die Gemeinschaft der Lutherischen Kirche in Italien zustimmte. Die Synodalen waren sich dessen bewußt, daß sie mit ihrem Ja eine Entscheidung getroffen hatten, der, ohne Übertreibung gesprochen, geschichtliche Bedeutung zukam: der Lutherischen Kirche erschloß sich für die Aussaat des Evangeliums in dem Verständnis der von ihr gewählten konfessionellen Basis ein weites Ackerfeld! Grundsätzlich hatte sie sich ja bereits mit ihrer Gründung 1948 für diesen Weg entschieden. Aber ihre nationale historische Vergangenheit hing ihr, wenigstens in den Augen des Staates und der römischen Kirche, immer noch an. Sie wurde als eine „Fremden-Kirche“ beurteilt und behandelt, eine akatholische Kultgemeinschaft, der zu einem guten Teil Nicht-Italiener angehörten. Das hatte den Vorzug für sie, daß sie sich einer Art „diplomatischer Immunität“ erfreuen konnte, nicht zwar *de iure*, aber doch *de facto*. Indem jedoch geschlossene italienische „protestantische“ Gemeinden mit Pfarrern, die die italienische Staatsbürgerschaft besaßen, der Chiesa Evangelica Luterana in Italia eingefügt wurden, mußte sowohl der Staat wie die römisch-katholische Kirche sie mit anderen Augen ansehen, trat sie doch nunmehr mit dem *ad oculus* demonstrierten Anspruch auf, religiöse Heimat auch den Italienern bieten zu wollen und zwar im Namen des „Erzketzers“ Martin Lutero!

Manche unserer Freunde in der Welt des Luthertums, die uns zur Gründung der ELKI einst ermutigt und fortan ihr in einer uns oft beschämenden Großzügigkeit ihre Herzen und Hände geöffnet hatten, haben es uns verargt, daß wir scheinbar selbstgenügsam und an der alten historischen Tradition zäh klebend, der reformatorischen Botschaft in ihrer lutherischen Ausprägung nicht den Eingang im Lande mit gebührendem Nachdruck zu

schaffen versucht hätten. Sie irrten darin, aber es war nicht immer leicht, sie davon zu überzeugen, daß sie irrten. Zunächst einmal mußte den früher isoliert existierenden Gemeinden deutscher Provenienz Zeit gelassen werden, zu einer Kirche zusammenzuwachsen, deren einzelne Gemeinden sich als Glieder am Leibe Christi in einander dienender Funktion verstehen lernten. Als ein hemmender Faktor in diesem Kirchwerdungsprozeß wirkte und wirkt sich aber nicht zuletzt die Weiträumigkeit des Landes aus. Die einzelnen Gemeinden der ELKI liegen hunderte von Kilometern voneinander entfernt, die nördlichste und die südlichste (Bozen—Neapel) 1000 km (und bis zur Gemeindegruppe in Palermo sind es sogar 1800 km!). Die Kommunikation zwischen den Gemeinden — unerlässlich zur Bildung jenes gesamtkirchlichen Bewußtseins — ist aufs äußerste erschwert und erfolgt lediglich einmal jährlich anlässlich der Synode in der Begegnung der Synodalen. Der gleichen erzwungenen Isolierung sehen sich auch die Pfarrer ausgesetzt, die außer bei den Synoden sich allenfalls noch ein zweites Mal im Jahre bei einer Amtskonferenz begegnen können.

Diese sowie andere, die Kirchwerdung der ELKI hinauszögernde Hindernisse notgedrungen respektierend, haben die verantwortlichen Männer der Kirchenleitung — dem Drängen der Freunde zum Trotz und die eigene Ungeduld und Sehnsucht immer wieder zügelnd — daran gehindert, gewaltsam die Türe, die in das italienische Volk hineinführen sollte, aufzustoßen. Denn menschliche Ungeduld, die selbst herbeizwingen will, was der Herr der Kirche zu seiner Zeit tun muß, hat keine Verheißung. Seine Zeit nun war gekommen, als die Lutherische Kirche in Italien die Bitte jener italienischen evangelischen Gemeinde von Torre del Greco, ihres Pastors und ihrer Kirchenverordneten, erreichte, sich der Chiesa Evangelica Luterana anschließen zu können.

Ehe wir von der am Golfo di Napoli zur Zeit bestehenden Arbeit sprechen, muß die kurze Geschichte der Entstehung der Gemeinde Torre del Greco berichtet werden, da sie die Keimzelle eines Werkes gewesen ist, das zu großen Erwartungen im Blick auf die Zukunft der italienischen lutherischen Evangelisation berechtigt.

Der Ursprung der ersten lutherischen italienischen Gemeinde liegt — in Amerika! Denn von dort kam alsbald nach Beendigung des Weltkrieges der als junger Mann nach den USA ausgewanderte evangelische Pfarrer Antonio Caliendo wieder in sein Geburtsland zurück, von dem Wunsch getrieben, die Botschaft des reformatorischen Evangeliums in seiner Heimat zu verbreiten. Er erwarb in Portici bei Neapel eine große Villa, richtete hier ein Bibel-Institut unter dem herausfordernden Namen „Casa Savonarola“ ein und warb durch Zeitungsinserte und öffentliche Anschläge für

den Besuch seiner exegetischen Kurse. Sie erfreuten sich eines lebhaften Zuspruchs vor allem auch unter Priestern der römischen Kirche, deren Gewissen durch Zweifel an der Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre beunruhigt war.

Zu diesem Kreise gehörte auch Idelmo Poggiolo, Priester einer Gemeinde bei Grosseto. Er besuchte diese Kurse mit dem Ergebnis, daß er sich zur Konversion entschloß und eifriger Mitarbeiter wurde. Bald schon drängte es ihn dazu, seine Erfahrungen mit dem Evangelium auch anderen weiterzusagen. Die Möglichkeit bot sich ihm im Hause einer Familie im benachbarten Torre del Greco, die zu den treuen Besuchern der Vorträge des Institutsleiters gehörten, der mit Vorliebe Themen aus der Lehre und dem Leben Martin Luthers wählte. Mit dieser Hausgemeinde begann das Werk der Evangelisation und entwickelte eine so starke Strahlungskraft auf die Umwelt, daß bald die Wohnstube mit einem ermieteten kleinen Saal vertauscht werden mußte, an dessen Stelle bereits nach kurzer Zeit ein kleines Haus, in der Hafensstraße direkt am Meer gelegen, trat, das Caliandro für die wachsende Gemeinde erwarb. Die Bootswerkstatt, die darin betrieben worden war, verwandelte sich in den Kirchsaal, die übrigen Räume des Hauses dienten dem Jugendkreis und den Kleinen, wenn sie am Nachmittag in der „Dopo-scuola“ zusammenströmten, um mit kindlicher Begeisterung den biblischen Geschichten zu lauschen, aber auch — vielleicht mit etwas gedämpfterer Begeisterung — Buchstaben und Zahlen in ihre Schulhefte zu malen.

Die Aussaat des Evangeliums fiel also offenbar auf ein bis dahin völlig brachliegendes Feld, das die römisch-katholische Kirche unbestellt hatte liegen lassen. Ursache dafür mag einmal die „Unangefochtenheit“ der kirchlichen Position vor allem in den südlichen Teilen des Landes sein. Wer das Nebeneinander verschiedener Konfessionen im gleichen Gebiet nur beklagen zu müssen meint, möge bedenken, daß die Alleinherrschaft einer Konfession die Gefahr der Trägheit und eines leeren Traditionalismus bei der Kirche wie bei ihren Gliedern in sich birgt. Zum anderen ist die Feststellung zu treffen, daß die römische kirchliche Praxis, jedenfalls in Italien und hier wiederum besonders im Bereich des „mezzogiorno“, die individuell nachgehende Seelsorge nicht übt, sich vielmehr darauf beschränken zu können meint, die Gläubigen zu sich kommen zu lassen, d. h. zur sonn- und wochentäglichen Messe, zur Beichte, zu den Hochzeits- und Tauffeiern, zur Erstkommunion oder auch in die von der Kirche betriebenen Schulen, an denen es allerdings im Süden erheblich mangelt (manchenorts gibt es bis zu 25% Analphabeten!). Erreicht die Kirche bei diesen Gelegenheiten die Gläubigen, so hat sie das ihre getan. Erreicht sie sie

nicht, so wird ihr Fernbleiben wohl beklagt und die Schuld daran den antikirchlichen Kräften — die man gern generalisierend als „kommunistisch und protestantisch“ bezeichnet — zugeschrieben, jedoch zur Überwindung der kirchlichen Entfremdung der Massen kaum etwas getan. Zur Entschuldigung der Initiativlosigkeit der Kirche dient nicht selten auch der Hinweis auf den tatsächlich immer spürbarer werdenden Priestermangel. Dieser Zustand „Herde ohne Hirten“ forderte die Evangelisationsarbeit geradezu heraus und macht sie der lutherischen Kirche zur Gewissenspflicht. Die Evangelisation der ELKI ist trotzdem — oder gerade deswegen — nicht Mission! Mag der Vulgärkatholizismus auch mancherlei heidnische Züge tragen, die sich verstärken, je weiter man zum Süden kommt, so sind wir uns dennoch bewußt, daß wir nicht lutherische Kirche im Heidenland sind, sondern in einem Lande, das auf das Attribut „christlich“ mit demselben Recht oder Unrecht wie jedes andere Land in Europa Anspruch erheben kann. Christus ist nicht „nur bis Eboli“ gekommen! Aber freilich: der Christus, wie ihn uns die Reformatoren, und unter ihnen an erster Stelle Martin Luther, wieder sehen gelehrt haben als den einzigen Mittler und Erlöser, ist für die Masse der Kirchgläubigen in Italien ein Fremdling geblieben. Evangelisation heißt darum für die ELKI: diesen Christus, den Christus der Hl. Schrift, auszurufen, damit möglichst viele ihn kennen lernen und ihr Leben im gläubigen Vertrauen auf IHN allein zu führen vermögen — in der Freiheit eines Christenmenschen, wie sie Martin Luther beschrieben und gelebt hat.

Es hieße wohl, die römisch-katholische Kirche überfordern, wenn wir für diese Weise unserer Evangelisation Duldsamkeit erwarteten. Darum überrascht es uns nicht, wenn in den Gebieten, in denen wir am Werk sind, unsere Arbeit seitens der römischen Kirche direkt oder indirekt gehindert wird mit dem Ziele, sie lahm zu legen. In der Gewißheit jedoch, daß Menschen nicht zu hindern vermögen, was Gott selbst tun will, und in dem Bewußtsein, daß auch irrende, weil irregeleitete Brüder unsere Brüder bleiben, ertragen wir solche Hinderungen und Verdächtigungen mit dem langen Atem, zu dem die Liebe Christi fähig macht, die uns bei unserem Evangelisationswerk treibt.

Zurückkehrend zu den Anfängen in Torre del Greco, ist nun in der Schilderung des weiteren Fortgangs von der Nachbarstadt Torre Annunziata zu berichten, wo gleichfalls eine Hausgemeinde die Keimzelle der dort entstandenen Gemeinde bildete, für die schon bald ein Raum erworben werden konnte, den sie mit viel Liebe in eigener Arbeit zu einer gottesdienstlichen Versammlungsstätte ausgestaltete, während von dem darunter gelegenen fensterlosen und dumpfen Kellerraum die Jugend Besitz ergriff,

die das Gesicht aller Evangelisationsgemeinden — im Gegensatz zu den „alten“ Gemeinden — prägt.

Die zwischen beiden Städten liegende Ortschaft Santa Maria La Bruna wurde bei der Evangeliumsverkündigung nicht übergangen, so daß sich auch hier eine ansehnliche Schar zu einer Gemeinde zusammenschloß, die heute noch für ihre Gottesdienste auf einen winzigen Raum, unmittelbar über einem Kuhstall gelegen, angewiesen ist, wenn sie nicht vorzieht, unter freiem Himmel Gott mit ihren Liedern und Gebeten zu preisen.

Was veranlaßte diese drei Gemeinden durch ihren Pfarrer und ihre Ältesten bereits im Jahre 1955 die Verbindung gerade mit der lutherischen Kirche aufzunehmen zu lassen? Ihr waren sie begegnet in der Person des damaligen jungen lutherischen Pfarrers der Gemeinde deutscher Sprache in Neapel, Gerhard Reinke, der mit lebhafter Anteilnahme das Entstehen der Gemeinden verfolgt hatte und im Kontakt mit ihrem Pfarrer stand. Aber hätten ihnen nicht die Waldenser und die in unmittelbarer Nähe bestehende Methodistengemeinde italienischer Zunge als die „engeren Verwandten“ erscheinen müssen?

Es war in erster Linie die Persönlichkeit Martin Luthers, die sie in ihren Bann gezogen hatte. Hinzu kam gewiß auch ein psychologisches Moment: eine winzige evangelische Minderheit, die auf Schritt und Tritt der Machtentfaltung der riesigen römisch-katholischen Kirche begegnet, erfährt, daß es hunderte von Millionen Lutheranern in der Welt gibt, zusammengeschlossen im Lutherischen Weltbund, zu dem auch die, gewiß sehr kleine, aber nach deutscher Art „wohlorganisierte“ Chiesa Evangelica-Luterana in Italia als Mitgliedskirche gehört. In ihre Gemeinschaft aufgenommen zu werden, würde ihnen ein Bewußtsein der Geborgenheit geben. Nur wer die Lage der Evangelischen in Italien nicht kennt, könnte solche Überlegungen als „ungeistlich“ abwerten. Ein drittes Motiv kam hinzu, zunächst auch dies mehr aus dem Instinkt als dem Verstand erwachsen: unter den zum Vergleich zur Verfügung stehenden protestantischen Kirchengemeinschaften in Italien war die lutherische am meisten „Kirche“ und bot sich darum den kirchlich heimatlos Gewordenen am ehesten als neue kirchliche Heimat an, in der sie das wiederfinden würden, was ihnen von Jugend auf mit ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche einen Halt gegeben hatte, nämlich das kirchliche Heimatgefühl in des Wortes bester Bedeutung.

Heute, nach fünfjähriger Zugehörigkeit zur ELKI, wissen diese Gemeinden, daß sie mit ihrem Verlangen nach wirklicher kirchlicher Heimat auf den rechten Weg geführt worden waren, als sie sich an die lutherische Kirche

mit der Bitte wandten, sich ihr anschließen zu können. Und die ELKI sieht es heute ebenso klar, daß ihr Ja zu dieser Bitte ein gehorsames Ja zu den Plänen Gotes mit ihr war. Dafür ist ihr Beweis genug der Fortgang, den das Werk der lutherischen Evangelisation hat nehmen dürfen, weil Gott sich zu ihm bekannt und in der Folgezeit viele Glaubensbrüder in aller Welt willig gemacht hat, mit ihrer Fürbitte ebenso wie mit ihren Opfern die Arbeit mitzutragen, so vor allem der Lutheran World Service mit seinen Nationalkomitees in Amerika, Deutschland und Schweden, der Martin-Luther-Bund sowie einzelne Freunde und Förderer aus der großen Familie des Luthertums, die das Vertrauen unserer italienischen Glaubensbrüder, in der lutherischen Welt wirklichen Brudergeist zu finden, bestätigt haben. Im gleichen Geist hat das Gustav-Adolf-Werk, mag es auch nicht auf konfessioneller Basis seine Diasporahilfe leisten, „ohne Ansehen der Person“, die lutherische Diaspora in Italien in seine tatkräftig helfende Fürsorge stets mit eingeschlossen.

Alle diese geleisteten Hilfen haben es erst ermöglicht, das aus so bescheidenen Anfängen hervorgegangene Werk der Evangelisation immer weiter auszubauen, vor allem durch Ausdehnung der Schularbeit. Wenn jetzt in Torre del Greco eine fünfklassige Grundschule von der lutherischen Gemeinde unterhalten werden kann, die vom Staat anerkannt ist und deren etwa 150 Kinder ihre jährlichen Examina unter der Aufsicht eines staatlichen Schulinspektors ablegen, so war bei deren Auf- und Ausbau vor allem die Überlegung maßgebend, daß es keinen verheißungsvolleren Weg für das Evangelium gibt, als den in die Häuser und oft genug auch in die Herzen der Eltern unserer Schulkinder. Ungewollt liefert uns die Bestätigung für die Richtigkeit dieser Erkenntnis der katholische Klerus selbst, indem er kein Hehl daraus macht, daß ihm die von der lutherischen Kirche betriebene Schularbeit viel bedrohlicher erscheint, als etwa der Bau einer lutherischen Kirche. Hier liegt der wahre Grund dafür, daß uns der seit zwei Jahren vorgelegte Bauplan eines Gemeindezentrums in Santa Maria La Bruna, bestehend aus Kirche, Schule und Pfarrwohnung, bisher nicht genehmigt wurde von der unter kirchlichem Druck stehenden letztverantwortlichen Instanz, obwohl doch die vorausgehenden Instanzen den Plan nicht nur anstandslos, sondern sogar mit lobender Anerkennung haben passieren lassen.

Wir haben um anderer politischer und kirchenpolitischer Konstellationen willen die Hoffnung, mit der Ausführung eines weiteren, gleichartigen Projektes in Torre Annunziata noch in diesem Jahre beginnen zu können. Nach Fertigstellung wird dann auch dort die „Dopo-scuola“ in eine ordentliche Grundschule umgewandelt werden können.

Ein besonders schwieriges Problem freilich stellt sich mit der Frage nach geeigneten Lehrkräften evangelischen Glaubens. Durch die Herabgabe von Stipendien seitens der ELKI ist die Heranbildung eines solchen Lehrernachwuchses vorgesehen.

Ein eher noch schwereres Problem gibt der ELKI die Heranbildung eines Pfarrernachwuchses aus den eigenen Reihen auf. Als in den ersten Anfängen daran noch gar nicht zu denken war, hat die ELKI nach gründlichen Prüfungen und mit großen Hoffnungen zwei ehemalige katholische Geistliche, die den Wunsch hatten, in den Dienst der lutherischen Kirche zu treten, aufgenommen und dankbar die Hilfe angenommen, die die bayerische lutherische Landeskirche damit anbot, daß sie beide für zwei Jahre in Neuendettelsau leben und studieren ließ. Die Hoffnungen haben sich leider nur bei einem der beiden erfüllt. Er wirkt als Pastore luterano mit Hingabe am Aufbau einer italienischsprachigen Gemeindegruppe an der Seite des Pfarrers der deutschsprachigen Gemeinde in Bozen, um von dort aus auch einmal monatlich für einige Tage in das 400 km entfernte Triest zu reisen zur Erfüllung des gleichen Dienstes.

Die ELKI ist stolz darauf, vom Herbst d. J. an über einen „eigenen“ Vikar verfügen zu können, der durch seine Zweisprachigkeit (Deutsch ebenso wie Italienisch) der Kirche bei ihrer Evangelisation besonders nützlich zu werden verspricht. Aufgewachsen in Rom als Sohn deutscher Eltern, begann er im Anschluß an die Weltbundtagung in Minneapolis in den USA das theologische Studium und beendete es mit dem Fakultätsexamen in Erlangen; während seiner dortigen Studienzeit war er Insasse des Theologienheims des Martin-Luther-Bundes.

Inzwischen hat auch ein junger Italiener aus der Gemeinde Torre del Greco das Studium der Theologie begonnen mit dem erklärten Wunsch, einmal als Pastor ein Amt in der Chiesa Evangelica Luterana zu übernehmen.

Ein in biblisch-exegetischen Kursen vorgebildeter Laie geht als Diakon dem Pfarrer in der Predigt- und Unterrichtstätigkeit in der Gemeinde Torre Annunziata wirksam zur Hand. Damit konnte eine Krise in dieser Gemeinde glücklich überwunden werden, in die sie deswegen geraten war, weil der dort eingesetzte italienische Pfarrer einen Dienst an seinen als Gastarbeiter in Deutschland tätigen Landsleuten übernahm. In seiner Person greift also das Evangelisationswerk der ELKI nun bereits über die Grenzen Italiens hinaus. Doch nach wie vor sieht diese ihr eigentliches Tätigkeitsfeld im Lande selbst. Denn hier liegt noch eine Unzahl von Aufgaben, deren Erfüllung ihr aufgetragen ist.

#### IV. Die ELKI auf dem Wege in die Zukunft

Bei dem Wege in die Zukunft gilt es, das rechte Augenmaß zu wahren, um das mit Gottes Hilfe Mögliche von dem Unmöglichen, weil nur von Menschen in Überschätzung ihrer Grenzen Gewollte, wohl zu unterscheiden. Zu dem Möglichen und dringend Nötigen gehört in erster Linie die Schaffung einer italienischsprachigen Literatur. Erste Schritte sind auf diesem Wege schon getan. Die jungen Evangelisationsgemeinden standen am Anfang in dieser Hinsicht mit leeren Händen da: sie besaßen das kostbare Gut der Hl. Schrift in ihrer Muttersprache, jedoch in einer Übersetzung, die nicht nur antiquiert ist, sondern auch eine Theologie zur Grundlage hat, die an sehr wichtigen Punkten sich von der lutherischen unterscheidet. Allein angewiesen auf die noch sehr bescheidenen eigenen Kräfte, wurde zunächst mit der Übersetzung einzelner Schriften des Neuen Testaments (Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte) begonnen, bei der Drucklegung tatkräftig unterstützt von lutherischen Freunden in Berlin. Die Arbeit der Bibelübersetzung wird fortgesetzt werden, wenn sie auch nur sehr bedächtig voranschreiten kann.

Sehr bald schon wurde eine Übersetzung von D. Martin Luthers Kleinem Katechismus hergestellt. Eine 2. Auflage, die den von der lutherischen Kirche in Deutschland erarbeiteten Text zugrunde legt, wird in Kürze erscheinen.

Ein biblisches Geschichtenbuch für die Hand der Kinder befindet sich im Druck. Wir hoffen, daß sein Gebrauch nicht auf den Kreis der Jugend der Chiesa Luterana beschränkt bleibt, sondern daß es Eingang auch bei den anderen evangelischen Kirchen des Landes finden wird.

Als schwersten Mangel empfanden die jungen Gemeinden das Fehlen eines Gesangbuches. Ein ad hoc zusammengestelltes Choralheftchen war zwar sehr nützlich, erwies sich aber bald als ungenügend. Wir sind glücklich bei dem Gedanken, zum Beginn des neuen Kirchenjahres nun nach schwierigsten Vorarbeiten ein Gesangbuch, das 110 Choräle enthalten wird, in die Hand der Gemeinden legen zu können. Ihm wird eine Gottesdienstordnung beigelegt sein, die der Ordnung der lutherischen Kirche in Deutschland entspricht.

Eine kurz gefaßte „Glaubenslehre“, die den Geist der lutherischen Theologie atmet, ist in Angriff genommen. — Der Wirkung in die Weite dienen kleine Verteilblätter, die evangelisches Gedankengut verbreiten helfen sollen. Dem in deutscher Sprache monatlich erscheinenden „Kirchenblatt für die ev.-luth. Gemeinden in Italien“ entspricht ein italienisches Kirchenblatt, das unter dem Namen „Sola Fide“ seit einigen Jahren, wenn auch noch nicht in der wünschenswerten Häufigkeit, von der

ELKI herausgegeben wird. Auf dem literarischen Feld muß weiterhin mit aller Anstrengung gearbeitet werden. Solche Arbeit wird um so ertragreicher sein, je mehr qualifizierte Mitarbeiter zur Verfügung stehen.

Da die ELKI sich selbstverständlich nicht damit zufrieden geben kann, daß sie ein Evangelisationszentrum am Golf von Napoli sowie in Bozen und in Triest je eine italienischsprachige Gemeindegruppe besitzt, beobachtet sie aufmerksam, wo etwa neue Möglichkeiten zur Gemeindebildung sich bieten könnten. Dabei ist es zwar kein starrer Grundsatz, aber eine Richtlinie, dort zuerst zu beginnen, wo nicht schon eine Gemeinde der Waldenser besteht. So wird der Eindruck vermieden, daß die lutherische Kirche als „Konkurrentin“ auf den Plan tritt, auch wenn einsichtige und einflußreiche Mitglieder der Waldenserkirche erklärt haben, daß sie das Wirken der ELKI nie als Konkurrenz empfinden werden, sondern im Gegenteil sich darüber freuen, daß sie begonnen hat, dem reformatorischen Evangelium in seiner lutherischen Form im Lande Raum zu schaffen. Nachdem die ELKI auch offiziell die Mitgliedschaft im ökumenischen Zusammenschluß der protestantischen Kirchen Italiens, dem Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, erworben hat und dort mit offenen Armen aufgenommen wurde, darf sie die begründete Hoffnung haben, aus der von ihr aus bestimmten Überlegungen zunächst gezeigten Zurückhaltung nun auch in Zukunft zu einer engeren, brüderlichen und harmonischen Zusammenarbeit mit italienischen Schwesterkirchen zu gelangen, die der Stärkung der kleinen evangelischen Minderheit im Lande nur förderlich sein kann.

Über den Aufgaben der Evangelisation aber gilt es, auch in der Zukunft die „alten“ Gemeinden nicht zu vernachlässigen, bilden sie doch gleichsam den Stamm des Baumes, aus dem das Werk der Evangelisation als neuer Zweig herausgewachsen ist. Vielleicht wird er einmal in fernerer Zukunft sich als kräftiger und fruchtreicher als der Stamm erweisen, auf jeden Fall aber steht er mit dem Baum in engster organischer Verbindung und empfängt durch ihn aus den gleichen Wurzeln seine Wachstumskräfte.

Der Pflege des „Stammes“ diente die Neuerrichtung einer deutschsprachigen Gemeinde zu Beginn dieses Jahres in Varese. Durch die Errichtung eines Atomzentrums ist eine größere Anzahl von Wissenschaftlern, Technikern und Angestellten, unter ihnen auch zahlreiche Deutsche oder Deutschsprachige, mit ihren Familien dorthin gezogen. Eine in raschem Aufbau begriffene Europa-Schule, in der der Religionsunterricht den Schülern in ihrer Muttersprache erteilt wird, verlangte von der ELKI den schnellen Entschluß, einen Pfarrer aus Deutschland mit dem Auftrag zu berufen, die kirchliche Unterweisung der deutschsprachigen Kinder und

die geistliche Versorgung ihrer Eltern sowie der übrigen Angehörigen des Zentrums zu übernehmen. Die neue Gemeindebildung wird in den kommenden Jahren der ELKI beträchtliche Aufgaben stellen.

Über der Fürsorge für die jungen Menschen darf aber auch die für die alten von der ELKI nicht versäumt werden. Die Schaffung eines kirchlichen Altersheims ist zwingend. Kircheneigene Räumlichkeiten stünden zur Verfügung, deren Einrichtung als Altersheim jedoch eine Summe erforderte, die die ELKI aus eigenen Kräften nicht aufzubringen imstande ist. Noch wissen wir nicht, wie dieses Problem zu lösen sein wird. Aber kann die Kirche es vor Gott verantworten, daß sie diejenigen ihrer Glieder, die, in der Diaspora lebend, ein Leben lang ihrem lutherischen Glauben oftmals unter Kämpfen und Anfechtungen die Treue gehalten haben, an ihrem Lebensabend ohne Beistand läßt und es mit ansehen, wie sie, in dürftigsten äußeren Verhältnissen eines öffentlichen Altersheims ihr Dasein fristend, noch in ihrer Sterbestunde zum Abfall vom Glauben ihrer Väter gedrängt werden? Die Frage stellen, heißt sie verneinen und Gott bitten, daß er der Lutherischen Kirche in Italien auch bei der Erfüllung dieser Zukunftsaufgabe helfen möge, wie er ihr bisher geholfen hat, so daß sie in ihrer Schwachheit Seine Kraft in wahrhaft wunderbarer Weise während der eineinhalb Jahrzehnte ihres Bestehens täglich hat erfahren dürfen.

Blinde sehend machen und Tote auferwecken  
sind ganz geringe Dinge  
gegen die Verkündigung des Evangeliums  
an die Armen.

MARTIN LUTHER

JOHANNES SCHULZE

## Im Dienste an den Auswanderern

— einst wie heute — immer gefordert

Die Arbeit des Martin-Luther-Bundes ist in ihren Anfängen mitbestimmt durch die Erkenntnis, daß den aus der deutschen Heimat auswandernden Volks- und Glaubensgenossen die lutherische Kirche in das Einwanderungsland folgen müsse. Wilhelm Löhe hat zu seiner Zeit darauf hingewiesen, daß Tausende von lutherischen Glaubensgenossen den Zusammenhang mit der lutherischen Kirche verlören, wenn sie ihr Heimatland verlassen hätten und in der weiten Welt eine neue Heimat suchten und fänden. Die Frage des Auswanderers und seine Eingliederung in die neue Heimat hat bis auf den heutigen Tag die lutherische Kirche nicht losgelassen. Es ist deshalb notwendig, daß wir immer aufs neue unseren Blick auf diese Sache richten und die Wege überdenken, auf denen wir Hilfe geben können. Der Lutherische Weltbund hat sich in seiner Abteilung Weltdienst der Sache verantwortlich angenommen und im Laufe der letzten Jahre nach Beendigung des zweiten Krieges durch Zurverfügungstellung von Reisedarlehen eine wesentliche Hilfe für die Auswanderer dargereicht.

Ein großer Strom dieser Auswanderer ist in den Jahren nach 1950 nach Kanada geleitet. Die vom Department for Citizenship der kanadischen Regierung vorgelegten Zahlen zeigen das große Ausmaß dieses Einwandererstroms. Für die Zeit vom 1. 1. 1950 bis zum 31. 12. 1960 wird eine Zahl von 261 983 Einwanderern mit deutschen Pässen nach Kanada angegeben. Dieselbe amtliche Stelle hat festgestellt, daß im Jahre 1960 10 792 Einwanderer deutscher Nationalität nach Kanada gekommen sind. Von diesen wurde die gute Hälfte im Staate Ontario ansässig. Es wird angenommen, daß 3500 der Neueinwanderer in der Stadt Toronto verblieben.

Der erste Beauftragte des Lutherischen Weltdienstes — Deutscher Hauptausschuß —, Kirchenrat Nagengast, hat auf diese Entwicklung während seiner 7jährigen Tätigkeit im Lutherischen Weltdienst klar und deutlich hingewiesen. Er hat an Ort und Stelle die Vorgänge beobachtet und hat sehr bald gemerkt, daß es über die Kraft der lutherischen Kirche in Kanada hinausgeht, diesen breiten Einwandererstrom in die lutherischen Gemeinden einzubeziehen. Unter den obengenannten Zahlen sind natürlich nicht nur die Einwanderer evangelischen Glaubens erfaßt, sondern auch die, die aus der katholischen Kirche und anderen Denominationen kommen. Die lutherische Kirche in Kanada ist eine Minderheitenkirche. Sie

ist außerdem durch ihre Bindung an die kirchenleitenden Organe der verschiedenen lutherischen Kirchenkörper in den USA gehemmt. Lutherische Kirche ist von den USA nach Kanada gekommen. Die Fürsorge und die Sicherstellung der pastoralen Versorgung für die Eingewanderten wird entscheidend mitbestimmt von der Frage, ob die kirchenleitenden Organe der lutherischen Kirche die Verpflichtung erkennen, die hier vorliegt, und ob sie sie bejahen. Es steht außer Frage, daß in den letzten Jahren mehr und mehr die lutherische Kirche in Kanada die hier vorliegende Aufgabe gesehen hat. Mit Ernst und Verantwortung wird der Dienst aufgegriffen, durch Gründung neuer Gemeinden die Menschen aus dem breiten Strom der deutschen Einwanderschaft, soweit sie lutherischen Glaubens sind, in der lutherischen Kirche und ihren Gemeinden Heimat finden zu lassen.

Im einzelnen ergeben sich folgende Probleme, die es deutlich zu sehen gilt: 1. Die oben angegebenen Zahlen betreffen alle kanadischen Neubürger deutscher Nationalität, darunter viele Volksdeutsche aus den östlichen Ländern Europas, aus Ungarn, aus Jugoslawien und den baltischen Ländern und ebenso viele Reichsdeutsche. Diejenigen, die aus deutschen Volksgruppen kommen, suchen in Kanada den Zusammenhang mit der lutherischen Gemeinde eher als der große Teil der Reichsdeutschen. Sie haben es schon in ihrer Heimat gelernt, daß sie als Minderheit in andersgläubiger Umgebung leben mußten, und sie haben es von daher erkannt, daß der Zusammenschluß in einer Gemeinde entscheidende und wesentliche Hilfe für das ganze Leben ist, vor allen Dingen dafür, daß man als lutherischer Christ sein Leben versteht und vollzieht.

Die aus den volkskirchlichen Verhältnissen kommenden Reichsdeutschen stoßen in der neuen Welt dagegen erst auf die Kirche in dem Augenblick, in dem in ihrer Familie bestimmte kirchliche Dienste begehrt werden, die etwa mit den sogenannten Amtshandlungen zusammenhängen, also bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen. In der alten deutschen Heimat war es ja so, daß jeder selbstverständlich einer volkskirchlichen Gemeinde zugehörte. Man war an einen bestimmten Pastoren gewiesen, dessen Dienste man in Anspruch nehmen konnte, wenn man solcher Dienste bedurfte. Ein bestimmtes verpflichtendes Engagement der Gemeinde gegenüber war nicht vorhanden, wurde auch nicht gefordert. So kommt es dann, daß diese Neubürger in dem Einwanderungsland nur schwer dahin gebracht werden können, daß sie sich als Mitglieder in einer bestimmten Gemeinde anmelden und dort aktiv am Leben dieser Gemeinde teilnehmen. Immer, wenn sie aus Anlaß der Anmeldung einer Amtshandlung zu dem Pastor kommen und dieser sie fragt, ob sie nicht auch Glied seiner Gemeinde werden wollten, verharren sie in einer erheblichen Zurück-

haltung. Mitgliedschaft in der Gemeinde im Einwanderungsland heißt Übernahme von Verantwortung, heißt Entscheidung dafür, daß man das Gemeindeleben mitträgt. Solche Entscheidungen sind in der Volkskirche nicht abgefordert.

2. Viele der zugewanderten Neubürger haben diese Entscheidung gefällt. Es wird eine nicht vereinzeltete Stimme sein, wenn ein deutscher Ingenieur, der in den Vereinigten Staaten von Nordamerika nach 1945 dienstverpflichtet wurde und dort seine wirtschaftliche Existenz gefunden hat, auf die Frage, was ihm die Eingewöhnung in das Leben des fremden Landes ermöglicht hätte, antwortete: Daß ich Glied dieser lutherischen Gemeinde geworden bin. Er schilderte, wie ihn die Gemeinde von Anbeginn als volles Mitglied gewertet habe, so daß er sich gar nicht in dem Gottesdienst, an dem er regelmäßig teilnehme, als „Publikum“ vorgekommen sei, sondern daß er von vornherein mit seiner Familie „Glied“ dieser bestimmten Gemeinde wurde. Damit steht der Einwanderer in einem festen Lebenskreis, der ihn hält und dem er mit seiner Kraft dient. In der Gliedschaft einer Gemeinde wird er in Anspruch genommen; das Leben der Gemeinde wird zu seiner eigenen Sache. Hier findet ein Vorgang statt, der die echte Verwurzelung mit dem Leben im fernen Land ermöglicht und zuwege bringt. Es sind Hunderte und Tausende von Menschen, denen auf diese Weise bei der Eingliederung in die neue Heimat echte Hilfe zuteil geworden ist. Unsere lutherische Kirche und ihre Gemeinden haben wie die Gemeinden anderer Denominationen in den Vereinigten Staaten und in Kanada einen großen Dienst an diesen Neubürgern getan. Trotzdem bleibt es Tatsache, daß die große Menge aus dem Einwandererstrom an der Kirche und ihrem Leben vorbeigeht.

3. Da die lutherische Kirche in Kanada Minderheitenkirche ist, werden die einströmenden Neubürger des Landes zunächst auch von anderen Denominationen gefragt, gerufen und angeredet. Eine große Zahl Neubürger deutscher Herkunft kommt z. B. in den Zusammenhang mit „pfingstlerischen“ Gemeinden, eine Gemeindeform, die eigentlich von der deutschen Herkunft ihnen unbekannt war. Große Scharen landen auch bei sektiererischen Denominationen. Die größte Kirche evangelischer Prägung in Kanada ist die „United Church of Canada“, eine Verbindung zwischen Presbyterianern und Methodisten. Sie bietet sich dem deutschen Einwanderer an als eine echte evangelische Unionskirche, in der also gar nicht gefragt wird nach der Sonderprägung konfessioneller Art, wie sie aus der deutschen Heimat gekannt wird.

Der Neubürger sieht in einer Stadt wie z. B. Toronto, daß gleichsam an jeder Straßenecke eine Kirche ist. Er ist verwirrt über diese Fülle und hält

sich deshalb zurück, einer bestimmten Gemeinde sich anzuschließen. Hinzu kommt, daß die Fragen der wirtschaftlichen Lebenssicherung für die erste Zeit ihn so stark in Anspruch nehmen, daß er gar nicht an Kirchengliedschaft denken kann. Denn das heißt ja auch, daß man finanziell in Anspruch genommen wird. Das Gemeindeleben wird aus den Beiträgen getragen, die die Glieder für ihre Kirche darzubringen haben.

4. Eine der lutherischen Gemeinden in Toronto ist als „Missionsgemeinde der lutherischen Kirche“ gegründet. Es ist die Martin Luther Evangelical Lutheran Church. Sie umfaßt 270 konfirmierte und 370 getaufte Glieder. An unseren deutschen Verhältnissen gemessen ist das eine kleine Schar. Sie hat am Palmsonntag dieses Jahres eine eigene Kirche in Gebrauch nehmen können, die sie von einer Pfingstgemeinde käuflich erworben hat. Die Kirchenleitung hat die erheblichen Mittel für diesen Kauf vorgeschossen. Es ist für die Gemeinde von großer Bedeutung, daß sie einen eigenen gottesdienstlichen Mittelpunkt hat. In dieser Kirche sind, wie es in Amerika und Kanada üblich ist, außer dem Kirchenraum die Räume für die Gemeindegliederarbeit (Sonntagsschule, Gruppenarbeit, Jugendarbeit u. a.). Die Gemeinde hält ihre Gottesdienste zweisprachig. Es findet also an jedem Sonntag englischer und deutscher Gottesdienst statt. Der Konfirmandenunterricht wird in englischer Sprache erteilt. In der verwirrenden Fülle der in einer Großstadt der neuen Welt vorhandenen Denominationen bleibt es für jedes Glied einer lutherischen Kirche eine wichtige Frage, warum der Zusammenhang mit dem christlichen Glauben in lutherischer Prägung gehalten wird. Bei der Beantwortung dieser Frage stößt man auf Sätze wie diese: die lutherische Kirche gibt uns in dem Kleinen Katechismus Martin Luthers eine Hilfe für die Erläuterung unseres Glaubens; die lutherische Kirche schenkt uns mit ihrem Gesangbuch eine Hilfe für die Ausrichtung unseres Lebens; die lutherische Kirche öffnet uns das Verständnis der Heiligen Schrift, in der das lebensschaffende Wort Gottes uns erreicht; die lutherische Kirche feiert ihre Gottesdienste in einer Form, die etwas von dem Reichtum des Erbes der Väter festgehalten hat in Gebet und Lobgesang. Alle diese Antworten hören wir in der alten deutschen Heimat als an uns gerichtete Frage. Können wir es auch so sagen, wie es unsere Brüder in ihrer kleinen Diasporagemeinde aussprechen und bezeugen? Vielleicht sollten wir ihr Zeugnis mit offenem Ohr und offenem Herzen hören und uns dadurch angerufen wissen, daß ein gleiches Zeugnis über unsere Lippen kommt. Wir werden dann begreifen, warum Martin Luther von der Kirche Jesu Christi sagte „sie ist mir lieb, die werthe Magd“ und werden selbst erfüllt werden von einer echten Liebe zu unserer Kirche. Die tut uns not für unser eigenes Leben und für das Leben in dieser Welt.

## 75 Jahre Martin-Luther-Bund in Hamburg

75 Jahre evangelisch-lutherischer Gotteskasten in Hamburg. 75 Jahre Fürsorge für die Glaubensgenossen in der Diaspora. 75 Jahre Mithilfe zur Gründung und Erhaltung lutherischer Gemeinden unter denen, die zerstreut zwischen Christen anderen Bekenntnisses oder in Ländern mit anderer Religion wohnen. Wenn man das liest, ist man versucht zu fragen: Warum erst seit 75 Jahren? Hamburg ist doch seit 1528 eine lutherische Stadt!

Es wäre aber ungerecht, wenn man behaupten wollte, daß die Hamburger Lutheraner tatsächlich bis 1887 niemals über ihre Mauern hinausgeschaut hätten. Bei einer Handels- und Seefahrerstadt, wie es Hamburg seit seiner Gründung ist, wäre das auch schier undenkbar. Selbstverständlich fühlte sich das Geistliche Ministerium<sup>1</sup> von den Tagen der Reformation an für die Erhaltung und Stärkung der lutherischen Kirche und ihrer Lehre über die Grenzen Hamburgs hinaus verantwortlich. Natürlich geschah das in erster Linie durch aktives Eingreifen in die theologischen Auseinandersetzungen. Es wurden aber z. B. auch praktische Maßnahmen zur geistlichen Versorgung der Hamburger Seeleute außerhalb Hamburgs getroffen.

Als dann die Auswanderung von Lutheranern nach Übersee größeren Umfang annahm, hat Hamburg sich auch um sie gekümmert, und zwar auch um diejenigen, die nicht aus Hamburg selbst ausgewandert waren. Besonders im 18. Jahrhundert war das Geistliche Ministerium Hamburgs die Stelle, an die immer wieder Hilferufe gerichtet wurden und von der tatkräftige Hilfe geschah. Der Hauptbeweggrund zu solcher Hilfe bestand bei der Hamburger Geistlichkeit in dem Wunsche, die bereits in Amerika ansässigen Lutheraner dem rechten — dem „orthodoxen“ — Bekenntnis zu erhalten. „Gottes Wort und Luthers Lehr“ sollten den Bemühungen fremder Religionsgemeinschaften nicht zum Opfer fallen. Es ging den Hamburgern also nicht in erster Linie um die Ausbreitung des Luthertums in der neuen Welt sondern um die Erhaltung des Bekenntnisstandes der Ausgewanderten.

So haben die Grundsätze, nach denen heute der Martin-Luther-Bund arbeitet, schon die damaligen Hamburger Pastoren geleitet. Dementsprechend bestand ihre Hilfeleistung vorwiegend darin, daß sie junge Pastoren ausfindig machten, die willens waren, nach Übersee zu gehen, und diese dann

---

<sup>1</sup> Die Körperschaft, in der alle Geistlichen der Stadt von Amts wegen Sitz und Stimme haben. Sie wurde in der Regel von dem amtsältesten Hauptpastor als Senior geleitet, während ihr heute der Bischof präsidiert.

materiell in die Lage versetzten, die weite und beschwerliche Reise anzutreten. Die so ausgesandten Pastoren sammelten die Ausgewanderten zu regelmäßigen Gottesdiensten mit Predigt und Sakramentsfeier und erteilten den Kindern geordneten Unterricht, so daß sich unter den Einwanderern in USA immer neue selbständige lutherische Gemeinden bildeten<sup>2</sup>. Von diesen Gemeinden setzte dann ganz von selbst die Ausstrahlung in die neue Umwelt ein, und es wurden teilweise beträchtliche Erfolge in der Missionierung von Indianern und Negern erzielt.

Es hat also in der Geschichte des Hamburger Luthertums einmal eine Zeit gegeben, in der die Kirche als solche so handelte, wie es sich heute der Martin-Luther-Bund zur Aufgabe gemacht hat. Leider ließen dann aber in eben dem Maße, in dem die Orthodoxen innerhalb des Geistlichen Ministeriums den Rationalisten das Feld räumten, das Interesse und erst recht das Verantwortungsgefühl für die Lutheraner in Übersee nach. Die Beweise dafür, daß die Diasporafürsorge ein Ernstnehmen des eigenen Bekenntnisses voraussetzt und daß demzufolge nur da wirklich der Diaspora geholfen wird, wo die Hilfe ganz bewußt zur Stärkung des Bekenntnisses und damit bekenntnisgebunden geleistet wird, liegen hier greifbar vor uns. In dem Jahrhundert nach dem Ausscheiden von Senior *J. M. Goetze*, also etwa von 1780 bis 1880 hat Hamburg für die Lutheraner in der Diaspora so gut wie nichts getan. Jedenfalls hat die Hamburgische Kirche als solche sich in dieser Zeit nicht mehr wie in den Jahrhunderten zuvor für die Erhaltung des Luthertums in der Zerstreung verantwortlich gefühlt.

### Vorgeschichte

Innerhalb der Stadt hatte sich jedoch seit der Mitte des 19. Jahrhunderts das Bild ein wenig gewandelt. Die lutherischen Erweckungsbewegungen im norddeutschen Raum waren auch an Hamburg nicht spurlos vorübergegangen. Vor allem seit Johann Wilhelm *Rautenberg* im Jahre 1820 das Pfarramt in St. Georg übernommen hatte, war der Kreis bewußter Lutheraner ständig gewachsen. Äußerlich fand das seinen Ausdruck in der Gründung der sogenannten Kapellengemeinden. Die Stiftskirche in St. Georg, erwachsen aus der Sonntagsschularbeit, die Johanneskapelle in Rothenburgsort und die Kreuzkirche in Barmbek sind hier zu nennen, ebenso die Anscharkapelle am Valentinskamp, die noch heute als St. Anshar-Gemeinde den Status einer freien lutherischen Gemeinde besitzt.

---

<sup>2</sup> Renate Hauschild-Thiessen hat in einer Monographie „die Gemeinde am Schoharie und ihr hamburgischer Pastor“ (Hamb. Geschichts- und Heimatblätter, 19. Jg. Nr. 2, 1962) interessante Einzelheiten darüber veröffentlicht.

Diese Neugründungen sprechen für die Lebendigkeit und Opferwilligkeit des Kreises der Erweckten und für seinen Willen, lutherische Kirche und nicht Konventikel zu sein. Sie zeigen jedoch auch deutlich, daß die große Volkskirche des an Bevölkerung ständig zunehmenden Hamburg es noch nicht war, in der lutherisches Glaubensgut zu neuem Leben erwachte. Die Gründung des evangelisch-lutherischen Gotteskastens in Hamburg vor nunmehr 75 Jahren war daher keine Sache der ganzen Hamburgischen Kirche sondern durchaus ein Werk dieses kleinen Häufleins bewußter Lutheraner. Sie vollzog sich völlig am Rande des kirchlichen Lebens der Stadt, auch wenn einige bekannte kirchliche Persönlichkeiten von Anfang an dabei waren oder sehr bald für den Gotteskasten gewonnen wurden. Für denjenigen, der heute versucht, sich ein Bild davon zu machen, wie es zur Gründung des Gotteskastens in Hamburg kam, zeigt sich diese Tatsache leider auch darin, daß sich kaum noch schriftliche Aufzeichnungen darüber finden lassen<sup>2a</sup>. Die Tagespresse Hamburgs verzeichnete das Ereignis weder vorher noch nachher mit einem einzigen Wort. Die kirchlichen Blätter jener Zeit sind nach den Zerstörungen während des letzten Krieges nur noch vereinzelt aufzutreiben und bieten auch so gut wie nichts. Vor allem sind die Jahresberichte des Hamburger Vereins (seit 1888) vollständig verlorengegangen. Der nun folgende Bericht wird deshalb manche Lücken aufweisen. Doch möge das uns Heutigen ein Hinweis dafür sein, daß der evangelisch-lutherische Gotteskasten in Hamburg niemals eine Rolle in der großen Öffentlichkeit gespielt, dafür aber in der Stille, wie sich zeigen wird, nicht minder treu gewirkt hat.

### Die Gründung

Der unmittelbare Anstoß zur Gründung des Gotteskastens in Hamburg ist von außen gekommen. Vom 11. bis 13. Oktober 1887 fand in Hamburg die 5. allgemeine lutherische Konferenz statt. Parallel zu dieser Tagung, die von den Kirchen offiziell beschickt wurde, traten die lutherischen Gotteskästen zu ihrer 5. Delegiertenkonferenz, die heute „Bundesversammlung“ genannt wird, zusammen. Die vier vorangehenden Delegiertenkonferenzen hatten in Hannover, Leipzig und Schwerin stattgefunden, also an Orten, die bereits Sitz eines lutherischen Gotteskastens waren. Daß man nun im Gefolge der allgemeinen lutherischen Konferenz nach Hamburg kam, läßt die Absicht zu einem Vorstoß nach Hamburg vermuten,

<sup>2a</sup> Für wertvolle Mithilfe bei der Auffindung und Sichtung des Quellenmaterials schulde ich meinem Vater, Oberstudiendirektor i. R. Dr. Gustav Schmidt, besonderen Dank.  
Der Verfasser.

zumal es im Vorjahre zur Gründung eines Gotteskastens in Schleswig-Holstein gekommen war.

Man versammelte sich am 13. Oktober bereits um 9 Uhr (in Hamburg begannen Konferenzen damals gewöhnlich erst um 12 Uhr) im zweitgrößten Saal des Sagebielschen Etablissements. Pastor Dr. *Büttner* vom Henriettentstift in Hannover, der Leiter des Hannoverschen Gotteskastens, leitete die Konferenz. Er konnte eine unerwartet große Besucherzahl aus der Stadt begrüßen. Das Grundsatzreferat hielt der bayrische Pfarrer *Koerberlin*. Er steuerte darin sogleich auf das Problem los, das den Hamburgern gezeigt werden sollte: die nicht ausreichende, ja, in gewissem Sinne, gefährliche Arbeit des auch in Hamburg bereits bestehenden Gustav-Adolf-Vereins.

„Das protestantische Bewußtsein wird ja freilich durch jene Hauptversammlungen des Gustav-Adolf-Vereins in hohem Grade gestärkt und wird diese Stärkung des protest. oder auch evangelischen Bewußtseins als ein Hauptgewinn jener Versammlungen bezeichnet; aber es ist klar, daß wir nicht sowohl Stärkung des protestantischen, als vielmehr Stärkung des lutherischen Bewußtseins brauchen. Denn je höher die Wogen der Begeisterung für den Protestantismus oder für die evangel. Kirche gehen, um so größer wird die Gefahr, daß die luth. Kirche die Kosten zahlen muß. Das Steigen des Protestantismus bedingt in unseren Tagen allermeist nichts anderes als ein Fallen des Lutheriums . . . Leichthin wird über Bord geworfen, was die Väter unter Blut, Gebet und Tränen in heldenhaftem Kampf errungen und festgehalten haben, sobald der verführerische Klang ertönt: ‚mit vereinten Kräften‘. Da hat der Gustav-Adolf-Verein einen großen Vorsprung vor dem Gotteskasten, weil er jenes Wort in vollem Maße anwenden kann. Ferner macht der luth. Gotteskasten keine Propaganda, weder der römischen noch der reformierten Kirche gegenüber; er hat sich das bescheidene Ziel gesteckt, die verlassenen und notleidenden Glaubensbrüder für unsere Kirche zu erhalten. An dieser Tätigkeit haftet aber kein gewinnender Glanz, und sie weckt keine lauten Sympathien. Es ist nur ein Gebot der Selbsterhaltung, und wir möchten in Treue dem Wort nachkommen: Stärke, was sterben will. Hiezu kommt noch die nicht zu leugnende und tief zu beklagende Tatsache, daß in unserer Kirche eine confessionelle Charakterlosigkeit sich festsetzt, die nicht bloß aus Unwissenheit entstanden ist, sondern absichtlich gepflegt wird . . . Wo sind die Lutheraner, die in die Schweiz ziehen, in die Pfalz, in die Rheinprovinzen? Außer etlichen kleinen Häuflein freikirchlicher Lutheraner sind sie alle in der reform. Kirche aufgegangen, während doch umgekehrt in luther. Ländern sich reformierte Gemeinden erhalten haben.“<sup>3</sup>

Im Blick auf die Gotteskastenarbeit fuhr *Koerberlin* dann fort:

„Nicht der Mangel an Opferwilligkeit, nicht die kleine Zahl der wenigen luth. Landeskirchen ist es, was dem Gedeihen der Gotteskasten im Wege steht, der Strom ist gegen uns, der luth. Kirche fehlt die Sympathie des Volkes, das lieber Einheit will als festes Bekenntnis und reine Lehre. Weil nun der luth. Gotteskasten luth. Gemeinden auch innerhalb der reformierten Kirchengebiete, ja sogar innerhalb der unierten Lande unterstützt, also durch die Tat den Unterschied zwischen lutherisch und reformiert feststellt, so begegnet ihm so viel Widerspruch, so wird er ein Friedensstörer genannt, ja es ist

<sup>3</sup> Der Lutherische Gotteskasten, 9. Jg. Nr. 1 (1888), S. 1ff

ihm sogar die Ehre widerfahren, als Teufelskasten bezeichnet zu werden. Sie sehen, dem Gotteskasten ist, ohne daß dieses beabsichtigt ist, neben der Aufgabe, unsere armen Glaubensbrüder zu unterstützen, noch eine nebenher laufende Aufgabe zugewachsen, nämlich Widerspruch zu erheben gegen das verflachende, unierende Wesen in unserer Kirche, und das luth. Bewußtsein zu stärken . . . Wenn eine Kirchengemeinschaft sich ihrer zerstreuten Glieder nicht mehr annimmt, so beweist sie, daß ihre Lebenskräfte im Schwinden begriffen sind. Das wollen wir aber unserer lieben luth. Kirche noch nicht nachsagen lassen. Der luth. Gotteskasten bemüht sich, so viel an ihm liegt und so viel Gott Kraft darreicht, die Arbeit an den Brüdern in der Diaspora aufzunehmen. Seit dem Jahr 1880 haben sie sich in gemeinsamer Arbeit verbunden. Wir freuen uns, auf den luth. Gotteskasten hinweisen zu können, wenn die Notwendigkeit betont wird, daß es Zeit sei, Einheitsbestrebungen innerhalb der luth. Kirche zu pflegen. Hier haben sie ein Einheitsband<sup>4</sup>. Koeberlin betont das auch ausdrücklich im Blick auf die luth. Freikirchen, die uns „bei aller ihrer Geschiedenheit untereinander imther noch viel näher als Union oder reformierte Kirche“ stehen<sup>4</sup>.

Im Schlußteil seines Referates skizzierte Koeberlin kurz die Schwerpunkte, auf die sich die Hilfsmaßnahmen der Gotteskästen damals konzentrierten: die lutherischen Tschechen, die Lutheraner in Lippe und Bereitstellung von Stipendien für lutherische Theologiestudenten tschechischer, slowakischer und ungarischer Nationalität, um ihnen das Studium in Rostock, Leipzig oder Erlangen zu ermöglichen. Ehe über die dafür nötigen Hilfeleistungen Pastor *Hartog* aus Bergkirchen in Lippe und Pfarrer *Pospischil* aus Humpoletz in Böhmen selbst berichteten, schloß *Koeberlin* mit folgendem Appell:

„Weil die luth. Kirche die Hilfsmittel nicht reicht für die Diaspora-Gemeinden, so wenden sie sich alle der Union zu. Mit den Geldmitteln, die zum Teil aus luth. Landeskirchen fließen, wird draußen die Union gebaut und daheim gestärkt. Soll das so fortgehen? . . . Die lutherische Kirche ist auf eine kleine Zahl Landeskirchen Deutschlands angewiesen, von denen noch ein Teil sich völlig ablehnend gegen uns verhält; ich weise auf Thüringen, die Reichslande, Württemberg zum allergrößten Teil und bis vor kurzem auf Schleswig-Holstein und Hamburg hin. Wir hoffen, sie nach und nach alle noch am Netz ziehen zu sehen, ja auch unsere Brüder in Dänemark, Schweden, Norwegen, Finnland, Amerika sollen unseren Hilferuf noch hören, das sind unsere Hinterländer, da liegt unsere Reserve. Unsere lutherische Kirche ist immer eine arme gewesen, — aber sie ist doch reich! Sie ist immer eine langsame gewesen, und andere haben sie überholt; soll dieser Erbfehler nicht geheilt werden? Sie hat über dem Reichtum ihres inneren Lebens auf die äußere Gestaltung und Ausdehnung nie viel gegeben, soll dieser lebenswürdige Mangel, diese edle Scheu vor Veräußerlichung ihr schließlich zum Verderben werden? Reiche Kräfte liegen in ihr, helfen Sie mit, daß sie zu Tage gefördert werden . . . Auch in der Diaspora lebt trotz vielen traurigen Erscheinungen noch da und dort der Sinn, wie er den greisen österreichischen Landmann jener Zeit (Josephs II.) beseelte, der äußerte: Kinder, laßt mich nicht sterben, ehe ich die erste lutherische Predigt gehört habe. Wir sind alle reich daran, hüten wir uns, daß wir nicht satt seien. Sind unserer auch nicht viele, begleitet uns auch nicht die Gunst der Großen und der Massen, — wir haben viel; reiche Schätze

---

<sup>4</sup> ebenda S. 3f

große Kräfte, die lassen Sie uns recht anwenden, denn wem viel gegeben ist, von dem wird man auch viel fordern!“<sup>5</sup>

Dieser leidenschaftliche Appell eines Süddeutschen, der die Diaspora in der eigenen Landeskirche hatte, fiel auf fruchtbaren Boden. Noch an demselben Tage besprachen Pastor *Hoeck* aus Jordkirch, Vorstandsmitglied des Schleswig-Holsteinischen Gotteskastens, und Pastor Carl Wilhelm *Gleiß* von der Stiftskirche in St. Georg die notwendigen Schritte. Für Mittwoch, den 26. Oktober 1887 (1608 starb an diesem Tage der Hamburger Hauptpastor Philipp Nicolai) wurde eine vorbereitende Versammlung der Gotteskastenfreunde einberufen. Diese beschloß die Gründung und setzte eine Kommission zur Ausarbeitung der Statuten ein. Die Kommission legte den von ihr erarbeiteten Entwurf am 19. November 1887 der eigentlichen Gründungsversammlung vor. Zur Vorbereitung der nach Annahme der Statuten fälligen Vorstandswahl wählte man in dieser Versammlung den Arbeitsausschuß, der nach den Satzungen noch heute das Gremium zur Wahl des Vorstandes ist. Dieser Ausschuß muß mindestens zwölf Mitglieder umfassen. Damals waren es folgende Herren: Die Hauptpastoren Dr. *Kreusler* (St. Petri) und D. *Behrmann* (St. Michaelis), die Pastoren *Gleiß* (Stiftskirche), *Grütter* (Kreuzkirche), *Schetelig* (Horn) und *Weymann* (Harvestehude), zu denen ein Jahr später der aus Kaltenkirchen an das Diakonissenhaus Bethesda gewählte bisherige Schleswig-Holsteinische Schriftführer *Robwedder* trat, und die Laien *Friesland*, Dr. Edmund *Hoppe*, Arnold Otto *Meyer*, H. O. *Persiehl* und Dr. Gustav A. *Riecke*. Am 9. Dezember 1887 wählte schließlich dieser Ausschuß den damals noch dreiköpfigen *Vorstand*: Vorsitzender P. *Gleiß*, Schriftführer Oberlehrer (später Professor) am Realgymnasium des Johanneums Dr. *Hoppe* und Kassierer Konsul *Friesland*. So konnte der evangelisch-lutherische Gotteskasten zu Hamburg mit Beginn des Jahres 1888 seine Arbeit aufnehmen.

### 1888 bis 1918

Schauen wir zunächst auf die Männer, die in den ersten 30 Jahren die Arbeit des jungen Werkes in Hamburg getragen haben, dann ergibt sich rein ämtermäßig folgendes Bild:

Vorsitzer	1887—1889 Pastor Carl Wilhelm Gleiß (Stiftskirche)
	1889—1893 Senior Dr. Kreuzler (St. Petri)
	1894—1895 Senior D. G. Behrmann (St. Michaelis)
	1896—1903 Pastor Adolf Otto Weymann (Harvestehude)

<sup>5</sup> ebenda S. 5f

	1903—1921 Pastor D. Johann Hoeck (Stiftskirche)
Schriftführer	1887—1918 Prof. Dr. Edmund Hoppe
Kassenführer	1887—1901 Konsul Friesland
	1901—1918 Prof. Dr. Edmund Hoppe

Schon dieser Überblick zeigt, daß ein Mann während der ganzen Zeit ununterbrochen auf seinem Posten geblieben ist und sogar seit 1901 zwei Ämter verwaltet hat: Dr. Edmund *Hoppe*. Das war für den Gotteskasten mehr als eine Äußerlichkeit. Dr. *Hoppe* hat nicht nur seit 1888 regelmäßig die leider verlorengegangenen Jahresberichte verfaßt, er hat nicht nur seit 1902 die teilweise in monatlicher Folge erscheinenden „Mitteilungen vom evang. luth. Gotteskastenverein in Hamburg aus seiner Arbeit“ herausgegeben, selbst redigiert und die Berichte kommentiert, er hat nicht nur den umfangreichen Schriftverkehr für den Verein mit den Gemeinden in der Diaspora geführt. Der Hamburger Oberlehrer<sup>6</sup> hat das alles mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit und der leidenschaftlichen Liebe zur lutherischen Kirche und ihrem Bekenntnis, die ihn durchglühte, getan. Eben dadurch hat er mitreißend, anregend und immer neuen Eifer weckend, aber auch den Stil der Arbeit prägend, auf den Hamburger Verein und über seine Grenzen hinaus gewirkt. Er war gewissermaßen die Seele des Hamburger Gotteskastens; und wenn er auch nicht der theologische Führer gewesen ist, so hat er doch der Arbeit in den ersten 30 Jahren seinen Stempel aufgedrückt. Sein Ausscheiden aus dem Vorstand im Jahre 1918, als er nach seiner Pensionierung von Hamburg nach Göttingen übersiedelte, bedeutete daher einen tiefen Einschnitt in die Geschichte des Hamburger Gotteskastens.

Den Geist, aus dem heraus Dr. *Hoppe* seine Arbeit in Hamburg tat, gibt er selber kund in dem Leitartikel der „Mitteilungen“ zum Reformationsjubiläum am 31. Oktober 1917. Darin schreibt er u. a.:

„Man sagt so oft, wir hätten einen neuen Luther nötig für unser Volk, für unsere Kirche! Ach nein, den brauchen wir nicht, alle die kleinen Luther, welche hier und da ihre Stimme erheben, schaffen's nicht, was uns nottut. Wir haben an dem alten, dem einen Luther vollauf genug, und die schweren Schäden unserer Zeit werden auf keinem anderen Wege geheilt als auf dem von Luther gegangenen, auf dem Wege des dritten Artikels unseres apostolischen Glaubensbekenntnisses! Luther trat nicht auf den Plan, um ein Reformator der Kirche zu werden. Er wollte überhaupt nichts werden und nichts gründen. Eins wollte er, eins erstrebte er, eins erreichte er, einen gnädigen Gott wollte er haben, und er erreichte ihn durch die völlige Drangabe des eigenen „Ich“, die völlige Aufgabe aller Selbstgerechtigkeit, den völligen Verzicht auf alle eigene Kraft, aber auch die unbedingte

<sup>6</sup> der auf seinem Fachgebiet 1901 (2. Aufl. 1904) mit einem Werk „Natur und Offenbarung. Eine Untersuchung über die Weltstellung des Menschen“, an die Öffentlichkeit trat.

Auslieferung an die Gnade Gottes und die unbeschränkte Hingabe an die Arbeit des Heiligen Geistes. Wollten wir nur alle diesen Weg Luthers gehen, wir würden die Schäden der Kirche, die Sünden des Volkes mehr und mehr schwinden sehen . . .

Nicht einen neuen Reformator gebrauchen wir, sondern Rückkehr zum alten Reformator und durch ihn Rückkehr zum Evangelium, zu unserm Herrn und Heiland. Das ist kein Rückzug sondern ein sieghaftes Vordringen. Denn das ist der einzige Weg zum Siege. Es ist derselbe alte böse Feind, der in uns und um uns bekämpft werden muß, der mit allen Mitteln der Verführung uns ins Verderben bringen will. Trotz aller Kulturfortschritte, trotz aller Elektronen und Radioaktivität, trotz aller Biologie und Chemie, trotz aller Technik und Wissenschaft ist das Menschenherz dasselbe geblieben wie vor 400 Jahren, sind die in uns wohnenden Verbündeten des Teufels die gleichen wie zu Christi Zeiten, darum gibt es auch nur diesen einzigen Weg und dies einzige Heilmittel, die Wiedergeburt; und die geht auf dieselbe Weise vor sich, wie sie Jesus nach Joh. 3 beschreibt und wie sie Luther im kleinen Katechismus so klar und unzweideutig lehrt. Alles andere hilft weder dem einzelnen noch dem Volke. In dem Sinne wollen wir unser Reformationsjubiläum begehen und dazu Gottes Segen für uns und unser Volk erbitten! . . . Geh in dein Kämmerlein und rufe dein miserere, Herr, erbarme dich; hast du dann die erbarmende Liebe deines Heilandes erfahren, so tritt in der von Gottes Gnade verliehenen Kraft fröhlich hinaus in das werktätige Leben, das ist lutherisches Leben, das ist der Weg zu lutherischen Liebeswerken. Auf diesem Grunde steht unser Gotteskastenwerk, nichts anderes wollen wir, nichts anderes treiben wir als die Ausbreitung dieser unserer lutherischen Lehre vom wahren Christentum, dazu wollen wir unseren Brüdern in der Zerstreung helfen. Den Einsamen, die nichts von diesem Evangelium der freien Gnade Gottes hören, die umringt sind von den irreführenden Lehren der Werkgerechtigkeit, der Verdienstlichkeit unseres Tuns, wollen wir helfen, daß sie die Botschaft von dem rechten Wege zum Frieden mit Gott wieder hören, daß sie gestärkt werden durch den evangelischen Ruf: Tut Buße und glaubet an das Evangelium! So steht unsere Arbeit ganz im Dienste unserer Reformation, im Dienste unserer lutherischen Kirche. Kein anderes Liebeswerk darf sich in gleichem Maße lutherisch, in gleicher Berechtigung wirklich kirchlich nennen. Darum ist die Teilnahme am Gotteskastenwerk ein sicherer Maßstab für die Aufrichtigkeit des lutherischen Bekenntnisses, für die Reinheit lutherischer Lehre. Überall, wo die 400-jährige Gedächtnisfeier der lutherischen Reformation gefeiert wird, sollte im Sinne der Gotteskastenarbeit die Liebestätigkeit aufgerufen werden. Das gehört so selbstverständlich zusammen, daß man eigentlich gar nicht nötig haben müßte, daran zu erinnern.“

Die letzten Sätze zeigen, wie sehr *Hoppe* Gotteskastenarbeit und wirkliche lutherische Kirche in eins setzte. Wer sich in Hamburg nicht an der Gotteskastenarbeit beteiligte, war für ihn kein wirklicher Lutheraner. So viel Richtiges an dieser Meinung ist und so sehr dieser Gedanke der ursprünglichen Zielsetzung der Gotteskastenwerbung innerhalb Hamburgs entspricht, so kleidete er sich bei *Hoppe* doch in das Gewand beißender Kritik. Das wird vollends offenbar, wenn man liest, wie *Hoppe* in dem genannten Artikel fortfährt:

„Unsere hamburgische Kirche hat ja längst die innere Zugehörigkeit zum lutherischen Bekenntnis aufgegeben. Es ist darum kein Wunder, daß auch bei diesem Reformationsjubiläum wieder unser Kirchenregiment gar nicht an die lutherische Diaspora gedacht hat. Die Kollekten der Gottesdienste sind für andere Zwecke bestimmt als für die lutherische

Diaspora! Das ist ein trauriges Zeichen für den Niedergang unserer hamburgischen Kirche. Aber jeder lutherische Christ innerhalb dieser kirchlichen Organisation kann dennoch seiner Liebe zur lutherischen Kirche, seiner lutherischen Glaubensüberzeugung Ausdruck geben. Er braucht nur seine für die Becken bestimmte Gabe einzuwickeln und mit der Bezeichnung „für den evang.-luth. Gotteskastenverein“ zu versehen, dann ist der Kirchenvorstand verpflichtet, diese Gabe der lutherischen Diaspora zuzuführen und an die richtige Adresse zu befördern. So fordern wir denn alle, die mit Luther das Evangelium von der freien Gnade Gottes an sich selbst erfahren haben, auf, sich so an der Liebesammlung nach dem Gottesdienst und den Versammlungen zur Feier des 400jährigen Bestehens der Reformation zu beteiligen, daß sie ihre Liebesgabe für den ev.-luth. Gotteskastenverein in Hamburg bestimmen. Dann wird die Gabe wirklich der lutherischen Kirche zugeführt und gerade den am meisten gefährdeten Gliedern unserer Kirche dienen.

Es ist ja traurig, daß unser hamburgisches Kirchenregiment das *einzig*e unter allen lutherischen Landeskirchen Deutschlands ist, welches das lutherische Unterstützungswerk der Diaspora nicht durch eine Kollekte unterstützt. In allen anderen lutherischen Kirchen Deutschlands von Schleswig-Holstein bis Bayern wird in dieser oder jener Weise der lutherischen Diasporapflege eine Kirchenkollekte bestimmt. Wir haben unser Kirchenregiment oft genug gebeten, auch hier eine solche Unterstützung des Werkes zu bewilligen, aber sind stets abschlägig beschieden. Aber freilich, wir halten das Bekenntnis zur lutherischen Lehre auch nicht für eine „Richtung“ innerhalb der Kirche neben ungezählten anderen Richtungen, sondern meinen, die lutherische Kirche ist nur dort, wo das lutherische Bekenntnis die Norm bildet. Möge Gott in diesem 400jährigen Jubeljahr der lutherischen Kirche Hamburgs eine Umkehr zum lutherischen Bekenntnis geben, daß sie nicht nur den Namen der lutherischen Kirche sondern auch ihr Wesen habe.“

Solche wenig liebevollen Sätze, selbst wenn sie den tatsächlichen Befund der Hamburgischen Kirche im Wilhelminischen Zeitalter gar nicht so falsch wiedergeben, mußten den Gotteskasten zwangsläufig in die Rolle der Opposition drängen, statt daß er, wie seine Gründer es beabsichtigten, eine Kraft zur inneren Erneuerung der Hamburgischen Kirche wurde. Leider ist das auch der Fall gewesen, obwohl man zu Anfang zu anderen Hoffnungen berechtigt war. Allein schon die Tatsache, daß mit Dr. *Kreusler* und D. *Bebrmann* sechs Jahre lang die Senioren der Hamburgischen Kirche Vorsitz des Gotteskastens waren, zeigt das. Dr. *Kreusler* bekannte denn auch in seinem Jahresbericht für 1890: „Nicht Lust zum Besonderen, nicht konfessionelle Liebhaberei, sondern einfach Gehorsam gegen Gottes Gebot: ‚Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist an des Glaubens Genossen!‘ hat uns in die Gotteskastenarbeit getrieben.“ Doch spätestens nach zehn Jahren war es nicht mehr zu verkennen, daß dieser Versuch, das lutherische Bekenntnis in ganz Hamburg zu neuem Leben zu erwecken, gescheitert war. Der Gotteskasten blieb die Sache der Kapellengemeinden — 1903 übernimmt mit Pastor *Hoeck* von der Stiftskirche (als Nachfolger von P. *Gleiß*) einer ihrer Pastoren den Vorsitz — und einiger weniger volksgemeindlicher Gemeinden. Bei den letzteren wechselt das jedoch bis heute

hin, je nachdem ob ein für den Gotteskasten aufgeschlossener Pastor in ihnen wirkt oder nicht. Eine Ausnahme machte da nur die Hammer Dreifaltigkeitskirche, in der schon vom 19. Jahrhundert her ein bewußtes Luthertum lebendig war (P. *Morath* und P. *Mumssen*).

Wo der Gotteskasten räumlich seine Heimat hatte, kann man auch an den Orten seiner Zusammenkünfte ablesen. Allen voran ist hier Hamm zu nennen, wo im Sommer der Sievekingsche Park oder später der große Pastoratsgarten mit seinem alten Baumbestand lockte. Ferner waren es die Räume der Stiftskirche in St. Georg, des CVJM in der Fehlandstr. 40 und für größere Veranstaltungen auch der Hauptkirche St. Michaelis, wo man sich im Winter versammelte. Die Jahresfeste mit dem Jahresbericht fanden anfangs der Gründung entsprechend, in den ersten Dezembertagen, und zwar am Abend eines Wochentages, statt. Später ging man in den Januar oder Februar auf den Nachmittag eines der Epiphaniassonntage. Die jährlichen Sommerfeste wurden Ende Juni oder Anfang Juli gefeiert. Der Stil dieser Zusammenkünfte war etwa folgender: Man begann mit einem Festgottesdienst in der Kirche — im Sommer fast ausnahmslos die Hammer Dreifaltigkeitskirche, im Winter reihum in den genannten übrigen Trägergemeinden, einzige Ausnahme 1912 die Christuskirche in Eimsbüttel. Die Prediger waren zumeist Gäste von außerhalb, entweder Pastoren anderer Gotteskastenvereine oder Pastoren aus der betreuten Diaspora selbst. Anschließend fand dann ein familiäres Beisammensein mit kleinem Imbiß statt, während dessen Ansprachen gehalten und Berichte aus der Diaspora erstattet wurden. Außer den Gästen kamen dabei jedesmal mindestens zwei Hamburger Pastoren zu Wort. Das Schlußwort sprach nicht selten Dr. *Hoppe*.

Die herausragendste Veranstaltung dieser Art war die Feier des 25jährigen Bestehens. Sie wurde am 19. Januar 1913 abends in der nach dem Brand von 1906 eben neu erbauten Michaeliskirche gehalten. Die Festpredigt in diesem Gottesdienst, der von „mehr Menschen als jemals vorher“ bei Gotteskastenfesten besucht war, hielt Oberkirchenrat D. *Haack* aus Schwerin über Luk. 12, 22—32. Die Nachfeier im St. Michaelis-Gemeindehaus eröffnete Pastor *Reimers* (er setzte sich nach dem Tode von Senior D. Behrmann am 10. Juli 1911 noch an St. Michaelis für den Gotteskasten ein, bis er am 1. Juni 1913 nach St. Anskar ging). Es sprach dann der Vorsitzter P. *Hoock*, den Festbericht gab Prof. Dr. *Hoppe*, und den Schluß machte P. *Lebfeldt* (Hamm).

Eine Feier besonderen Stils war die jährlich am 10. November gehaltene Lutherfeier. Hier hielt gewöhnlich einer der Hamburger Gotteskastenpastoren den Hauptvortrag<sup>7</sup>. Es schloß sich neben Chordarbietungen dann

<sup>7</sup> Einige Themen: „Diasporaarbeit und Bekenntnis“ (Dr. *Hoppe*), „Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nie und nimmermehr“ (P. *Lebfeldt*), „Luther in seiner Fürsorge für Prediger und Lehrer“ (P. *Fleisch*, Loccum), „Luther und das Leid“ (P. *Glage*).

jeweils ein Bericht aus der Diaspora an. Bezeichnend für die Arbeit des Gotteskastens ist, daß zu all diesen Veranstaltungen niemals in der Tagespresse eingeladen wurde sondern nur in den „Mitteilungen“ und von den Kanzeln der beteiligten Gemeinden sowie in deren Gemeindeblättern. Gustav-Adolf-Verein und Evangelischer Bund zeigten ihre Veranstaltungen dagegen immer öffentlich an.

Dennoch war die kleine Schar derer, die sich dem Gotteskasten zugetan wußten und seine Versammlungen besuchten, höchst lebendig und keineswegs nur in sich selbst zufrieden. Es ist vielmehr innerhalb der Gemeinden, aus deren Mitte die Gründer des Gotteskastenvereins kamen, vollauf gelungen, was bei der Gründung des Vereins beabsichtigt wurde. Die Pflege des lutherischen Bekenntnisses wurde aus einer rein auf das persönliche Heil bedachten Frömmigkeit herausgeführt zu aktivem Einsatz für den Glauben. Die Gefahr unfruchtbarer Vertiefung in die reformatorische Vergangenheit wurde gebannt; und an ihre Stelle trat die lebendige Verbundenheit mit den Glaubensgenossen der Gegenwart, die es nach Kräften zu fördern galt. Unter Führung ihrer Pastoren, vor allem *Hoeck* an der Stiftskirche, *Schetelig* in Horn, *Lehfeldt* in Hamm (er gehörte, bevor er 1903 nach dort kam, schon in Innien zum Schleswig-Holsteinischen Gotteskasten) und *Reimers* an St. Anskar, wurde es für die Glieder dieser Gemeinden mehr und mehr zur Selbstverständlichkeit, für die Glaubensbrüder in der Diaspora zu beten und zu opfern. Ja, man fühlte sich mit ihnen über die größten Entfernungen hinweg in einer gemeinsamen Kirche verbunden, so daß mit gutem Recht das Apostelwort zitiert und angewandt werden darf: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit“ (1. Korr. 12, 26). Ein schönes Beispiel für die Art, wie selbst den Konfirmanden damals schon die Diaspora nahegebracht wurde, ist die 1892 bereits in 2. Auflage vom Hamburger Gotteskasten herausgebrachte Schrift „Unsern Konfirmanden vom luth. Gotteskasten“.

Nicht zuletzt findet diese innere Lebendigkeit des jungen Hamburger Gotteskastens ihren Niederschlag in den Mitteln, die aufgebracht wurden. Sie sind ersichtlich aus folgender, nebenstehender Tabelle mit abgerundeten Beträgen in Reichsmark.

In dieser Statistik fällt nach dem anfänglich schnellen Ansteigen des Aufkommens der Rückschlag auf, den die Choleraepidemie von 1892 nach sich zog. Der erneute Rückgang im Jahre 1897, nachdem fast die frühere Höhe wieder erreicht war, folgte auf das Ausscheiden von Senior D. Behrmann aus dem Vorstand und beweist, daß von nun an keine größere Breitenwirkung mehr in Hamburg erzielt wurde, sondern nur noch die bewußt

lutherischen Kreise Hamburgs das Werk trugen. Das Jahresaufkommen setzte sich übrigens aus kleinen und kleinsten Beiträgen der nichtbegüterten Getreuen und aus zum Teil sehr hohen Spenden von bewußt lutherischen Hamburger Kaufleuten zusammen.

Jahr	Ein- nah- men	Davon gingen an						Amerika	Stipen- dien
		Böhmen Mähren	Deutschland Freik.	Diaspora	Österr.- Ungarn	übriges Europa			
1888	2700	—	—	—	—	—	—	—	
1889	3650	1100	100	400	750	50	—	—	
1890	5050	1250	200	900	1600	50	250	150	
1891	5150	1350	300	1400	1000	—	150	200	
1892	5000	250	200	1250	2000	100	150	50	
1893	3700	1100	300	750	1200	—	100	200	
1894	3900	450	350	600	2250	—	150	—	
1895	4000	400	1150	700	1150	50	400	250	
1896	4500	900	900	1050	1050	—	400	200	
1897	2900	300	350	950	800	—	300	150	
1898	3050	650	300	900	800	—	400	150	

Die Schwerpunkte der Hilfe, die von Hamburg aus geleistet wurde, lagen bis zum 1. Weltkrieg, wie die Übersicht zeigt, in Böhmen, Mähren und Ungarn, in Lippe und Baden, sowie zunehmend in Brasilien, wohin 1902 der aus St. Georg stammende Pastor Ferdinand *Schlünzen* (der spätere Präses der Synode von Santa Katharina) ausgesandt worden war und auch sonst manche persönliche Bindungen bestanden. Da aber die Ausbildungsstätte der Prediger für Brasilien schon damals in Neuendettelsau lag, zer- schlug sich der 1896 auf der Delegiertenkonferenz gefaßte Plan, den Ham- burger Gotteskasten allein für Brasilien verantwortlich zu machen, und das Brasilienwerk wurde Bayern übertragen. Während des 1. Weltkrieges verstärkte sich dann Hamburgs Einsatz für das Baltikum, weil viele andere Wege abgeschnitten wurden. Daß sich die Hilfe fast ausschließlich auf die deutschsprachige Diaspora erstreckte, war keine Besonderheit der Ham- burger. Die Pflege des Deutschtums im Ausland ging damals allgemein mit der Fürsorge für das Luthertum völlig konform. Man kann dabei auch die Hamburger nicht ganz davon freisprechen, deutsches Nationalgefühl mit lutherischem Bekenntnis verwechselt zu haben.

Das Kriegsende bewirkte in dieser Hinsicht eine Neubesinnung, die der Arbeit im Gotteskastenwerk hier wie an anderen Orten nur dienlich war. So wurde auch von Hamburg aus sofort nach dem Kriege der Dienst an der Diaspora im vollen Umfange wieder aufgenommen. Lediglich die Unterstützung der Gemeinden in Böhmen und Mähren mußte auf Grund der politisch erzwungenen Neuordnung der dortigen kirchlichen Verhältnisse (Zusammenschluß zur Union) vorerst eingestellt werden. Die wachsende Inflation in Deutschland wirkte sich zunächst noch nicht lähmend aus. Das Aufkommen im Jahre 1919 betrug zum Beispiel 19 000 Reichsmark. Auch das Vereinsleben in Hamburg ging in den gewohnten Formen weiter. Die verantwortlichen Männer blieben außer dem aus Hamburg fortziehenden Dr. *Hoppe* dieselben. Obwohl Pastor D. *Hoeck* Ende 1919 aus seinem Amt an der Stiftskirche schied (sein dortiger Nachfolger wurde Pastor *Reimers* von St. Anskar, gest. 1934), blieb er auch als Emeritus der überaus rührige Vorsitzter. An Dr. *Hoppes* Stelle trat als Schriftführer Pastor Johannes *Lehfeldt* (Hamm), der schon vorher sehr aktiv in der Vereinsarbeit gestanden hatte. Kassenführer wurde der Kaufmann Johannes *Merck*<sup>8</sup>. Während 1921 wegen der zu hoch gewordenen Druckkosten die „Mitteilungen“ des Hamburger Gotteskastens auf einmaliges Erscheinen im Jahre eingeschränkt werden mußten, beschritt P. *Lehfeldt* erstmalig einen neuen Weg. Er veröffentlichte als Einladung zum Sommerfest, das am 3. Juli 1921 stattfand, einen längeren Aufsatz im Hamburger Kirchenblatt. Darin erläuterte er den Zweck des Vereins, den Lutheranern in der Zerstreuung unter Andersgläubigen zu helfen. Er schilderte deren große Not. Die meisten altgewohnten Arbeitsgebiete wären Trümmerfelder. Im Baltenland gäbe es jedoch noch 40 Gemeinden. Ganz schlimm stände es in Polen, wohin aber viel Hilfe aus den USA gekommen sei. Für Hamburg wäre außer Brasilien immer noch Bergkirchen in Lippe ein besonderes Betreuungsgebiet.

Diesem erstmaligen Vorstoß in die Öffentlichkeit über den Weg der kirchlichen Presse waren, wie es scheint, grundsätzliche Auseinandersetzungen im Vorstand und Ausschuß vorangegangen. Drei bewährte Ausschußmitglieder traten 1921 zurück: W. *Collasius* (der langjährige Kassenrevisor der vereinigten Gotteskästen), W. F. *Duncker* und Th. *Koltzau* (die beiden letzteren aus Gesundheitsgründen). Auch der Kassenführer wechselte schon wieder: An die Stelle von Jhs. *Merck*, der jedoch im Ausschuß blieb, trat der Kaufmann Hans *Spitzer* aus Eilbeck (später Wandsbek), der die

<sup>8</sup> Eine Übersicht über die Vorstandsmitglieder folgt am Schluß.

Kasse von da an ununterbrochen durch 40 Jahre hindurch geführt hat. Zum Ausschuß gehörten 1921 folgende Pastoren: Dr. *Budde* (Kreuzkirche), *Clausen* (St. Michaelis), *Ebert* (Veddel), *Hahn* (Eilbek-Versöhnungskirche), *Isenberg* (Johanneskapelle), *Reimers* (Stiftskirche) und *Webrmann* (Eilbek-Friedenskirche).

Am Ende dieses Jahres verstarb D. Johann *Hoeck*, der fast 20 Jahre lang die Geschicke des Gotteskastens geleitet und ihm viel von seiner Glaubenskraft und Bekenntnistreue mitgegeben hatte. An seiner Statt wurde am 31. August 1922 Pastor Johannes *Lebfeldt* zum Vorsitz gewählt. Der Vorsitz ging damit wieder an einen Pastor der Landeskirche über. Doch hatten sich P. D. *Hoeck* und P. *Lebfeldt* in den zwei Jahrzehnten vorher so nahe gestanden, daß für den Gotteskasten dieser Wechsel im Vorsitz keine große Veränderung bedeutete. Schriftführer wurde jetzt Pastor Paul *Jürss* (Eilbek-Versöhnungskirche). In den Ausschuß wurden hinzugewählt: die Pastoren *Bauer* (als Nachfolger des 1923 verstorbenen P. Dr. *Budde* an der Kreuzkirche), *Fliedner*, (St. Annen), *Glage* (St. Anshar), *Grube* (Barmbeck), *Heldmann* (Hamm), *Horwitz* (freikirchl. evang.-luth. Zionsgemeinde), *Krome* (Horn) Richard *Remé* (St. Gertrud) und die Laien P. *Meyns* und M. *Schröder* von der Stiftskirche. Von diesen unterstützte Pastor *Heldmann* schon bald seinen Amtsbruder *Lebfeldt* im Vorsitz, da dieser bereits am 1. August 1923 einen ersten leichten Schlaganfall erlitt. Im übrigen zeigt diese Liste, daß der Gotteskasten unter der neuen Pastorengeneration Herzen gewonnen hatte und dadurch auch in Gemeinden Eingang fand, die bisher dem Gotteskasten fern oder gleichgültig gegenübergestanden hatten. Doch bleibt die merkwürdige Tatsache bestehen, daß er mit Ausnahme von St. Anshar nur auf dem linken Alsterufer zu Hause war. So stellte denn auch der Schriftführer Pastor *Jürss* im Jahresbericht für 1924 fest:

„Immer wieder muß es dem nüchternen Beobachter entgentreten, daß es doch nur ein kleiner Kreis ist, der wirklich mit ganzem und andauerndem Eifer zu unserer Sache steht. Das ist nun freilich an sich kein schlechtes Zeichen. Denn gerade die Sache des reinen und lautereren Gotteswortes ist stets in der Minderheit geblieben. Aber das entbindet uns doch nicht von der Pflicht ernstlicher Prüfung, ob nicht etwa auch bei uns selbst der Eifer erkaltet ist. Bei der Lutherfeier mußte geklagt werden, daß recht viele unserer Freunde fehlten, und wir stehen immer noch vor der Aufgabe, mit unseren allgemeinen Veranstaltungen, zu denen in den einzelnen Gemeinden spezielle hinzutreten sollten, ganz anders als bisher alle Christen und Kreise unserer Stadt zu erfassen, die Diaspora-pflege im Sinne lutherischer Glaubenstreue treiben wollen und sollen.“

Der Kassenbericht für das erste Jahr nach der Inflation schloß mit einer Einnahme von fast 2000 Mark ab, nachdem man mit ganzen 31 Goldmark in das Geschäftsjahr hineingegangen war. So konnte die Verteilung von Gaben nur in bescheidenem Umfange wieder aufgenommen werden. Man

hielt dabei an den alten Grundsätzen fest, weshalb Bergkirchen in Lippe weiter an der Spitze der Empfänger stehen blieb. Ebenso wurde für Brasilien gesorgt, indem zwei jungen Pastoren die Überfahrt bezahlt wurde. Denn zwar wurde, wie es im Jahresbericht für 1924 heißt, auf dem deutschen evangelischen Kirchentag in Bielefeld beschlossen, „sich der deutsch-evangelischen Glaubensbrüder im Auslande in ihrer Zerstreuung und Verwahrlosung mit einem neuen großangelegten Werk gemeinsamer kirchlicher Versorgung anzunehmen. Hierbei blieben jedoch die Aufgaben der lutherischen Bruderhilfe so gut wie ganz unberücksichtigt. So erfreulich es daher an sich auch ist, daß seitens des Kirchentages etwas für die Auslandsdeutschen geschehen soll, so wird unsere Arbeit z. B. an den deutsch-lutherischen Auswanderern in Brasilien dadurch nicht etwa überflüssig gemacht. Ja, es entsteht sogar für unsere Glaubensbrüder eine erhöhte Gefahr, von ihrer Kirche und dem reinen Evangelium abgedrängt zu werden, und für uns die erneute und erhöhte Aufgabe, mit unserer ganzen Teilnahme und Treue hinter ihnen zu stehen.“ Die Hilfe für die Lutheraner in Rußland, die Hamburg für den Gesamtbund übernommen hatte, war allerdings aus politischen Gründen kaum durchzuführen.

Das Jahr 1927 brachte den Hamburgern ein großes Ereignis. Weil der Hamburger Gotteskasten 40 Jahre bestand, wurde die Vertretertagung aller Gotteskastenvereine zum ersten Mal seit 1894 wieder in Hamburg abgehalten. Sie wurde am 6. September abends um 19 Uhr eröffnet mit einem Gottesdienst in der St. Michaeliskirche, in dem der sächsische Landesbischof D. *Ihmels* die Festpredigt über Psalm 108, Vers 2 hielt. Er stellte dabei folgende Thesen voran: Die Volkskirche steht vor dem Tod. Gott wendet sich an die Kerngemeinde. Wir sind gerufen. Wir leben aus dem Verlangen nach der Gewißheit. In der anschließenden Eröffnungversammlung begrüßte der inzwischen emeritierte Hamburger Vorsitzter Pastor *Lehfeldt* die Anwesenden. Auch Staatsrat Dr. *Struve* für den Senat, Hauptpastor D. *Horn* für die Landessynode und Hauptpastor D. Dr. *Schöffel* für den Landeskirchenrat richteten Grußworte an die Gäste. Während die geschlossenen Vertretersitzungen vom 7. bis 9. September, auf denen wichtige Entscheidungen für den Gesamtbund fielen, im Hammer Gemeindehaus stattfanden, war die Öffentlichkeit für den Abend des 7. September in das Eilbeker Gemeindehaus und für den Abend des 8. September in die jüngste Kapellengemeinde, die Kreuzkirche in Barmbek, eingeladen. Dort sprach Pastor *Matthiesen* aus Flensburg über das Thema: „Was hat das lutherische Bekenntnis in der Gegenwart der Gemeinde zu bieten?“ Seine Antwort lautete: Das Luthertum hat der Gemeinde den Ertrag seiner Geschichte, besonders seiner Gründungsgeschichte, zu bringen.

Als sich der Hamburger Gotteskasten am 25. August 1929 zum 25. Male zur Feier des Sommerfestes im Hammer Pastoratsgarten versammelte — der Gottesdienst am Vormittag hatte seit 1912 erstmalig wieder im Westen Hamburgs, nämlich in der Christuskirche mit Predigt von Pastor *Mummsen*, stattgefunden —, war sein Vorsitzter Pastor Johannes *Lebfeldt* nicht mehr unter den Lebenden. Bereits im Januar 1929 hatte dieser treue Mann, der seit 1903 in Hamm die Sache des Gotteskastens mit warmem Herzen und werbender Kraft wahrgenommen hatte, die Augen für immer geschlossen. Mit ihm war der Letzte aus der ersten Generation Hamburger Gotteskastenmänner dahingegangen. Die Versammlung leitete an seiner statt der Hammer Pastor Julius *Heldmann*, der zunächst bis zur satzungsgemäßen Neuwahl interimistisch und ab 14. Februar 1932 endgültig Vorsitzter war. Das erste Jahr nach dem Tode von Pastor *Lebfeldt* schloß mit folgender Jahresrechnung ab: Einnahmen = 4750 Mark; davon erhielten Lippe 150 RM, Österreich 500 RM, sonstige europäische Länder 200 RM, Brasilien 2150 RM, sonstige außereuropäischen Länder 100 RM, die Schriftenmission 100 RM und die Pastorenausbildung 400 RM. An der Zielsetzung und dem Umfang der Arbeit hatte sich also nichts geändert. In der 1931 beginnenden Diskussion um den Namen des Gesamtwerkes ergriff auch Pastor *Heldmann* das Wort. Sein Beitrag läßt uns etwas davon erkennen, wie der neue Hamburger Vorsitzter und damit auch der damalige Hamburger Gotteskasten ihre Aufgabe ansahen und wohin sie die Schwerpunkte der zukünftigen Arbeit legen wollten.

„Der Vorschlag des Herrn Pastor *Lemmermann*, den alten Namen unseres Werkes durch einen klangvolleren zu ersetzen, bedarf sorgfältiger Erwägung. Wer wollte das Gewicht seiner Einwendungen unterschätzen! Aber es ist auch nicht leicht, eine bald 80jährige Tradition aufzugeben. Gerade die allertreuesten Freunde unserer Arbeit dürften dem Namenswechsel nur schwer Geschmack abgewinnen. Bei Freunden und Gegnern ist der Eindruck zu befürchten, als wollte der Gotteskasten seine Grundsätze ändern oder sonst das Vätererbe verlegen.

Es sei daher von vornherein zugegeben, daß uns ein nicht gerade erfreuliches Erbe der Vergangenheit in die gegenwärtigen Erörterungen zwingt. Der Name ‚Gotteskasten‘ ist trotz seines hohen Alters und biblischen Grundes nicht populär. Es ist aber doch die Frage, ob daran der Name allein schuld ist.

Die schwerste Not unserer Arbeit ist die Not der lutherischen Kirche als Konfession des Kreuzes in seinem ungebrochenen Ernst. Weil der Gotteskasten nicht nur ein Gegner alles konfessionellen Unionismus, sondern auch des theologischen Liberalismus ist, ja ein Erzfeind des gesamten Kulturprotestantismus über Karl *Barth* hinaus sein will, ist er für weite Kreise der Pfarrerschaft unmöglich. Es ist doch leider kein Geheimnis, daß die genannten Mächte in der Kirche weiter verbreitet sind als die Freude am reinen Bekenntnis. In weiten Kreisen der Gemeinden und ihrer Hirten ist deshalb der Gustav-Adolf-Verein willkommen. Ein neuer Name würde an dieser Not gar nichts ändern. Der Name Luthers würde auch keine Gewähr für größere Popularität bieten. Der Luthe-

rische Bund ist trotz des schönen Namens eingeschlafen, und D. *Dörings* Lutherring ist nicht die erhoffte Öffentlichkeitsmacht geworden. Der Name Luthers würde auch ebenso wenig mit der Diasporapflege sofort in Beziehung zu bringen sein wie der des Gotteskastens. Immerhin steht der letztere doch schon für viele Sachkundige fest. Aber auch der Name Gustav-Adolfs ist nicht von selbst zu der heute selbstverständlichen Verbindung mit der Diasporapflege gekommen. Eine jahrzehntelange sorgsame und geschickte Pressearbeit hat unter Beihilfe aller obengenannten der Gotteskastenarbeit hinderlichen Momente, zumal durch Mitarbeit der Schulen, die Verbindung des Namens mit dem Werk zustandegebracht.

Hier sehe ich die entscheidende Not unseres Namens und Werks: in dem Versagen der Gotteskastenführer gegenüber der Öffentlichkeitsarbeit. Wer die Publikationen unseres Werkes in der Vergangenheit mit denen aller anderen der Kirche dienenden Vereinen vergleicht, wird bei uns fast nur tabula rasa finden. Das kleine Vierteljahrsblatt und die Jahresberichte der Landesvereine waren fast überall die einzigen Veröffentlichungen. Wir freuen uns, daß wir nun endlich Hefte aus der Arbeit haben, und glauben, trotz der lähmenden Not unserer Tage schon erste Wirkungen feststellen zu dürfen. Wenn man die alten Herren hörte, kam immer wieder der Wille zur Verborgenheit zum Ausdruck, gerade aus allzugroßer Rücksicht auf den großen Bruder. Es ist doch bezeichnend, daß nicht einmal die Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung ausreichend mit Nachrichten vom Gotteskasten versorgt wurde.

Wenn in Nordhannover der Lutherverein so beliebt und bekannt geworden ist, sehen wir den Grund durchaus nicht im schöneren Namen sondern in der treuen Mitarbeit des Stader Sonntagsblattes, das sogar als Organ des Luthervereins zeichnet. Hannover befindet sich daher in einer gewissen Notlage infolge der Vereinigung dieses gut eingeführten Vereins mit dem Landes-Gotteskastenverein. Aber für alle anderen Länder kommt etwas Ähnliches nicht in Frage. Im Gegenteil ist eine Verwirrung in den gesammelten Kreisen zu befürchten.

Die Namensänderung wäre in diesen Ländern nur zu verantworten, wenn eine vollwertige, regelmäßige und pressetechnisch vollendete Öffentlichkeitsarbeit sichergestellt ist. Dazu gehört ein reiches Maß pressetechnischer Erfahrung, wie sie nur ein beruflicher Pressemann hat. Die Pressearbeit müßte aber zugleich auf Stärkung des lutherischen Bewußtseins in den Landeskirchen gerichtet sein, damit unsere Reihen auch aus den Kreisen gestärkt werden, die aus interkonfessioneller Gesinnung heraus andere Arbeiten bevorzugen. Mit einer so wohlgeordneten Pressearbeit würde man aber mit dem alten Namen genau so weit und vielleicht noch weiter kommen; denn unsere Schwäche ist erst in letzter Linie der Name. In Hamburg würden wir auch mit einem schöneren Namen keine weiteren Kreise als bisher erreichen, dagegen würde eine gute Presseversorgung uns wohl bald über den herkömmlichen Kreis hinausführen.<sup>9</sup>

Wir müssen heute feststellen, daß Pastor *Heldmann* mit seinen negativen Voraussagen in bezug auf die Namensänderung leider Recht behalten hat. Seine Diagnose der Pressearbeit von seiten der Gotteskastenvereine dürfte daher auch die Sache treffen. Die Namensänderung in „Martin-Luther-Bund“ wurde auf der Vertretertagung in Breslau am 13. September 1932 beschlossen. Der Hamburger Gotteskasten zögerte zunächst, änderte dann aber, um die Gemeinschaft nicht länger zu stören, am 26. Mai 1935

<sup>9</sup> Der Lutherische Gotteskasten 52. Jahrgang 1931, S. 44f.

ebenfalls seinen Namen in „Martin-Luther-Bund, evang.-luth. Gotteskasten in Hamburg“. Gleichzeitig wurde die Satzung dahingehend geändert, daß jedes Vorstandsamt in Zukunft doppelt besetzt sein sollte. Daraufhin wurden neu gewählt: zum 2. Vorsitz der schon seit 1932 zum Ausschuß gehörende Pastor Dr. Friedrich Wilhelm v. *Boltenstern* (Apostelkirche in Eimbüttel), zum 2. Kassensführer Martin *Schröder* von der Stiftskirche, der ohnehin schon über zehn Jahre den Kassensführer *Spitzer* durch Einsammeln der Mitgliedsbeiträge unterstützt hatte, und zum 2. Schriftführer Pastor Erwin *Körber* (Nachfolger von P. *Reimers* an der Stiftskirche). 1. Schriftführer war in Nachfolge von Pastor *Jürss* bereits Anfang 1935 Pastor Heinz-Otto *Schrader* (St. Annen) geworden.

Schon vor der Namensänderung und der Neufassung der Satzung war übrigens ein Zustrom neuer Mitglieder zu verzeichnen. Nicht zuletzt dürfen wir das zurückführen auf die Tatsache, daß gemäß den oben wiedergegebenen Erkenntnissen von Pastor *Heldmann* der Hamburger Martin-Luther-Bund jetzt regelmäßig seine Veranstaltungen in der Presse anzeigte und in der Zeitschrift „Das evangelische Hamburg“ (später „Das niederdeutsche Luthertum“) seit 1927 ebenso regelmäßig über diese Veranstaltungen und damit über die Arbeit und das Wesen des Martin-Luther-Bundes berichtet wurde. Federführend war dabei meist der Herausgeber dieser Zeitschrift und spätere Landesbischof *Tügel* selbst. Welcher Optimismus die Männer des Martin-Luther-Bundes in Hamburg im übrigen seit dem politischen Umschwung des Jahres 1933 in Deutschland erfüllte, zeigen folgende Worte, mit denen Pastor *Heldmann* die Einladung zu der Lutherfeier des Martin-Luther-Bundes am 12. November 1933 im Hammer Gemeindeblatt beschloß: „Die Freunde des Gotteskastens laden wir herzlich ein im Bewußtsein, daß eine lange Zeit lutherischer Not zu Ende geht und wir Gott zu danken haben für den Ausblick auf eine bessere Würdigung des geschwächten Luthertums in der Gegenwart und Zukunft. Die Entscheidung liegt weiterhin bei denen, die die lutherische Kirche um des Evangeliums willen liebhaben.“

Die folgenden Jahre brachten zwar in dieser Hinsicht eine Ernüchterung; doch gingen die Wogen des Kirchenkampfes in der Hamburgischen Kirche nicht so hoch wie andernorts. Der Martin-Luther-Bund konnte daher seine Arbeit in Hamburg mit zunehmender Breitenwirkung fortsetzen, obwohl sich in seinen Reihen mehr und mehr diejenigen sammelten, die um des lutherischen Bekenntnisses willen in Distanz zu den staatlichen Plänen mit der Kirche traten. Ja, man muß sagen, daß die Haltung der Hamburger Kirchenleitung gegenüber dem Martin-Luther-Bund unter Landesbischof *Tügel* so wohlwollend war wie kaum je zuvor. Das wurde am stärksten

offenbar, als die Hamburgische Landeskirche 1937 den gesamten Bund zu seiner Bundesversammlung nach Hamburg einlud. Anlaß dazu bot das 50jährige Bestehen des Hamburger Gotteskastens, das dann vom 19. bis 21. September 1937 zugleich mit dem 40jährigen Jubiläum des Brasilienhilfswerkes in einer ganz Hamburg bewegenden Tagung gefeiert wurde.

Landesbischof *Tügel* entbot dem Bund in dessen Zeitschrift<sup>10</sup> im Namen der Hamburgischen Landeskirche einen Willkommensgruß:

„Wir grüßen den hochwerten Gast als Bundesgenossen im Ringen um eine deutsche evangelische Kirche, die nach unserer Überzeugung nur eine im lutherischen Bekenntnis lebende Kirche sein kann, wenn anders sie als echte Volkskirche noch einen Dienst an der Seele unseres Volkes haben soll. In der unbeirrbaren Treue zu dem durch Martin Luther wiederentdeckten Evangelium wissen wir uns mit den Brüdern, die zu uns kommen, verbunden.

Wir grüßen den Bund aber auch zugleich als Helfer im Ringen um die geistliche Erweckung unserer Vaterstadt. Hamburg mit seinen weithin ragenden Türmen ist seit dem Kampf des deutschen Reformators eine lutherische Stadt. Aber eine schmerzliche Tatsache gibt dieser Stadt bis auf ihr Landgebiet hinaus das Gepräge: So wenig ihr Volk antikirchlich gesinnt ist, so unkirchlich ist es fürwahr! Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen im neuen Deutschland haben diese Tatsache eher noch verstärkt. Wir haben — dankbar bezeugen wir es — keine äußeren Sorgen, aber wir tragen desto mehr — offen bekennen wir es — an den inneren Sorgen um das Werden und Wachsen und Wirken lebendiger Gemeinden, die Salz und Licht für die Umwelt sein können. Wir sehen im Martin-Luther-Bund den Sendboten der Gewißheit, daß lutherische Kirche auch heute noch in aller Glaubensnot und Glaubensehnsucht eine große Verheißung hat, weil sie Christus verkündigen will und nichts als ihn, in heiligem Dienst.

Darum erhoffen und erbitten wir, daß unser kirchliches Leben an Deutschlands Tor zur Welt durch die zu uns kommende Gemeinschaft der im weltweiten Werk lutherischer Diasporamission Verbundenen befruchtet und vertieft werde, wie wir ebenso erwünschen und erleben, daß die Arbeit des Martin-Luther-Bundes auch von der Stätte ihrer heurigen Tagung Anregung und Kräftigung mit heimnehmen möge.“

Aus den unmittelbar folgenden Grußworten des Hamburger Vorsitzers Pastor *Heldmann* spricht wieder das Hochgefühl, das den Hamburger Vorstand damals beseelte, weil er das rein zahlenmäßige Aufblühen und die größere Publizität der Arbeit im Hamburg erlebte.

Er schrieb: „Wenn in unseren Tagen durch Gottes Gnade das lutherische Bekenntnis als ein helles Zeichen im Kampf der Geister leuchtet, so ist das der schönste Lohn für alle oft verkannte Treue. Seit den Tagen Lessings und seines tapferen vielgeschmähten Gegners Melchior Goeze ist die Predigt in Hamburg nie wieder so lutherisch gewesen wie heute. Die Macht des aufklärerischen Liberalismus ist gebrochen.

Vor zehn Jahren nahm hier in Hamburg die Arbeit der verbündeten Gotteskastenvereine die entscheidende Wendung zur Erneuerung im Martin-Luther-Bund. Was diese zehn Jahre an innerster Belebung und Festigung nach Innen und umfassender Arbeit in die

<sup>10</sup> Der lutherische Gotteskasten 58. Jahrgang 1937, 8.f. 3S

Weite gebracht haben, geht über alle damals gehegten Hoffnungen hinaus. Das damals kaum bekannte Werk steht heute als in die Ferne leuchtendes Zeichen im Leben der Kirche. Brüder in allen Erdteilen sehen im Martin-Luther-Bund nicht nur eine Vermittlungsstelle für Unterstützungen sondern vielmehr den Gehilfen zur festen Haltung in allen Fragen der die Welt umspannenden Geisfeskämpfe<sup>11</sup>.“

Wir wissen heute, daß dieser Optimismus nicht gerechtfertigt war. Dennoch ist so viel wahr: die Grundsätze, nach denen der Martin-Luther-Bund seit seiner Gründung gearbeitet hat, erwiesen sich in jenen Jahren brauchbar und zuverlässig, um durch alle Krisen äußerer und innerer Art richtig hindurchzusteuern. So bedeutete denn die Hamburger Tagung des Bundes im Jahre 1937 nicht nur einen Höhepunkt in der bisherigen Arbeit, sondern sie steht zugleich als ein hilfreiches Wegzeichen am Beginn der sehr bald einsetzenden großen Bewährungsprobe für den Martin-Luther-Bund und die gesamte lutherische Kirche.

Am Sonntag, dem 19. September, vormittags standen auf 37 Kanzeln in und um Hamburg Männer des Martin-Luther-Bundes und Gäste aus der Diaspora. In der größten Kirche Hamburgs, der Hauptkirche St. Michaelis, predigte Professor D. *Steinwand* aus Dorpat<sup>12</sup>. Abends war dann wieder die große Michaeliskirche der Ort der Festversammlung. Nach verschiedenen Grußworten<sup>13</sup> sprach zuerst der 2. Vorsitz der des Martin-Luther-Bundes in Hamburg Pastor Dr. *v. Boltensstern* über „50 Jahre lutherische Diasporamission in Hamburg“<sup>14</sup>, dann der Vorsitz der des bayerischen Martin-Luther-Vereines Missionsdirektor Dr. *Epplein* aus Neuendettelsau über „40 Jahre Arbeit des Martin-Luther-Bundes in Brasilien“. Der Berichtersteller im „Lutherischen Gotteskasten“, Pastor *Heuer* (damals 2. Geschäftsführer des

---

<sup>11</sup> Ebenda S. 39f.

<sup>12</sup> Weitere Gastprediger waren u. a. Professor D. *Sasse* (Erlangen), Pastor Dr. *Lilje* (damals Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents), Vizepräsident D. *Fleisch* (Hannover). Auch Landesbischof *Tügel* stellte sich in die Reihe der Prediger.

<sup>13</sup> Darunter auch Dr. *Lilje*, der für den Lutherischen Weltkonvent dem Martin-Luther-Bund u. a. folgendes zurief: „Wir sind aufs engste miteinander verbunden, in gleichem Dienst, gleichem Glauben, gleicher Arbeit, so eng, wie man es nicht besser wünschen kann . . . Es ist immer eine kirchengeschichtliche Denkwürdigkeit, daß die Kirche, die sich auf den Glauben und das Wort gründet, ihren ökumenischen Charakter jederzeit erweisen soll an diesem schlichten Satz: ‚Wir wollen einander helfen.‘ Auch darin sind beide verbunden, daß sie der lutherischen Kirche auch daheim das eine immer wieder ins Gewissen schieben sollen: Es gibt Glaubensbrüder überall in der Welt, die mit uns das Evangelium des Reformators Martin Luther glaubend und betend und gehorsam bekennen, die wir in ihrer Not nicht allein lassen dürfen“ (Luth. Gotteskasten 1937, S. 60f)

<sup>14</sup> Das Manuskript dieses Vortrages ist leider wie alle anderen Aufzeichnungen *v. Boltenssterns* bei dessen Ausbombung 1943 verlorengegangen.

Martin-Luther-Bundes in Erlangen), schreibt: „Die Festversammlung weitete sich zu einem Festgottesdienst, als die Gemeinde mit Kernliedern der Reformation den Lobpreis Gottes anstimmte.“

Auf der am folgenden Vormittag im Aepinsaal an der Hauptkirche St. Petri stattfindenden öffentlichen Vertretertagung referierten die Professoren D. Dr. *Entz* (Wien) über „400 Jahre Luthertum in Österreich“ und D. *Steinwand* (Dorpat) über „Unsere Verantwortung für die Kirche in Rußland“. Am Abend sprach dann im großen Saal der Kreuzkirche in Barmbek der Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents Dr. Hanns *Lilje* über „Amerika in kirchlicher Sicht“. Beschlossen wurde die Tagung am 21. September um 17 Uhr in der Hauptkirche St. Petri mit einem Festgottesdienst nach Luthers Deutscher Messe (Liturg Hauptpastor D. *Knolle*).

Aus den folgenden Jahren ist nicht mehr viel zu berichten. Pastor *Heldmann* wurde 1938 bei der Neuwahl des Bundesrates in dieses Leitungsgremium des Martin-Luther-Bundes berufen. In Hamburg löste am 19. Februar 1939 der Kaufmann Walter *Lütjens* aus Hamm Herrn *Schröder* als 2. Kassensführer ab. Am 28. Juni 1939 fand zum 35. Male das Sommerfest im Hammer Pastoratsgarten statt. Es sollte zugleich das letzte Mal sein. Denn wenige Monate später brach der Zweite Weltkrieg aus. Das Sommerfest am 16. Juni 1940 wurde daher nur in Form einer Versammlung in der Hammer Kirche begangen, bei der zugleich der Ausschuß neu gewählt wurde. In den folgenden Kriegsjahren, insbesondere nach den schrecklichen Bombennächten des Juli 1943, kam das Vereinsleben völlig zum Erliegen, zumal auch die Möglichkeiten, der Diaspora zu helfen, mehr und mehr schwanden. Die verantwortlichen Männer des Hamburger Vereins verloren bis auf Herrn *Spitzer* ihre Wohnungen und ihr Hab und Gut. Beide Schriftführer wurden zur Wehrmacht eingezogen, und Pastor *Schrader* ist 1943 im Osten gefallen. Pastor *Heldmann*, dessen Gemeinde völlig zerstört wurde, verließ Hamburg und übernahm ein Pfarramt bei Celle. Dort ist dieser um den Hamburger Martin-Luther-Bund hoch verdiente Mann schon 1950 im Alter von 63 Jahren an den Folgen eines Verkehrsunfalls verstorben. Pastor Dr. v. *Boltenstern* hingegen kehrte nach vorübergehendem Dienst an evakuierten Hamburgern in Franken in seine ebenfalls arg betroffene Gemeinde zurück.

### Übersicht über den Vorstand seit 1919

1. Vorsitzler	1922—1929	Pastor Johannes Lehfeldt (Hamm)
	1929—1946	Pastor Julius Heldmann (Hamm)
	1946—1956	Pastor Dr. Friedr. Wilh. v. Boltenstern (Apostelkirche)
	seit 1957	Pastor Dr. Dietrich Schmidt (Apostelkirche)

- |                  |           |  |
|------------------|-----------|--|
| 2. Vorsitzler    | 1935—1946 | Pastor Dr. v. <i>Boltenstern</i> (Apostelkirche)               |
|                  | 1946—1950 | Pastor Ernst <i>Bauer</i> (Kreuzkirche)                        |
|                  | 1950—1952 | Pastor Wilhelm v. d. <i>Fecht</i> (Heilandskirche)             |
| seit             | 1952      | Pastor Wolfgang <i>Püls</i> (Osterkirche-Altona)               |
| 1. Schriftführer | 1919—1922 | Pastor Johannes <i>Lehfeldt</i> (Hamm)                         |
|                  | 1922—1933 | Pastor Paul <i>Jürss</i> (Eilbek-Versöhnungskirche)            |
|                  | 1935—1943 | Pastor Heinz-Otto <i>Schrader</i> (St. Annen)                  |
|                  | 1943—1959 | Pastor Erwin <i>Körber</i> (Poppenbüttel, seit 1951 Eppendorf) |
| seit             | 1959      | Stud.-Rat. Joachim <i>Meyer</i> (Bergedorf)                    |
| 2. Schriftführer | 1935—1943 | Pastor Erwin <i>Körber</i> (Stiftskirche)                      |
|                  | 1946—1951 | Pastor Paul <i>Isenberg</i> (Johanneskapelle)                  |
|                  | 1955—1959 | Pastor Frank-Bodo <i>Calliebe-Winter</i> (Moorburg)            |
|                  | 1959—1960 | Pastor Albrecht <i>Nelle</i> (St. Nikolai)                     |
| seit             | 1961      | Vikar Peter <i>Schellenberg</i>                                |
| 1. Kassenführer  | 1919—1921 | Kaufmann Johannes <i>Merck</i>                                 |
|                  | 1921—1959 | Kaufmann Hans <i>Spitzer</i>                                   |
| seit             | 1960      | Postinspektor Horst <i>Wessel</i>                              |
| 2. Kassenführer  | 1935—1939 | Martin <i>Schröder</i>   |
|                  | 1939—1959 | Kaufmann Walter <i>Lütjens</i>                                 |
| seit             | 1960      | Kaufm. Angest. Ottomar <i>Piltz</i>                            |

### Die Zeit seit 1946

In der ersten Mitgliederversammlung nach dem Kriege am 24. Februar 1946 wurde Pastor Dr. v. *Boltenstern* zum 1. Vorsitzler gewählt. 2. Vorsitzler wurde an seiner Stelle der emeritierte Pastor Ernst *Bauer* von der Kreuzkirche, während für den bereits 1943 zum 1. Schriftführer aufgerückten Pastor *Körber* ebenfalls ein Mann der alten Generation als 2. Schriftführer einsprang, nämlich Pastor *Isenberg* von der Johanneskapelle. Zum Ausschuß gehörten nach dieser Mitgliederversammlung folgende Herren: Landesbischof D. Dr. *Schöffel*, die Pastoren *Albrecht* (i. R., früher Hamm), *Hahn* (Eilbek-Versöhnungskirche), *Horwitz* (freikirchl. Zionsgemeinde), *Kreye* (Hamm), *Schade* (St. Gertrud), Erwin *Schmidt* (St. Anshar), Dr. *Steffen* (Eilbek-Versöhnungskirche) und *Wehrmann* (Eilbek-Friedenskirche), sowie die Herren *Füßlein* aus Hamm, *Meyns* und M. *Schröder* von der Stiftskirche, Helmut *Schultz* von der Kreuzkirche und Otto *Wesermann* von der Apostelkirche. Es sind also die alten Getreuen, die sich hier wieder zusammengeschart haben, während nur einer von ihnen der jungen Generation angehört.

Äußerlich standen der wiederaufgenommenen Arbeit die allgemeinen wirtschaftlichen Schwierigkeiten entgegen, die es nicht erlaubten, nach außerhalb große finanzielle Hilfe zu geben. In die Hamburger Gemeinden mit Vorträgen und Berichten aus der Diaspora vorzudringen, scheiterte zunächst weitgehend daran, daß jede Gemeinde, wenn sie überhaupt einen geeigneten Versammlungsraum besaß, mit sich selbst genug zu tun hatte. Dennoch wurde am 24. August 1947 erstmalig wieder ein Sommerfest veranstaltet, und zwar in den Alsterdorfer Anstalten. Denn der schöne alte Baumbestand im Hammer Pastoratsgarten war ein Opfer der Heizmaterialknappheit nach dem Kriege geworden, und das Gelände mußte zur Finanzierung des Wiederaufbaus der sämtlich zerstörten Hammer Gemeinderäume verkauft werden.

Als am 26. August 1951 wieder ein Sommerfest in Alsterdorf stattfand, waren zwei Getreue ihres hohen Alters wegen aus der aktiven Mitarbeit im Martin-Luther-Bund ausgeschieden: Pastor *Bauer* von der Kreuzkirche und Pastor *Isenberg* von der Johanneskapelle. Zum 2. Vorsitz war am 6. März 1950 mit Pastor Wilhelm v. d. *Fecht* von der Heilandskirche in Uhlenhorst ein Mann der jungen Generation gewählt worden. Einen 2. Schriftführer hatte man dagegen noch nicht finden können. Auch der Ausschuß war unter die von der Satzung vorgeschriebene Zahl zusammengeschrumpft. Ihm gehörten nur noch die Pastoren *Schmidt* (St. Anskar) und *Schröder* (Uhlenhorst), sowie die Laien P. *Meyns*, M. *Schröder* und O. *Wesermann* an. Die rein äußerliche Zerschlagung der Kapellengemeinden, von denen nur die Johanneskapelle in Rothenburgsort den Wiederaufbau plante, hatte auch eine Zerstreung der Getreuen des Martin-Luther-Bundes zur Folge. Man konnte in jenen Jahren von einer „Diaspora“ des Martin-Luther-Bundes im Großhamburger Raum sprechen. Der jungen Generation war kaum noch etwas von ihm bekannt. Ehe er aber nicht wieder Rückhalt in lebendigen Gemeinden fand, konnte er auch in Hamburg nicht wieder aktionsfähig werden.

Offensichtlich fehlte es zu einer solchen Regeneration aber auch an notwendigen Impulsen aus der Sache heraus und an ungebrochener Leidenschaft, für das lutherische Bekenntnis einzutreten. Diese unsichere Lage spiegelt der sich infolgedessen laufend fortsetzende Wechsel im Vorstand wieder. 1952 legte bereits Pastor v. d. *Fecht* sein Amt als 2. Vorsitz wieder nieder, weil er aus mancherlei Gründen die Freude an der Arbeit verloren hatte. Pastor Wolfgang *Puls* von der Osterkirche in Altona, also erstmalig ein Pastor der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche (inzwischen auch Vorsitz des dortigen Martin-Luther-Vereins), wurde zum 2. Vorsitz gewählt. Der Posten des 2. Schriftführers blieb weiter ver-

waist. Auch die Einnahmen des Hamburger Martin-Luther-Bundes begannen nach der Währungsreform nicht zu steigen. Erst nach dem Tiefstand im Jahre 1953, in dem der Beitrag an die Zentrale in Erlangen von 1500 DM auf 1200 DM gekürzt werden mußte, ging es langsam aufwärts. Immer stärker machte es sich bemerkbar, daß der Martin-Luther-Bund in Hamburg im wahrsten Sinne des Wortes heimatlos geworden war. Lediglich in Eppendorf und an der Apostelkirche, wo die Pastoren *Körber* und v. *Boltenstern* wirkten, sowie in dem langsam aus den Trümmern wieder erstehenden Hamm, wohin nun manche Ausgebombte zurückkehrten, rührten sich einige Herzen und Hände für die Arbeit.

Daß man keinen traditionellen Ort für das Sommerfest mehr hatte, war auch ein immer stärker spürbarer Nachteil geworden. Am 17. Juli 1955 wurde es erstmalig in Moorburg, der einzigen Gemeinde der Hamburgischen Landeskirche auf dem Südufer der Elbe, gefeiert. Der im Vorjahr dort ins Amt gekommene Pastor Frank-Bodo *Calliebe-Winter* war nämlich inzwischen 2. Schriftführer des Martin-Luther-Bundes in Hamburg geworden. Nichts lag näher, als daß man auch im folgenden Jahre das Sommerfest in Moorburg feierte. Eine neue Tradition schien sich anzubahnen. Leider riß sie 1960 jäh wieder ab, als Pastor *Calliebe-Winter* 34jährig an den Folgen seiner Diabetes verstarb.

Ein viel härterer Schlag hatte den Martin-Luther-Bund in Hamburg aber bereits am 26. November 1956 mit dem Tode seines 1. Vorsitzers getroffen. Noch nicht 59jährig hatte Pastor Dr. Friedrich Wilhelm v. *Boltenstern* seine Augen für immer geschlossen. Sein zarter Körper war der jahrelangen Überforderung nicht mehr gewachsen gewesen. Nicht nur in seinem riesigen Großstadtpfarramt hatte er sich verausgabt. Auch dem Martin-Luther-Bund hatte er weit mehr Kräfte gewidmet, als er im Grunde verantworten konnte. Außer in seinem Hamburger Verein war er im ganzen Bunde unermüdlich unterwegs gewesen als Prediger und Vortragender. Seit 1947 gehörte er auch zum Bundesrat und trug so die Gesamtverantwortung mit. Seine besondere Liebe galt den jährlichen Epiphaniaskonferenzen der norddeutschen Martin-Luther-Vereine. So brachte sein früher Tod Hamburg und dem übrigen Bunde einen schweren Verlust.

Zunächst übernahm Pastor *Puls* in Hamburg die Geschäfte des 1. Vorsitzers mit. Unter seiner Leitung bemühte sich der Vorstand um eine Neubildung des Ausschusses. Die am 29. April 1957 vorliegende Liste weist erstmalig für Hamburg auch zwei Damen auf, nämlich Frau Margarete v. *Boltenstern* (die Witwe des verstorbenen Vorsitzers) und Frau Studienrätin Margarete *Heintze*. Weitere Laien sind als letzter der Alten Otto *Weselmann* und der junge Studienassessor Joachim *Meyer* aus Bergedorf. Als Theologen gehören

nun zum Ausschuß der Theologieprofessor D. *Goppelt* und die Pastoren *Hammer* (Altona), *Kreye* (Hamm), *Kruse* (St. Jacobi), *Rabe* (Bergedorf), *Schmidt* (St. Anschar), *Schröder* (Uhlenhorst) und *Webrmann jun.* (Jenfeld). Dieser nun endlich ein wenig verjüngte Ausschuß wählte dann am 23. Juni 1957 auf dem Sommerfest in Moorburg den Verfasser dieser Zeilen, ebenfalls einen Vertreter der Nachkriegsgeneration, zum neuen 1. Vorsitz, nachdem er schon Ostern 1957 Pastor Dr. *v. Boltenstern* im Pfarramt der Apostelkirche nachgefolgt war. Unter seiner Leitung mußte die Verjüngung des Vorstandes zwangsläufig weitergehen. Denn auch die beiden hochverdienten und von seltener Treue zur Sache erfüllten Kassensführer mußten 1959 aus Altersgründen ihre Ämter zur Verfügung stellen, Herr Hans *Spitzer*, nachdem er den Hamburger Verein durch zwei Währungsumstellungen und viele andere Schwierigkeiten klug und umsichtig hindurchgesteuert hatte, Herr Walter *Lütjens*, nachdem er in ganz persönlichem Einsatz als Kassierer der Beiträge dabei geholfen hatte, die durch den 2. Weltkrieg zerstreuten Mitglieder wieder zu sammeln.

Der gegenwärtige Vorstand, dessen Namen oben in der Übersicht verzeichnet stehen, weist keine Namen mehr aus der Vorkriegszeit auf, da auch Pastor *Körber* mit Rücksicht auf seine Aufgaben im Hamburger Missionsbeirat Ende 1959 sein Schriftführeramtsamt in jüngere Hände weitergab. Der neue 1. Schriftführer, Herr Studienrat Joachim *Meyer*, wurde bereits 1958 in den Bundesrat gewählt, so daß mit ihm wieder ein Hamburger Mitglied dieses Gremiums ist. Im Ausschuß sind gegenwärtig aus der alten Zeit nur noch die Laien Fräulein *Besserer* (Hamm), Frau *v. Boltenstern* (Hoheluft), Frau Studienrätin i. R. *Heintze* (Hamm), Herr *Lütjens* (Bergedorf) und Herr *Spitzer* (Wandsbek). Bei den Pastoren ist Pastor *Körber* der einzige aus der Vorkriegszeit. Im übrigen gehören die Pastoren *Abme* (Altersdorf), *Hammer* (Altona-Christianskirche), *Kreye* (Hamm), *Kruse* (St. Jacobi), *Rabe* (Bergedorf), *Schröder* (Uhlenhorst) und *Verburg* (Anscharhöhe) jetzt zum Ausschuß.

Nachdem unter Dr. *v. Boltenstern* von Hamburg aus sehr viel für die junge lutherische Gemeinde in Kaiserslautern getan und daneben weiterhin traditionell das Brasilienwerk gefördert wurde, hat sich das Schwergewicht der Hilfeleistungen nach Absprache im Gesamtbund jetzt auf die neuen lutherischen Italienergemeinden verlagert. Daneben betreuen wir Kärnten und lassen dem Sendschriftenhilfswerk größere Beträge zukommen. Die Nettoeinnahme des Jahres 1961 belief sich auf 7850 DM. Das ist eine Steigerung des Jahresaufkommens um fast 5000 DM seit dem Tiefstand im Jahre 1953. Die Arbeit in Hamburg selbst hat ganz allmählich eine etwas andere Struktur bekommen. Die Zeit, da man sich auf einen festen Mitgliederkreis

stützen konnte, scheint uns vorüber zu sein. Die heutige Generation verpflichtet sich ganz allgemein nicht gern zu festen Beiträgen, sondern will freibleibend spenden. Eine Anzahl von Kirchenvorständen hat sich neuerdings jedoch zu einer korporativen Mitgliedschaft bereitgefunden. Das ist nicht nur des dabei eingehenden Geldes wegen erfreulich, sondern vor allem wegen der auf diese Weise hergestellten Verbindung zu Hamburger Gemeinden. Wir versorgen nämlich nicht nur die alten Mitglieder, deren Zahl durch Alter und Tod laufend abnimmt, sondern auch diese Kirchenvorstände laufend mit der „Lutherischen Diaspora“ sowie allen sonstigen Einladungen. Ebenso bekommen alle diejenigen unsere Schriften, die je und dann eine freiwillige und in ihrer Höhe freibleibende Spende gegeben oder sich auf unseren Veranstaltungen in die Interessentenliste eingetragen haben.

So haben wir es mit Gottes Hilfe erreichen können, unsere Einnahmen und unsere Hilfe jährlich zu steigern. Nicht zuletzt hat dazu die Vortragstätigkeit unserer Vorstandsmitglieder in verschiedenen Gemeinden und die gelegentliche Werbung und Berichterstattung in der „Kirche in Hamburg“ (dem Gemeindeblatt) beigetragen. Vom 5. bis 7. Oktober 1962 kommt nun der gesamte Bund zum fünften Mal in Hamburg zusammen. Wir erhoffen uns von diesem Besuch anlässlich unserer 75-Jahrfeier eine Stärkung und weitere Anregungen, damit der alte Hamburger Gotteskasten in neuer Weise und mit bestmöglichem Erfolg auch fernerhin seinen doppelten Zweck erfülle: die Weckung lebendigen Glaubens an das Evangelium und fröhlichen Bekennens im Sinne Martin Luthers, sowie die Wahrnehmung der Verantwortung für die Glaubensbrüder in der Diaspora in Form tatkräftiger Hilfe zur Gründung und Erhaltung lutherischer Gemeinden in aller Welt.

Quod Deus bene vertat!

Du klagst, durch unser Evangelium gerate die Welt in Aufruhr.

Antwort: Gott sei Dank, daß es so ist!

So habe ich's gewollt und wehe mir, wenn es nicht so geschieht;  
denn wenn man's in Frieden annähme,  
dann wär's nicht das wahre Evangelium.

MARTIN LUTHER

## **Das neue Ausländer-Studentenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen**

Die Bundesversammlung des Martin-Luther-Bundes hat im Herbst 1961 die Errichtung eines Studenten-Wohnheimes auf dem Grundstück in Erlangen beschlossen, auf dem bereits seit Jahrzehnten das Auslands- und Diasporatheologenheim seinen Dienst tut. Das neue Heim wurde als Anbau des bereits bestehenden Hauses errichtet und wird zum Wintersemester 1962/63 bezugsfertig sein.

### **I. Die äußere Gestaltung des neuen Hauses**

Der Neubau wird im ganzen 27 Einzelzimmer für Studenten sowie einen großen Klubraum, eine Teeküche und einen Waschraum enthalten. Außerdem wird in diesem Neubau die Wohnung des Heimleiters untergebracht werden, dessen Dienst vom Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes mit versehen werden soll. Drei weitere Studentenzimmer, ein zweiter Klubraum mit Teeküche, ein weiteres Bad, sowie eine Kleinstwohnung für einen Tutor sind in dem unmittelbar an den Neubau grenzenden Teil des Altbaues vorgesehen, der bisher eine Behelfswohnung beherbergt hat.

Die Kosten des Gesamtprojektes betragen laut Voranschlag über DM 400 000,—. Von diesem Betrag werden rund DM 100 000,— vom Martin-Luther-Bund aufgebracht, der für diesen Zweck einen Zuschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und ein günstiges Darlehen des Lutherischen Weltdienstes — Deutscher Hauptausschuß — zur Verfügung gestellt bekommen hat. Die restlichen Mittel werden aus Bonn und vom Lande Bayern als Zuschuß und als unverzinsliches Darlehen bereitgestellt. Die staatlichen Stellen haben den Gesamtkomplex der beiden Wohnheime des Martin-Luther-Bundes als „Internationales Studentenheim“ anerkannt.

Nach Aufnahme der Belegung wird von den Bewohnern des Hauses entsprechend den Richtlinien des Bundesjugendplanes eine kostendeckende Miete erhoben, die DM 63,— monatlich pro Platz betragen wird. Allerdings ist vor allem in den ersten Jahren mit einer gewissen Bezuschussung aus Mitteln des Martin-Luther-Bundes zu rechnen.

### **II. Die innere Gestaltung des neuen Hauses**

In dem bereits bestehenden Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes wohnen z. Z. 20 Studenten der Theologie aus dem

In- und Auslands völlig kostenlos. In der Regel sind 5 bis 8 der Insassen Ausländer, die aus allen Teilen der Welt — bis hin nach Japan und Korea — zu uns kommen.

Die 30 Plätze des neuen Hauses sollen in der Regel mit Nicht-Theologen belegt werden, und zwar zu 50 % mit Studierenden aus Afrika und Asien. Die restlichen 15 Plätze stehen für nichtfarbige Ausländer zur Verfügung, wobei jedoch — entsprechend der Zahl der im Theologenheim wohnenden Ausländer — eine wenigstens teilweise Berücksichtigung von Deutschen nicht nur möglich sondern auch erwünscht ist.

Man könnte fragen, warum der Martin-Luther-Bund als lutherisches Diasporawerk eine solche Arbeit übernimmt. Vielleicht können vor allem drei Gründe genannt werden:

1. Es geht uns darum, daß gerade die aus den Entwicklungsländern in Deutschland studierenden zukünftigen Führungskräfte ihrer jungen Heimatstaaten während ihres Studiums eine ordentliche Unterkunft finden und sich an ein geregeltes Studium gewöhnen. Für Privatquartiere werden gerade von farbigen Studenten überall in der Bundesrepublik enorme Preise gefordert. Außerdem finden sich die jungen Ausländer, die so ganz für sich leben, besonders schwer in das ihnen ungewohnte Studium an einer deutschen Universität hinein und sind darüber hinaus in der Regel sittlich besonders gefährdet. In unserem neuen Haus wird ein Tutor angestellt werden, der sich um die Studenten kümmert und ihnen bei der Durchführung ihres Studiums und der Gestaltung ihres studentischen Lebens behilflich ist.

2. Außerdem wird das neue Haus Studenten aus den verschiedensten Ländern durch die Wohngemeinschaft eine gute Gelegenheit bieten, einander kennenzulernen und über die Grenzen des Volkstums und der Sprache hinweg Kontakt zu gewinnen. Das erscheint in unserem angeblich so international denkenden Jahrhundert erneut wichtig, weil nationalistische und auch rassische Vorurteile gerade außerhalb Deutschlands immer noch ein sehr unerfreuliches Gewicht zu haben scheinen.

3. Durch die unmittelbare Nachbarschaft des neuen Hauses mit unserem Theologenheim ergibt sich auf diese Weise auch eine gute Gelegenheit für unsere Theologiestudenten, mit den Angehörigen anderer Völker und Rassen bekannt zu werden. Voraussichtlich werden die meisten Afrikaner und Asiaten Nichtchristen sein. Sie werden, wie wir zuversichtlich hoffen, mindestens in den Bewohnern des Diasporatheologenheims ganz bewußten evangelisch-lutherischen Christen begegnen können. Auf diese Weise ist

Gelegenheit zu einem klaren christlichen Zeugnis in Wort und Tat gegeben, ohne daß deshalb die in dem neuen Haus wohnenden Nichtchristen von vornherein als „Missionsobjekte“ abgestempelt werden.

Wir sind der Meinung, daß unter jedem der genannten Gesichtspunkte eine legitime Aufgabe für unser Werk vorliegt. Wir tun einen diakonischen Dienst, wenn wir jungen Ausländern zu einer ordentlichen Bleibe während ihres Studiums verhelfen und sie so mittelbar in ihrem Studium fördern. Wir tragen zu unserem bescheidenen Teil bei zum Abbau der Feindschaft und des Mißtrauens unter den Völkern verschiedener geschichtlicher Herkunft und verschiedener Lebensart. Wir geben darüber hinaus Gelegenheit zu einem unbefangenen Kontakt zwischen Christen und Nichtchristen in einer häuslichen Gemeinschaft und damit zu einem Zeugnis unseres evangelisch-lutherischen Bekenntnisses.

Darüber darf nicht vergessen werden, daß ein Haus aus Beton und Ziegeln, aus Stahl und Holz gleichsam nur den Rahmen für ein Bild liefern kann, das da hinein mit den Farben des Lebens selbst gemalt werden muß. Deshalb wird die studentische Gemeinschaft in dem neuen Hause sowohl den Ephorus (es ist der stellvertretende Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes, Professor D. Wilhelm Maurer) als auch alle anderen an der Formung dieser Hausgemeinschaft beteiligten Mitarbeiter noch vor große und schwere Aufgaben stellen. Wir haben dennoch gemeint, diese Anforderungen nicht scheuen zu sollen.

Das ist die Natur der Liebe,  
daß sie dient und nicht herrscht.  
Was man liebt, dem dient man.

MARTIN LUTHER

# Gliederung des Martin-Luther-Bundes

## I.

### Die Organe des Bundes

#### 1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,  
3 Hannover, Friesenstr. 29; Tel. 17677
2. Stellv. Bundesleiter: Professor D. Wilhelm Maurer,  
852 Erlangen, Schuhstr. 47; Tel. 4347
3. Schatzmeister: Wolfgang Link, 806 Dachau,  
Hermann-Stockmann-Straße 47
4. Generalsekretär: Pastor Klaus Hensel, 852 Erlangen,  
Fahrstr. 15; Tel. 3013

#### 2. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin-Luther-Bundes gehören an:

- 1.—4. Die Mitglieder der Bundesleitung
  5. Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm, Berlin-Grünau, Rosestraße 42
  6. Propst Dr. Friedrich Hübner, 2 Hamburg-Volksdorf, Rockenhof 1
  7. Kreisdekan Oberkirchenrat Heinrich Koch, 88 Ansbach,  
Bischof-Meiser-Str. 16; Tel. 2563
  8. Domprediger Joachim Lohff, Schwerin, Am Dom 1;
  9. Studienrat Joachim Meyer, 205 Hamburg-Bergedorf,  
Rektor-Ritter-Str. 24; Tel. 712176
  10. Dekan Gottfried Probst, 8531 Markt Erlbach, Hauptstr. 2; Tel. 277
  11. Kirchensuperintendent Lic. Werner Srocka,  
3102 Hermannsburg; Tel. 315
  12. Landessuperintendent i. R. Theodor Werner,  
31 Celle, Wagner-Weg 12; Tel. 7545
  13. Pfarrer i. R. Eugen Zügel, 7157 Murrhardt, Friedenstr. 54
- Beratende Mitglieder:
14. Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg, Hiltnerweg 3; Tel. 6276
  15. Universitätsrat Hans O. Finn, 6601 Scheidt,  
Eichendorffstr. 18; Tel. Saarbrücken 64705
  16. Pfarrer Klaus Petzoldt, Dresden A 45, Altleuben 13

## **Die Geschäftsstelle des Martin-Luther-Bundes:**

852 Erlangen, Fahrstr. 15; Tel. 3013

Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

## **Der Beauftragte des Martin-Luther-Bundes für Norddeutschland**

Landessuperintendent i. R. Theodor Werner,

31 Celle, Wagner-Weg 12; Tel. 7545

### II.

## **Die Bundeswerke**

### **1. Das Auslands- und Diasporatheologenheim**

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstr. 15; Tel. 3013

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen, Schuhstr. 47

Studienleiter: Vikar Fritz Scheen, im Hause

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre 1935. Es wurde von dem ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer †, für diesen Dienst eingerichtet. Hunderte von Theologiestudenten aus fast allen Ländern der Erde haben schon im Hause gewohnt. Das Heim ist im Jahre 1959 total renoviert und neu möbliert worden und bietet nun mit 20 Plätzen bevorzugt solchen lutherischen Theologiestudenten kostenlose Aufnahme, die aus der Diaspora kommen oder sich für den Dienst in einer Diasporakirche rüsten. Gemeinsame Hausandachten, eine theologische Arbeitsgemeinschaft und kursorische Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften wollen eine geistliche Lebensgemeinschaft der im Hause wohnenden Studenten aufbauen und fördern. Dabei übernehmen die deutschen Studenten zugleich die Aufgabe, den Ausländern bei der Einführung und dem Einleben in ihr Studium in Deutschland behilflich zu sein. (Deshalb wird die freie Unterkunft im Heim z. B. auch nicht auf eine etwaige Studienförderung nach dem Honnefer Modell angerechnet.)

Bewerbungen um Aufnahme werden für das Sommersemester jeweils bis zum 1. Februar, für das Wintersemester bis 1. Juli an die Geschäfts-

stelle des Martin-Luther-Bundes erbeten. Über die Aufnahme entscheidet ein von der Bundesleitung dazu bestimmtes Gremium.

## **2. Das Ausländer-Studentenheim**

Zum Wintersemester 1962/63 soll ein neuerrichtetes Studentenheim bezugsfertig sein, das als Anbau an das erwähnte Theologenheim (s. Ziff. 1) erstellt worden ist. Es bietet in Einzelzimmern und den entsprechenden Gemeinschaftsräumen Platz für 30 Studenten. Die Hälfte der Plätze ist für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt.

Tutor: stud. theol. Wolfgang Günther, im Hause (Erlangen, Fahrstr. 15)  
Vgl. hierzu den Artikel auf S. 138 dieses Jahrbuches!

## **3. Das Brasilienwerk**

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 begründet und wird seit dieser Zeit im Auftrage des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Hauptaufgabe dieses Werkes ist die Förderung der Aussendung von lutherischen Pfarrern für Brasilien, wie sie vor allem im Missions- und Diaspora-Seminar in Neuendettelsau ausgebildet werden. Darüber hinaus bemüht sich das Brasilienwerk überhaupt um die Versorgung der brasilianischen Diasporakirchen, z. B. auch mit Abendmahlsgeräten für ausreisende Pastoren u. a. m.

## **4. Das Sendschriften-Hilfswerk**

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm

Geschäftsführerin: Frau Gisela Mertens

Geschäftsstelle für den Dienst in der DDR: Berlin O 112, Bänschstr. 50,

Postscheckkonto: Berlin 333 00; Sendschriften-Hilfswerk des Martin-Luther-Werkes

Für den übrigen Dienst: 1 Berlin 38, Terrassenstr. 16; Tel. 801158  
(Lutherisches Kirchenamt; Postscheckkonto: Berlin-West 56341)

Das Sendschriften-Hilfswerk ist erwachsen aus dem Bedürfnis unserer Glaubensgenossen in der Verstreung nach gutem lutherischen Schrifttum für die Pfarrer und für die übrigen Gemeindeglieder. Im Bedarfsfalle werden auch Studenten und kirchliche Büchereien bedacht. Diesen Dienst leistet das Sendschriften-Hilfswerk seit 1936 der lutherischen Diaspora in fast allen Ländern der Erde. In diesen Arbeitszweig ist heute jede Art Literaturhilfe des Martin-Luther-Bundes — mit Ausnahme der unter 5. genannten — zusammengefaßt.

## 5. Die Bibelmission

Leiter (und Geschäftsstelle): Pfarrer i. R. Eugen Zügel,  
7157 Murrhardt (Württ.), Friedenstr. 54

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes,  
PSA Stuttgart 105

Die Bibelmission sendet seit 1937 kostenlos Bibeln und Neue Testamente in die lutherische Diaspora. Ihre Fürsorge gilt sowohl den Kirchengemeinden als auch einzelnen Gemeindegliedern, sofern sie bei der Beschaffung einer Bibel Schwierigkeiten haben.

## 6. Der Martin-Luther-Verlag, Erlangen und Rothenburg o. d. T.

Inhaber: J. P. Peter, Gebr. Holstein, 8803 Rothenburg, Schließfach 19;  
Tel. 294

Der Verlag wurde im Jahre 1935 gegründet. Der Martin-Luther-Bund ist an Planung und Produktion des Verlages beteiligt. Im Martin-Luther-Verlag sind — außer den Jahrbüchern des Martin-Luther-Bundes — seit 1952 erschienen:

Hans Preuß: „Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit“,  
Ganzleinen, DM 14.80

Johannes Schleuning: „Die Stummen reden“, Ganzleinen, DM 4.80

Karl Nicol: „Das Küsteramt“, Ganzleinen, DM 6,30

Martin Schmidt: „Wort Gottes und Fremdlingenschaft“, Ganzleinen,  
DM 7,60

Hans Kressel: „Wilhelm Löhe“, broschiert, DM 2,30

Paul Schattenmann: „Prüfet die Geister“, broschiert, DM 2,30

Wilhelm Seb. Schmerl: „Luther und sein Werk“, broschiert, DM 1,—

### III.

## Angeschlossene Landesgruppen und kirchliche Werke in Deutschland

### 1. *Martin-Luther-Verein in Baden* (gegr. 1919)

Vors.: Superintendent Wilhelm Daub, 78 Freiburg (Breisgau),  
Stadtstraße 22; Tel. 44223

Stellv.: Pfarrer Friedrich Burmeister, 753 Pforzheim,  
Schwebelstr. 7; Tel. 41755

Schriftf.: Hans-Joachim von Hering, 75 Karlsruhe-Rüppurt,  
Göhrenstraße 19  
Kassenf.: Eduard Ludwig, 78 Freiburg (Breisgau), Erzherzogstr. 7  
Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,  
PSA Karlsruhe Nr. 28804

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

Vors.: Kreisdekan Oberkirchenrat Emil Flurschütz,  
858 Bayreuth, Leonrodstr. 16; Tel. 5240  
Stellv.: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,  
Hiltnerweg 3; Tel. 6276  
Schriftführer und Leiter der Geschäftsstelle: Miss. Insp. Pastor Gott-  
hard Grottke, 8806 Neuendettelsau, Joh.-Flierl-Str. 20; Tel. 225  
Kassenführer: z. Z. unbesetzt  
Presse: Pfarrer Dr. Karl Leipziger, 85 Nürnberg,  
Pirkheimer Straße 16; Tel. 31651  
Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, 8806 Neuendettelsau;  
PSA Nürnberg 8829  
Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Ansbach 2

3. *Martin-Luther-Verein in Braunschweig* (gegr. 1899)

Vors.: Pfarrer Dr. Wilhelm Hille, 3327 Salzgitter-Bad,  
Schlopweg 13; Tel. 32262  
Stellv.: Pfarrer Erich Schwaab, 33 Braunschweig,  
Möncheweg 56; Tel. 29496  
Schriftf.: Pfarrer Ferdinand Böhnig, 3339 Schlierstedt  
Kassenf.: Frau Elisabeth Zeising, 33 Braunschweig, Möncheweg 56  
Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein in Braunschweig,  
PSA Hannover 20515

4. *Martin-Luther-Bund, evang.-luth. Gotteskasten Hamburg* (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Dr. Dietrich Schmidt, 2 Hamburg 19,  
Heußweg 60; Tel. 408822
2. Vors.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg-Altona,  
Bei der Osterkirche 13; Tel. 429570
1. Kassenführer: z. Z. unbesetzt

2. Kassenführer: Ottomar Piltz, 2 Hamburg 13, Beim Schlump 3;  
Tel. 435629 und 841071 App. 17  
1. Schriftf.: Studienrat Joachim Meyer, 205 Hamburg-Bergedorf,  
Rektor-Ritter-Str. 24; Tel. 712176  
2. Schriftf.: Vikar Peter Schellenberg, 2 Hamburg 20,  
Orchideenstieg 29; Tel. 515807  
Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund Hamburg, PSA Hamburg 16397  
Bankkonto: Hamburger Sparkasse von 1827 Nr. 5/24249

5. *Martin-Luther-Verein in Hannover* (gegr. 1853)

Vors.: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,  
3 Hannover, Friesenstr. 29; Tel. 17677

Stellv.: z. Z. unbesetzt

Schriftf.: Superintendent Gustav Steinmetz,  
3211 Hemmendorf über Elze (Hann.)

Kassenf.: Amtsrat Fritz Welz, 3 Hannover, Am Neustädter Kirchhof 3

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein in Hannover,  
PSA Hannover 3977

Bankkonto: Niedersächsische Landesbank — Girozentrale —  
Hannover Nr. 3474

6. *Martin-Luther-Verein in Hessen (Kurbessischer Luth. Gotteskasten)*,  
(gegr. 1865)

Vors.: Dekan Lic. Ferdinand Hoffmann, 3546 Vöhl (Edersee); Tel. 225

Stellv.: Pfarrer Waldemar Immel, 3551 Lohra üb. Marburg/Lahn;  
Tel. Gladenbach 227

Schriftf.: Dekan Rudolf Mauer, 357 Kirchhain, Bez. Kassel  
Postfach 33; Tel. 351

Kassenf.: i. V. Fräulein Margarete Weber, 3559 Frohnhausen/Lahn,  
Gladenbacher Str. 15; Tel. 46

Postscheckkonto: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg a. L.,  
PSA Frankfurt a. Main 82549

7. *Martin-Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten)* (gegr. 1857)

Vors.: Pastor Manfred Jonas, 2411 Gudow über Mölln; Tel. 291

Schriftf.: Pastor Georg Wilhelm Bleibom, 241 Mölln/Lbg.,  
Mantiusstraße; Tel. 2700

Kassenf.: Pastor Kroll, 2059 Siebeneichen üb. Büchen/Lbg.;

Tel. Roseburg 124

Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten)

PSA Hamburg 269892; Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 508

8. *Martin-Luther-Verein in Lippe* (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Pastor Gerhard Klose, 493 Detmold,

Südholzstraße 33, Postfach 344; Tel. 2126

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 492 Lemgo, Zeißstr. 21

Konto: 69972 Stadtparkasse Lemgo

9. *Martin-Luther-Werk der Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs*

Vors.: Domprediger Joachim Lohff, Schwerin/Meckl., Am Dom 1

Schriftf.: Pastor Werner Schnoor, Schwerin/Meckl., Bäckerstr. 9

Kassenf.: Propst Hans Reuter, Hagenow/Meckl.

10. *Niedersächsischer Martin-Luther-Verein in der Selbständigen evang.-luth. Kirche* (gegr. 1953)

Vors.: Pastor Johannes Böttcher, 3 Hannover, Weinstr. 5; Tel. 882189

Stellv.: Pastor Horst Brüggemann, 3111 Wriedel; Tel. Brockhöfe 226

1. Schriftf.: Pastor Eberhard Koepsell, 2407 Bad Schwartau,

Berliner Straße 11a; Tel. Lübeck 36317

2. Schriftf.: Pastor Dr. Gottfried Werner, 351 Hann. Münden,

Veckerhäger Straße 71b; Tel. 2633

Kassenf.: Buchhändler E. Winterhof, 3102 Hermannsburg, Harmsstr. 2;

Tel. 305 (Missionshandlung)

Bankkonto: Volksbank in Hermannsburg 3322

11. *Martin-Luther-Verein in Oldenburg* (gegr. 1895)

Vors.: Militärpfarrer Lothar Pahlow, 287 Delmenhorst,

Kurlandstr. 13; Tel. 4411 App. 540

Stellv.: Pastor Paul Trensky, 2876 Berne (Oldbg.)

Schriftf.: Kirchenrat Claas Hinrichs, 2901 Kirchhatten über Oldenburg,

Am Sandkrügerweg

Kassenf.: z. Z. unbesetzt

12. *Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten e. V.* (gegr. 1900)  
 Vors.: Kirchenrat Gerhard Heinzelmann, 43 Essen, Moltkeplatz 19  
 Stellv.: Superintendent Günter Schröter, 463 Bochum,  
 Dorstener Straße 263  
 Geschäftsf.: Pastor Martin Fuhrmann, 46 Dortmund-Schüren, Am  
 Hilgenbaum 12  
 Stellv. Geschäftsf.: Dipl. Ing. Dr. Gotthard Schmolke,  
 46 Dortmund-Hörde, Brücherhofstraße 7  
 Kassenf.: Rendant Walter Hollmann, 581 Witten, Parkweg 52  
 Postscheckkonto: Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten (E. V.),  
 Dortmund, PSA Dortmund 109250
13. *Gotteskastenwerk der Ev.-luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR*  
 (gegr. 1951)  
 Vors.: Pastor Kurt Kallensee, Halle/Saale,  
 Robert-Blum-Str. 10; Tel. 24129  
 Kassenf.: Allgem. Kirchenkasse der Ev.-luth. (altluth.) Kirche in der  
 DDR, Berlin C 2, Annenstr. 53; Tel. 273583, PSA Berlin 35779  
 Postscheckkonto: Gotteskastenwerk der Ev.-luth. (altluth.) Kirche im  
 Gebiet der DDR, Berlin C 2, Annenstr. 53, PSA Berlin 35779
14. *Martin-Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens* (gegr. 1854)  
 Vors.: Pfarrer Klaus Petzoldt, Dresden A 45, Altleuben 13  
 Stellv. Pfarrer Lic. Gerhard Molwitz, Markleeberg 2, Kirchstr. 5  
 Schriftf.: Pfarrer Otto Schilter, Dresden N 23, Weinbergstr. 92  
 Kassenf.: Frau Else Schaarschmidt, Marienberg/Sa., Scheffelstr. 8  
 Postscheckkonto: Martin-Luther-Werk Sachsen, Marienberg/Sa.,  
 PSA Dresden 2601  
 Bankkonto: Kreissparkasse Marienberg/Sa. Nr. 421
15. *Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein* (gegr. 1886)  
 Vors.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg-Altona,  
 Bei der Osterkirche 13; Tel. 429570  
 Stellv.: Propst Willi Schwennen, 221 Itzehoe, Kirchenstr. 6; Tel. 2202  
 Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 236 Bad Segeberg, Kirchplatz 7  
 Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)  
 Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein, Itzehoe,  
 PSA Hamburg 10539

16. *Martin-Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen* (gegr. 1899)  
 Vors.: Pfarrer Helmut Vollbrecht, Gera, August-Bebel-Str. 33  
 Stellv.: z. Z. unbesetzt  
 Kassenf.: Studienrat W. Henning, Greiz, Hermann-Löns-Str. 17  
 Postscheckkonto: Martin-Luther-Werk in Thüringen, Greiz,  
 PSA Erfurt 7479
17. *Martin-Luther-Bund in Württemberg* (gegr. 1879)  
 Vors.: Pfarrer i. R. Eugen Zügel, 7157 Murrhardt (Württ.),  
 Friedenstraße 54  
 Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart-Degerloch,  
 Felix-Dahn-Straße 67  
 Schriftf.: Pfarrer Gustav Beierbach, 7103 Schwaigern (Württ.)  
 Kassenf.: Oswald Thurm, 7 Stuttgart-O, Werastr. 141  
 Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund in Württemberg,  
 Stuttgart, PSA 13800  
 Postscheckkonto für die Bibelmission: Bibelmission des  
 Martin-Luther-Bundes, Stuttgart 105
18. *Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuendettelsau* (gegr. 1849)  
 Obmann: Oberkirchenrat Hermann Greifenstein, 8 München 37,  
 Meiserstr. 13; Tel. 55951 App. 243  
 Stellv.: Pfarrer Johannes Meister, 8802 Sommersdorf  
 Post Großenried/Mfr.; Tel. 48

#### IV.

### Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke im Ausland

#### 1. *Martin-Luther-Bund in Österreich*

Bundesobmann: Superintendent Wilhelm-Mensing-Braun, Linz a. d.  
 Donau, Bergschlüsselgasse 5; Tel. 21680  
 Stellv. Bundesobmann: Pfarrer Beowulf Moser, Pinkafeld,  
 Burgenland; Kirchengasse 5, Tel. 245  
 Schriftf.: Pfarrer Hans Hermann Schmidt, Bad Ischl O. Ö.,  
 Bahnhofstr. 5; Tel. 3225

Kassenf.: Direktor Karl Uhl, Wien 7, Breitengasse 8  
Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund in Österreich, Linz/Donau,  
Nr. 82410

2. *Vereinigte Evang.-Luth. Kirche in Australien*

Generalpräses: Pastor M. Loeh, DD., North Adelaide/Südaustralien,  
39 Hill Street

3. *Evang.-Luth. Kirche in Brasilien*

Bisheriger Präses: Pastor Friedrich Wüstner, DD., Joinville/Brasilien  
(jetzt in Deutschland)

4. *Société Évangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace  
et de Lorraine*

Präsident: Pfarrer Robert Wolff, Strasbourg, 1, Rue Apffel

5. *Association Générale de la Mission Intérieure de l'Église Évangélique  
Luthérienne de Paris*

Präsident: Louis Fischer, 13, Rue de Poissy, Paris 5, Tel. 3241  
Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, 13, Rue de Poissy, Paris 5

6. *Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode in Südafrika*

Präses: Pastor Hermann Hahne, P.O. Moorleigh, Natal, Südafrika

7. *Freie Evang.-Luth. Synode in Südafrika*

Präses: Pastor L. Wiesinger, P.O. Wartburg via Moritzburg, Südafrika

8. *Lutheran Church in Ireland*

Rev.: H. D. Mittorp, Dublin/Irland, 21 Merlyn Park

9. *Evang.-Luth. Kirchgemeinde im Fürstentum Liechtenstein*

Pfarrer Felix Troll, Sevelen im Gärtli/Schweiz

## Anschriften der Verfasser

*Hensel*, Klaus, Pastor, Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes;  
Erlangen, Fahrstr. 15

*Hübner*, Friedrich, Dr. theol., Propst der Propstei Stormarn;  
Hamburg-Volksdorf, Rockenhof 1

*Lepsien*, Rolf, Dekan der Evang.-Luth. Kirche in Italien;  
Via M. Durazzo 12 A — 10, Genova, Italia

*Schmidt*, Johann Dietrich, Dr. theol., Pastor an der Apostelkirche in  
Hamburg-Eimsbüttel; Hamburg 19, Heußweg 60

*Schulze*, Johannes, DD, Landessuperintendent des Sprengels Calenberg-  
Hoya, Konventual des Klosters Loccum, Bundesleiter des  
Martin-Luther-Bundes; Hannover, Friesenstr. 29

*Strobel*, August, Dr. theol. habil., Privatdozent, Repetent, Erlangen-Bruck,  
Fraunhoferstr. 17

Z67/1204

Be