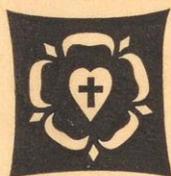


JAHRBUCH  
DES  
MARTIN-LUTHER-  
BUNDES



FOLGE 11

1963



JAHRBUCH  
DES  
MARTIN-LUTHER-  
BUNDES



Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Johannes Schulze

FOLGE 11

1963



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

## Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT DES HERAUSGEBERS . . . . .	4
ASENDORF, ULRICH: Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche . . . . .	7
EBERHARD, ERNST: „Einer trage des andern Last!“ 10 Jahre Lutherischer Weltdienst . . . . .	53
ZIMMERMANN, WALTER: Die Ausbreitung der Heiligen Schrift als Aufgabe der Christenheit . . . . .	72
HEBART, SIEGFRIED: Die Bekenntnislage in den lutherischen Kirchen Australiens . . . . .	80
WEINGÄRTNER, LINDOLFO: Kirche der Reformation unter dem südlichen Kreuz — Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien . . . . .	87
KLAPPER, GOTTFRIED: Lutherische Kirche deutscher Sprache in England . . . . .	111
HENSEL, KLAUS: Diasporaarbeit heute . . . . .	141
GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES . . . . .	146
ANSCHRIFTEN DER VERFASSER . . . . .	156
Diaspora-Gabe 1963 für Australien . . . . .	157

## GELEITWORT

Die neue Folge unseres Jahrbuches wird im Zusammenhang mit der diesjährigen Haupttagung, die vom 21. bis 23. September in Bad Ischl in Österreich stattfindet, herausgegeben werden.

Es geht uns bei dem Jahrbuch darum, daß immer ein Beitrag aufgenommen wird, der bestimmte theologische Fragen der Gegenwart von dem Standort lutherischer Theologie behandelt und zur Diskussion stellt. Das geschieht in dieser Folge durch den Beitrag von Dr. Asendorf über die Frage nach „Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche“. Die Erörterung dieses Fragenkomplexes ist geboten sowohl im Hinblick auf die Fragen, die in unserem Lande aufgebrochen sind, wie auch in der Erörterung im gesamten ökumenischen Bereich.

Unter den übrigen Beiträgen des Jahrbuches wird der Bericht von Pfarrer Dr. Eberhard bedeutsam sein. In ihm kommt ein Rückblick auf die 10jährige Tätigkeit des Lutherischen Weltdienstes — Deutscher Hauptausschuß — zum Ausdruck. Die Verbindung zwischen diesem Werk ökumenischer Diakonie und der Arbeit unseres Bundes ist uns im Laufe der letzten Jahre immer deutlicher geworden. Wir bejahen eine enge Verknüpfung und meinen, daß der Bund mit seinen Zweigen und Möglichkeiten bis in den Kreis der Gemeindeglieder hinein Verständnis für die zwischenkirchliche Hilfe des Lutherischen Weltdienstes wecken und damit einen guten Dienst tun kann. Wir haben in den letzten Jahren die Jahresgabe des Martin Luther-Bundes immer für ein Projekt aus dem Jahresprogramm des Lutherischen Weltdienstes bestimmt. Damit ist der Martin Luther-Bund eingeordnet in den großen Kreis der Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes, die die Durchführung der Arbeit des Lutherischen Weltdienstes in der Welt tragen. Diese Verbindung zwischen unserem Bund und dem Lutherischen Weltdienst gedenken wir weiter zu stärken und auszubauen.

Die Jahresgabe 1963 ist bestimmt für den kirchlichen Dienst an den Neuwanderern in Australien. Aus diesem Grunde ist es uns wichtig, über die Bekenntnisgrundlage der lutherischen Kirchen Australiens Näheres zu

hören. Daneben werden in den Artikeln über Brasilien und England Kirchengebiete in unser Blickfeld gerückt, für die wir seit Jahren von seiten des Martin Luther-Bundes uns verantwortlich wissen.

So bitten wir, auch diese neue Folge unseres Jahrbuches freundlich aufzunehmen. Es gehört mit seinen Einzelbeiträgen hinein in die Erörterung der großen Gesamtfrage „Konfession und Ökumene“. Wir sind der Überzeugung, daß „Konfession“ nicht ein Stück tradierter Überlieferung ist, sondern für die Beantwortung der Frage nach der Kirchwerdung erhebliche Bedeutung hat.

Dem Martin Luther-Bund geht es dabei um den Erweis, daß eine Arbeit auf der Grundlage lutherischen Bekenntnisses die erhoffte und geglaubte Einheit christlicher Kirchen nicht sprengt, sondern zu rechter Klarheit verhilft und dadurch entscheidend fördern kann.

*Johannes Schulze DD.*

Landessuperintendent

Bundesleiter des Martin Luther-Bundes





*Auslands- und Diasporatheologenbeim  
und  
Studentenbeim St. Thomas*



## Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche

### I.

Wie die Geschichte der lutherischen Kirche zeigt, ist die Frage nach dem geistlichen Amt nicht zu allen Zeiten mit der gleichen Intensität gestellt worden. Daß die Reformation hier einen neuen Ansatz finden mußte, war aus einem doppelten Gegenüber unvermeidlich. Die römische Auffassung vom geistlichen Amt konnte unmöglich übernommen werden. Aber auch der immer weiter anwachsenden schwärmerischen Bewegung mußte ein neues Verständnis des Amtes entgegengesetzt werden. Die Korrespondenz Luthers zeigt in aller Deutlichkeit, welche Einbrüche diesem Gegner bereits gelungen waren.

Ehe die Amtslehre Luthers in ihren Umrissen dargestellt wird, wie sie sich aus der neueren Literatur erheben läßt, ist zu fragen, von wo aus der falsche Weg für die weitere Entwicklung eingeschlagen wurde. Luther selbst hat namentlich in seiner späteren Zeit ein Verständnis des geistlichen Amtes im Rahmen seiner Drei-Stände-Lehre entwickelt. Diese drei Stände, Predigtamt, weltliche Obrigkeit und Ehe sind nach seiner Auffassung *contra diabolum* gerichtet<sup>1</sup>. Gott tritt durch seine Diener der drohenden Verwüstung Satans entgegen. Die drei Stände in der Sicht Luthers sind die drei Dämme, die Gott gegen das hereinbrechende Böse aufgerichtet hat, wobei dieses Bild der Dämme bereits viel zu statisch ist. Das dramatische Ringen Gottes mit dem Widersacher, der Ernst der eschatologischen Weltstunde steht hinter der Lehre Luthers von den drei Ständen oder Hierarchien, die nur zu Unrecht in der allgemeinen Debatte über die Regimentenlehre am Rande berührt worden ist.

Hier sollte schon bald eine tiefgreifende Umformung mit weitreichenden Konsequenzen sichtbar werden. In der Orthodoxie wird zwar das Schema der drei Stände weiter gebraucht und zwar bereichert um den durch Melanchthon eingeführten *societas*-Begriff, so daß man dasselbe Bild vor sich zu haben meint wie in den Äußerungen Luthers selber. Schon bald aber wird Luthers dynamisches Verständnis der drei Stände zunehmend statisch

<sup>1</sup> WA 39 II, 42, 3; Zirkulardisp. über Mt. 19, 21 v. 9. 5. 39, These 52. Die wesentlichen Stellen über die Hierarchien hat E. Wolf zusammengestellt, *Peregrinatio*, München 1954, S. 231 ff; vgl. auch W. Elert, *Morphologie II*, S. 49 ff, ferner: J. Küppers, *Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung*, *Ev. Theol.*, 19, 1959, S. 361—374.

verstanden. Auf dem weiteren Wege wird die Ständelehre zum Grundschema einer Sozialordnung, was sie bei Luther keineswegs ist und auch nicht sein kann, weil jeder Christ in mehreren, wenn nicht in allen drei Ständen gleichzeitig lebt<sup>2</sup>. Das Moment der Sozialstruktur, das für Luther außer Betracht bleibt, wird immer beherrschender, bis hin zu jenen Entstellungen, die die orthodoxen Lutheraner des 19. Jahrhunderts, etwa Vilmar, zu Recht als eine nicht mehr zu vertretende Bevormundung der Kirche durch den Staat verstanden und leidenschaftlich bekämpft haben<sup>3</sup>. Vollends hoffnungslos wurde die Ständelehre in dem Augenblick korrumpiert, wo sie mit den kirchenrechtlichen Vorstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts vom Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem verbunden wurde.

Dem Pietismus lag ein eigentliches Verständnis der Frage vollkommen fern. Ein freier Zusammenschluß von Wiedergeborenen hat weder an der Kirche noch am geistlichen Amt ein wesentliches Interesse, wenn man von dem polemischen absieht. Freilich ist zu bedenken, daß der pietistische Protest in seinen mannigfachen Formen auf ein bereits deformiertes Kirchen- und Amtsverständnis stößt. Über Schleiermacher ist das pietistische Bild der Gemeinde zu weitreichendem Einfluß gekommen.

Damit aber ist der Bereich berührt, auf dem um die Frage von Kirche und Amt leidenschaftlich gerungen werden sollte: das 19. Jahrhundert. Die einander gegenüberstehenden Positionen sind mit ein paar Namen schnell

<sup>2</sup> W. Elert, a. a. O. S. 54 ff.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Vilmars Aufsatz: „Über die Lehre von den drei Ständen der menschlichen Gesellschaft hinsichtlich der Verwendung dieser Lehre in der Lehre von der Kirche“ (1862), *Kirche und Welt*, Ges. past.-theol. Aufsätze, Bd. 1, Gütersloh 1872, S. 207 ff. Vilmar behauptet, Luther habe „anfänglich auf dem Boden des allgemeinen Gemeindefreirechts“ in der Kirche gestanden (a. a. O. S. 216). Diese Auffassung Luthers sei zwar durch die CA wieder auf das richtige Maß beschränkt worden, wirke aber später weiter. V. konstruiert daher bei Luther eine zwar nicht vorkommende aber von ihm abgeleitete „Teilnahme des ordo politicus am Kirchenregiment“ (a. a. O. S. 217). Nach Vilmar ist die Dreiständelehre erfunden worden, um das „einmal eingetretene Regiment der Kirche durch die weltliche Obrigkeit hinterdrein dogmatisch zu rechtfertigen“ (a. a. O. S. 223). Daher ist seit 1848 die Meinung zu hören, namentlich in Preußen, daß die Kirche in die Zerrüttung des Königtums mit hineingerissen werde. Die Ständelehre habe der Revolution vorgearbeitet durch die Forderung des Aufgehens der Kirche im Staat bzw. auch umgekehrt durch die Trennung der Kirche vom Staat. Die Kirche verdanke ihre Ohnmacht der Ständelehre, a. a. O. S. 224. — Vilmar hat damit sicher den Ort von Luthers Hierarchienlehre falsch bestimmt, aber er hat gesehen, wohin die Entstellung dieser Lehre führen konnte; vgl. noch *Dogmatik II*, S. 207 ff; 278; *Theol. kirchliche Aufsätze*, hrsg. K. Ramge, München 1938, S. 89—112; *Die Lehre vom geistlichen Amt*, S. 89 ff; *Die Augsburgische Confession erklärt*, S. 197 ff; vgl. auch B. Schlunk, *Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars*, München 1947, S. 54 ff.

bezeichnet. Auf der einen Seite steht Höfling, auf der anderen Stahl und Vilmar, zwischen beiden Harless. Schwierig wird die Kontroverse dadurch, daß auf allen Seiten nachdrücklich mit Luther argumentiert wird. Das erwachte Interesse an Luther weist sich in seitenlangen Zitaten aus. Freilich ist die Überfremdung auch deutlich spürbar, wie sich etwa bei Höfling leicht an seinem von Schleiermacher herkommenden Kirchenverständnis nachweisen läßt<sup>4</sup>. Ein auch noch so sorgfältig abgesichertes Delegationsprinzip führt aus dem lutherischen Denken heraus. Gerade die aus Luther reichlich beigebrachten Zitate beweisen an der entscheidenden Stelle nicht, was sie sollen. Aber auch die andere Gruppe hat ihre Vorverständnisse, die es schwer machen, hier die genuin lutherische Linie zu erkennen, ganz abgesehen von einer Reihe von Differenzen in wesentlichen Einzelfragen, etwa über die Rolle des allgemeinen Priestertums bei Stahl und Vilmar<sup>5</sup>. Wie sehr mit fremden Begriffen operiert wird, zeigt etwa die Unterscheidung Stahls, wonach die Kirche als Anstalt im Amt manifestiert ist, sofern sie Gemeinschaft ist aber in der Gemeinde. Hier werden Begriffe an die Bekenntnisse herangebracht, die ihrem Wesen fremd und die ihrer genauen Erfassung hinderlich sind.

Auch wenn das nicht immer auf den ersten Blick sichtbar wird, so stehen die Auseinandersetzungen über Kirche und Amt vor einem breiten Hintergrund. Politische Fragen sind mit den theologischen unentwegt verbunden. F. J. Stahl kann auch in seiner Lehre von der Kirche den Theoretiker des politischen Konservatismus nicht verleugnen. So kann er sowohl für die

---

<sup>4</sup> Luther wird in Richtung des Delegationsprinzips interpretiert; vgl.: Grundsätze evang. luth. Kirchenverfassung, 3. Aufl., Erlangen 1853, S. 57: „Es kann vom Amte im bestimmten Gegensatz zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen nur insofern die Rede sein, als es eben wie Luther sagt ein ‚Amt geben muß, welches die Ämter so allen Christen gemein sind, von unser aller wegen ausrichtet‘“. Hier wird Luther von Schleiermacher her interpretiert; vgl. Der christliche Glaube, 3. Aufl. Berlin 1836, S. 241: „Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“. Auf die Abhängigkeit Höflings von seinem Lehrer Puchta hat W. Maurer aufmerksam gemacht, Pfarrrecht u. Bekenntnis, Berlin 1957, S. 17.

<sup>5</sup> Vgl. den Aufsatz: „Über Kirchenverfassung nach Stahl“, Kirche und Welt II, S. 205, bei dem die 2. Aufl. von Stahls „Kirchenverfassung“ von 1862 zu Grunde liegt. Vilmar bemängelt die zu weite Fassung des allgemeinen Priestertums bei Stahl, so daß die göttlichen Vollmachten der ganzen Gemeinde gegeben seien und das Amt sie im Namen aller als Erfüllung des göttlichen Auftrags ausübe. Vilmar befürchtet, daß daraus das „Hervorgehen des Amtes aus der Gemeinde, die Eigenschaft eines Mandatars der Gemeinde für den Träger des Amtes“ gefolgert werden könne. Stahl ist nach Vilmar zu wenig gegen das Mißverständnis des Delegationsprinzips geschützt.

Kirche wie für den Staat die Begriffe „Anstalt“ und „Institut“ einsetzen<sup>6</sup>. Es ist nicht mehr die romantische Position, die hier vertreten wird, auch wenn die Ursprünge der sogenannten Historischen Schule dorthin zurückweisen. Im Hintergrund steht die das Jahrhundert beschäftigende Frage nach der Legitimität. Die Grundordnung von Monarchie und Volkssouveränität ist aus der ganzen Auseinandersetzung nicht herauszudenken. Daher wird es verständlich, wenn die lutherische Theologie in ihrem Ringen um die Ekklesiologie viel weitere Zusammenhänge berührt hat. In welchem Maße sich theologische und politische Motive verbinden, läßt sich eindrucksvoll an A. F. C. Vilmar zeigen. Seine Lehre von Kirche und Amt ist aus der sicheren Erkenntnis eines totalen europäischen Zusammenbruches heraus entworfen. Nur wo man diesen Hintergrund sieht, begreift man die leidenschaftliche Schroffheit seiner Position, in der es um nichts weniger geht als darum, angesichts des nahe bevorstehenden Endes aller Dinge durch das treue Zeugnis der Hirten einige Wenige durch die Katastrophe hindurch zu retten<sup>7</sup>.

Auffällig bleibt, daß die ganze Auseinandersetzung um Kirche und Amt etwa um das Jahr 1870 herum zu Ende geht, ohne ein abschließendes Ergebnis gebracht zu haben. Mit Theodosius Harnack kommt das Thema zu einem vorläufigen Abschluß. Dafür macht H. Sasse in seinem Vorwort zu der Neuausgabe von Vilmars Dogmatik den beginnenden Kirchenschlaf der Bismarckschen Epoche verantwortlich. An dieser zugespitzten Bemerkung dürfte eine Beobachtung richtig sein. Die Frage nach Kirche und Amt ist naturgemäß in solchen Zeiten besonders lebendig, wo die gesamte Ordnung sowohl der politischen wie der kirchlichen Welt in Frage gestellt ist. In der Tat sind die Ereignisse von 1848 viel einschneidender gewesen, als

<sup>6</sup> H. Fagerberg hat den Nachweis im einzelnen geführt: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala-Wiesbaden 1952, S. 197 ff.

<sup>7</sup> Im Zusammenhang seiner Forderung an die Theologie, ausschließlich Pastoren zu erziehen, heißt es: „Wer zeigt ihnen (den Studenten) in unserer Zeit, in welcher die Stützen weltlicher Art, auf die wir uns eintausend Jahre lang gelehnt haben, morsch geworden sind und dem sicheren Einsturz drohen, in welcher das Erbe unserer Väter an natürlicher Zucht, Ordnung und Sitte augenscheinlich auf die letzte Neige geht und in wenig Menschenaltern völlig ausgeschöpft sein wird, in unserer Zeit, welche auf das Ende unseres Volkes und zwar auf ein Ende mit Schrecken, unzweifelhaft hinweist — wer zeigt ihnen in dieser Zeit, daß sie allein mit dem lebendigen Worte Gottes im Herzen und im Munde diesen Verfall aufhalten können, und daß sie, wenn derselbe dennoch eintritt, unversehrt aus dem allgemeinen Ruin hervorgehen, und auf den Trümmern der gegenwärtigen Ordnung der weltlichen Dinge mit unbewegtem Herzen und festem Blick als Sammler eines neuen Volkes stehen sollen?“; Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 3. Aufl., Marburg 1857, S. 7f.

es dem äußeren Verlauf der Dinge entspricht. Die Notwendigkeit einer Neuordnung kündigte sich mit dem Ende der Befreiungskriege an. Damit war auch ein Kirchentum in Frage gestellt, das sich namentlich unter dem barocken Souveränitätsverständnis einer die Kirchengewalt einschließenden staatlichen Gewalt an die dem Untergang preisgegebenen Mächte gebunden hatte. Die Auswirkungen für die Kirche wären fraglos in ihrer vollen Schärfe sichtbar geworden, wenn sich die deutschen Zustände nicht — mit nicht immer einwandfreien Mitteln — als reparierfähig erwiesen hätten. Immerhin mußte sich eine verantwortliche Theologie auf den Eventualfall einstellen; und das ist mit allen Konsequenzen nicht nur bei Vilmar geschehen. Das erklärt aber auch, weswegen das Thema von Kirche und Amt nach 1870 in den Hintergrund tritt. Die politische und allgemeine Lage war total verändert.

Daneben ist aber zu bedenken, worauf mit besonderer Klarheit W. Maurer aufmerksam gemacht hat, daß mit den Denkformen des mittleren 19. Jahrhunderts eine Lösung der Frage von Kirche und Amt sehr erschwert, wenn nicht gar unmöglich war. Die beiden einander befehrenden Gruppen kommen im Grunde nicht von der Theologie des 17. Jahrhunderts und seinen Lehren vom Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem los. Daher tritt die Theologie Luthers und der Bekenntnisse nicht voll ins Blickfeld. Das läßt sich etwa an der Scheinfrage von der Priorität des Amtes vor der Gemeinde oder umgekehrt zeigen<sup>8</sup>.

Als mit der Niederlage von 1918 der landesherrliche Summepiskopat dahinfiel, waren zunächst praktische Fragen zu lösen. Die einzelnen Landeskirchen mußten sich Verfassungen geben. Dabei erreicht die heftige Kritik bestehender kirchlicher Zustände etwa durch die religiösen Sozialisten oder den frühen Barth nicht den Raum der konkreten gesetzlichen Neuordnungen. Bedeutende Ansätze zu einem erneuerten Kirchenverständnis treten erst unter gänzlich veränderten Verhältnissen während des Kirchenkampfes wieder zutage. Die Kürze der Zeit und das Drängen der Ereignisse boten freilich kaum einen breiteren Raum für die Entfaltung des Themas.

Was innerhalb der Verfassungsfrage noch nicht deutlich zu machen war, sollte an einer ganz bestimmten Stelle im Kirchenkampf sichtbar werden, und zwar an seinen auslösenden Ursprüngen. Die Sohm'sche Begründung des Kirchenrechts erwies sich für beide Seiten als unzulänglich<sup>9</sup>, und zwar in dem Augenblick, als die Frage nach dem Amt in einer ganz unerwarteten Weise von der politischen Entwicklung aus gestellt wurde. Hier wird deut-

<sup>8</sup> Pfarrerrecht und Bekenntnis, Berlin 1957, S. 13; 26.

<sup>9</sup> W. Maurer, a. a. O. S. 52.

lich, daß von einer kleinen Stelle im Kirchenrecht aus eine Lawine ins Rollen kommen kann. Die Träger des geistlichen Amtes sollten bei Einführung des berüchtigten Arierparagraphen den öffentlichen Beamten gleichgestellt werden. In der Konsequenz wäre das Pfarrerrrecht damit zu einem Teil des allgemeinen Beamtenrechtes gemacht worden. Die Mitglieder des Pfarrernotbundes entzogen sich diesem Ansinnen des Staates durch Berufung auf das Ordinationsgelübde, das die Bindung an das Bekenntnis der Kirche einschließt. Der Stoß des Staates ging damit ins Leere, weil die andere Seite eine Position bezog, die dem Zugriff staatlichen Rechtes prinzipiell unzugänglich blieb. Es ist daher bezeichnend, daß einer der fruchtbarsten Ansätze in der Theologie dieser Zeit auf dem Gebiet des Kirchenrechts entwickelt wurde, und zwar durch W. O. Münter und dessen Ausgang beim *ius divinum* der Verkündigung des göttlichen Wortes, wie es aus dem lutherischen Bekenntnis erstmalig abgeleitet wird<sup>10</sup>.

In der Zeit nach dem Kriege sind es vor allem wieder Fragen der Ordnung, die im kirchlichen Neuaufbau einen großen Teil der Kräfte binden. Es ist nicht zu verkennen, daß von verschiedenen Seiten aus neue Ansätze gefunden werden. Ein Gespräch der einzelnen theologischen Disziplinen über Kirche und Amt ist in Gang gekommen. Die Arbeit ist noch so sehr im Fluß, daß sich daraus noch kein zusammenhängendes Ganzes erkennen läßt. Die neutestamentliche Wissenschaft hat die Frage breiter behandelt und zwar so wohl im Hinblick auf die Gemeindestruktur im Ganzen wie in der Frage des Amtes im Besonderen. Für das erstere wäre hinzuweisen auf die Arbeiten von E. Käsemann und E. Schweizer, für das letztere auf K. H. Rengstorf. Für die Ordination hat E. Lohse unter breiter Erforschung des jüdischen Hintergrundes das Material vorgelegt. H. v. Campenhausen hat über das Neue Testament die alte Kirche in den Gang der Untersuchung einbezogen. In der Lutherforschung liegen die beiden größeren Arbeiten zur Frage des Amtes von W. Brunotte und H. Lieberg vor. Für das 19. Jahrhundert ist auf die Untersuchung von H. Fagerberg hinzuweisen. In der systematischen Theologie haben namentlich E. Wolf und K. G. Steck dem lutherischen Kirchenbegriff größere Aufmerksamkeit zugewandt. Schließlich hat J. Heubach die Frage der Ordination in der Sicht der lutherischen Theologie neu gestellt<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> W. O. Münter, Die Gestalt der Kirche ‚nach göttlichem Recht‘ (Kirche und Amt II, Beiträge z. Ev. Theol. Bd. 5), München 1941; ders., Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes, München 1955; vgl. dazu die weiteren Konsequenzen bei Maurer, a. a. O. S. 51ff.

<sup>11</sup> E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und in ihren Diensten, Zürich 1946; 2. Auflage unter dem Titel: Ge-

Bis in die wissenschaftliche Besinnung hinein sind bestimmte pragmatische Motive wirksam, die immer wieder zu Verzeichnungen und Einseitigkeiten geführt haben. Dahin gehört der Ruf nach einer mündigen Gemeinde, der die Besinnung auf das Amt vielfach übertönt. Aus einer falschen Alternative heraus soll der Weg endlich frei gemacht werden für eine lebendige Gemeinde, die die Befreiung aus der Vormundschaft eines monopolisierten geistlichen Amtes fordert. Daher wird vom allgemeinen Priestertum her ein bestimmtes demokratisches Kirchenverständnis abgeleitet, das in Gefahr kommt, sich selber absolut zu setzen. Die Einheit von Amt und Gemeinde soll einseitig aufgelöst werden.

Im theologischen Gespräch der Gegenwart fällt auf, daß die Frage des Laien in der Kirche mit besonderer Sorgfalt überdacht worden ist. D. Bonhoeffers Begriff einer „religionslosen Verkündigung“ ist hier genauso zu beachten wie die Arbeiten von H. Kraemer. In der römischen Theologie ist hinzuweisen auf die umfassende Arbeit von Y. Congar<sup>12</sup>. Auch in der theologischen Diskussion läßt sich nicht verkennen, daß die stärkere Akzentuierung des Amtes gelegentlich als auf Kosten der Laien gehend empfunden wird. Es scheint so, als habe die Delegationstheorie auf der ganzen Linie große Fortschritte gemacht, die den Pfarrer zu einem Funktionär der Gemeinde zu machen droht.

Auch über die engere Frage von Amt und Gemeinde hinaus wirken bestimmte Grundentscheidungen des 19. Jahrhunderts weiter, etwa die Übertragung des Repräsentationsprinzips auf die Kirchen in der Einrichtung von Synoden und Kirchenvorständen. Nach der Analogie weltlicher Repräsentanzen wurde auch eine öffentliche Vertretung für die Kirche geschaffen, die schließlich sogar der römischen Kirche wenigstens in den unteren gemeindlichen Instanzen aufgezwungen wurde. Die Strukturen moderner Demokratien werden unbesehen auf die Kirche übertragen, ohne daß die Frage deutlich genug gestellt und beantwortet wurde, ob diese Übertragung sachlich möglich ist. Das wird an der Überforderung solcher Gremien in bestimmten Fragen deutlich, wenn etwa das Gespräch über R. Bultmann auf synodaler Ebene geführt wurde und der Thematik fraglos

---

meinde und Gemeindeordnungen im Neuen Testament, Zürich 1962; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951; K. H. Rengstorff, Apostolat und Predigtamt, 2. Aufl., Stuttgart 1954; Campenhausen, H. Frhr. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Beitr. z. hist. Theologie, Bd. 14, Tübingen 1953; W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959; K. G. Steck, vgl. Anm. 13; H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 11, Göttingen 1963; E. Wolf, Peregrinatio, München 1954; J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956.

<sup>12</sup> H. Kraemer, Theologie des Laientums, Zürich 1959; Y. Congar, Der Laie, 1957.

nicht gerecht werden konnte. Agendenfragen oder neuerdings die Diskussion um das Amt der Pastorin zeigen wieder bestimmte Kreise auf, die kaum in diesem Rahmen sachgemäß verhandelt werden können. Eine kollektive Sachkenntnis kann bei der Lage der Dinge nicht erwartet werden. Außerdem gibt die Eigengesetzlichkeit des parlamentarischen Verfahrens zu nicht geringen Besorgnissen Anlaß. Im Hintergrunde der synodalen Praxis stehen fraglos stärker reformierte Grundakzente.

In der gegenwärtigen Theologie ist die umfassende Behandlung der Thematik von Kirche und Amt so lange erschwert, als bestimmte theologische Strömungen die unbefangene Beurteilung behindern. Der Komplex des Frühkatholizismus im Neuen Testament etwa wäre schärfer zu präzisieren, als das bis zur Stunde geschehen ist. Der starke Ausschlag des Pendels nach links bedeutet sicher noch keine abschließende Klärung. Für die Lutherforschung macht sich das Fehlen einer umfassenden Darstellung der Ekklesiologie trotz erster Versuche störend bemerkbar<sup>13</sup>. Schließlich müßte das Gespräch um Ontologie und Personalismus weiter geklärt werden. Auch hier ist innerhalb der Dogmatik noch kein festes Land in Sicht. Die Folge davon ist, daß bei bestimmten Anlässen, etwa in der Auseinandersetzung um die Arnoldshainer Thesen, diese Voraussetzungen immer wieder berührt werden. Damit hängt die moderne Vorliebe für betont funktionale Aussagen zusammen. Die Theologie hat bis heute noch keine tiefere Klärung ihrer Position gegenüber dem philosophischen Existentialismus erreichen können. Unter diesen Aspekten muß die Behandlung der ekklesiologischen Grundfragen bis hin zum Verständnis des geistlichen Amtes immer wieder leiden.

## II.

Weiterhin ist historisch zu fragen, was die Reformation für das Neuverständnis des geistlichen Amtes bedeutet. Zwei Fronten zeichnen sich ab. Den Schwärmern und „teuflichen Anabaptisten“ wird vorgeworfen, daß sie das Predigtamt und das „leibliche Wort“ verachten und lästern<sup>14</sup>. Die Reformation hat gegen die schwärmerische alleinige Betonung einer *vocatio interna* den Akzent auf die *vocatio externa* gelegt, genauso wie der Hl. Geist von außen durch Wort und Sakrament gegeben wird. Darüberhinaus hat das

<sup>13</sup> K. G. Steck, Kirche und Lehre bei Martin Luther bis 1525. Eine Vorstudie zum Problem des Konfessionalismus. Diss. Göttingen 1950; ders. Lehre und Kirche bei dem älteren Luther. Teil I: Was verstand Luther unter Lehre? Habilitationsschrift, Göttingen o. J.

<sup>14</sup> Apol. XIII, 13.

Luthertum dem calvinistischen Ansatz in der Bestimmung der vier neutestamentlichen Ämter nicht folgen können. Für das geistliche Amt überhaupt ist damit eine wesentliche Unterscheidung im Grundansatz gefallen. Die lutherische Begründung des Amtes ist nie den biblizistischen Weg gegangen, wonach die Strukturen des Gemeindeaufbaus aus dem Neuen Testament selber unmittelbar übernommen werden könnten. Dieser Weg wird deswegen nicht beschritten, weil die lutherische Bestimmung von Gesetz und Evangelium das verbietet. Nicht eine so oder so geartete Gemeindestruktur ist für das Leben der Gemeinde entscheidend, sondern Wort und Sakrament sind allein die Kraft, aus der die Gemeinde lebt. Damit ist ein gesetzliches Mißverständnis der neutestamentlichen Gemeindeordnungen prinzipiell abgewiesen. Die rechte Ordnung der Gemeinde ist daher nicht eine Sache des Gesetzes, wiewohl immer wieder unter Berufung auf 1. Kor. 14, 40 die Notwendigkeit der Ordnung in der Gemeinde betont wird. Mit der römischen Seite war eine Verständigung namentlich nach drei Seiten hin nicht möglich:

a) Zunächst ist hinzuweisen auf den fundamentalen Unterschied im Taufverständnis, wie es in der spätmittelalterlichen Theologie und kirchlichen Praxis anzutreffen ist. Hier wird die Taufe immer mehr zu einem bloßen Initiationsritus degradiert, der die anderen Sakramente funktionswirksam macht. Im weiteren Leben des Christen geht es daher weniger um den ständigen *reditus ad baptismum* im Sinne Luthers, sondern um die Wirksamkeit der anderen Sakramente, namentlich des Bußsakraments, des Altarsakraments und der letzten Ölung. Die Vielgestalt der sakramentalen Wirklichkeit lenkt den Blick von der prinzipiellen Bedeutung der Taufe ab. Daher findet die mit der Taufe begründete *mortificatio* kaum noch Verständnis. Luthers eigene Akzente sind in den Sermonen des Jahres 1519 klar ausgebildet zu erkennen. Wegen der faktischen Geringschätzung der Taufe mußte ein auf die Taufe gegründetes allgemeines Priestertum (*sacerdotium*) zu einer fast unbekanntenen Größe werden. Daraus ergibt sich aber auch, wie Luther bereits in „*De captivitate Babylonica*“ feststellte, daß durch das nicht auf die Taufe gegründete römische Verständnis des priesterlichen Amtes die *fraternitas Christiana* zerrissen wurde<sup>15</sup>. Die *profani* und die *religiosi* verkörpern zwei Stufen christlichen Lebens, wobei die erstere deutlich gegen die letztere abgewertet ist. Die römische Kirche hat am Ende des Mittelalters offensichtlich nicht die Kraft gehabt, eine eigene Laienbewegung aus sich heraus zu bilden, und ist daher in nicht unerheblichem Maße von der Entwicklung der Zeit überholt worden. Die entscheidenden

---

<sup>15</sup> WA 6, 564.

Gründe aber liegen tiefer, wie sich etwa am spätmittelalterlichen Verständnis der Taufe nachweisen läßt. Luther hat dafür ein instruktives Beispiel bei der Hand, die sogenannte Mönchstaufe. Danach wird der Eintritt in einen Orden als ein der Taufe gleichwertiger Akt verstanden, wie Luther aus seiner eigentlichen klösterlichen Erfahrung berichten kann. Auch wenn diese Vorstellung nur gelegentlich als Meinung der offiziellen Theologie nachzuweisen sein dürfte, so hat diese doch auch nichts unternommen, um derartig weitgreifende Mißverständnisse wirksam einzuschränken<sup>16</sup>.

b) Nicht nur an dem grundsätzlich anderen Taufverständnis, sondern auch am römischen Verständnis des Altarsakraments mußten die Auffassungen über das geistliche Amt auseinandergehen. Luther sieht in der Messe der römischen Kirche den Ausdruck einer eschatologischen perversitas. Gottes sacramentum, sein gnädiges Handeln an uns, wird zu einem sacrificium von Menschen verkehrt, das man um Geld verkauft. Mit diesem falschen Verständnis der Messe aber ist das Verständnis vom geistlichen Amt unmittelbar verbunden insoweit, als der Vollzug der Messe die potestas consecrandi des geweihten Priesters voraussetzt, und zwar für die Lebendigen gleichermaßen wie für die Toten. Dieser Zusammenhang wird durch die Höllenangst des spätmittelalterlichen Menschen gesteigert und führt folgerichtig zu immer neuen Stiftungen. Luther hat diese Argumente im Zusammenhang seines Gemeindeverständnisses in seiner Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ (1533) noch einmal zusammengefaßt, die im Blick auf die allgemeine Beachtung freilich etwas im Schatten der großen Abendmahlschriften in der Auseinandersetzung mit Zwingli steht. Gerade hier wird deutlich, daß die lutherische Abendmahlslehre erheblich mehr Akzente als nur den der Realpräsenz hat. Auch in der genannten Schrift ist deutlich von Luthers eigenen Erfahrungen mit dem priesterlichen Mißbrauch der Messe die Rede, wie er ihn namentlich auf seiner Romreise erlebt hat<sup>17</sup>.

c) Schließlich ist für den Gang der Reformation vor allem noch auf die Folgen der ottonischen Reichsreform für das leitende kirchliche Amt, für das Bischofamt, hinzuweisen. Die Bischöfe tun seither in steigendem Maße nicht mehr, was ihres Amtes ist, nämlich für die rechte Verkündigung des

<sup>16</sup> WA 38, 148f.

Neuerdings hat B. Lohse den Komplex der „Mönchstaufe“ untersucht. Danach kann Bernhard die Profess als zweite Taufe verstehen. Nach Thomas erlangen die in ein Kloster Eintretenden die gleiche Gnade wie die Getauften; vgl. dazu: Mönchtum und Reformation, Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte 12, Göttingen 1963, S. 167ff. Für Luthers Tauflehre vgl. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, Beitr. z. hist. Theologie 18, Tübingen 1954.

<sup>17</sup> WA 38, 212.

Evangeliums und den rechten Brauch der Sakramente einzutreten. Sie sind namentlich als standesgemäß untergebrachte Mitglieder des hohen Adels an ihren geistlichen Aufgaben oftmals nicht interessiert. Sie wenden sich daher auch der Sache der Reformation nur in Ausnahmefällen zu, weil das den Verzicht auf die weltliche Macht und Stellung bedeutet hätte. Die zeitgenössischen Berichte zeigen in erschreckendem Maße das Überwiegen rein weltlicher Interessen. Namentlich in den Städten ergeben sich Spannungen durch klösterliche Privilegien, die in nicht wenig Fällen zur Annahme der Reformation durch die Bürgerschaft führen, die längst vorher durch besonders aufwendige Kirchbauten ihr Selbstbewußtsein gegenüber dem bischöflichen Stuhl demonstriert hatte. Das kirchliche Leben ist durch die fortwährenden Überschneidungen geistlichen und weltlichen Rechtes gestört. Den Übelständen konnte vielfach allein durch das energische Eingreifen der weltlichen Obrigkeit begegnet werden. Die römische Kirche bildete als verfaßte Kirche eine Art Staat im Staate. Namentlich die Bischöfe waren bei Lage der Dinge kaum im Stande, die Sache der Reformation zu der ihren zu machen. Von seiner Spitze her war also nicht an einen Neuaufbau des geistlichen Amtes zu denken. Daher nahm aber auch die Reformation in den nordischen Ländern einen völlig anderen Verlauf, nicht zuletzt auch wegen der viel größeren nationalen Einheit. Durch die territoriale Zersplitterung ist das Werk der Reformation in Deutschland aufs schwerste gefährdet worden<sup>18</sup>. Dem Versagen des oberhirtlichen Amtes steht auf der anderen Seite das geistliche Proletariat der Meßpaffen gegenüber, eine Schicht, die in der ständigen Gefahr war, in das Lager der Schwärmer überzuwechseln. So ist von der Spitze wie von der Basis her die Neuordnung des geistlichen Amtes gleichermaßen erschwert. Es muß daher bei Lage der Dinge als erstaunlich bewertet werden, daß der erzwungene Neuaufbau der lutherischen Kirche nach der Absage der Bischöfe überhaupt eine für die Dauer tragfähige Form gefunden hat. Das war offenbar nur deshalb möglich, weil die geistliche Substanz der Reformation groß genug war, um die Fragen der äußeren Ordnung bei allen Widerständen dennoch zu lösen.

### III.

Für das Ganze einer Besinnung über das geistliche Amt bei Luther ist die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium von fundamentaler Bedeutung. Neuerdings hat W. Brunotte diesen Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit geschenkt<sup>19</sup>. Danach lassen sich vier Grundlinien erkennen.

<sup>18</sup> G. Ritter, Die Weltwirkung der Reformation, 2. Aufl., Darmstadt 1959, S. 128; 135ff.

<sup>19</sup> W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959, S. 137—154 (s. Anmerkung am Schluß des Beitrages).

Vorauszusetzen ist der breite Raum, den Luther in den Sermonen von 1519 der Taufe einräumt. Hier ist die Basis für die weiteren Überlegungen über das geistliche Amt. Die Linien lassen sich wenig später in „De captivitate Babylonica“ weiter verfolgen. In der Bestimmung des allgemeinen Priestertums lassen sich vier Gruppen von Aussagen erkennen:

a) Durch die Taufe ist allen Christen die gleiche geistliche Gewalt und Würde verliehen worden. Damit fällt die besondere *qualitas* des römischen Priestertums dahin. Luther läßt sich nicht von antihierarchischen Motiven leiten. Ausgangspunkt bleibt die Taufe. Nur von hier aus ist der falschen römischen Position entgegenzutreten. Es gibt nur einen geistlichen Stand vor Gott. Dieser ist allein durch die Taufe begründet.

b) Die Taufe eröffnet den ungehinderten Zugang des Christen zu Gott und zu seinem Wort. Christus ist der Mittler; er ist es allein, so daß daneben eine besondere Mittlerfunktion des römischen Priesters nicht mehr zu halten ist.

c) Die Taufe begründet das allgemeine priesterliche Amt, seinem Gott zu opfern. Priestertum und Opfer gehören zusammen. Dieses Opfer kann auf ganz verschiedene Weise dargebracht werden. Daher bekommt der Opfergedanke in der Messe einen ganz neuen Sinn. Luther hat nicht einfach das Opfer aus seiner Auslegung der Messe herausgenommen; er hat es vielmehr umgeformt und auf eine ganz neue, eindrucksvolle Weise mit dem Ganzen der Messe verbunden. Dieses Opfer kann auf ganz verschiedene Weise dargebracht werden, im Gebet, im Lob- und Dankopfer, aber auch durch die leibliche Dahingabe im weltlichen Beruf. Hier wird der Zusammenhang mit der *mortificatio* besonders deutlich. Wenn wir im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, so macht uns der Herr fähig, unser Leben auch im weltlichen Beruf zum Opfer darzubringen. Dieses Opfer ist nicht mehr Sinn und Ziel der Messe in sich selber, sondern es hat den Charakter der Frucht des Sakraments. Hier wird die charakteristische Umkehrung der Bewegungsrichtung in der Messe sichtbar. Nicht der Mensch bringt Gott ein wohlgefälliges Opfer dar, sondern in der Kraft der Messe werden wir fähig, unser Leben zum Opfer darzubringen. Die Bewegung geht von Gott zum Menschen und vom Menschen wieder zu Gott in der Folge des Handelns Christi an uns. In der Kraft des Opfers Christi sind wir fähig und tüchtig gemacht, unser Leben zum Opfer darzubringen<sup>20</sup>.

Der weltliche Beruf kann also in Zusammenhang mit der Messe gesehen werden, ja er gehört zu ihrem unmittelbaren Verständnis, zu ihrer Applika-

<sup>20</sup> Diese Zusammenhänge finden sich in ausführlicher Darstellung zuerst bei G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, München 1952, S. 31; vgl. auch die Weiterführung bei V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 3. Aufl., Göttingen 1959, S. 309ff.

tion unmittelbar hinzu. Das priesterliche Opfer des Christen hat darin seinen Grund, daß in der Bewahrung des Taufbundes der alte Adam immer wieder in den Tod dahingegeben wird, bis Gott das neue Leben in der Auferstehung schenken wird. Diese mortificatio hat im Aufblick zu der Welt der endzeitlichen Vollendung Freudencharakter, wie überhaupt die Taufe zu verstehen ist als „mors ad vitam futuram“<sup>21</sup>.

d) Aus der empfangenen Taufe folgt der Auftrag des allgemeinen Priestertums zur Verkündigung des Evangeliums im privaten Bereich. Luther kennt keinen Christen ohne Auftrag. Es ist daher besonders zu beachten, vor allem auch bei dem immer wieder zu hörenden Vorwurf des lutherischen Quietismus, daß nach Luther für das allgemeine Priestertum der Verkündigungsauftrag gegeben ist, worüber der einzelne Christ nicht etwa seinerseits zu befinden hätte. Der Christ kann daher nicht jeweils nach freier Wahl das Evangelium entweder verkündigen oder auch nicht verkündigen. Der Auftrag ist mit der empfangenen Taufe selber unzweideutig gegeben. Jede Aktivierung der Gemeinde hat hier ihren Ausgang zu nehmen, was bei den modernen Versuchen um „stewardship“ zu bedenken ist.

Mit diesem vierfachen Verständnis des allgemeinen Priestertums hat Luther dem Laien sein Amt in der Kirche zurückgegeben, und zwar durch ein neues und vertieftes Verständnis der Taufe. Hier wird auch deutlich, daß alle imponierende Laienaktivität in der römischen Kirche an eine prinzipielle und nicht aufzuhebende Grenze stößt, weil dort das ministerium nicht organisch mit der Taufe verbunden ist, woraus der neue ordo des Priestertums folgt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn alle durch ein nasci, nämlich in der Taufe, in das sacerdotium hineinkommen, durch die neue Geburt aus Wasser und Geist, während das ministerium durch ein fieri zu stande kommt<sup>22</sup>.

Freilich läßt sich die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht glatt durchführen. W. Maurer hat bei der Untersuchung von CA V darauf aufmerksam gemacht, daß das ministerium nicht einfach mit dem empirischen Pfarramt im technischen Sinne gleichzusetzen ist, ja noch mehr, daß es nicht ausschließlich auf das Amt zu beschränken sei. Weil in CA V „alles Entscheidende auf das wirkende Wort ankommt“, so ist hier keine Aussage darüber gemacht, ob die „Mittelspersonen“ ein bestimmtes Amt in der Kirche innehaben müssen. Dieses ministerium wird daher als das „allgemeine Dienstamt“ bezeichnet. Mit ihm zusammen ist das Pfarramt

<sup>21</sup> An H. Gnesius, 9. 7. 1530; WA Br. 5, 452, 20.

<sup>22</sup> WA 12, 178, 9f: Sacerdotium non esse quod presbyterium vel ministerium, illum nasci, hunc fieri; weitere Nachweise bei H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1963, S. 119, Anm. 82.

göttlichen Rechtes<sup>23</sup>. Daher bestimmt Maurer das Verhältnis von CA V und XIV folgendermaßen: „Das allgemeine Dienstamt von CA 5 ist ein unmittelbarer Ausfluß göttlichen Rechtes, institutionell nicht faßbar, von menschlichen Ordnungen nicht begrenzbar. Das öffentliche Dienstamt von CA 14 ist eine Institution, eine göttliche Stiftung, in ihrer Existenz vom göttlichen Recht gefordert und in ihren irdisch-geschichtlichen Ausprägungen seiner Kritik unterworfen“<sup>24</sup>. Diese Bestimmung von ministerium ist insofern im Auge zu behalten, weil sie eine allzu schematische Unterscheidung von sacerdotium und ministerium verbietet. Auf diese Zusammenhänge wird später noch zurückzukommen sein.

An der Unterscheidung von sacerdotium und ministerium hängt auch die Unterscheidung von privater und öffentlicher Verkündigung, der für das lutherische Amtsverständnis von entscheidender Bedeutung ist. Dabei ist der Bedeutungswandel zu beachten. Der moderne Begriff der Publizität etwa ist völlig ungeeignet, um das Gemeinte zu verdeutlichen. In Luthers Sinne können manche „privaten“ Äußerungen über die modernen Massenmedien eine ungeheure Öffentlichkeitswirkung haben. Daher ist zu betonen, daß der Begriff „publice“ an der öffentlichen Verkündigung in der Gemeinde hängt. Sobald vergessen wird, daß dieses Wort in den Zusammenhang von Wort und Sakrament gehört, wie sie beide öffentlich der Gemeinde dargeboten werden, ist nicht mehr verständlich zu machen, was die Reformatoren gemeint haben. Die Unterscheidung von privat und öffentlich ist eine gegen die Schwärmer gezogene Grenzlinie. Wo sie nicht beachtet wird, ist die rechte Ordnung in der Gemeinde nicht mehr aufrecht zu erhalten<sup>25</sup>.

Von seinem Verständnis aus konnte Luther nur beides als Einheit sehen, Amt und Gemeinde. Beides gehört von der Sache her zusammen und läßt sich nicht trennen. Erst in der Einheit beider Elemente läßt sich erkennen, was eine christliche Gemeinde ist. Luther hat dem in klassischer Weise an einer Stelle seiner Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ Ausdruck gegeben. Hier wird die einheitliche Konzeption auch des lutherischen Gottesdienstes in eindrucksvoller Weise deutlich:

„Denn, Gott sey gelobt, Inn unsern Kirchen können wir einem Christen eine rechte Christliche Messe zeigen nach ordnung und einsetzung Christi,

---

<sup>23</sup> W. Maurer, a. a. O. S. 69ff; 78.

<sup>24</sup> Ders., a. a. O. S. 119.

<sup>25</sup> H. Brunotte formuliert treffend, a. a. O. S. 28: „Unter 'publice' versteht Luther die Verkündigung, die sich im öffentlichen Gottesdienst und in den regelmäßigen Veranstaltungen der Gemeinde ständig im Rahmen kirchlich geordneter Einrichtungen vollzieht, die kraft eines besonderen Auftrags von der gleichen Person auf längere Zeit ausgeübt wird“. Darunter fallen auch Seelsorge und sogar das Beichtgespräch.

auch nach der rechten meinung Christi und der Kirchen. Da tritt für den Altar unser Pfarrherr, Bisschoff odder Diener im Pfarramt, recht und redlich und öffentlich berufen, zuvor aber jnn der Tauffe geweyhet, gesalbet und geborn zum Priester Christi, ungeacht des Winckel Cresems, Der singet öffentlich und deudlich die ordnung Christi, im Abend mal eingesetzt, Nimpt das brod und wein, danckt, teilets aus und gibts ynn krafft der wort Christi: DAS ist mein leib, DAS ist mein blut. SOLchs thut' etc. uns andern, die wir da sind und empfaen wollen. Und wir, sonderlich so das Sacrament nemen wollen, knyen neben, hinder und umb ja her, man, weib, jung, alt, herr, knecht, fraw, magd, eltern, kinder, wie uns Gott allda zusammen bringet, alle sampt rechte, heilige mit Priester, durch Christus blut geheiliget und durch den heiligen geist gesalbet und geweyhet jnn der Tauffe. Und jnn solcher unser angeborner, erblicher Priesterlichen ehre und schmuck sind wir da, haben (wie Apocalypsis am vierden Capitel gebildet ist) unser gulden kronen auff den heupten, harffen jnn der hand und gulden reuchfesser, Und lassen unsern Pfarrher nicht für sich, als für seine personen, die ordnung Christi sprechen, Sondern er ist unser aller mund und wir alle sprechen sie mit jm von hertzen und mit auffgerichtetem glauben zu dem Lam Gottes, das da für uns und bey uns ist und seiner ordnung nach uns speiset mit seinem leibe und blut. Das ist unser Messe, und die rechte Messe, die uns nicht feylet<sup>26</sup>.

#### IV.

Luthers Aussagen über die Einheit von geistlichem Amt und Gemeinde lassen sich in die Formel zusammenfassen, die später durch CA VII klassisch geworden ist. Das geistliche Amt ist von Christus gestiftet, um Wort und Sakrament der Gemeinde mitzuteilen, ohne welche diese nicht sein kann. Wort und Sakrament sind keine abstracta. Ihre geordnete Verwaltung ist ohne das geistliche Amt nicht denkbar. Dieses geistliche Amt aber ist nicht in jedem Falle mit dem empirischen Pfarramt identisch. Dabei bleibt die Nuance zwischen allgemeinem und öffentlichem Dienstamt im Sinne Maurers durchaus stehen.

Von Luther aus läßt sich kein schärferer Gegensatz im Kirchenverständnis denken, als er von Schleiermacher tatsächlich formuliert worden ist, wonach sich die Kirche durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen bildet. Immerhin verdient festgehalten zu werden, daß in dieser aus dem Pietismus kommenden Konzeption das Aufeinanderwirken und das Miteinanderwirken deutlich betont ist. Die Gemeinde ist noch nicht zum bloßen

<sup>26</sup> WA 38, 247, 10—31.

Predigtpublikum herabgesunken. Damit kann die offenbare Unzulänglichkeit nicht übersehen werden. Nach Schleiermacher bilden die zusammentretenden Wiedergeborenen die Kirche — durch Addition. Die Kirche läßt sich von Menschen machen, wenngleich natürlich die Wiedergeburt als nicht in der Hand der Menschen liegend vorausgesetzt wird. Der einzige Unterschied zu weltlichen Vereinen und Verbänden liegt darin, daß sich hier Wiedergeborene zusammenfinden. Die Kirche als Kirche ist hier aus dem Blick gekommen.

Es ist schnell deutlich zu machen, daß sich damit nicht allein auf dem Umweg über Rationalismus und Pietismus die radikalen Konsequenzen des reformatorischen Schwärmertums zu Worte melden und anfangen hoffähig zu werden, sondern mit ihnen auch das, was an modernen Versuchen aus dieser Richtung kommt. Der Ansatz für eine bestimmte moderne Rechtsgestalt der Kirche liegt hier. Wenn die Kirche im Grunde Vereinscharakter hat, dann ist nicht einzusehen, weshalb sie sich nicht auch in dieser Form sachgemäß organisieren ließe. Die Theologie hat immerhin selbst den ersten Schritt getan, um die Kirche Jesu Christi zu einer Weltanschauungsgemeinschaft zu machen. Die Wurzeln liegen bei Schleiermacher. Es liegt im Zuge dieser Degenerationsformen reformatorischen Glaubens, daß nur noch der Einzelne gesehen wird, wenngleich auch zunächst noch als der Wiedergeborene. Damit sind es auch die Einzelnen, die wiederum einem Einzelnen das Amt delegieren. Da es immerhin eine moderne Strömung gibt, die den *minister verbi divini* nur noch als Funktionär der Gemeinde gelten lassen will, so ist deutlich, daß es sich hier nicht lediglich um Tatbestände der Theologiegeschichte des neueren Protestantismus handelt.

Wo Wort und Sakrament wirken, da ist die Kirche. Das ist der reformatorische Ansatz, der gegen Schleiermacher und seine Nachfolger scharf heraustritt. Hier geht es um jenes *ius divinum*, von dem her das geistliche Amt begründet wird. Weil die Reformatoren ihr eigentliches Augenmerk darauf richten, daß dieses beides da ist, gewinnen sie von hier aus ihre feste Position in der theologischen Begründung des geistlichen Amtes. Dieses geistliche Amt aber kann deshalb nicht einfach einer allgemeinen Theologie des Wortes eingeordnet werden, als brauchte es selber nicht eigentlich entfaltet zu werden. Es reicht daher für die Begründung des geistlichen Amtes nicht aus, wenn lediglich gesagt wird, daß mit Wort und Sakrament das geistliche Amt unmittelbar gesetzt sei<sup>27</sup>.

Nun ist eine Linie in Luthers Amtstheologie enthalten, die in der Tat den Kurzschluß einer Delegationstheorie nahelegen konnte. Es scheint so, als

<sup>27</sup> Demgegenüber hat E. Wolf, *Peregrinatio*, S. 243ff die besondere Einsetzung des geistlichen Amtes betont.

böte Luther selber Ansätze zu einem Verständnis, das durch Schleiermacher und seine Nachfolger theologisch durchreflektiert werden sollte. Nicht umsonst konnte sich Höfling inmitten seiner vielfachen Nachweise aus Luther immer wieder auf diesen Komplex von Äußerungen des Reformators stützen. Gemeint sind alle Aussagen, die auf Wahl und Absetzbarkeit von Geistlichen bezogen sind. Ansätze zu einem Mißverständnis liegen vor allem in den immer wieder zitierten Schriften von 1523 vor, nämlich „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen“ und der Schrift an die Böhmen „De instituendis ministris“. In beiden ist deutlich die Notsituation vorausgesetzt, daß die Bischöfe sich weigern, für eine geordnete Verkündigung des Evangeliums zu sorgen. Ohne diesen Hintergrund ergibt sich aus beiden Schriften ein falsches Bild<sup>28</sup>. Hier ist die andere Linie mitzusehen, wonach es zu den Zeichen des Antichrist gehört, daß dieser der Gemeinde Christi das Wort entziehen will<sup>29</sup>.

Bei aller prinzipiellen Würdigung der besonderen Situation weichen die beiden neuesten Arbeiten zur Theologie des geistlichen Amtes bei Luther in der Frage der Übertragungstheorie des Amtes voneinander ab. W. Brunotte hat mit Nachdruck die These vertreten, das geistliche Amt sei von Christus gestiftet und damit der Einsetzung durch Menschen prinzipiell entzogen. Es wird daher die Berechtigung des Delegationsprinzips rundweg bestritten<sup>30</sup>. Dieser These hat H. Lieberg energisch widersprochen, der nun seinerseits den Nachweis führen möchte, daß in der Tat beide Motive bei Luther vorhanden seien, die Einsetzung durch Christus genauso wie eine Delegation durch die Gemeinde. Lieberg möchte darum keineswegs ausschließlich aber immerhin doch deutlich den „genossenschaftlichen“ Charakter in Luthers Amtsverständnis herausarbeiten. Dieses Motiv will Lieberg deutlich betonen in der Absicht, die Doppelstruktur in Luthers Amtsverständnis darzustellen. Es geht ihm dabei sicherlich nicht um die Gleichwertigkeit der beiden Akzente, aber doch darum, daß der Weg von unten her nicht übersehen wird. Damit wird in der Tat auf eine Linie hingewiesen, die von Luther herkommend bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern enden mußte<sup>31</sup>.

In dem bekannten Beispiel von den zehn Königskindern, die in gleicher Weise Erben sind und die dann einen erwählen, der das Erbe führen soll

<sup>28</sup> WA 11, 414ff; über die besondere Lage in Böhmen, vgl. W. Brunotte, a. a. O. S. 76ff.

<sup>29</sup> WA 5, 339, 14; 38, 219, 4; 233, 4; 50, 289, 12ff.

<sup>30</sup> A. a. O. S. 118—126.

<sup>31</sup> A. a. O. S. 1; 82—92; für die Ablehnung des Delegationsprinzips bei W. Brunotte, vgl. a. a. O. S. 40—46.

(6,407,32 ff.), finden Brunotte und Lieberg entgegengesetzte Deutungsmöglichkeiten. Brunotte möchte den Auftrag des einen der Kinder als „zugunsten der anderen“ verstanden wissen<sup>32</sup>, Lieberg dagegen folgert: „Aber das delegative Element ist zugleich mit dem Stiftungsgedanken und in der Spannung mit demselben ebenfalls bei Luther vorhanden, und zwar ganz akzentuiert“<sup>33</sup>. Er schließt daraus: „Es liegen bei Luther beide Weisen der Amtsbegründung ineinander“<sup>34</sup>. Brunotte war dagegen zu dem Ergebnis gekommen: „Das Wesen des Amtes ist nicht aus dem allgemeinen Priestertum (seines Trägers oder der Berufenden) abzuleiten oder zu begründen, sondern aus der göttlichen Einsetzung“<sup>35</sup>.

Der damit festgestellte Widerspruch erfaßt die Frage nicht in ihrer Tiefe. Die Einsetzung des geistlichen Amtes, sein Institutscharakter, ist noch nicht der Ausgangspunkt, aus dem alles weitere zu folgern wäre. Der weitere Schritt ist zu tun, der an das grundlegende Verständnis von CA V heranhöhrt. Das institutionelle Moment läßt zwei Verständnisweisen offen. Es kann sowohl von Christus als dem Einsetzenden her verstanden werden, wie auch stärker auf den Stand selber bezogen werden. Hier verwirren sich mit dem 17. Jahrhundert die Linien, indem auch das geistliche Amt Teil einer umfassenden Sozialordnung wird. Daher greift W. O. Münter tiefer, wenn er vom Bekenntnis her formuliert: „Dieses lehrt nicht die Einsetzung eines geistlichen Standes, der durch die lebenslängliche Bindung an Personen und deren Berufsaufgaben statischen Charakter empfängt, sondern die Stiftung eines Personen übertragenen, aber nicht an diese, sondern allein

<sup>32</sup> A. a. O. S. 38, Anm. 44.

<sup>33</sup> A. a. O. S. 83, Anm. 79.

<sup>34</sup> Ebd. — Einen beachtenswerten Versuch, die Alternative Delegation-Stiftung zu überwinden, macht H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, Witten 1961, S. 525: „Der ganze Inhalt der sogenannten Delegation ist also in Wirklichkeit das kanonische Wahlrecht der *ecclesia* oder *congregatio*, ja recht eigentlich nur ihre Wahlpflicht, damit das Amt der Kirche nicht unbesetzt und unausgerichtet bleibt. Das ganze Wahlrecht aber ist nicht demokratisch als Selbstverfügung über eine bevollmächtigte Vertretung, sondern ein Wahlrecht in ein vorgegebenes Amt. Deswegen ist der Gegensatz zwischen Delegation/Mandat und Stiftung völlig unecht. So wenig ein gewählter König ein Abgeordneter oder ein Volksbeauftragter ist, so wenig ist es ein gewählter Diener der Kirche“. Die weitschichtigen Erörterungen über das geistliche Amt aus der Sicht des Kirchenrechts müssen in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Das gilt in kleinerem Rahmen auch für die Arbeit von S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund*, Köln-Graz 1957. Der oben nach Dombois mitgeteilte Zusammenhang gehört sachlich in die Auseinandersetzung mit Lieberg über das Delegationsprinzip hinein. D. macht weiterhin deutlich, daß es „den einzelnen als delegierenden Rechtsträger nicht gibt, sondern nur die *congregatio*“, a. a. O. S. 527.

<sup>35</sup> A. a. O. S. 46.

an das Wort gebundenen Amtes mit arteilgener Wirksamkeit<sup>36</sup>. Münter hat die Bekenntnisse als erster vom *ius divinum* her verstanden und diesen Ansatz seiner Auffassung vom geistlichen Amt zugrunde gelegt. Sachlich bedeutet *ius divinum* in seinem Verständnis den durch Christus geoffenbarten Willen Gottes, der auf die Verkündigung durch Wort und Sakrament hinzielt und sich dabei menschlicher Boten bedient<sup>37</sup>.

Auf die Auseinandersetzung zwischen Brunotte und Lieberg bezogen bedeutet das für beide, nicht aus der Kontroverse des 19. Jahrhunderts herausgekommen zu sein. Wieder werden einander gegenüber gestellt die institutionelle und die delegative Theorie. Bei Lieberg ist insofern stärker zu differenzieren, als er beide Elemente, Institution und Delegation bei Luther findet. Die systematische Schwierigkeit liegt ganz offenbar darin, daß das Amt nicht als letztes Datum in der Überlegung erscheinen kann. Daher führt die Begründung beim *ius divinum*, wie sie bei Münter vorliegt, konsequent über frühere Alternativen hinaus. Das *ius divinum* der Verkündigung begründet das Amt, ohne es standesartig an Personen zu binden. Damit ist auch die Alternative *ministerium* — *sacerdotium* fraglich geworden. Die im *ius divinum* gesetzte Verkündigung ist der Ausgangspunkt, ohne daß damit etwa das geistliche Amt als solches relativiert würde. Es kommt alles darauf an, daß dieses *ius divinum* nicht etwa als bloße Formalstruktur verstanden wird, die das konkrete geistliche Amt relativiert. Vielmehr soll der Einsatz beim *ius divinum* das dauernde Mißverständnis des Amtes im Sinne eines Standes korrigieren. Diese Gefahr ist immer dann gegeben, wenn nicht beachtet wird, daß das „allgemeine Dienstatm“ von CA V nicht einfach mit dem empirischen Pfarramt gleichzusetzen ist.

Die Einheit von *ministerium* und *sacerdotium* ist vorhanden und zwar so, daß das *sacerdotium*, das aus der Taufe kommt, *conditio sine qua non* für das *ministerium* ist. Die *ministri* werden nicht aus dem durch die Taufe begründeten *sacerdotium* entlassen und treten diesem in einem neuen *ordo* gegenüber, sondern sie handeln als die Getauften *vice et nomine omnium*. Das aber ist nicht die eigentliche Begründung ihres Amtes. Die Begründung des Amtes ist die Sendung durch den Herrn im Sinne von Lk. 10,16, einer der Grundstellen für das reformatorische Amtsverständnis. Insofern ist auch nach Luther kein Ineinander des institutionellen und des delegativen Motivs festzustellen.

---

<sup>36</sup> Die Gestalt der Kirche ‚nach göttlichem Recht‘ (Kirche und Amt II), Beitr. z. Ev. Theol. Bd. 5, München 1941, S. 53f.

<sup>37</sup> A. a. O. S. 40f; vgl. auch die Zusammenfassung bei W. Maurer, a. a. O. S. 61ff. Die beiden genannten kirchenrechtlichen Autoren Grundmann und Dombois gehen eigenartigerweise an der Bedeutung des *ius divinum* für das geistliche Amt vorbei.

Offenbar aber sind in der Begründung und damit auch in der Auseinandersetzung mit Brunotte wesentliche Motive bei Lieberg übersehen worden. Sicher ist nicht zu bestreiten, daß bei Luther eine Linie vorhanden ist, nach der der Träger des geistlichen Amtes im Namen der Gemeinde handelt. Die Frage ist allein, welche Konsequenzen daraus gezogen werden, und ob etwa daraus im Sinne von Lieberg ein genossenschaftlicher Zug in Luthers Kirchenbegriff gefolgert werden darf, der dann auch folgerichtig in der Lehre vom geistlichen Amt wieder erscheint.

Der falsche Eindruck einer Delegationstheorie bei Luther kann nicht zuletzt auch aus dem Charakter des Wahlmodus selber entstehen oder aus der Absetzbarkeit von Geistlichen bei erwiesener Irrlehre. Es ist aber zu beachten, daß Wahl und Entlassung für das Grundverständnis des geistlichen Amtes nach reformatorischer Meinung nichts aussagen. Der Irrtum läßt sich leicht durch Vergleich mit einer römischen Bischofswahl zeigen. Wenn ein Bischof durch einen Wahlvorgang bestimmt wird, so folgt daraus keinesfalls, daß dieser sein Amt als Delegierter seines Kapitels verstehen müßte. Für Luthers Position gilt das *mutatis mutandis* genauso. Auch in der Apostelgeschichte nimmt die ganze Gemeinde an der Wahl teil<sup>38</sup>. In der Wahlhandlung handelt Gott selbst, indem er sich der Menschen bedient, die ihre Stimme abgeben. Der Wahlvorgang berührt die Einsetzung des Amtes durch Christus in gar keiner Weise.

Den gleichen Tatbestand bringt Luther in seinem Begriff der „Larven“ immer wieder zum Ausdruck, mit denen Gott im weltlichen und im geistlichen Regiment seine Herrschaft ausübt. Gott handelt in dieser Welt im normalen Gang der Dinge nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch seine Werkzeuge. Gottes mittelbares Handeln durch Menschen kann also gleichermaßen in der Führung des Amtes wie auch in der Wahl zum geistlichen Amte zum Ausdruck kommen. Die Wahlhandlung selbst hat keinerlei eigenes Gewicht. Daher könnte die Unschärfe bei Lieberg dadurch entstanden sein, daß das sekundäre Motiv der Wahl als solcher nicht genügend beachtet ist. Wahl und Absetzung von Geistlichen bekommen hier einen dogmatischen Akzent, der ihnen der Sache nach fremd ist. Man kann daher nicht gut von einem zweiten Motiv, eben dem genossenschaftlichen, in Luthers Lehre vom geistlichen Amt reden. Bei Brunotte dagegen ist die Einsetzung des Amtes durch Christus nicht tief genug begründet. Der Charakter der Einsetzung oder Stiftung als solcher reicht dafür noch nicht aus. Brunotte gelangt daher nicht wesentlich über die modifizierte institutionelle Theorie des 19. Jahrhunderts hinaus. Mindestens ist das Mißverständnis nach dieser Seite nicht deutlich genug abgewehrt.

<sup>38</sup> Vgl. dazu die grundsätzlichen Ausführungen bei H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 168 f.

Wie sehr für Luther Christus der Handelnde ist und bleibt, hat er an der berühmten Stelle aus seiner Schrift „Wider Hans Worst“ nachdrücklich gezeigt. Freilich muß beachtet werden, daß hier nicht eine einfach generalisierbare Aussage vorliegt, sondern der Trost in der Anfechtung ist deutlich, wenn Luther dem Prediger sagt, seine Predigt stehe unter dem „Haec dixit dominus“! In der Predigt, durch den Mund von Menschen, redet und handelt Christus selbst<sup>39</sup>. Eine Zweipoligkeit des geistlichen Amtes läßt sich bei Luther demnach kaum nachweisen; sofern ein genossenschaftliches Motiv bei ihm zu erkennen ist, gehört dies in die sekundären Schichten hinein.

Daher stellt es keine unzulässige Harmonisierung dar, wenn die Linien der Apologie zu Luther selbst zurückverfolgt werden können. Die Arbeit von Lieberg hat hier über Brunotte hinausgehend den umfassenden Nachweis führen können, daß sich ein früher Luther mit seiner aktuellen Dynamik nicht gut den angeblich anfangsweise erstarrten Schemata der beginnenden lutherischen Bekenntnisbildung entgegensetzen läßt. Luther könnte unter Berufung auf Lk. 10,16 genau so formulieren wie Apol. VII,28: „Repraesentant Christi personam“. Daraus wird gefolgert: „cum verbum Christi cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt“. Diese Aussage wird in Apol. XIII,12 dahin präzisiert: „scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio.“

Diese Ergänzung ist insofern für das lutherische Verständnis vom geistlichen Amt wesentlich, weil Luther der römischen Kirche ein einseitiges und darum unzulängliches Verständnis der repraesentatio vorgeworfen hat, und zwar in dem Sinne, daß die repraesentatio die Abwesenheit des Repräsentierten voraussetze. Die Apologie will kein unfehlbares Lehramt statuieren, wohl aber deutlich machen, daß Christus selbst durch das geistliche Amt hindurch handelt. In diesem Sinne hat V. Vajta die Predigt als „Kampfhandlung Christi“ verstehen können<sup>40</sup>. In der Tat ist damit Luthers Intention getroffen. Das geistliche Amt ist nicht Mittler kraft einer besonderen Weihegewalt. Es will aber auch nicht über Christus belehren, sondern das eigentliche Gewicht liegt darauf, daß gewissermaßen in mit und unter dem Amt Christus selbst handelt. Daher hat auch dieses Amt keinerlei Eigengewicht. Es ist auch keine Rede davon, daß Christus diesem Amt bestimmte Funktionen delegierte. Es geht immer um das Handeln Christi mit Hilfe von Menschen. Dieser Ansatz wird folgerichtig weitergeführt zum Verständnis der Absolution. Hier ist es Christus selber, der losspricht. Ein

---

<sup>39</sup> WA 51, 517 (s. Anmerkung am Schluß des Beitrags).

<sup>40</sup> A. a. O. S. 141 ff.

ähnliches Verständnis liegt den Einsetzungsworten im Abendmahl zugrunde. Die Gegenwart von Leib und Blut Christi ist da zufolge der weiterwirkenden Kraft der Einsetzungsworte, die bei jeder Feier aufs neue in Wirkung treten, und zwar nach Analogie des Schöpfungswortes Gottes, das weiterwirkt bis ans Ende der Tage. Indem der Pfarrer die Einsetzungsworte spricht, wird die Kraft der Worte Christi aufs neue wirksam. Daher weiß Luther um die Einheit von *testamentum* und *promissio*. Gott ist dort, wo er sich durch sein Wort finden läßt.

Unverkennbar führen Verbindungslinien von Luthers Wortverständnis zur kerygmatischen Theologie hinüber. Das Evangelium ist Botschaft, mündliches Wort, ein gut Geschrei von Christus. Sein eigentlicher Zweck realisiert sich in der Predigt und ihrer mündlichen Anrede. Dieses Wort ist nicht primär Übermittlung von Lehre. Christus selbst will mit uns reden. Diesen Ansatz hat die beginnende Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration schon wieder verstellt. Luther kann bezeichnenderweise sagen, daß die schriftliche Fixierung der Evangelien bereits eine notwendige Konzession an die Sünde der Menschen sei<sup>41</sup>. Gottes Wort ist in erster Linie Anrede des gegenwärtigen Christus an uns. Von dort aus sind wesentliche Akzente in Luthers Lehre vom geistlichen Amt gesetzt. Daher bezieht Vajta folgerichtig das Amt in seine Theologie des Gottesdienstes ein<sup>42</sup>.

Von der so verstandenen Verkündigung ist prinzipiell zu sagen, daß sie öffentliche Verkündigung vor der versammelten Gemeinde ist. In dem Maße aber, wie die Verkündigung des Wortes Gottes öffentliche Verkündigung ist, werden Amt und Gemeinde aufeinander bezogen. Wenn die Kirche wirklich im strengen Sinne *creatura verbi* ist, dann ist auch von hier aus das Amt zeitlich und sachlich vor der Gemeinde da, weil Christus selbst durch seine Diener wirkt<sup>43</sup>. Das gilt aber nur, wenn der übergeordnete Sinn eines *ius divinum* im Sinne W. O. Münters gesehen wird. Scheidet das aber aus, so drängt sich die falsche Alternative nach der Priorität von Amt und Gemeinde wieder auf. Daher formuliert Münter: „Das *verbum externum* ist der konstitutive Faktor und so fern seine Funktion durch die Bindung an das Amt geordnet ist, ist das *ministerium* der Fels, über welchem die Kirche erbaut ist. Sofern die Kirche aber von Menschen verwaltet wird, stehen diese unter der Kirche, da sie der Ort ist, wo das *verbum Dei* durch das Amt in Funktion getreten ist. Ein *circulus*, bestimmt vom *verbum externum* als der Konstanten schließt die Alternative: steht das Amt über

<sup>41</sup> Ders. a. a. O. S. 139f.

<sup>42</sup> Ders. a. a. O. S. 196ff.

<sup>43</sup> W. Brunotte, a. a. O. S. 125f; vgl. auch Münter, Begriff u. Wirklichkeit d. geistl. Amtes, S. 91.

oder unter der Gemeinde? als solche aus.“<sup>44</sup> Damit ist die Polarität von Amt und Gemeinde durch den Einsatz beim *ius divinum* des göttlichen Wortes in einer solchen Weise bestimmt, daß kurzschlüssige Alternativen nach beiden Seiten ausgeschlossen sind. Durch das Auffinden eines neuen Einsatzpunktes ist die Thematik von Amt und Gemeinde aus dem Engpaß herausgeführt worden, in dem das Gespräch des 19. Jahrhunderts endete. Es müßte deshalb auch alles vermieden werden, wodurch beide Größen gegeneinander ausgespielt werden. Ein Amt ohne Gemeinde steht nicht zur Debatte, wie etwa in der römischen Stillmesse. Wenn die lutherische Theologie den ekklesiologischen Ansatz in der Bestimmung der Kirche als *creatura verbi* sieht, dann ist auch die Theologie des geistlichen Amtes von hier aus zu entwickeln und zwar so, daß das Amt in diese Achse mit einbezogen wird. Allerdings erweist sich die von E. Wolf wieder in die Erinnerung gerufene orthodoxe Unterscheidung von *causa principalis* und *causa minus principalis* in der Lehre vom geistlichen Amt als hilfreich<sup>45</sup>. Sie liegt klar im Verhältnis von C. A. IV und C. A. V. Die Einheit beider bedingt sich gegenseitig. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben muß gepredigt werden; die Botschaft muß unter die Leute kommen. Sie ist in Funktion zu setzen. V. Vajta hat in diesem Zusammenhang auf Luthers Unterscheidung von *factum* und *usus facti* hingewiesen. In dem gleichen Zusammenhang gehört auch Luthers Forderung, daß das *opus operatum* im Abendmahl zum *opus operantis* hinführen müsse, nämlich zur Aneignung im Glauben. Genau das gleiche gilt auch von der Verkündigung des Wortes<sup>46</sup>. Darum ist eine Lehre von der Rechtfertigung für sich genommen ein Widerspruch in sich selber. Die beiden Größen sind auch nicht so zu verbinden, daß zunächst über die Rechtfertigung allein durch den Glauben Klarheit geschaffen werden müsse, damit dann in zweiter Linie über das für den Bestand der Kirche notwendige geistliche Amt verhandelt werden könne. Beides ist für Luther zusammengenommen, weil Rechtfertigung und Wort nicht zu trennen sind.

Daher kann auch Apol. XIII, 12 formulieren: „Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris.“ Bezeichnenderweise folgert der Tractatus aus der Stelle Mt. 16, 18 die Notwendigkeit des geistlichen Amtes: „Ecclesia non est aedificata super autoritatem hominis sed super ministerium professionis illius, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum“ (tract. 25).

<sup>44</sup> Münter, a. a. O. S. 92.

<sup>45</sup> Gott ist *causa efficiens principalis ministerii ecclesiastici*; *causa minus principalis* ist die ganze Kirche, sofern ihr das Recht der Vokation zusteht, *Peregrinatio*, S. 247f.

<sup>46</sup> A. a. O. S. 126.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, was H. Lieberg im einzelnen an Luther und Melanchthon dargestellt hat, daß die Äußerungen beider näher an die Äußerungen der Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts heranführen, als es in der Regel bemerkt wurde. So weit dort der Eindruck entsteht, es werde im Grunde nur vom geistlichen Amt geredet, ohne daß wirklich deutlich wird, wo die Gemeinde ihren Ort hat, ist nach wie vor Skepsis anzumelden, nicht aber im Hinblick auf eine recht verstandene Akzentuierung des Amtes selbst. Bestimmte Äußerungen des vorigen Jahrhunderts, wie etwa die von Stahl herkommende Bestimmung des Amtes als Institut, lassen sich in größerer Breite bereits bei Luther und noch deutlicher bei Melanchthon finden. Diesen Nachweis hat H. Lieberg eindrucksvoll führen können. Die Berufung der orthodoxen Lutheraner des 19. Jahrhunderts auf die Bekenntnisse hat diese trotz mancher Fehlinterpretation viel näher an Luther herangeführt, als das bisher zu sehen war.

Zusammenhänge dieser Art mußten so lange verborgen bleiben, als ein bestimmtes Bild des frühen Luther unbestritten in Geltung war. Hier noch, so sagte man, sei das Wehen des Geistes spürbar. Die mündige Gemeinde, das Wunschbild des 20. Jahrhunderts, sei wenigstens für kurze Zeit, etwa in der Leisniger Kastenordnung, verwirklicht worden, um alsbald von einer restaurativen Welle verschlungen zu werden. Für den Kirchenbegriff hätte das zu bedeuten, daß die anfänglichen demokratischen Elemente schon bald wieder abgestoßen wurden. Die Forschung hat diese Konstruktion nach und nach zerstört. Luther ist nicht durch eine angeblich spätere Einsicht in den Lauf der Welt von seinen frühen Ansätzen abgebracht worden. In Wahrheit hat Luther seine frühe Position niemals zurückgenommen. Freilich muß man sehen, daß die Fronten der Auseinandersetzung zu den verschiedensten Zeiten bei ihm auch verschieden verlaufen. Die frühen Schriften, insbesondere die des Jahres 1523, gehen von der Notwendigkeit aus, daß Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein kann und ziehen daraus ihre Konsequenzen für das geistliche Amt. Die späteren Akzente lassen sich zu einem guten Teil aus der Auseinandersetzung mit dem Täufern erklären, in der die sichtbare Gestalt der Kirche schärfer herausgearbeitet wird.

Die ursprüngliche Einheit von Amt und Gemeinde läßt sich eindrucksvoll noch in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) wiederfinden. Hier zählt Luther das geistliche Amt, was sich in dieser Form kaum in den Frühschriften nachweisen läßt, sogar zu den *notae ecclesiae*: „zum fünfften kennet man die Kirche eusserlich da bey, das sie Kirchen deiner weihet odder berufft, oder empter hat, die sie bestellen soll. Denn man muss Bisschove, Pfarrherrn, oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier stück odder heilthum geben (gemeint sind Wort, Taufe,

Abendmahl, Schlüssel) reichen und üben, von wegen und im Namen der Kirchen, viel mehr aber aus Einsetzung Christi, wie es Paulus Eph. 4<sup>47</sup>. sagt, Hier wird nicht allein deutlich gemacht, wie sehr Amt und Gemeinde auf einander angelegt sind, sondern wie auch die beiden Größen der Gemeinde und der Einsetzung des Amtes durch Christus miteinander verbunden sind. Die ministri üben ihr Amt aus von wegen und im Namen der Kirche; aber indem sie das tun, handeln sie aus der Einsetzung Christi. Hier einen Gegensatz finden oder nur eine Spannung feststellen zu wollen, würde das Ganze der Konzeption Luthers sprengen<sup>48</sup>. Dienst an der Gemeinde, Dienst im Namen der Gemeinde und Einsetzung durch Christus sind ein und dasselbe. „Durch dieses Amt und Wort werden wir von Sünden los und gerecht und selig für Gott, so wir dem Wort glauben, welches der Pfarrer uns an Christus stat verkündigt“<sup>49</sup>. Eine Äußerung dieser Art ist für die Spätzeit charakteristisch. Konkrete Einzelzüge treten stärker heraus, die den Übergang zu den Formalisierungen der Nachfolger erleichtern. Insgesamt kann Lieberg zu Recht folgern, daß Christus sowohl im „historischen als auch im aktuellen Sinne der Initiator des Amtes“ ist<sup>50</sup>. Wie sehr Luther daran liegt, die Bezüge konkret herauszuarbeiten, wird etwa daran deutlich, daß dieses Amt seine besondere Beziehung auf die einzelne Pfarre hat. Luther kann sogar die parochiale Bezogenheit des Christen als ein *ius divinum* verstehen<sup>51</sup>. Es muß daran festgehalten werden, daß alle Christen Priester aber nicht alle Pfarrer sind<sup>52</sup>. Lieberg kann diese Überlegungen zusammenfassen, indem er sagt, die „Unterscheidung gründet wie das Amt selbst in dem *ius divinum* der Stiftung Christi“<sup>53</sup>.

Er hat damit den Ansatz weiter verfolgt, den W. O. Münter zuerst versucht hat. Die Bedeutung der Arbeit von Münter liegt vor allem in der Entdeckung der konstitutiven Bedeutung des *ius divinum* für das Verständnis des geistlichen Amtes, nach welchem eine Priorität von beiden Seiten, vom Amt sowohl wie von der Gemeinde, ausgeschlossen ist. Luther kennt keine Priorität der Gemeinde, auch wenn das immer wieder in seine Schriften hineininterpretiert worden ist, aber auch keine Priorität des Amtes vor der Gemeinde. Vielmehr ist die ganze Kirchengewalt bei der ganzen Kirche<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> WA 50, 632, 35.

<sup>48</sup> Weitere Stellen bei Lieberg, a. a. O. S. 107ff; 123ff; besonders deutlich etwa: 45, 310 26.

<sup>49</sup> WA 28, 479, 36ff.

<sup>50</sup> Lieberg, a. a. O. S. 109.

<sup>51</sup> Ders. a. a. O. S. 110f.

<sup>52</sup> WA 31 I, 211, 17f.

<sup>53</sup> H. Lieberg, a. a. O. S. 119.

<sup>54</sup> W. O. Münter, Begriff u. Wirklichkeit des geistlichen Amtes, S. 91.

Ausdrücklich aber heißt das nicht, daß die Gemeinde sich aus sich selbst heraus erbauen kann. Sofern das Amt der Erbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament dient, ist es *divini iuris* und als *Setzung Christi* aller menschlichen Willkür entzogen.

Die Richtigkeit der hier gemachten Feststellungen läßt sich namentlich an der Frage der Prüfung und Einsetzung zum geistlichen Amt nachweisen. Lieberg bringt eine Fülle von Belegen dafür, daß nach Luther die Einsetzung der *ministri* normalerweise eine Sache des *ministeriums* sei<sup>55</sup>. Die von Vilmar einseitig vertretene These, als ob Hirten nur durch Hirten berufen werden können, ist auch für Luther der normale Weg<sup>56</sup>. Freilich kann es Situationen geben wie etwa in Böhmen, wo die Gemeinde auf andere Weise ihre *ministri* bekommen muß, ohne die die Gemeinde nicht sein kann. Luther hat den Zustand einer ämterlosen Kirche zwar angedeutet, aber nicht ernstlich erwogen, und zwar in der Schrift an die Böhmen. Die Schwierigkeit der Weihe *utraquistischer* Geistlicher bestand schon, die wegen der *communio sub utraque* zu nicht geringen Gewissenskonflikten führen mußte. Vollends bedrängend aber wurde die Lage, als deutlich wurde, daß die Bischöfe keine evangelischen Prediger weihen würden. Die Aufgabe des geistlichen Amtes, für eine geordnete Verkündigung des Wortes zu sorgen, kam als Möglichkeit nicht mehr in Betracht. Da die Gemeinde nicht ohne Gottes Wort sein kann, muß sie selbst handeln; oder aber die *potiores* in ihrer Mitte, die als angesehene Glieder der Gemeinde bekannten, ergreifen die Initiative. Luther hat aber nicht daran gedacht, die Notlösung für immer bestehen zu lassen, vielmehr gilt die Notordnung so lange, bis der normale Gang der Dinge wieder hergestellt ist: „*Donec Boemia redeat ad legitimum et evangelicum archiepiscopatum*“<sup>57</sup>.

Diese Anweisung ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Luther hat offenbar die Wiederherstellung eines evangelischen Erzbistums in Böhmen vor Augen, dem auch die Pflicht der Visitation der anderen böhmischen Bistümer obliegen würde. Es geht ihm also darum, die Kontinuität zum Vergangenen in einer dem Evangelium gemäßen Weise wiederherzustellen. Daß hier für die deutschen Verhältnisse unüberwindliche Schwierigkeiten entstehen mußten, wurde bereits gesagt. Zwei Motive aber verdienen es, in diesem Zusammenhang besonders betont zu werden. Auch in der Restituierung des evangeliumsgemäßen bischöflichen Amtes kommt das An-

---

<sup>55</sup> Lieberg, a. a. O. S. 152—159.

<sup>56</sup> Die Aussage darf nicht wie bei Vilmar, geradezu dogmatisiert werden; Vilmar, *Dogmatik II*, S. 275f; Die *Augsburgische Konfession* erklärt, S. 130f.

<sup>57</sup> *WA* 12, 194, 14.

liegen der Reformation als Reformation im strengen Sinne heraus. Luthers Reformation geschieht um der einen katholischen Kirche willen, von welcher Rom abgefallen ist. Sobald die treibende Kraft der katholischen Kirche im eigentlichen Sinne nicht verstanden ist, bleibt auch der Ansatz der Reformatoren verborgen. Es ist infolgedessen zu wenig beachtet worden, daß für Luther die Kirche des Ostens von Anfang an mit in die Überlegungen einbezogen ist. Von dort aus gewinnt Luther einen großen Teil seiner Argumente gegen den römischen Absolutheitsanspruch. Die verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit, die dieser ökumenischen Ausrichtung von Luthers Kirchenverständnis geschenkt wurde, hängt sicher mit der Vernachlässigung der Leipziger Disputation und ihrer Vorgeschichte durch die Forschung zusammen. Es ist nicht zufällig, daß mit der stärkeren Würdigung der östlichen Christenheit die Entdeckung des päpstlichen Antichristen parallel läuft. Von hier aus liegt der Akzent wieder auf der Einheit der alten katholischen Kirche, von der sich Rom durch sein antichristliches Regiment geschieden hat.

In diesem Zusammenhang ist auch ein Wort über die apostolische Sukzession zu sagen. Es kann für Luther keinen Zweifel daran geben, daß die Irrlehre von der apostolischen Kirche trennt. Die formal gehandhabte Sukzession hat Rom nicht vor dem Abfall bewahren können. Luther hat die Einsicht in diese Zusammenhänge in dem Augenblick gewonnen, wo er während der Vorarbeiten zur Leipziger Disputation die Gewißheit erhält, daß der Papst der Antichrist sei. Diese Einsicht besagt, daß das Papsttum kollektiv als Antichrist verstanden wird, nicht etwa einzelne Päpste, wie Leo X. Mit der Erkenntnis des päpstlichen Antichristen bleibt für Luther in der Tat keine andere Wahl als herauszugehen aus Babylon. Es ist daher zu einseitig, lediglich zu sagen, daß die römische Kirche sich der Reformation verschlossen habe, indem sie Luther exkommunizierte. Luther mußte mit Rom brechen. Die Einheit mit der einen katholischen Kirche kann nur so bewahrt bleiben, daß die Trennung von Rom vollzogen wird. Als Luther die Bannandrohungsbulle vor dem Elstertor in Wittenberg verbrennt, weiß er definitiv, daß die römische Kirche von der einen katholischen Kirche abgefallen ist. Die Exkommunikation wird in umgekehrter Richtung vollzogen um der Wahrheit des Evangeliums, um der Kirche willen<sup>58</sup>.

Damit ist auch klar, daß durch die römische impietas die apostolische Sukzession abgerissen ist, die allein in der reinen Lehre gewahrt werden kann.

<sup>58</sup> Die Vorgänge finden sich nach einer ausführlichen Darstellung des NT und der frühen und mittelalterlichen Kirchengeschichte bei H. W. Gensichen, Damnamus, Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Arb. z. Gesch. u. Theol. d. Luthertums, Bd. 1, Berlin 1955.

Darüber hinaus ist Luther bei seinen kanonistischen Studien im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation klar geworden, daß diese Sukzession niemals schematisch und äußerlich wie im römischen Denken gehandhabt werden kann. Er weiß, daß schon historisch keine Kirche einen ungewisseren Anfang hat als die römische. Man kann auch nicht Petrus allein allen anderen Aposteln gegenüber vorziehen, zumal nicht er der Fels ist, sondern Christus. Dem Neuen Testament entnimmt Luther, daß die Mission der ersten Christenheit keineswegs von Petrus geleitet und Rom unterstellt worden ist. Wenn es eine radix der Gemeinde Christi gibt, dann ist es die Gemeinde zu Jerusalem. Von dort aus ist die Frage der Kontinuität anders zu sehen, als sie in Rom gesehen wird<sup>59</sup>.

Wie wenig sich in Deutschland die alte bischöfliche Struktur zurückgewinnen ließ, zeigt das tragische Experiment mit Nikolaus v. Amsdorf als Bischof von Naumburg. Mögen die Verhältnisse dort durch den römischen Gegenbischof besonders kompliziert gewesen sein und durch die Wirren des Schmalkaldischen Krieges ein nicht vorauszusehendes schnelles Ende gefunden haben, so war doch von Anfang an deutlich, daß die durch die ottonische Reichsform bedingten Zustände den Charakter des bischöflichen Amtes so einschneidend verändert hatten, daß eine Anknüpfung an die Tradition jedenfalls in Deutschland als unmöglich angesehen werden muß<sup>60</sup>. Auch die anderen in der Reformationszeit gemachten deutschen Versuche haben keine dauerhaften Lösungen gebracht. Was in den Naumburger Vorgängen, vor allem in der Wahl selbst, eindrucksvoll zum Ausdruck kommt, ist die unerwartet starke Beteiligung der ganzen Gemeinde. Die Ansätze zu einem evangelischen Verständnis des bischöflichen Amtes waren durchaus vorhanden. Die Lage selber hat ihre weitere Ausbildung verhindert.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß für Luther im normalen Falle die Einsetzung der ministri Sache des geistlichen Amtes ist. Daß diese nicht ohne die Mitwirkung der Gemeinde geschehen kann, bedarf keines weiteren Beweises mehr. Ohne daß zunächst eine feste Terminologie nachzuweisen ist, kommen beide Seiten in dem Verhältnis von Ordination und Vokation zum Ausdruck, wobei die Gemeinde bei der Ordination keineswegs passiv bleibt. Auch wenn der minister vice et nomine omnium (12, 189, 22) oder nostro nomine (6, 64, 12) handelt, so handelt er im eigentlichen Sinne Kraft der Einsetzung Christi, der das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gestiftet hat.

<sup>59</sup> Die Zusammenhänge sind breit in der Leipziger Disputation, vgl. bes. WA 2,183—203, entwickelt.

<sup>60</sup> P. Brunner, Nikolaus v. Amsdorf als Bischof von Naumburg, Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Nr. 179, Gütersloh 1960.

Daraus sind praktische Konsequenzen zu ziehen. Der Ruf nach einer mündigen Gemeinde, der immer dringender wird, darf nicht überhört werden. Es zeigt sich immer deutlicher, daß der immer komplizierter werdende Gemeindeaufbau eine einsatzfreudige ganze Gemeinde fordert. In dem Maße, in dem die christliche Gemeinde eine Minorität wird, verstärkt sich diese Tendenz. Das traditionelle Sozialgefüge ist hoffnungslos in Auflösung begriffen, mit ihm auch ein geistlicher Stand im früheren Sinne. Es darf dabei nur nicht in kurzschlüssiger Weise die Mündigkeit der Gemeinde gewissermaßen gegen das Institut des geistlichen Amtes aufgerechnet werden, als ob das geistliche Amt der Gemeindeaktivität im Wege stünde. Die Aktivität des Laien in der Kirche und die Aufgabe des geistlichen Amtes berühren zwei verschiedene Bereiche, die erst zusammen den vollen Einsatz der christlichen Gemeinde in der Welt ausmachen.

Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß die falschen Akzente gelegentlich in der Weise sichtbar werden, daß das ministerium kaum noch mehr ist als Funktionär der Gemeinde. Daß weder Wahl noch Absetzung einen Schluß in dieser Richtung erlauben, wurde schon gesagt. Der von Christus erteilte Auftrag ist allein die letzte Gewißheit in den Anfechtungen des Amtes. Auch aus dem Aspekt von Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche ist zu sagen, daß die Abhängigkeit des Geistlichen von der Gemeinde und von den in ihr besonders dominanten Gruppen als ärgste Gefahr für die gesamte Gemeinde gesehen werden muß, auch wenn die deutsche Entwicklung nur ausnahmsweise zu ähnlichen Zuständen geführt hat.

Für das Ordinationsverständnis sind die Konsequenzen bei Melanchthon am weitesten entwickelt worden. Zusammengefaßt geht sein Verständnis in die Richtung, daß die Ordination als Funktion des bischöflichen Amtes gesehen wird, die in der Not auch durch Pastoren wahrgenommen werden kann. In jedem Falle aber handelt es sich um eine Funktion, die *iure divino* dem geistlichen Amt zukommt<sup>61</sup>. Melanchthon will die Ordination nicht aus dem Gesamtvorgang der Vokation lösen, deren folgerichtiger Abschluß sie ist. Die Eigenständigkeit des Amtes als einer göttlichen Stiftung wird stark betont. Der Gehorsam gegenüber dem Amt ist eine *nota ecclesiae*. Daher verwundert es nicht, wenn Melanchthon kein Bedenken hat, die Ordination als Sakrament zu bezeichnen. Im einzelnen muß freilich der noch sehr weite Sprachgebrauch gesehen werden, wenn nach Apol. XIII, 11 ein Sakrament genannt wird, was Gottes *mandatum* für sich hat und dem eine *promissio gratiae* hinzugefügt ist. Auch die Handauflegung kann als Sakrament bezeichnet werden<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> H. Lieberg, a. a. O., S. 378.

<sup>62</sup> A. a. O. S. 349.

H. Lieberg versucht am Schluß seiner Untersuchung die Gemeinsamkeit und auch die Nuancen im Ordinationsverständnis Luthers und Melancthons darzustellen. Er stellt ein „großes Gebiet grundlegender Gemeinsamkeit“ fest<sup>63</sup>. Entscheidend aber ist der Unterschied in der Wertung des allgemeinen Priestertums, das für Luthers Amtsverständnis eine „geradezu fundamentale Bedeutung“ hat, während es bei Melancthon auffällig zurücktritt<sup>64</sup>. Daher ist die bei Luther immerhin mögliche Weise des Mißverständnisses des geistlichen Amtes als Stiftung und Delegation zur ausschließlichen Betonung der Stiftung bei Melancthon hin verschoben. Von dort aus ist auch seine stärkere Akzentuierung des bischöflichen Amtes zu verstehen<sup>65</sup>. Bei diesem Resultat Liebergs ist freilich einschränkend zu bedenken, daß sein Verständnis des Delegationsmoments bei Luther einseitig und überzeichnet ist. Folgerichtig gelangt daher Lieberg zu dem Urteil über die Amtslehre der lutherischen Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts, „daß ganz wesentlich Motive in der Amtslehre bei Theologen wie Stahl, Vilmar, Löhe, Kliefoth sich tatsächlich auf das Neue Testament und die Theologie der reformatorischen Väter, wie Luthers und Melancthons, und zumal die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften zurückführen“ lassen<sup>66</sup>.

Diese Theologen des 19. Jahrhunderts haben für manches in der Theologie Luthers und Melancthons ein Auge gehabt, was spätere Theologengenerationen vielfach übersehen oder beiseite gedrängt haben. In dieser Hinsicht ist der gegenwärtigen lutherischen Theologie die Aufgabe gestellt, auch die gesamte Amtsdebatte des vorigen Jahrhunderts neu zu sichten und ihren Ertrag für aktuelle gegenwärtige Fragestellungen zu bewerten<sup>67</sup>. Ein für den Ansatz bei Lieberg klares und konsequentes Verfahren, bei dem allein die Frage ist, ob es der Kritik standhalten kann.

Lieberg deutet einen gewissen Zweifel an der Richtigkeit seines Resultates bereits an, indem er beiläufig feststellt, daß es als Mangel angesehen werden müßte, daß Melancthon nicht energischer die Errichtung eines evangelischen Bischofsamtes angestrebt hat und statt dessen zum Wegbereiter der konsistorialen Verfassung werden sollte<sup>68</sup>. Hier entsteht ein erster Zweifel an der alleinigen Gültigkeit des episkopalen Elements bei Melancthon. Diese Beobachtung läßt sich erweitern. Es bleibt schwer verständlich, daß Lieberg die Feststellung von Maurer nicht stärker berücksichtigt hat, wo-

---

<sup>63</sup> A. a. O. S. 379.

<sup>64</sup> A. a. O. S. 381.

<sup>65</sup> A. a. O. S. 383.

<sup>66</sup> A. a. O. S. 386.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> A. a. O. S. 378, Anm. 195.

nach CA V unter dem Stichwort „ministerium“ das allgemeine Dienstamt und erst mittelbar das eigentliche Pfarramt im Blick hat. Schließlich handelt es sich hier um Formeln, die Melanchthon selbst gebraucht. An dieser Stelle hätte die kritische Überprüfung der These einsetzen müssen, ob die scharfe Trennung von sacerdotium und ministerium tatsächlich haltbar ist. Wenn hier aber stark einzuschränken ist, so verliert das Ergebnis von Lieberg erheblich an Gewicht.

Dasselbe läßt sich dann auch noch weiter ausdehnen. Bei Lieberg kommt die Grundlage eines ius divinum im Sinne von Münter nur am Rande vor, ebenso wird auch die Auseinandersetzung mit den weiteren Konsequenzen bei Maurer nur am Rande geführt<sup>69</sup>. Auch von hier aus läßt sich zeigen, daß das Begriffspaar ministerium/sacerdotium für die Begründung des geistlichen Amtes nicht die konstitutive Bedeutung hat, die doch bei Lieberg vorauszusetzen ist. Von dort aus ergibt sich als nächster Schluß, daß dann auch die These von der echten Wiederentdeckung der Amtslehre der Bekenntnisse durch die Väter des 19. Jahrhunderts nur mit starken Einschränkungen zu halten ist. Daher ist nur schwer zu verstehen, wie der Verfasser die überzeugenden Nachweise bei Maurer einfach übersehen konnte.

Würde man dem Rat Liebergs folgen und das Gespräch dort wieder aufnehmen, wo das vorige Jahrhundert aufhörte, so würde die lutherische Theologie zwangsläufig ein zweites Mal in den Engpaß hineingeführt, aus dem sie bereits vor hundert Jahren nicht wieder herausfand, weil hinter den Fronten des 19. Jahrhunderts die des 17. Jahrhunderts wieder auftauchten, die wiederum verhinderten, daß die Bekenntnisschriften wirklich in ihrer Tiefe aufgeschlossen wurden. Das 19. Jahrhundert hat ebenso wie die Arbeit von Lieberg das unbestreitbare Verdienst, eine vordergründige Demokratisierung der Kirche und des geistlichen Amtes zu verhindern, bei der der Amtsträger nur noch Funktionär der Gemeinde sein kann. Die Eigenständigkeit des Amtes ist zu Recht in beiden Fällen stark betont worden. Das aber ist im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Bekenntnisse und der Theologie Luthers ein sehr wesentlicher Aspekt, keineswegs aber der einzige und jedenfalls nicht der eigentliche Ausgangspunkt, ebenso wenig wie sich das umgekehrt von der Gemeinde aus sagen läßt. In diesem

---

<sup>69</sup> Lieberg setzt sich mit der Maurerschen Deutung von CA V auseinander (a. a. O. S. 276—279), ohne daß es ihm gelänge, die von Maurer behauptete größere Weite des „allgemeinen Dienstamts der christlichen Gemeinde“ an Hand der Stellen über ministerium im Tractatus zu widerlegen. Die eigentliche Schwäche der Beweisführung von Lieberg liegt darin, daß von seiner Position aus das Nebeneinander von CA V und XIV nicht einsichtig zu machen ist.

Sinne ist das Korrektiv der Orthodoxie des 19. Jahrhunderts aufmerksam zu hören und in die weiteren Überlegungen mit hinein zu nehmen.

Das gilt etwa auch bis in die praktischen *Konsequenzen* hinein, daß erst unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein allgemeines Priestertum aller Gläubigen voll realisierbar wird, weil das standesmäßige Mißverständnis des Pfarramts einfach von der Entwicklung überholt worden ist. Extreme nach dieser Richtung würden in ebensolchem Maße verhängnisvolle Konsequenzen verursachen, wie die übersteigerte Betonung des Gegenteils. Auch in dieser Hinsicht ist noch einmal zu bedenken, daß bei allen falschen Tönen innerhalb der Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts einer falschen Liberalisierung der Kirche begegnet worden ist. Auch in der heutigen Zeit müßte daraus mit ziemlicher Sicherheit die Folge erwartet werden, daß eine Kirche, in der diese Tendenzen voll zum Zuge kämen, in die Gefahr geriete, mehr Lebenshilfe anzubieten und sich in Existenzzerhellung zu versuchen, als das Zeugnis von Christus, dem Herrn, auszurichten. Amt und Gemeinde werden sich allein so in ein rechtes Verhältnis bringen lassen, wie es R. Müller-Schwefe zutreffend formuliert hat: „Die Mündigkeit der Gemeinde setzt die Autorität des Amtes voraus“<sup>70</sup>. Es ist auch in ganz neuer Weise zu bedenken, was Luther am Schluß der Vorrede zum Kleinen Katechismus gesagt hat: „Unser Ampt ist nu ein ander Ding worden, denn es unter dem Bapst war, es ist nu ernst und heilsam worden. Darumb hat’s nu viel Mühe und Arbeit, Fahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt; Christus aber will unser Lohn selbs sein, so wir treulich erbeiten“<sup>71</sup>.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die reformatorischen Ansätze auf neue Realisierung und Aktualisierung warten. Die Weite des reformatorischen Entwurfs darf nicht wiederum eingeengt werden. An der Frage des geistlichen Amtes wird deutlich, daß hier Perspektiven erschlossen werden, die sich allein vom Ganzen der Ekklesiologie her erfassen lassen.

Die Konsequenzen jeder Theologie des Amtes werden im Ordinationsverständnis sichtbar. Die Ordination weist aus, welches Verständnis vom geistlichen Amt jeweils vorliegt. H. Lieberg faßt seine Deutung der Ordination bei Luther folgendermaßen zusammen: „Die Ordination ist vor der Gesamtgemeinde geschehende öffentliche Bestätigung der Vokation, sie ist effektive Sendung ins Amt, und sie ist Segnung zum Amt“<sup>72</sup>.

## V.

Wenn in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Amt und den Ämtern erörtert werden soll, so verdienen gerade die Ämter eine besondere Behand-

<sup>70</sup> Welt ohne Väter, Stundenbuch 2, Hamburg 1962, S. 86.

<sup>71</sup> BKS, 2. Aufl. S. 507, 12.

<sup>72</sup> Lieberg, a. a. O. S. 196f.

lung. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß das Luthertum dem bibli- zistischen calvinistischen Ansatz nicht hat folgen können. Die neueren For- sungen zur Frage des geistlichen Amtes haben an dieser Stelle deutlich gezeigt, wie weit der Spielraum der Möglichkeiten bereits im Neuen Testa- ment reicht. Die Skala reicht von 1. Kor. 12 bis zu den Pastoralbriefen, ohne daß auch nur im mindesten eine Harmonisierung der verschiedensten Aus- sagen möglich wäre. H. v. Campenhausen hat in seiner Unterrichtung deut- lich gemacht, die auch den Raum der frühen Kirchengeschichte mit ein- bezieht, daß mit verschiedenen Grundtypen des geistlichen Amtes zu rech- nen ist, die je nach ihrem geographischen Ort ganz verschiedene Merkmale aufweisen<sup>73</sup>.

Man wird auch mit v. Campenhausen darauf hinweisen müssen, daß das Neue Testament eine Lehre vom geistlichen Amt noch nicht formuliert hat. Es gibt zwar Ansätze nach ganz verschiedenen Richtungen, die aber insgesamt für einen Schriftbeweis nicht ausreichen. Daraus wird der Schluß gezogen: „Die Lehre vom Amt ist für das urchristliche Denken nicht zen- tral“<sup>74</sup>. Andererseits werden bestimmte Strukturen sichtbar, wie etwa in Acta und Pastoralen. Auf den jüdischen Hintergrund der Ordination hat E. Lohse aufmerksam gemacht<sup>75</sup>. Auch wenn die Pastoralbriefe nicht das ganze Neue Testament sind, läßt sich nicht das Recht bestreiten, hier Teile einer biblischen Begründung des Amtes anzusetzen, wie es dann einseitig in der Theologie des vorigen Jahrhunderts geschehen ist. Diese Schicht der Überlieferung ist fraglos differenzierter zu deuten, als es damals ge- schehen ist. Andererseits ist die moderne Kritik von einer unbefangenen Prüfung dieses Komplexes noch einigermaßen weit entfernt.

Die Schwierigkeiten einer bibli- zistischen Beweisführung seien im Anschluß an v. Campenhausen nur angedeutet. Die ursprüngliche Stellung der Zwölf ist nur unsicher zu ermitteln. Es bleibt auch offen, wie sich diese zu dem ursprünglich weiter gefaßten Kreis der Apostel verhalten haben. Weiter ist zu fragen, wer die Leitung der Jerusalemer Gemeinde gehabt hat. Die Vermutung fällt auf Jakobus, den Herrenbruder. Für die paulinischen Briefe

<sup>73</sup> In schematischer Darstellung ergibt sich folgendes Bild: Rom kennt den Amtsträger als den privilegierten Kultusbeamten seiner Gemeinde. In Syrien ist der Träger des geistlichen Amtes vornehmlich geistliches Vorbild und sakraler Mittelpunkt. Klein- asien betont demgegenüber den ordinierten Prediger der apostolischen Lehre. Damit sind in den Clemensbriefen, bei Ignatius und in den Pastoralen drei Grundtypen auf- gewiesen, v. Campenhausen, a. a. O. S. 131. Es muß hier außer Betracht bleiben, ob dieses Schema der Vielfalt der Möglichkeiten wirklich gerecht wird und ob nicht etwa die Position von 1. Kor. 12 zu wenig berücksichtigt ist.

<sup>74</sup> A. a. O. S. 332.

<sup>75</sup> Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951.

etwa ist das Verhältnis der Bischöfe und Diakone durchaus nicht klar, ja nicht einmal der Hintergrund des bischöflichen Amtes. Zwischen den echten Briefen und den Deuteropaulinen läßt sich der Unterschied im Verständnis von Gemeinde und Amt kaum harmonisieren. Das alles nötigt zur Vorsicht gegenüber direkten Aussagen, die die Schrift überliefert. Es muß auch beachtet werden, daß die judenchristliche Ältestenverfassung etwa in der Apostelgeschichte deutlich hervortritt. Luther hat offenbar die nicht geringen Schwierigkeiten in den biblischen Aussagen über das Amt deutlich empfunden und sich wohl aus diesem Grunde nicht zu einem biblizistischen Verständnis von Amt und Ämtern drängen lassen.

Es erscheint auch als eigenartig, daß bei Luther Äußerungen zur Frage Amt und Ämter kaum vorhanden sind. Die Einsatzstellen hätten sich auch in der damaligen Zeit leicht finden lassen, etwa im Hinblick auf Küster und Lehrer. Auch diakonische Aufgaben waren der Zeit durchaus nicht fremd, wie Spitalwesen und Drittorden zeigen. Luther hätte auch aus dem breiten Raum seiner Schulschriften genügend Ansatzpunkte finden können. Es sollte von dort aus deutlich gesehen werden, daß eine Neuordnung von Amt und Ämtern nicht auf ein direktes Vorbild der Reformatoren zurückgreifen kann. Es muß also auch in den Darlegungen zur Sache der Anschein vermieden werden, als liege hier genügend reformatorisches Material vor, das nur in einer entsprechenden Weise umgestaltet zu werden brauchte. Dabei wäre auch noch die Frage zu stellen, ob eine derartige Luther-scholastik überhaupt zu rechtfertigen ist. Es kann sich also nur darum handeln, hier mit ganz neuen Überlegungen anzusetzen, die jedenfalls den historischen Boden verlassen müssen.

Im Grunde setzt die eigentliche Schwierigkeit schon viel früher ein, nämlich im Neuen Testament selbst, das keinen einheitlichen Begriff für die Einheit von Amt und Ämtern hat. Charisma und diakonia sind dafür zu weit gefaßt. Die christliche Gemeinde kann hier von ihrer vollen Freiheit Gebrauch machen, wenn nur deutlich wird, daß der Herr selbst in den mannigfachen Diensten der Gemeinde handeln will. Namentlich E. Schweizer hat diesen Zusammenhang deutlich herausgearbeitet, indem er nachweist, daß die neutestamentlichen Ämternamen, jeweils als Würdebezeichnungen Christi anzusehen sind<sup>76</sup>. Dabei ist sicherlich nicht zu übersehen, daß das Aufsuchen von Oberbegriffen vornehmlich in die Strukturen philosophischen Denkens hineingehört. Es ist von dort aus allen Versuchen gegenüber Vorsicht anzumelden, die von einem gemeinsamen Oberbegriff aus meinen, die Frage von Amt und Ämtern lösen zu können.

<sup>76</sup> Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Abh. z. Theol. d. AT und NT, Zürich 1946, S. 32.

Dennoch wird es immer wieder Versuche geben, die aus dieser Richtung heraus vorstoßen. Unter den neuesten Arbeiten wird etwa bei H. Brunotte aus kirchenrechtlichen Überlegungen heraus eine Unterscheidung von unmittelbaren und mittelbaren Ämtern unternommen: „Die erste Gruppe umfaßt alle Ämter und Dienste, hauptberufliche und ehrenamtliche, die selber an irgendeiner Stelle öffentliche Verkündigung treiben“. Demgegenüber steht die andere Gruppe, die nicht unmittelbar an der Verkündigung beteiligt ist, vom Kirchenvorsteher bis zu den verschiedensten Fachleuten der kirchlichen Verwaltung. Von der ersten Gruppe heißt es: „Alle diese Ämter sind aus dem ministerium ‚abgeleitet‘ oder ‚entfaltet‘“. Die zweite Gruppe ist dagegen dem ministerium, nicht dem Pfarramt, helfend zugeordnet. „Die aus dem ministerium ableitbaren Ämter gehören zum esse der Kirche, deren Wesen darin besteht, daß das Evangelium verkündigt wird. Die dem ministerium helfend zugeordneten Ämter gehören zum ‚bene esse‘ der Kirche“<sup>77</sup>. Zweifellos ergibt sich damit eine glatte und überzeugende kirchenrechtliche Lösung, bei der freilich zu fragen ist, ob diese Konzeption auch theologisch haltbar ist.

H. Brunotte ist voll darin zuzustimmen, daß das ministerium nicht mit unserem „empirischen Pfarramt“ identisch ist<sup>78</sup>. Hier begegnet die gleiche Differenzierung mit anderen Worten, die von W. Maurer an Hand der Aussage von CA V gemacht worden ist. Die Verwechslung des geistlichen Amtes mit einem vordergründigen Standesverständnis muß unter allen Umständen vermieden werden. Es ist auch nicht zu übersehen, daß das heutige Amt am Ende einer durchaus nicht eindeutig positiven Entwicklung steht. Es müßte also zunächst deutlicher als das bei H. Brunotte geschehen ist, darauf hingewiesen werden, daß den weiteren Entfaltungen des Amtes bis hin zur Helferin im Kindergottesdienst eine limitierte Öffentlichkeit zukommt. Eine einfache Entfaltung des Amtes in die Ämter hinein sieht die Dinge doch offenbar zu schematisch, vor allem dann, wenn der Begriff „öffentlich“ allgemein und ohne weitere Einschränkungen gebraucht wird.

Der Haupteinwand aber ist damit zu erheben, daß ein so verstandenes ministerium zu wenig konkret faßbar wird. Dieses bekommt geradezu eine Flächenstruktur, die sich über die ganze Gemeinde erstreckt. Wie ein Netz ziehen sich die Strukturen des Amtes über die Gemeinde. Damit aber läßt sich der Grundsatz im Kirchenverständnis nach CA VII im Hinblick auf

---

<sup>77</sup> Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen, Luthertum, H. 26, Berlin 1962, S. 31f.

<sup>78</sup> A. a. O. S. 22.

das geistliche Amt nicht mehr klar durchhalten, wonach das geistliche Amt von Wort und Sakrament her als Einheit zu sehen ist. Bei der These von der Entfaltung des ministerium löst sich das Amt geradezu in der Gemeinde auf. Dabei aber wird der gemeindeleitende Charakter des geistlichen Amtes übersehen. Die Grenzen zum allgemeinen Priestertum werden fließend. Demgegenüber ist zu fragen, ob die mannigfachen Hilfsdienste in der öffentlichen Verkündigung nicht besser aus dem sacerdotium verstanden werden. Hier wird der private Zeugnisauftrag gewissermaßen stellenweise aufgehoben. Der Inhaber eines solchen Amtes nimmt einen teilweisen öffentlichen Auftrag wahr. Insofern er das tut, verläßt er streng genommen den Bereich des sacerdotium. Hier ist sozusagen eine Zwischenschicht zwischen ministerium und sacerdotium, wobei beides nicht im Sinne einer Rangordnung zu verstehen ist. An dieser Stelle wird wieder die notwendige Beziehung beider sichtbar. Vom Kirchenbegriff aus, wie er in CAVII vorliegt, ist dem ministerium der besondere Dienst an Wort und Sakrament übergeben. Von beiden her übt das ministerium das gemeindeleitende Amt aus. In den mancherlei Hilfsdiensten, die in ihrer Öffentlichkeitswirkung jeweils eingeschränkt sind, ist das sacerdotium am ministerium beteiligt. Das ministerium kommt aus dem sacerdotium. Darauf weist die Zwischenschicht der Ämter hin. Auch wenn die öffentliche Verkündigung dem sacerdotium nicht befohlen ist, so weist die Pflicht zum privaten Zeugnis, wie es dem sacerdotium aufgegeben ist, teilweise in den Bereich des ministerium hinein. Das Vorhandensein der Zwischenschicht zeigt der Gemeinde ständig den ihr insgesamt gegebenen Auftrag der Verkündigung. Bei dieser Verhältnisbestimmung werden die sehr unterschiedlichen Dienste bis hin zur Kindergottesdiensthelferin proportional richtig gesehen, was wiederum nicht im Sinne einer Rang- oder Wertordnung mißverstanden werden darf.

Es ist daher auch nicht überzeugend, wenn H. Brunotte den Unterschied zwischen sacerdotium und ministerium versucht so deutlich zu machen, daß dieses jedenfalls potentiell in der Lage sei, alle diese Dienste zu übernehmen<sup>79</sup>, auch wenn das in der Not der Gemeindepraxis von heute fortwährend geschieht. Hier erscheint das Amt zu sehr als monopolisiertes Charisma, das die anderen charismata bedenklich in Frage stellt oder stellen kann. Auch von hier aus läßt sich zeigen, daß die allgemeine Unterscheidung von ministerium und sacerdotium offenbar nicht genügt, um das Wesen des geistlichen Amtes zu bestimmen. Daher sind an dieser Stelle wesentliche Erweiterungen notwendig.

Nach den Untersuchungen von Lieberg ist besonders deutlich geworden, daß die scharfe Unterscheidung von ministerium und sacerdotium vor allem

<sup>79</sup> A. a. O. S. 33.

bei Melanchthon zu finden ist. Die unterschiedliche Akzentuierung bei Luther und Melanchthon ist nicht zu übersehen. Maurer hat in seiner Interpretation von CA V im Sinne des allgemeinen Dienstamts deutlich gemacht, daß die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht schematisch möglich ist. Daher ist die rechte Unterscheidung und Einheit beider noch nicht das entscheidende Wort in der Frage von Amt und Ämtern. Käme auf diese Relation alles an, so käme das ministerium mindestens in die Gefahr, im Sinne eines Standes im soziologischen Sinne mißverstanden zu werden. Das ist in der Tat in der Entstellung der Ständelehre Luthers im 17. Jahrhundert geschehen. Nach der Unterscheidung von Maurer läßt sich die Frage nach den mannigfachen Strukturen des Amtes in ganz neuer Weise lösen. Dadurch ist an CA V deutlich geworden, daß eine Verhältnisbestimmung von ministerium und sacerdotium offenbar nicht ausreicht, um die komplizierten Strukturen der lutherischen Lehre vom geistlichen Amt zu beschreiben, obwohl diese Unterscheidung für das Ganze der Ämterlehre unentbehrlich ist.

Solange sich das ministerium auch berufsständisch in stärkerem Maße verstehen ließ, wie das in der „Pastorenkirche“ der letzten Jahrhunderte tatsächlich geschehen ist, wurde die Unzulänglichkeit dieses Amtsverständnisses nicht in solchem Maße deutlich, wie es heute in einer kompliziert gewordenen Gemeindestruktur unvermeidbar ist. Nachdem der geistliche Stand in einer vollständig veränderten Gesellschaftsordnung eine andere Stellung hat, verdienen die reformatorischen Grundakzente stärkere Beachtung. Gerade in der Lehre vom geistlichen Amt wird deutlich, in wie starkem Maße die Auffassungen des 17. und 18. Jahrhunderts auch heute noch im Vordergrund stehen, während die reformatorischen Positionen in erstaunlichem Maße nicht geschichtswirksam geworden sind oder mindestens doch nur in einem sehr eingeschränkten Rahmen. Hier stellt sich wieder die Frage nach den weiteren geschichtlichen Folgen des reformatorischen Durchbruchs. Ohne die Frage weiter zu bedenken, wird mindestens deutlich sein, daß die reformatorische Position der heutigen Zeit näher ist als viele der späteren Formen, wobei auch hier wiederum nicht weiter nach den Ursachen gefragt werden kann.

Die Mannigfaltigkeit des geistlichen Amtes verdient besondere Aufmerksamkeit als etwas, das für die heutige Gemeinde von geradezu lebensnotwendiger Bedeutung ist. Nur durch eine stärkere Differenzierung kann es überhaupt noch gelingen, solche Formen zu finden, die den Dienst der Kirche in der modernen Welt wirklich ermöglichen. Insofern können aber auch die Formeln der Reformation nicht einfach übertragen werden. Hier ist eine Analogie zu dem Bemühen um eine Neuinterpretation der Recht-

fertigungslehre auf der Konferenz von Helsinki festzustellen. Auch in diesem größeren theologischen Zusammenhang würde die einfache Wiederholung der reformatorischen Formeln den eigentlichen Sinn der Aufgabe total verfehlen. Die theologische Mitte, sofern sie richtig bestimmt ist, läßt eine Neufassung in größtem Maße zu. Das gilt in eben solchem Maße auch vom Amt der Kirche und den Ämtern. Es scheint so, als ob die besondere Aufgabe der heutigen Generation lutherischer Theologie darin liegt, diese Übersetzung vorzunehmen, die sich nur als Akt schöpferischen Neudenkens verstehen läßt. Der theologische Ort, von dem aus die neue Gestaltung der Ämterlehre möglich ist, liegt im besonderen Verständnis des allgemeinen Dienstamtes im Sinne von CA V.

In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß im reformatorischen Zeitalter die öffentliche Verkündigung im wesentlichen auf eine vierfache Weise ausgerichtet wurde, und zwar zunächst öffentlich im Gottesdienst der Gemeinde. Diese Verkündigung ist ausschließlich Sache der Geistlichen. Die zweite Form ist der Unterricht in den Schulen. Deswegen gehört der Erweiterung des Schulwesens ein breiter Raum, wie sich bei Luther selbst an den Schulschriften zeigen läßt. Die dritte Form der Verkündigung ist die in der christlichen Familie, besonders durch das neue Verständnis des Hausvaters als des Hauspriesters. In diesen Kreis hinein gehört auch das private Zeugnis von Mund zu Mund. Schließlich ist mittelbar an der rechten Verkündigung des Wortes die Obrigkeit in verschiedenster Form, regierender Adel und Magistrate beteiligt, die über die Verkündigung indirekt dadurch wachen, daß sie Prediger berufen, bzw. das Hereinbrechen der Schwärmer verhindern. Luthers mannigfache Briefe an Magistrate und Ratsherrn, aber auch an den Adel zeigen das überaus eindrucksvoll. Offenbar ist Luthers breite Korrespondenz in diesen Zusammenhängen viel zu wenig gewürdigt worden, wenn man etwa die Entsprechungen bei Calvin damit vergleicht. Der Blick auf die eben skizzierten vier Weisen der Verkündigung in der Welt der Reformation sollte auch in grundsätzlicher Hinsicht nicht einfach übersehen werden. Hier ist gewissermaßen ein Modell für moderne Überlegungen, die auf keinen Fall durch schematische Übertragungen geleistet werden können. Es läßt sich aber auch an dieser Stelle das Pauschalurteil als unbegründet abweisen, wonach das allgemeine Priestertum der Gläubigen, von dem in den folgenden Zeiten, zumal in den neueren, mit Pathos geredet wurde, im wesentlichen theologische Formel geblieben sei, als hätte die Reformation hier nicht gehalten, was sie versprach. In Wirklichkeit haben die konkreten Ausprägungen viel größere Breite erreicht, als das nach einem eilfertigen Urteil der Fall ist. Freilich ist nicht zu übersehen, daß in der spätmittelalterlichen Obrigkeitslehre, wie

im praktischen Handeln von Fürsten und Städten, Elemente bereits entwickelt sind, die von der Reformation aufgenommen und vertieft werden konnten.

Die reformatorische Praxis im Umkreis von Amt und Ämtern ist, wie mehrfach betont wurde, nicht einfach zu übernehmen. Ein solcher Aufriß ist in der modernen Welt nicht mehr durchzuhalten, was die konkrete Gestalt angeht. Inzwischen sind bestimmte und charakteristische Entwicklungen von der Zeit einfach überholt worden. Der moderne Staat ist trotz gelegentlicher römisch gesteuerter Rückfälle prinzipiell weltanschaulich indifferent. Er ist es im Zuge einer langen Entwicklung immer mehr geworden. Hinter diese Grenze zurück gibt es keinen Weg mehr. Es hat durchaus Theologen gegeben, wie etwa Vilmar, die die Entwicklung klar erkannt und daraus ihre Konsequenzen gezogen haben.

Wenn der Staat zwar in den westlichen Ländern der Kirche in verschiedensten Schattierungen wohlwollend gegenüber steht, so ändert das nichts an der Tatsache, daß er seine Rolle nicht mehr als die eines Schutzpatrons der Kirche wahrnimmt. Im Zuge dieser Entwicklung liegt es, wenn der moderne Staat der Kirche die Aufsicht über sein Schulwesen nach und nach entzogen hat. Auch in Deutschland ist die Schule trotz allen Entgegenkommens im Westen konfessionell indifferent, sofern es sich nicht um ausgesprochene Bekenntnisschulen handelt, auch bei allen römischen Versuchen, auf Umwegen hinter diese einmal gezogene Linie zurückzuweichen.

Es sind aber auch ganz andere Entwicklungen zu beobachten, die zur Bildung ganz neuer Ämter in der Kirche geführt haben. Modellartigen Charakter hat der von der Kirche in Mitteldeutschland neu aufgebaute Religionsunterricht auf der Basis eigener Kräfte. Dieser Aufbau ist trotz aller ihm entgegenstehenden Schwierigkeiten gelungen und hat mindestens in einer Zeit größerer Spannung voll wirksam werden können. An diesem Beispiel wird klar, daß die Geistlichen diese Aufgabe unmöglich zusätzlich hätten übernehmen können. Im Westen ist eine Fülle von Parallelen ganz anderer Art zu erkennen. Die moderne Massengesellschaft verlangt neue Formen des Amtes, von der Industrieseelsorge bis zum Besuchsdienst, von der Krankenseelsorge bis zur Telephoneelsorge. Das überkommene Schema eines monopolisierten geistlichen Amtes kann unter den heutigen Umständen bis in die einfachsten ländlichen Verhältnisse hinein den Auftrag der Verkündigung nicht mehr ausschließlich wahrnehmen. Innerhalb der Gemeinde selber erscheinen Lektoren. Die Kindergottesdienste und Jugendgruppen, die Männer- und Frauenarbeit erfordern den Einsatz besonderer Kräfte, bis hin zu den Religionsunterricht erteilenden Lehrern und vielen anderen Ämtern und Diensten. Das alles zeigt eine sehr differenzierte Ämter-

struktur von sehr unterschiedlichen Aufgaben. Die Diakone, Kirchenmusiker, Krankenschwestern und Kirchenvorsteher, sie alle gehören in den Bereich der öffentlichen Verkündigung hinein.

Je mehr aber dieser Aufbau in mannigfachen Strukturen berücksichtigt wird, desto fragwürdiger müssen einzelne neue Erscheinungen sein. Der Entwurf zu einem hannoverschen Pastorinnengesetz bietet dafür einen interessanten Demonstrationsfall. Dieses Gesetz ist, von den fragwürdigen biblischen Grundlagen ganz abgesehen, schon deshalb sehr problematisch, weil dort der Dienst der Frau ausschließlich auf das Amt der „Pastorin“ festgelegt ist. Darin ist eine deutlich rückläufige Tendenz festzustellen, so sehr auch die gesetzliche Regelung eines zur Zeit schwebenden Zustandes zu begrüßen ist. Nachdem die monopolisierte Auffassung des geistlichen Amtes wenigstens anfangsweise abgebaut wird, stellt dieses Gesetz einen Rückfall in ein falsches Amtsverständnis dar, so daß schon von hier aus, ganz abgesehen von vielen weiteren hier nicht zu erörternden Gründen, gegen eine Verabschiedung nur schwere Bedenken angemeldet werden können. Für unseren Zusammenhang liegt das Hauptargument darin, daß der sehr weite und differenzierte Einsatz der Frau nach dem Neuen Testament in eine einzige feste Linie hineingezwängt wird, die offensichtlich einem ganz bestimmten Zug der Zeit im Sinne der Gleichberechtigung folgt. In diesem Zusammenhang fällt der Akzent genau auf die falsche Seite<sup>80</sup>.

Die genannten Ämter gehören alle in den Bereich der öffentlichen Verkündigung hinein. Insoweit bleibt das alte Schema unangetastet, wonach öffentliche und private Verkündigung zu unterscheiden sind. Neu aber ist die Frage, wie sich diese Ämter zu dem historisch gewordenen ministerium verhalten sollen, das ohne besondere Veränderungen, abgesehen von seiner gesellschaftlichen Wertung und Bedeutung, immer das gleiche geblieben ist. Nach wie vor sind Pfarrer in den Gemeinden, die ihren Dienst genau so tun wie in der Reformationszeit auch. Man würde dem Sachverhalt sicher nicht gerecht, wenn die neuen Ämter einfach ignoriert würden. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil für viele von ihnen eine gottesdienstliche Einführung vorgesehen ist, wie überhaupt der Grundsatz gelten sollte, daß kein öffentliches Amt ohne öffentliche Einführung wahrgenommen werden sollte. Die These von der Entfaltung des ministerium, die Richtiges enthält, ist offenbar nicht geeignet, den komplizierten Sachverhalt angemessen zum

<sup>80</sup> Entwurf eines Kirchengesetzes über die Rechtsstellung der Pastorinnen, (Oktober 1961), Luth. Monatshefte, 1, 1962, S. 372—374. Demgegenüber ist die „Verordnung über das Amt der Pastorin in der Evangelischen Kirche der Union“ vom 3. 7. 1962 weiter gefaßt und kommt darum der neutestamentlichen Vielfalt der Ämter viel näher als der hannoversche Entwurf, vgl. Luth. Monatshefte, 1. 1962, S. 475f.

Ausdruck zu bringen. Hier geht es vornehmlich um die Frage der öffentlichen Verkündigung.

Man hat, wie die These von der Entfaltung des Amtes in den Ämtern zeigt, zu wenig Gewicht darauf gelegt, den besonderen Charakter des gemeinde- bzw. kirchenleitenden Amtes herauszuarbeiten. Stattdessen hat sich die Frage Amt und Ämter stärker in den Vordergrund geschoben. Das kirchenleitende Amt ist an Wort und Sakrament gebunden. Hier hängt die Lehre vom geistlichen Amt mit dem Kirchenbegriff unmittelbar zusammen. Die Leitung der Gemeinde geschieht durch Wort und Sakrament. Diese allgemeinste Formel müßte im einzelnen sehr viel mehr durchdacht werden, als es in diesem Rahmen möglich ist. Das Schema von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt erweist sich nach reformatorischem Verständnis als nicht geeignet, wesentliche Strukturen des geistlichen Amtes zu beschreiben. Es ist auch hier noch einmal zu betonen, daß es nach evangelischer Auffassung keinen Unterschied zwischen Pfarramt und Bischofsamt in prinzipieller Hinsicht gibt. Damit entfällt keineswegs die Frage nach der Besonderheit des bischöflichen Amtes.

Das gemeinde- bzw. kirchenleitende Amt ist durch die Verwaltung von Wort und Sakrament festgelegt. Damit ist keineswegs gesagt, daß es neben diesem gemeindeleitenden Amt nicht andere Ämter gibt, die der Wortverkündigung dienen. Es ist damit aber ebensowenig gesagt, daß die Einheit von Wort und Sakrament, besonders im Hinblick auf das Sakrament, das Amt der Geistlichen in besonderer Weise qualitativ aufwertet. Das kann schon deswegen nicht geschehen, weil das Sakrament nicht eine höhere Ordnung über dem Wort ist. Der Dienst an der Einheit von Wort und Sakrament hat von beiden her einen besonderen Akzent. Daher ist das geistliche Amt nicht einfach eine der vielen Teilfunktionen des ministerium. Es gibt einen spezifischen Unterschied, der durch den Dienst an der Einheit von Wort und Sakrament begründet ist. Dieser Dienst setzt sich fort in zahllose andere Ämter. Indem alle Ämter wieder in die Mitte des Gottesdienstes hineinführen, binden sie die Gemeinde neu an die Einheit des Gottesdienstes als der Einheit von Wort und Sakrament. Es muß sich an der Auffassung des geistlichen Amtes entscheiden, welches Verständnis vom Gottesdienst schließlich vorliegt. Insofern gehört die Lehre vom geistlichen Amt unmittelbar mit dem Gottesdienstverständnis zusammen; und je nach dem wie dieses aussieht, wird auch die Auffassung vom geistlichen Amt beschaffen sein.

Das gilt auch für den falschen Gottesdienst der Kirche Roms, der notwendigerweise mit einer falschen Konzeption vom geistlichen Amt verbunden ist. Die evangelische Debatte um das rechte Verständnis des Amtes

ist aber auch an einigen Stellen deswegen so unklar, weil nicht zuvor eine Verständigung über das Wesen des Gottesdienstes stattgefunden hat. So sehr eine immer differenziertere Ämterstruktur einfach notwendig ist, so sehr ist die einigende Mitte des Gottesdienstes immer wieder zu sehen. Die Mitte des lutherischen Gottesdienstes ist die Messe. Das heißt nicht, daß es nur diesen einen gottesdienstlichen Typ geben dürfe. Hier geht es um die prinzipielle Mitte. Dieser Mittelpunkt im Leben der Gemeinde strahlt nach allen Richtungen aus. In dem Maße aber, in dem diese Mitte wirklich gesehen und festgehalten wird, wird auch der Dienst der Pastorin etwa, vornehmlich auf diese Mitte konzentriert, fraglich bleiben, ungeachtet des klaren Vorbildes der echten katholischen Überlieferung der Kirche. Nimmt man den Ausgang bei dem vollen Gottesdienst, so ist die Gestalt des geistlichen Amtes nicht beliebig flexibel. Sie ist durch ein bestimmtes Verständnis des Gottesdienstes auch in einer bestimmten Weise festgelegt. Es sollte von dort aus viel stärker der Versuch unternommen werden, die Ämter der Kirche in ihrem gottesdienstlichen Zusammenhang zu sehen. Erst von hier aus kann die Frage Amt und Ämter in einer richtigen Weise in den Blick kommen. So lange die gottesdienstlichen Formen in ihrer bisherigen Starrheit bestehen bleiben, ohne daß ganz neue Typen der Verkündigung in einer immer differenzierteren Welt gefunden werden, wird auch die Ämterfrage nie aus einer bestimmten Enge herauskommen, in der sie bis heute jedenfalls unverkennbar ist.

Die Unsicherheit der neueren Zeit hätte nicht aufkommen können ohne ein bestimmtes grundsätzliches Mißverständnis, das für die Geschichte der lutherischen Theologie nicht uninteressant ist. Das Luthertum hat sich in der Frage des geistlichen Amtes nicht gesetzlich entscheiden können. Daraus ist der falsche Schluß gezogen worden, daß alle konkrete Ordnung eine Frage der Vernunft und der Zweckmäßigkeit sei. Diese Antwort ist richtig, aber doch nur teilweise; sie stellt darum eine jener vielen Halbwahrheiten dar, die in hohem Grade gefährlich sind. Wort und Sakrament bilden eine prinzipielle Grenze aller bloßen Zweckmäßigkeit gegenüber. Hier ist ein eindeutiges *ius divinum*, über das die Gemeinde keine Gewalt hat. Da Wort und Sakrament dem geistlichen Amt und nicht allen Gliedern des sacerdotium ohne Unterschied anvertraut sind, liegt hier ein besonderer Akzent. Daher ist nicht allein von der Entfaltung des ministerium auszugehen, sondern von der Existenz des gemeindeleitenden Amtes, das der Gemeinde Wort und Sakrament mitteilt. Wort und Sakrament sind *iuris divini*. Sie sind der Gemeinde vorgegeben. Erst von beiden her empfängt das ministerium seinen Sinn und seine Aufgabe.

Es geht daher auch nicht um fatale hierarchische Tendenzen, sondern um

die einfache Erkenntnis, daß die Gestaltung des geistlichen Amtes nicht einfach Sache der Vernunft und menschlicher Ordnung sein kann. Deswegen sind weltliche Analogien an eine prinzipielle Grenze geführt. Das heißt in der Praxis etwa auch, daß das Amt einer Pastorin nicht einfach aus weltlichen Rechtsanalogien abgeleitet werden kann. Es wird daher auch immer wieder die Aufgabe sein, das geistliche Amt in seiner besonderen Gestalt womöglich im geraden Gegensatz zu allen möglichen Modeströmungen zu entwickeln. Allein vom Gottesdienst her läßt sich sagen, was das geistliche Amt ist. Ist hier Klarheit, so wird auch für das geistliche Amt eine Form zu finden sein, die den Erfordernissen der Gegenwart entspricht. Es kann nicht die Aufgabe lutherischer Theologie sein, das Museum der Vergangenheit zu hüten.

Die bisherigen Überlegungen haben teilweise schon die Ordination mit erfaßt. An der Ordination wird sichtbar, welches Verständnis vom geistlichen Amt schließlich vorliegt. Die bisherigen Überlegungen versuchten zu zeigen, daß es nicht möglich ist, das geistliche Amt mit der zu allgemeinen Formel des ministerium in der Weise zu verbinden, daß ein Spezifikum des geistlichen Amtes nicht mehr sichtbar wird. Gelegentlich ist auch die Neigung zu rein funktionalen Aussagen der Grund dafür, daß ein eigentlicher Akzent für die Ordination nicht herauskommt. Es kann auch der Eindruck entstehen, als ginge die Ordination in der Vokation einfach auf<sup>81</sup>. Es ist auch die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß antirömische Ressentiments einer weiteren Entfaltung der Ordination entgegenstehen.

Eine gegenteilige Ausnahme macht das Buch von J. Heubach „Die Ordination zum Amt der Kirche“. Ohne hier eine ausführliche Würdigung zu versuchen, sei bemerkt, daß der Mangel einer klaren Begrifflichkeit sich allenthalben bemerkbar macht. Auch ist eine gewisse pragmatische Abzweckung unverkennbar, die eine Lücke in der gegenwärtigen Theologie und Praxis schließen möchte. Diese Prämisse aber wiederum steht einer gründlichen allseitigen Behandlung im Wege.

Gegen den Versuch der Durchführung im einzelnen lassen sich schwere Bedenken nicht unterdrücken. Für einen lutherischen Beitrag zum Thema ist eine solide neutestamentliche Besinnung zu fordern, auch wenn dabei deutlich werden muß, daß das biblizistische Verfahren an dieser Stelle kein Weg zur Lösung der Frage ist. Die Untersuchung zeigt daher bestimmte Lücken, etwa in der Bestimmung des Apostolats und den Folgen, die sich daraus ergeben oder mindestens von den Reformatoren entwickelt worden sind. Die klaren Grundlagen aber fehlen auch, wenn Heubach vier munera des geistlichen Amtes einführt, ohne daß er deutlich machen kann, woher

<sup>81</sup> W. Brunotte, a. a. O. S. 186f.

diese kommen<sup>82</sup>. Sie haben keinen zureichenden Grund in der lutherischen Theologie. Der Autor unternimmt daher auch nicht den Versuch einer systematischen Klärung an Luther und den Bekenntnisschriften. Gelegentliche Hinweise nach beiden Seiten können diese notwendige Untersuchung nicht ersetzen. Bezeichnenderweise setzt die Darstellung beim 19. Jahrhundert ein, wobei auch die Frage bleibt, ob die aufgebotenen Zeugen wirklich als repräsentativ gelten können. Darüber hinaus bleibt die Frage, ob nicht bei diesem Verfahren die Orthodoxie und ihre Deformation der lutherischen Ständelehre unberücksichtigt bleibt, die doch in starkem Maße die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts überschattet. In systematischer Hinsicht geht Heubach der Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht weiter nach, was zweifellos mit der Schwäche in der Darstellung der reformatorischen Theologie überhaupt zusammenhängt. Immerhin ist der Versuch einer weitschichtigen Untersuchung der Ordinationsfrage dankbar anzuerkennen, wengleich die Frage bleibt, ob die dabei angewandte Methode zur Klärung vordringen kann.

Für Luther und Melanchthon hat neuerdings Lieberg das Material zur Ordination sorgfältig herausgearbeitet und damit eine empfindliche Lücke schließen können. Auch wenn Luther in aller Form die Absetzung eines Ordinierten kennt, so läßt sich daraus keine Geringschätzung der Ordination herleiten. Wie die römische Kirche seiner Zeit zeigt, ist eine rechtmäßig konstituierte Hierarchie in keiner Weise der Beweis dafür, daß nicht jederzeit die Irrlehre in die Kirche einbrechen kann. Es ist auch nicht zu übersehen, worauf eigentlich Lieberg zum ersten Male die Aufmerksamkeit gelenkt hat, daß Luther so etwas wie eine spezielle Amtsgnade kennt. Wer von Gott einen besonderen Auftrag bekommen hat, darf auch darauf ver-

---

<sup>82</sup> Die Ordination zum Amt der Kirche. Arb. z. Geschichte u. Theol. d. Luthertums, 2, Berlin 1956, S. 68. H. Dombois kritisiert vor allem die von Heubach a. a. O. S. 79 übernommene Ordnung, wonach auf die *vocatio* und *ordinatio* die *missio* erfolgt, indem er darauf aufmerksam macht, daß sich in der Frage der *missio* die altkirchliche und griechische Ordinationslehre von der lateinisch-neukatholischen unterscheidet, a. a. O. S. 561. Das orientalische Kirchenrecht bestimmt, daß der Bischof sein Amt nicht durch Ernennung, auch nicht durch *missio*, sondern erst durch Konsekration erwirbt, a. a. O. S. 564. Daraus zieht Dombois den Schluß: „Heubach metaphysiziert vielmehr die römisch-katholische Ordination lateinischer Tradition und erhebt sie zur allein wesentlichen Vollgestalt des (freilich zu bekämpfenden) Begriffs“, ebd. Weiterhin wird gegen Heubach geltend gemacht, daß dieser sich zwar gegen habituelle Vorstellungen im Zusammenhang der Ordination wende, ohne in Wahrheit aus diesem Denkschema herauszukommen. Die von Heubach gebildete Formel „personal-funktional“ (S. 70) besagt tatsächlich ein Überwiegen des funktionalen Momentes vor dem personalen, a. a. O. S. 564f.

trauen, daß Gott ihm auch in einer besonderen Weise zur Seite sein wird<sup>83</sup>. Hier ist eine ausschließliche Beschränkung auf das geistliche Amt nicht möglich, wie etwa der Vergleich mit der Ehe deutlich zeigen kann. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß sich bei Luther Zusammenhänge finden, die man bis dahin leichtfertigerweise allein dem 19. Jahrhundert meinte zuschreiben zu sollen.

Überlegt man, was materialiter in der Ordination geschieht, so lassen sich vor allem zwei Merkmale feststellen. Das erste ist die Bindung an einen bestimmten Bereich, nämlich an den Auftrag der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und an die allein öffentlich geschehende Verwaltung der Sakramente. Durch die Ordination vor der Gemeinde wird deutlich gemacht, daß der so Ordinierte einen öffentlichen Auftrag in der Gemeinde und für die Gemeinde auszurichten hat. Zu diesem Dienst wird er unter Handauflegung und Gebet der Gemeinde bestellt. Die im Gebet mithandelnde Gemeinde macht deutlich, daß es um ihre Sache geht, die hier geschieht. Hier wird von einer anderen Seite aus deutlich, daß privat und öffentlich im Gegensatz zum heutigen Verständnis Bereiche markieren, die mit der besonderen jeweiligen Existenzform der Gemeinde zusammenhängen, die einmal als zum Gottesdienst versammelte Gemeinde und einmal als Gemeinde innerhalb von Familie und Beruf, also im privaten und im öffentlichen Bereich erscheint.

In der weiteren Bestimmung der Ordination tritt eine gewisse Analogie zur Abendmahlslehre heraus. Gottes Verheißungen treten in Kraft. Ohne daß die Gemeinde etwa die Möglichkeit hätte, über den Geist zu gebieten, darf sie gewiß sein, daß sich die Verheißung von Lk. 10,16: „Wer euch hört, hört mich!“ erfüllen wird. Dieser Ruf ist ein Ruf zum Dienst für die ganze Kirche. Der Häretiker dagegen steht nicht mehr an Christi Statt<sup>84</sup>. Der Ordinierte darf die Gewißheit haben, daß sich Gott zu der von ihm befohlenen öffentlichen Verkündigung des Wortes bekennen wird. Die Gemeinde lebt davon, daß die Botschaft, die den Jüngern Christi aufgetragen wurde, ihr das Leben schenkt und sie in alle Wahrheit leiten wird. Der Ordinierte darf die Gewißheit haben, daß es Christus selber ist, der ihn in den Dienst genommen hat, indem er der ganzen Gemeinde dienen soll. Die Einheit von Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde ist unmittelbar da. Wer diese Ordination empfangen hat, darf gewiß sein, daß seine Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn. Er weiß, daß es nicht die Gemeinde ist, die ihm letztlich seinen Auftrag gegeben hat, sondern der Herr selber. Daher

---

<sup>83</sup> Lieberg, a. a. O. S. 223ff.

<sup>84</sup> Apol. VII, 48.

hat er zu reden nicht eigentlich im Namen der Gemeinde, sondern im Auftrage des Herrn. Im Zeugnis ihrer Hirten hört die Gemeinde das Wort Christi.

So verstanden ist das geistliche Amt keine für sich stehende Größe. Der Auftrag des Herrn gibt ihm die Gewißheit, an die Gemeinde gewiesen zu sein, die allein durch Wort und Sakrament geweiht werden kann. Daher ist die Alternative von Amt und Gemeinde nicht sachgemäß. Beide sind fest aneinander gebunden. Das eine kann nicht ohne das andere sein. Die Gemeinde wird durch Wort und Sakrament Christi, das durch ihre Hirten zu ihr kommt, in den Stand gesetzt, zum vollen geistlichen Leben zu kommen. Wo das Wort recht verkündet wird und die Sakramente recht gebraucht werden, hat Gott angefangen, seine Verheißungen zu erfüllen.

*Zu den Fußnoten <sup>19</sup> und <sup>39</sup>:*

<sup>19</sup> Verfehlt ist die Unterscheidung von Amt und allgemeinem Priestertum bei R. Prenter, Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther, ThLZ, 86, 1961, Sp. 322—332, s. besonders Sp. 330f: „So hat die Abgrenzung der Bereiche, in denen aufeinander bezogen das Amt und das allgemeine Priestertum die ihnen gemeinsamen Funktionen ausüben können und sollen, ihre Begründung im Zentrum des Rechtfertigungsglaubens Luthers gefunden: Wo der Sünder durch das Evangelium gerecht werden soll, ist das Amt notwendig. Wo der Sünder durch das Evangelium gerecht geworden ist, werden immer außerhalb des Bereiches des Amtes seine Funktionen aus freier Liebe neue Wege finden.“ Hier muß der Eindruck entstehen, als sei das Amt von einer bestimmten Stufe des Glaubens an nicht mehr nötig. Auch die Abweisung der Delegationstheorie ist schief, bei der der Eindruck eines von der Sünde freien geistlichen Amtes entstehen kann, vgl. Sp. 330: „Das allgemeine Priestertum besteht aus Sündern. Deshalb kann das Amt nie aus dem allgemeinen Priestertum hergeleitet werden, sondern nur aus der Einsetzung Gottes.“

<sup>39</sup> Cl. 4, S. 347, 10: Aber die Lere mus nicht sünde noch strefflich sein / vnd gehöret nicht ins Vater vnser / da wir sagen / Vergib vns vnser schuld / Denn sie nicht vnser thuns / sondern Gottes selbs eigen Wort ist / der nicht sündigen noch vnrecht thun kan. Denn ein Prediger mus nicht das Vater vnser beten / noch Vergebung der Sünden süchen / wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist) Sondern mus mit Jeremia sagen vnd rhümen / HERR du weißest / das / was aus meinem munde gangen ist / das ist recht vnd dir gefellig. Ja mit S. Paulo / allen Aposteln vnd Propheten trötzlich sagen / Haec dixit Dominus. Das hat Gott selbs gesagt. Et iterum. Ich bin ein Apostel vnd Prophet Jhesu Christi gewest in dieser predigt. Hie ist nicht not / ja nicht gut / Vergebung der Sünden zu bitten / als were es vnrecht geleret / Denn es ist Gottes vnd nicht mein wort / das mir Gott nicht vergeben sol noch kan / Sondern bestetigen / loben / krönen vnd sagen / Du hast recht geleret / Denn ich hab durch dich geredt / vnd das wort ist mein. Wer solchs nicht rhümen kan von seiner predigt / der lasse das predigen anstehen / Denn er leugt gewislich vnd lestert Gott.

**„Einer trage des Andern Last!“****10 Jahre Lutherischer Weltdienst**

Seit den Tagen der Urchristenheit ist es für die christliche Gemeinde ein selbstverständliches Gebot ihres Herrn, Barmherzigkeit zu üben, wo immer die Not des Nächsten darnach verlangt; Lasten zu tragen, die die Kraft des einzelnen oder einer Gruppe übersteigen; im Dienen sich zu bewähren, wenn damit Lebenshilfe erwiesen wird. Die Formen christlichen Dienstes haben sich in den Jahrhunderten der Kirchengeschichte gewandelt. Sie waren in der Frühzeit der Kirche andere als im Mittelalter, und in diesem wieder sehr verschieden von denen des 19. Jahrhunderts. Sie müssen erst recht heute neu durchdacht werden, nachdem eine unerhört stürmische Entwicklung der Technik dem gesamten menschlichen Leben ihren Stempel aufprägte. Die wesentlichen Kennzeichen unserer Gegenwart sind bekanntlich: unabsehbare Kriegsfolgen in Europa; die Wohlstandsgesellschaft auf der einen, Massenelend auf der andern Seite; die Weltgefahr der atomaren Vernichtungsmittel; das Gegenüber der beiden Machtblöcke in Ost und West; die sogenannte Bevölkerungsexplosion in den Entwicklungsländern. Unter diesen Aspekten reichen die klassischen Formen der christlichen Liebestätigkeit nicht mehr aus. Nächstenliebe und Krankenpflege, Einzelfürsorge und Anstaltsdiakonie konnten und können in unserem Jahrhundert nicht mehr die einzigen Möglichkeiten christlicher Barmherzigkeitsübung sein. Der Blick und die Hand der christlichen Gemeinde heute müssen sehr viel weiter reichen als bislang: in die fremde Not hinein, zu den unbekanntem Leidenden in der weiten Welt.

Von solchen Erkenntnissen und Erfahrungen erfüllt, haben die lutherischen Kirchen in ihrer Gesamtheit ein Organ zur gemeinsamen Bewältigung übergreifender Notstände ins Leben gerufen, das nunmehr auf 10 Jahre intensiver Arbeit zurückblicken kann: den Lutherischen Weltdienst. Die Bedeutung, die er in dieser Zeit sowohl für den Zusammenschluß und die Wirksamkeit der lutherischen Kirchen auf weltweiter Ebene als auch für ihre Verantwortung in der ökumenischen Bewegung der Christenheit gewonnen hat, rechtfertigt eine breitere und vertiefte Kenntnis seiner Anfänge und Entwicklung (I), seiner Grundsätze und Arbeitsweise (II), sowie seiner gegenwärtigen Aufgaben und Probleme (III), wobei die selbständige Tätigkeit des deutschen Zweiges der Weltdienst-Arbeit im gleichen Zeitraum eine besondere Berücksichtigung finden soll.

## I. Anfänge und Entwicklung

Der Ausgangspunkt für umfangreiche Hilfeleistungen lutherischer Kirchen in Nordamerika war zweimal die Nachkriegssituation in Europa: sowohl nach dem Ersten wie nach dem Zweiten Weltkrieg begann ein Strom von Liebesgaben, Geld- und Sachspenden vor allem nach Deutschland zu fließen, der für Millionen von Menschen, die zuvor noch zu den Feinden zählten, Erhaltung des Lebens bedeutet hat, und der aus dem dankbaren Gedächtnis der in drückender Not Beschenkten nicht mehr verschwinden sollte. Dies um so mehr, als die weitaus meisten Spender nicht die Begütertesten waren und sehr oft durch zusätzliche Arbeit spürbare Opfer brachten. Der amerikanischen Initiative gesellte sich fast unmittelbar die skandinavische Hilfe hinzu; und sobald es die wirtschaftliche Lage erlaubte, haben sich auch die Christen in Deutschland wieder an der Linderung besonderer Notstände beteiligt, erstmals während der Hungersnot in Rußland 1922/23 zur Unterstützung lutherischer Wolga-Gemeinden<sup>1</sup>.

Keine der beiden vorbildlichen Nachkriegshilfen wäre denkbar ohne den tatkräftigen Einsatz zweier Persönlichkeiten des amerikanischen Lutheriums, die als die Väter der Weltdienst-Arbeit in seine Geschichte eingehen werden: Dr. John A. Morehead aus Virginia (1867—1936) und Dr. Sylvester C. Michelfelder aus Toledo/Ohio (1889—1951). — Genau 4 Wochen nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, im Dezember 1918, beschloß das neugegründete National Lutheran Council in Amerika, eine kleine Kommission nach Europa zu schicken, um dort die ersten Hilfsmaßnahmen in kriegszerstörten Gebieten einzuleiten, die in Polen begonnen und in den baltischen Staaten bis Rumänien fortgesetzt wurden. Deutschland spürte die selbstlose Hilfe der amerikanischen Bruderkirchen besonders in der Inflationszeit. Sie wurde durch das Telegramm des Kommissionsleiters Dr. Morehead geradezu ausgelöst, das er im August 1923 aus Berlin nach New York richtete: „Schickt schnellstens alle verfügbaren Kleidungsstücke nach Deutschland. Sturz der Mark bringt Hungersnot in Tausende von Gemeinden. Bittet unsere Gemeinden nachdrücklich um sofortige Spenden.“<sup>2</sup> Im darauffolgenden Winter hatte dann auch Deutschland über 5 Millionen Arbeitslose zu verzeichnen, während ein Drittel der Bevölkerung an Unterernährung litt. Dem amerikanischen Hilfsprogramm von damals, erstmalig als Lutheran World Service bezeichnet, verdanken wir die Erhaltung mancher diakonischen Anstalt, die Wohltat umfangreicher Kinder-

---

<sup>1</sup> Noske, S. 64.

<sup>2</sup> Solberg, S. 23.

speisungen, die Unterstützung notleidender Pfarrfamilien, aber auch die Fortführung der abgerissenen deutschen Missionsarbeit.

Dr. Morehead war am Ende seines Auftrags überzeugt, daß „man den Wert der Arbeit unserer Delegation in Europa nicht in Dollars messen kann. Der Kirche ist dadurch vielmehr ein geistlicher Dienst erwiesen, der Glaube der Gläubigen ist gestärkt worden. Die persönliche Verbindung, die mit so vielen lutherischen Christen und Kirchen hergestellt wurde, hat dazu geführt, daß in unseren Herzen nicht nur der Gedanke an das Weltluthertum erwachte und sich entfaltete, sondern auch das aufrichtige Verlangen nach engerer Verbindung zwischen den einzelnen Zweigen unserer Kirche.“<sup>3</sup> Damit war der Zusammenschluß dieser Kirchen zum Lutherischen Weltkonvent, der unter maßgeblicher Führung Dr. Moreheads im August 1923 in der Lutherstadt Eisenach erfolgte, nicht nur kräftig gefordert und gefördert, sondern ihm auch eine bleibende Aufgabe gestellt: den zwischenkirchlichen Lastenausgleich und die allgemeine Nothilfe als Grundelemente seiner künftigen Arbeit zu betrachten.

Kaum 8 Wochen nachdem die Kanonen und Sirenen des Zweiten Weltkrieges in Europa verstummt waren, im Juli 1945, haben sich wieder Sendboten christlicher Liebe aus Amerika im kirchlichen Auftrag aufgemacht, um zu helfen, ohne zu fragen, ob die in Not Geratenen bislang zu den Freunden oder Feinden zählten. Einer der tatkräftigsten und zielbewußtesten war Pfarrer Dr. Michelfelder, der vom Lutheran National Committee der Vereinigten Staaten entsandt wurde und seine segensreiche Tätigkeit von Genf aus begann. Damit war von vornherein eine fruchtbare enge Zusammenarbeit mit dem dort befindlichen provisorischen Ökumenischen Rat der Kirchen gewährleistet, die von jenen Anfängen an auch nicht mehr aufhörte. Dr. Michelfelder war es vor allem um die Not innerhalb der deutschen Kirchen zu tun. Deshalb war er bestrebt, so schnell wie möglich mit ihnen in Verbindung zu kommen. In jenen ersten Monaten nach dem Zusammenbruch, im August 1945, waren die führenden Männer der Bekennenden Kirche zur Neuordnung der Deutschen Evangelischen Kirche in Treysa versammelt. Dr. Michelfelder war dazu eingeladen, erhielt jedoch den Passierschein nicht rechtzeitig. Dafür stellte ein Brief von ihm den ersten offiziellen Kontakt zwischen dem Lutherischen Weltkonvent und den deutschen Kirchen dar, der es verdient, als ein leuchtendes Zeugnis brüderlicher Hilfsbereitschaft in einer hoffnungslosen Situation festgehalten zu werden:

„Liebe Brüder, Gnade und Friede in Christus Jesus unserem Herrn!  
Eure lutherischen Brüder in Amerika sehen, wie Verwüstungen und

---

<sup>3</sup> Solberg, S. 17.

Schrecken des Krieges über Euch gekommen sind. Wir sind uns bewußt, daß die Zerstörung Eurer Häuser, Kirchen und Städte vieles ausgelöscht hat, was Euch lieb und heilig ist. Wir wissen, daß Krankheit, Hungersnot und Tod durch Euer Land gehen. Unsere Herzen sind bei Euch in aufrichtigem Mitgefühl. Unsere Gebete steigen zu Gottes Thron für Euch alle, nicht nur in unseren Gottesdiensten, auch in unseren Häusern.

Unsere lutherischen Brüder in Amerika versuchen, Euch mit den bestmöglichen Mitteln zu helfen. Noch sind uns von den Besatzungsarmeen Beschränkungen auferlegt. Im Augenblick gibt es vieles, was wir tun möchten und nicht können. Die amerikanische Abteilung des Lutherischen Weltkonvents, die ich vertrete, hat umfangreiche Pläne zu Eurer Hilfe ausgearbeitet. Millionen Dollars werden zusammenkommen, wenn wir die Bruderschaft im Glauben wieder erwecken können, die einst so stark war.“<sup>4</sup>

Der einzige amerikanische Teilnehmer an der Kirchenversammlung in Treysa, Dr. Stewart Herman, faßte seinen Eindruck beim Verlesen dieses Briefes durch Landesbischof D. Wurm aus Württemberg in den Worten zusammen:

„Es war, als wenn man das Fenster öffnete und einen hellen Lichtstrahl und einen frischen Luftzug hereinließ. . . . Das Wissen um das Mitgefühl der amerikanischen Lutheraner hat den Charakter der ganzen Tagung verändert“.<sup>4</sup>

Ein vorbildliches Hilfswerk christlicher Liebe über einem Land voller Gräber, Kreuze und Ruinen nimmt seinen Anfang.

Die ursprüngliche Absicht der amerikanischen Glaubensgenossen war, den vielfach zerstörten lutherischen Gemeinden bei ihrem kirchlichen Wiederaufbau nach Kräften zu helfen. Eine spürbare Linderung des wirtschaftlichen Elends erwartete man von den politischen Stellen der Siegermächte, etwa von der UNRRA (= United Nations Relief and Rehabilitation Agency). Nach dem ausdrücklichen Willen der Alliierten waren jedoch Deutschland und seine Verbündeten (z. B. Finnland) von deren Hilfsmaßnahmen ausgeschlossen.

Deshalb sind die zur Hilfe bereiten ausländischen Kirchen in ökumenischer Verantwortung auch, ja vordringlich, zu Notstandsaktionen übergegangen, um dem Hunger und der Kälte zu wehren, bevor sie zum Wiederaufbau der ausgebombten Kirchen und Gemeindehäuser beigetragen haben. Für diesen einzigartigen Samariterdienst bot sich ihnen in Deutschland eine in

---

<sup>4</sup> Solberg, S. 32f.

kühnem Glaubensmut entstandene Organisation an: das von Dr. Eugen Gerstenmaier gegründete und geleitete Evangelische Hilfswerk, das auf der erwähnten Ersten Kirchenversammlung in Treysa als Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland installiert wurde und zum unentbehrlichen Werkzeug christlichen Helferwillens größten Stils geworden ist.

Gleichzeitig aber haben die amerikanischen Kirchen die öffentliche Meinung ihres Landes — gleichsam in sozialer Anwaltschaft für verletzte Menschenrechte — gegen die ursprünglich verbotene Nothilfe für bisherige Feindländer mobilisiert und schließlich erreicht, daß im Frühjahr 1946 ein Verbindungsorgan zwischen den amerikanischen Dienststellen in Deutschland und den kirchlichen wie humanitären Hilfsorganisationen ins Leben gerufen wurde mit der abgekürzten Bezeichnung CRALOG = „Council of Relief Agencies Licensed for Operate in Germany“. Seine Aufgabe war im wesentlichen die technische Durchführung der Warentransporte und die praktische Verteilung des Gabenstromes in Deutschland. Von den amerikanischen Lutheranern, die an diesem großartigen Hilfsdienst führend beteiligt waren, seien die Namen Julius Bodensieck, Martin und Gerhardt Dietrich, Carl Mau und Hans Scherzer mit großer Dankbarkeit erwähnt.<sup>5</sup>

Nachdem die erste mächtige Welle der materiellen Hilfe bewältigt war, forderte schon eine zweite den kraftvollen Einsatz gemeinsamer Anstrengungen: die Flüchtlingshilfe. Im unheilvollen Jahr 1945 waren schätzungsweise 50 Millionen Menschen unterwegs auf Grund von politischen und militärischen Maßnahmen, von denen die meisten allerdings in ihre Heimatländer zurückkehren konnten. Die Eingliederung von Millionen Reichs- oder Volksdeutscher Flüchtlinge in den Besatzungszonen, die Auswanderung von mehr als einer Million nicht-deutscher Heimatvertriebener, die Betreuung der Exil-Lutheraner aus den Ostblock-Ländern — das alles waren Aufgaben, an denen die lutherischen Kirchen in ihrer Gesamtheit nicht vorübergehen konnten. Dr. Michelfelder und seine Mitarbeiter in Genf und Deutschland haben sie schon im Rahmen des Lutherischen Weltkonvents planmäßig und tatkräftig angepackt, und dabei stets erfahren, daß die gemeinsame Sorge und Verantwortung auch gemeinschaftsbildend wirkt, ja den Einigungsprozeß der Kirchen wesentlich fördert. Aber auch umgekehrt: der noch engere Zusammenschluß zum Lutherischen Weltbund in Lund 1947 drängte schließlich wieder zu einer intensiveren Zusammenfassung all der Hilfeleistungen, die den Kirchen durch Kriegsfolgen und neue soziale wie politische Entwicklungen aufgegeben waren.

Von dieser Einsicht getrieben, schlug Dr. Michelfelder, der erste Exekutiv-Sekretär des Weltbundes, 1951 die Schaffung einer neuen Abteilung in der

<sup>5</sup> Noske, S. 67.

Genfer Zentrale vor, mit deren Hilfe die Mitgliedskirchen ihre allgemeinen und zwischenkirchlichen Hilfsaktionen koordinieren sollten. Dr. Paul Empie, seit 1940 Mitarbeiter des Lutheran World Action-Programms und Exekutivdirektor im Nationalkomitee der Vereinigten Staaten, regt für dieses neue LWB-Organ die Bezeichnung „Lutherischer Weltdienst“ an, unter der auch das amerikanische Hilfsprogramm des Lutherischen Weltkonvents nach dem Ersten Weltkrieg gelaufen war. Dieser Gedanke, den Lutherischen Weltbund zu einem noch wirkungsvolleren Instrument des gemeinsamen Dienstes zu machen, war eines der letzten Vermächtnisse Michelfelders an die lutherischen Kirchen der Welt. Bald danach — mitten in einer Reihe anstrengender Sitzungen in den Vereinigten Staaten — „legte Gott seine Hand auf die Schulter Sylvester Clarence Michelfelders und rief ihn heim“.<sup>6</sup>

Auf der Zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952, die er noch entscheidend vorbereiten, aber nicht mehr miterleben durfte, wurde der Lutherische Weltdienst als besonderes Hilfsorgan des Lutherischen Weltbundes ins Leben gerufen, in dem alle Maßnahmen des gemeinsamen Dienstes und der gegenseitigen Hilfe zusammengefaßt sind.

## II. Grundsätze und Arbeitsweise

Gemäß der Verfassung des Lutherischen Weltbundes will dieser u. a. „folgenden Zwecken dienen (Zf. III.2.): . . . c) brüderliche Gemeinschaft . . . unter Lutheranern weiterzuentwickeln; d) die lutherische Beteiligung an ökumenischen Bewegungen zu fördern; f) lutherische Gruppen zu unterstützen, die geistlicher oder materieller Hilfe bedürfen.“<sup>7</sup> In diesem Rahmen besagt die Ordnung der in Hannover neugeschaffenen Weltdienst-Abteilung, daß mit ihr „den Gliedkirchen eine gemeinsame internationale lutherische Mittelstelle gegeben werden soll, an die sie sich wenden können, wenn sie in christlicher Liebe und Barmherzigkeit der Not, wo immer in der Welt sie sich zeigen mag, begegnen wollen“ (Zf. 1. der Allgemeinen Ziele).<sup>8</sup> Unter dieser Zielsetzung begann die neue Abteilung des Lutherischen Weltbundes, der eine eigene Kommission zugeordnet wurde, am 1. Mai 1953 in Genf ihre Tätigkeit, während gleichzeitig das Deutsche Nationalkomitee

<sup>6</sup> Solberg, S. 127.

<sup>7</sup> Der Lutherische Weltbund, Aufbau und Arbeit, S. 7 (Handbuch der LWB-Zentrale in Genf, 1960).

<sup>8</sup> Grundmann, S. 466.

des Lutherischen Weltbundes für den Bereich seiner Gliedkirchen den Deutschen Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes ins Leben rief. Zu den Beweggründen für die Weltdienst-Arbeit, die für den Lutherischen Weltbund im ganzen gelten, kommt für ihren deutschen Zweig noch ein gewichtiges weiteres Motiv hinzu, das in der Weisung des damaligen Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees, des inzwischen heimgegangenen bayerischen Landesbischofs D. Hans Meiser, an den neu berufenen Deutschen Beauftragten des Lutherischen Weltdienstes, Kirchenrat Karl Nagengast, zum Ausdruck kommt: „Sorgen Sie dafür, daß aus den deutschen Gliedkirchen des Lutherischen Weltbundes, die bisher weithin nehmende waren, jetzt mitverantwortliche, gebende Kirchen werden — aus Dankbarkeit für die in reichem Maß empfangene Liebe und Hilfe in den Jahren nach dem Zusammenbruch“.<sup>9</sup> Damit waren die Geleise gelegt für den in die Weite der Welt wirkenden Dienst unserer Kirchen — ein Vorgang, der einen bedeutsamen Schritt darstellt heraus aus dem selbstgenügsamen Isolationismus und Partikularismus, in dem die lutherischen Kirchen im Land der Reformation jahrhundertlang verharreten, hinein in die universale und ökumenische Verantwortung für die Welt und ihre Nöte. Seitdem ist häufig die kritische Frage gestellt worden: Warum muß gerade dieser Dienst über die Grenzen hinweg innerhalb der evangelischen Christenheit — erst recht innerhalb des deutschen Protestantismus — in konfessioneller Aufspaltung geschehen? Weshalb kann er nicht allein vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf oder — auf den deutschen Bereich gesehen — von der Ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes der EKID wahrgenommen werden? Die Antwort darauf ist einmal mit der geschichtlich gewordenen Struktur des kirchlichen Lebens überhaupt gegeben, insbesondere mit der Tatsache, daß es außerhalb Deutschlands im allgemeinen keine Unionskirchen gibt, sondern entweder reformierte oder methodistische oder lutherische Kirchen. Wenn also eine Kirche auf dem Boden eines klaren Bekenntnisses steht, dessen Hintergrund und Entstehungsgeschichte das Ringen um die evangelische Wahrheit ist, dann wird sie auch ihre diakonische Verpflichtung gegenüber dem Glaubensgenossen wie dem „fernen Nächsten“ als einen kirchlichen Auftrag betrachten, der nicht ohne Not delegiert werden darf. — Die Aussagen des Neuen Testaments, das doch letzte Instanz für christliches Handeln ist, sind in unserem Zusammenhang eindeutig. Dort wird sehr klar unterschieden zwischen Nächstenliebe und Bruderliebe bzw. allgemeiner und brüderlicher Liebe

---

<sup>9</sup> Karl Nagengast, „7 Jahre Lutherischer Weltdienst/Deutscher Hauptausschuß“ (Abschlußbericht 1960).

so in Matth. 22,34ff.; Joh. 13,34f.; Röm. 12,9ff.; Gal. 6,10; 2. Petr. 1,7; 1. Joh. 3 und 4; Hebr. 13,1ff. Sicher bezieht sich die in diesen Stellen sinngemäß gleiche Einschränkung „allermeist aber an des Glaubens Genossen“ in der Urchristenheit auf die an Christus Glaubenden schlechthin. Doch wird in der heutigen Christenheit die Ausdehnung der Bruderliebe auf alle Christen nicht in dieser Absolutheit geschehen können. Vielmehr muß hier differenziert werden sowohl auf Grund der biblischen Wahrheitsfrage, als auch auf Grund der natürlichen Tatsache, daß es weitere und engere Verwandtschaftsgrade gibt. Keinen Begrenzungen und Bedingungen jedoch unterliegt die allgemeine, die Nächstenliebe, die von Luk. 10 an als Ruf und Gebot Jesu Christi jedem Menschen gegenüber in jeder Not gilt. Eben dies meint Luther mit seiner Forderung, daß „der Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller“ zu sein hat — durch die Liebe. Demnach ist die Stärkung schwacher Bruderkirchen grundsätzlich und vordringlich Sache der konfessionsgleichen Kirchen, die direkt oder über eine zentrale Stelle in der Konfessionsfamilie erfolgen kann. Dagegen sollte die Unterstützung bedrängter Kirchen anderer Bekenntnisse in der Regel über ökumenische Organisationen gehen.

So bewußt die Weltdienstarbeit von der Grundlage des lutherischen Bekenntnisses aus geschieht, so selbstverständlich ist auch ihre enge Verbindung mit den entsprechenden Bemühungen der ökumenischen Bewegung. Ein äußeres Symbol dieser Zusammenarbeit ist schon das Zusammenleben beider Zentralen auf dem gleichen Grundstück in Genf; ebenso die Tatsache, daß Dr. Michelfelder während der ersten Jahre seiner Genfer Tätigkeit gleichzeitig Leiter der Abteilung für materielle Hilfe im Ökumenischen Rat gewesen ist und damit eine „lebendige Klammer zwischen konfessionell-lutherischer und allgemein-weltkirchlicher Hilfsarbeit“, ein „ökumenischer Archidiakon“, wie ihn Gerhard Noske nennt.<sup>10</sup> Zwar wurde das Verhältnis zwischen den Hilfswerken der weltweiten Kirchenbünde gleichen Bekenntnisses und dem des Ökumenischen Rats der Kirchen in Amsterdam 1948 noch durchaus kritisch beurteilt; jedoch wurde schon 1954 in Evanston sehr viel positiver festgestellt: „Vom Standpunkt des ökumenischen Werkes aus ergibt sich das praktische Problem, ob die Tätigkeit des Weltrats der Kirchen und die der konfessionellen Weltbünde nicht in Gefahr sind, sich zu überschneiden. Glücklicherweise ist es möglich gewesen, enge Fühlung mit deren leitenden Persönlichkeiten zu halten und so mit spezifischen Problemen der Koordination fertig zu werden“<sup>11</sup>. Die gleiche Beurteilung spie-

---

<sup>10</sup> Noske, S. 67f.

<sup>11</sup> Noske, S. 88f.

gelt sich im ersten Bericht der neuen Weltdienst-Arbeit (1954) wider, der betont, daß die Wahrnehmung der gemeinsamen Aufgaben auch „die Gemeinsamkeit in der größeren ökumenischen Familie berücksichtigt. Glücklicherweise wurde dies sowohl durch die räumliche Nähe als auch durch die traditionelle enge Verbundenheit, die seit Dr. Michelfelders Tätigkeit in Genf besteht, erleichtert“<sup>12</sup>. Und auf das Verhältnis im deutschen Bereich gesehen, konnte der Deutsche Beauftragte des Lutherischen Weltdienstes nach 5jähriger Zusammenarbeit mit den ökumenischen Stellen des Evang. Hilfswerks zu dem Schluß kommen, daß die „spürbare Sorge am Anfang, ob mit dem Lutherischen Weltdienst/Deutscher Hauptausschuß nicht eine Konfessionalisierung der Liebesarbeit erfolgen würde, unbegründet war und auch im Lauf der Zeit überwunden worden ist“<sup>13</sup>.

Eine weitaus größere Gefahr als die Überbetonung des konfessionellen Standorts ist in der heutigen Zeit das Absinken christlicher Liebestätigkeit — und damit auch der ökumenischen Diakonie — in das reine Humanitäre, in bloße Wohlfahrtspflege. Der Lutherische Weltdienst ist von der Tendenz zur Säkularisierung ebenso bedroht wie jede Arbeit der Inneren Mission im eigenen Land, wenn nicht eine ständige Besinnung auf das geistliche Element dieses Dienstes stattfindet, auf den evangelischen Anruf, der ihn forderte und begründete. Er wird auf dem von der Heiligen Schrift gewiesenen Weg bleiben, „durch die Liebe tätiger Glaube“ zu sein (Gal. 5,6), wenn er sich stets des Gesetzes bewußt bleibt, nach dem er angetreten ist und wie es in der Einleitung zu der Ordnung des Weltdienstes nach seiner in Hannover 1952 beschlossenen Installierung formuliert wurde: „Durch diese Tat gaben die Mitgliedskirchen dem aufrichtigen Bestreben Ausdruck, das Evangelium und seine erlösende Kraft im Leben der Menschen in der ganzen Welt zu bezeugen. Sie haben den herzlichen Wunsch, die Liebe und das Licht, das sie von ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus empfangen haben, weiterzugeben“<sup>14</sup>.

Diese klare Bezeugung und Verwirklichung des göttlichen Retterwillens in menschlichen Notsituationen darf nicht hindern, daß in der praktischen Arbeit des Weltdienstes ein notwendiges Maß an technischer Organisation angestrebt wird. Dazu gehört ebenso die Vermeidung der Zersplitterung dargereicherter Mittel, der Doppelbetreuung lautstarker und Vernachlässigung unauffälliger Glieder in der lutherischen Glaubensfamilie, wie auch die Sicherstellung einer durchdachten Planung, gerechten Verteilung, ge-

<sup>12</sup> Solberg, S. 139.

<sup>13</sup> Nagengast, S. 181.

<sup>14</sup> Grundmann, S. 468.

botenen Zusammenfassung, anpassungsfähigen Beweglichkeit im Einsatz der vorhandenen Kräfte.

Was die Weltdienst-Arbeit von sonstigen caritativen Unternehmungen in der Christenheit unterscheidet, ist vor allem ihr Grundsatz, Hilfe von Kirche zu Kirche zu gewähren. Auch dort, wo einzelne Gemeindeprojekte unterstützt werden, ist die Empfehlung oder Zustimmung der Kirchenleitung erforderlich. Über die Förderung des kirchlichen Lebens hinaus ist die unausgesprochene Absicht des Weltdienst-Hilfsprogramms, die eigenen Kräfte in den Gemeinden zu wecken und zu stärken, damit sie allmählich von Zuwendungen unabhängig und womöglich in den Stand gesetzt werden, an der Linderung weltweiter Zustände selbst beizutragen. Das ist der großartige, letztlich neutestamentliche Gedanke der Stewardship, der in den amerikanischen Gemeinden in vorbildlicher Weise verwirklicht ist und im vergangenen Jahrzehnt auch den evangelischen Kirchen unseres Kontinents beachtliche Impulse vermittelt hat. Hier liegt der Grund dafür, daß alle Fragen der Haushalterschaft, ihre Verbreitung und Vertiefung in den lutherischen Kirchen, in der Weltdienst-Abteilung mit einem eigenen Sekretariat beheimatet sind. Ohne eine verantwortliche Rechenschaft über die dem Christen von Gott anvertrauten Gaben des Geldes, der Zeit, der persönlichen Fähigkeiten und ihren freudigen Einsatz im Reich Gottes, im Leben der Kirche, ist gegenseitige Hilfe in den Nöten der Zeit gar nicht denkbar. Der internationale (besser: übernationale) Charakter des Lutherischen Weltdienstes schließt die Verpflichtung in sich, über punktuelle Hilfsmaßnahmen hinaus eine Strategie der Barmherzigkeit zu entwickeln, die das Ganze der klein gewordenen Welt im Auge hat. Das setzt die Fähigkeit voraus, in Weltmaßstäben zu denken, Schwerpunkte der Notstände zu erkennen, die vorhandenen Mittel mit Umsicht und Tatkraft einzusetzen, aber auch die Grenzen der eigenen Kraft in Rechnung zu stellen. Genau an diesem Punkt ist die Kooperation und Koordination mit all denen gefordert, die auf dem weiten Feld der ökumenischen Diakonie den in Not Geratenen helfen wollen um der Liebe Christi willen. Dieser Auftrag wird sich überall dort ausweiten zur Sozialdiakonie, wo die Struktur notleidender Menschengruppen neue Ansätze zur Selbsthilfe ermöglicht und gebietet, wie das etwa für das vielschichtige Flüchtlingsproblem gilt.

Der geistliche Ertrag, die innere Frucht von all den Bemühungen, durch den gemeinsamen Dienst der lutherischen Weltfamilie den Brüdern und Schwestern in Not beizustehen, kann nicht gemessen werden. Wohl aber sollen einige Zahlen zum Ausdruck bringen, welche Opfer von Kirchen und Gemeinden gebracht wurden, um Hilfe zu bringen, wo Leid und Verzweiflung herrschten<sup>15</sup>.

So sind z. B. von 1946 bis 1956 durch Lutheran World Relief unter der bewährten Leitung von Bernard A. Confer Sachspenden im Wert von fast 40 Millionen Dollar allein nach Deutschland geflossen; darüber hinaus noch 25 Mill. in 20 verschiedene Länder von Finnland bis Formosa. Die 7 Millionen Lutheraner in den Vereinigten Staaten brachten in 17 Kriegs- und Nachkriegsjahren durch ihre Gemeinden und Organisationen 50 Millionen Dollar in bar, über 60 Millionen in Sachwerten auf. Der Gesamtwert der Hilfeleistungen der im National Lutheran Council zusammengeschlossenen Kirchen wird für die Zeit von 1919—1954 mit 70 Millionen Dollar angegeben.

Die kleine, nur 33000 Seelen zählende Vereinigte Evang.-Luth. Kirche in Australien spendete in den ersten 5 Jahren nach dem Krieg weit über 100000 Dollar in bar für materielle Hilfe in Deutschland, Korea und Palästina, für die Nahrung und Kleidungsstücke gekauft wurden — außer einer beträchtlichen Menge von gebrauchten Kleidern und Geschenkpaketen.

In den Jahren 1940—1956 beliefen sich die Spenden der relativ wenigen Lutheraner in Canada auf annähernd 1 Million Dollar. Von 1945—1947 sammelte die schwedische „Bruderhilfe“ mehr als 600000 Dollar für den kirchlichen Wiederaufbau in 9 verschiedenen Ländern. Die schwedische „Kirchenhilfe“ (nur eine unter mehreren Hilfsorganisationen) verteilte in den folgenden 10 Jahren (bis 1957) insgesamt 1,1 Mill. Dollar. Rechnet man alle im lutherischen Schweden für fremde Not aufgekomenen Spenden zusammen, auch die der staatlichen und humanitären Organisationen, so ergibt sich ein Gesamtbetrag von fast 40 Millionen Dollar.

Wieviel Opfer- und Helferwille, wieviel Einsatz- und Verantwortungsbereitschaft, wieviel Kämpfe mit sachlichen und menschlichen Widerständen, wieviel Phantasie für die Werbung in der Öffentlichkeit sind hinter diesen Summen verborgen, die das Wort des Alten Testaments von dem „Brot, das über das Wasser fährt“ (Pred. 11,1) auf eine unerhört neue Weise wahrgemacht haben!

Was im einzelnen zu den Aufgaben des Lutherischen Weltdienstes gehört und in welcher Weise die Arbeit geschieht, soll im folgenden vornehmlich im Blick auf die Tätigkeit des Deutschen Hauptausschusses und seines Beauftragten angedeutet werden.

Grundlage und Rückgrat dieser Arbeit ist das sogenannte Statement of Needs der Weltdienst-Abteilung in Genf, eine Zusammenstellung aller Notstände und Bedürfnisse in lutherischen Minderheitskirchen und Betreuungsgebieten, die auf die brüderliche Hilfe der großen Glaubensfamilie des

---

<sup>15</sup> Zum Folgenden: Solberg Kap. 3 und 4, S. 49—76.

Lutherischen Weltbundes angewiesen sind und darauf warten. Der Deutsche Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes übernimmt daraus in sein jeweiliges Jahresnotprogramm — ebenso wie die im National Lutheran Council bzw. Lutheran World Relief zusammengeschlossenen amerikanischen Kirchen oder wie die skandinavischen, vor allem die schwedische Kirche — einen Teil der Projekte, die seinen Kräften entsprechen. Der deutsche Beitrag betrug im ersten Jahre der Arbeit 130000 DM und stieg laufend an, so daß nach 5 Jahren schon über 2 Millionen DM zur Verfügung gestellt werden konnten, wobei weder die Bau-, Literatur- und Studentendarlehen, noch die Aufwendungen für das Austauschprogramm und für Studienfreiplätze in dieser Summe enthalten sind. Gegenwärtig beträgt der Umfang des Jahresnotprogramms 1,5 Millionen DM, so daß es nach nunmehr 10 Jahren rund 12 Millionen DM sind, die auf eine vielfältige Weise mitgeholfen haben, in der weiten Welt menschliche Not zu lindern und christliche Gemeinde zu bauen.

Woher kommen die Mittel, die Hilfeleistungen in diesem Ausmaß ermöglicht haben? Wenn wir von dem Revolvingfonds absehen, der dem Deutschen Hauptausschuß zu treuen Händen von den lutherischen Kirchen Amerikas zur Gewährung von Darlehen für Flüchtlings- und Diasporagemeinden, allgemeine kirchliche Projekte, Literatur-Beschaffung und Studentenförderung übergeben wurde, dann sind die wichtigste Quelle die in den Gliedkirchen angesetzten Kollekten und Sammlungen, die ganz oder teilweise der Lutherischen Weltdienst-Arbeit zugeführt und zumeist im engen Einvernehmen mit dem jeweiligen Diakonischen Werk der Kirche durchgeführt werden. Hinzu kommen Beiträge der Kirchenleitungen oder Synoden, die sie nach eigenem Ermessen festsetzen. Zu besonderem Dank verpflichtet die vielen Spenden einzelner Christenmenschen und besonderer Gemeindeguppen, hinter denen der Herzschlag für die ökumenische Diakonie zu spüren ist.

Wohin fließen die dem Deutschen Hauptausschuß anvertrauten Gelder? Es sind im wesentlichen 3 Bereiche, denen sie zugute kommen:

1. die lutherischen Minderheitskirchen in Europa, die von England und Irland über Frankreich, Italien und Österreich bis zu den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang (Polen, Ungarn, Jugoslawien, Tschechoslowakei, in naher Zukunft wohl auch Lettland und Estland) reichen. Die Projekte, die unserer Unterstützung bedürfen, umfassen die ganze Breite des kirchlichen Lebens: Kirchen- und Pfarrhausbau, Gehaltshilfe für kirchliche Mitarbeiter, Evangelisation unter der unchristlichen Bevölkerung (wie etwa in den riesigen Trabantenstädten von Paris), Sozialarbeit unter den verstreuten Gemeindegliedern, Ausbildung und Motorisierung der Geistlichen, Errich-

tung von kirchlichen Schulen und Studentenwohnheimen, evangelische Lehrerbildung und Literaturbeihilfen. — Eine oft gestellte Frage im Zusammenhang der zwischenkirchlichen Hilfe ist die, wieweit das kirchliche Leben im Machtbereich des Bolschewismus mit gutem Gewissen gefördert werden kann. Es gibt eindrucksvolle Zeugnisse und persönliche Erfahrungen, daß echter Hunger nach Gottes Wort und viel lebendige Frömmigkeit in jenen Kirchen unter dem Kreuz vorhanden sind, so daß wir uns den von dort kommenden Bitten um Hilfe nicht verschließen können und wollen.

Eine liebgeordnete Aufgabe geistlicher Hilfe ist die theologische Zurüstung der Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter in den lutherischen Exilgemeinden aus Estland, Lettland, Litauen, Polen und Ungarn geworden, die in Westdeutschland eine Zuflucht gefunden haben, deren seelische Bedrängnis aber noch nicht zu Ende ist. Durch jährliche Rüstzeiten und Literaturhilfen versuchen wir, an ihnen die *Consolatio fratrum*, die Tröstung der Brüder, zu üben.

2. Außerhalb von Europa gehen die Hilfeleistungen des Lutherischen Weltendienstes/Deutscher Hauptausschuß vor allem in Notstandsgebiete, in denen durch einen Vertreter des Weltbundes ihre Verwendung im Sinne der Spender gewährleistet ist. In diesem Bereich spielt die Verzahnung unserer Arbeit mit der Aktion „Brot für die Welt“ eine besonders hilfreiche Rolle. Da geht es in der Tat völlig absichtslos um medizinische Versorgung und Kinderspeisung, um Existenzgründung und Siedlungsbau, um Handwerkerschulen und Studentenförderung — unabhängig davon, ob dort Gemeinden vorhanden sind oder nicht. — Ein Zentrum des Flüchtlingselends von größtem Ausmaß und tragischer Schwere ist bekanntlich Hongkong, das Tor zur Freiheit am Rande der Welt. Wie sehr dort jede Hilfe fast wörtlich vor dem Sterben rettet, wird der begreifen, der weiß, daß diese Stadt durch den chinesischen Flüchtlingsstrom in den letzten 15 Jahren von 600 000 auf mehr als 3 Millionen Bewohner anwuchs, daß für 1000 Menschen 2 Klinikbetten zur Verfügung stehen, daß 95 % der erwachsenen Bevölkerung von der Tbc infiziert sind, daß Zehntausende schulpflichtiger Kinder keinen Unterricht haben. Hier ist gleichzeitig beides, Nothilfe und Existenzhilfe, das Gebot der Stunde, die durch den dortigen (deutschen) Vertreter des Lutherischen Weltendienstes, Pastor Ludwig Stumpf, in einer beispiellos vorbildlichen Weise realisiert werden und von der Tuberkulosen-Fürsorge und mobilen Zahnbehandlung, der Einrichtung moderner Krankenhäuser und ambulanter Kliniken über fahrbare Milchbars (durch die täglich 12 000 Kinder versorgt werden), die Vermittlung von Patenschaften und Arbeitsplätzen bis zu Lehrwerkstätten und Studentenheimen, Siedlungsprojekten und Selbsthilfeprogrammen reichen,

Der besonderen treuhänderischen Obhut des Lutherischen Weltdienstes ist immer noch das Auguste-Victoria-Hospital auf dem Ölberg im jordanischen Jerusalem anvertraut, das mit 300 Betten und über 10000 Patienten jährlich eines der größten Krankenhäuser im Vorderen Orient ist, dem noch 6 Polikliniken und 4 fahrbare Kliniken zur Betreuung der arabischen Flüchtlinge in den Grenzgebieten angeschlossen sind. Ob es nun in absehbarer Zeit in die Hände der ursprünglichen deutschen Eigentümer zurückgegeben werden kann oder nicht — den lutherischen Kirchen als solchen muß daran gelegen sein, daß der Dienst der Liebe im Heiligen Land nicht aufhört.

3. Eine dritte finanzielle Verpflichtung und aktive Mitarbeit des Deutschen Hauptausschusses im Lutherischen Weltdienst besteht in der Förderung zentraler Aufgaben. Dazu gehört der Flüchtlingsdienst im Rahmen des Weltbundes ebenso wie die Katastrophenhilfe in den betroffenen Gebieten (Überschwemmung in Holland, Erdbeben in Chile und Persien, politisch verursachte Notstände in Ungarn und Algerien, um nur einige zu nennen). Einen besonderen Einsatz von Geld und Kraft erfordert die Durchführung eines sinnvollen Austauschprogrammes für kirchliche Mitarbeiter, damit die Arbeitserfahrungen der einen Kirche auch den anderen zugute kommen und das Gemeinschaftsbewußtsein der großen lutherischen Familie durch solche lebendige Begegnung wächst. So konnten bis jetzt über 100 Mitarbeiter das gemeindliche Leben und die besonderen Einrichtungen (wie Anstalten der Inneren Mission, Schulen, Akademien, Verwaltung, Presse u. ä.) während eines dreimonatigen Studienaufenthaltes in den lutherischen Kirchen eines anderen Kontinents kennenlernen und dadurch fruchtbare Anregungen für ihre Heimatkirche gewinnen<sup>16</sup>.

Der jüngste Zweig am Baum der Ökumenischen Diakonie ist die Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“, die in konsequenter Weiterentwicklung der Aktion „Brot für die Welt“ unter tatkräftiger Mitwirkung der Stuttgarter Weltdienst-Stelle entstanden ist. Junge Menschen werden aufgerufen, ihre beruflichen Kenntnisse 3 Jahre lang in Entwicklungsländern in Asien oder Afrika einzusetzen und damit ein christliches Zeugnis zu verbinden. Über 50 evangelische Fachkräfte sind dem Ruf schon gefolgt; viele andere sind dazu bereit.

Der Deutsche Hauptausschuß fühlt sich ebenso mitverantwortlich für die Betreuung der italienischen Gastarbeiter in einer seiner Gliedkirchen. Insbesondere im Industriezentrum Stuttgart ist ein Pfarrer aus der Evangelisch-

---

<sup>16</sup> Zudem ist gerade der Austausch kirchlicher Mitarbeiter immer eine gegenseitige Hilfe: die mit Aufgeschlossenheit und großen Erwartungen in die Schwesterkirchen reisenden Sendboten wissen, daß sie bzw. ihre Kirchen insonderheit in geistlicher Hinsicht immer beides zugleich sind: Empfangende und Gebende.

Lutherischen Kirche Italiens an der Arbeit, der seinen Landsleuten, die den evangelischen Glauben haben oder begehren, mit Wort und Sakrament sowie mit brüderlicher Handreichung und Beratung zur Seite steht.

Wo immer die helfende Hand des Lutherischen Weltdienstes gefordert ist, will er Brücken schlagen über Gräben und Grenzen hinweg und damit deutlich machen, daß hinter allen Daten und Zahlen, Geldbeträgen und Hilfeleistungen Der am Werk sein möchte, der am Anfang aller Diakonie steht, auch der in ökumenischer Weite geschehenden: Jesus Christus.

### III. Gegenwärtige Aufgaben und Probleme

Die im Laufe eines Jahrzehnts erwachsenen Aufgaben der zwischenkirchlichen Hilfe, des Flüchtlingsdienstes, der materiellen Nothilfe werden auf lange Sicht die gleichen bleiben — mögen sie sich auch da und dort ausweiten (etwa auf die lutherischen Kirchen der baltischen Sowjetrepubliken) oder verlagern (z. B. in der Flüchtlingsbetreuung). Das Urteil Dr. Scherzers in seinem abschließenden Bericht über die europäische zwischenkirchliche Hilfe 1953 im Blick auf die Grundzüge der zukünftigen Arbeit des Lutherischen Weltdienstes in Europa gilt auch noch nach 10 Jahren: „Die Aufgabe der Kirchen besteht nicht mehr in erster Linie darin, die Hungrigen zu speisen und die Nackten zu kleiden wie vor 4 oder 5 Jahren, sondern vielmehr darin, das Leben der Kirchen auf den Gebieten zu stärken, auf denen es noch der Stärkung bedarf, und den Kirchen dort Mut zuzusprechen, wo sie unter nicht nachlassendem Druck und angesichts ungelöster Probleme müde und mutlos geworden sind<sup>17</sup>.“

Hier ist die ungeheure Verpflichtung zu sehen, die die westdeutschen Kirchen gegenüber denen in Mitteldeutschland in ihrer exemplarischen Situation für die Christenheit überhaupt haben. In diesem Zusammenhang sind auch die Relationen zu beurteilen, die bei einem Vergleich der deutschen Hilfeleistungen auf dem Feld der ökumenischen Diakonie mit denen lutherischer Kirchen des Auslands in die Augen springen mögen. Es ist weiter zu bedenken, daß die zum Lutherischen Weltbund gehörigen deutschen Gliedkirchen Bayern, Braunschweig, Hamburg, Hannover, Lübeck, Mecklenburg, Oldenburg, Pommern, Sachsen, Schaumburg-Lippe, Schleswig-Holstein, Thüringen und Württemberg zusammen etwa die Hälfte der deutschen evangelischen Christenheit ausmachen (ohne Berücksichtigung der nicht feststellbaren bewußten Lutheraner in den unierten Kirchen), und daß sehr viele direkte Beziehungen und Verpflichtungen der Landeskirchen im übernationalen und ökumenischen Rahmen bestehen.

<sup>17</sup> Solberg, S. 142.

Eines klärenden Wortes bedarf an dieser Stelle das Verhältnis der Weltdienst-Arbeit zu der großartigen Aktion der evangelischen Kirchen in Deutschland „Brot für die Welt“. Sie ist vom Anfang an vom Deutschen Hauptausschuß verantwortlich mitgetragen worden und hat auch für die Missionsgesellschaften und Jungen Kirchen lutherischen Bekenntnisses schon viel Stärkung und Segen bedeutet. Soweit das Jahresnotprogramm des Lutherischen Weltdienstes Projekte enthält, die den Kategorien der Hilfsmaßnahmen aus „Brot für die Welt“ entsprechen, nämlich Kampf gegen Hunger, Gesundheitsförderung, Hilfe zur Selbsthilfe und damit Verbesserung der Sozialstrukturen (z. B. in Hongkong oder in Südindien oder im Nahen Osten), werden diese Projekte und Programme durch die Aktion „Brot für die Welt“ unterstützt. Der Hauptteil unserer direkten Hilfeleistungen aber kommt den schwachen Bruderkirchen in Europa, z. T. auch in Südamerika und Südafrika, zugute. Ihre Bedürfnisse und Erfordernisse haben in „Brot für die Welt“ keinen Platz. D. h. daß weder der Bau von Gemeindezentren oder Seminaren noch die Entfaltung des gemeindlichen Lebens überhaupt aus Mitteln von „Brot für die Welt“ gefördert werden dürfen. Eben deshalb darf und will der Lutherische Weltdienst nicht müde werden, sich die Hilfe von Kirche zu Kirche angelegen sein zu lassen, weil wir auch danach in der Gemeinschaft der Gläubigen gefragt und dazu gefordert sind. Eine schöne Frucht seiner koordinierten Bemühungen mit der ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes der EKID ist das gemeinsame Ökumenische Notprogramm, das alljährlich allen evangelischen Landes- und Freikirchen mit der Bitte um freundliche Aufnahme vorgelegt wird.

Darum ist der Deutsche Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes glücklich über jeden Bundesgenossen in der Unterstützung der Minderheitskirchen, die ohne fremde Hilfe nicht „ihres Glaubens leben“ können. Das gilt insbesondere von den klassischen Diasporawerken unserer Kirche, dem Martin Luther-Bund und dem Gustav Adolf-Werk, mit deren zentralen Dienststellen eine erfreuliche Verbindung besteht, die in der gleichen Weise auch zum Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland gepflegt wird, wo sich Berührungen auf dem jeweiligen Arbeitsfeld ergeben. In jedem Fall darf es nicht um Konkurrenz, sondern nur um Kooperation gehen.

Es ist nur natürlich, daß sich seit geraumer Zeit eine besonders enge Zusammenarbeit mit dem Martin Luther-Bund vollzieht, nachdem die lebendige Ausgangsbasis beider Bewegungen das gleiche lutherische Bekenntnis bildet. Wie ihre geschichtliche Entwicklung zeigt, ist der Lutherische Weltdienst als Arbeitsorgan von außen und von oben her auf unsere Kirchen zugekommen — im Gegensatz zu den Diasporawerken, die von innen und

von unten her in den Gemeinden Eingang fanden. Gerade deshalb ist eine gegenseitige Ergänzung im Blick auf die weithin gleiche Zielsetzung unerlässlich. Zukunftsträchtige Zeichen dafür sind: Personalunion in der Führung beider Werke in der Person des Landessuperintendenten Johannes Schulze DD aus Hannover, gegenseitige Mitarbeit in den Leitungsgremien, Übernahme von Projekten aus dem Jahresnotprogramm des Lutherischen Weltdienstes durch den Martin Luther-Bund (insbesondere für seine jährliche Diasporagabe), Absprachen hinsichtlich einzelner Wünsche aus lutherischen Minoritätskirchen, literarische Zusammenarbeit u. dgl. m.

Zwei Überlegungen zu Problemen und Fragestellungen der gegenwärtigen Weltdienst-Arbeit hängen mit den aktuellen Aufgaben des Lutherischen Weltbundes als weltweite Organisation zusammen und betreffen ihr Verhältnis zur Arbeit seiner Weltmissionsabteilung und seines Lateinamerika-Komitees.

Im Zusammenhang mit der letzten Weltkirchenkonferenz in New Delhi (November 1961) und der Synode der EKID in Bethel (März 1963) ist das Verlangen nach Integration der Mission auch im Raum der deutschen evangelischen Kirchen dringend geworden. Es ist keine Frage, daß der Ur-Auftrag des Herrn Christus zur Mission noch viel umfassender und zündender in unseren Gemeinden verankert werden muß. Dabei wird es von entscheidender Bedeutung sein, daß die verantwortlichen kirchlichen Stellen (Kirchenleitungen, Synoden) zu einer guten Zuordnung von ökumenischer Diakonie und Mission kommen. Sie haben zwar den einen Auftrag ihres Herrn auszurichten, Seine Herrschaft in dieser Welt voranzubringen, aber doch in den beiden Formen des Zeugnisses und des Dienstes — was wiederum in der gegenwärtigen Situation nicht denkbar ist ohne enge Zusammenarbeit zwischen Weltmission und Weltdienst, wie das im Rahmen des Lutherischen Weltbundes schon verheißungsvoll geschieht. Ein vorbildliches Beispiel dafür ist das von beiden Abteilungen in Genf gebildete Komitee für soziale Hilfsprojekte (Community Development Liaison and Validation Service), dem das Zusammenwirken mit Geberorganisationen, in Deutschland z. B. „Brot für die Welt“, zur Förderung solcher Projekte im Raum der Jungen Kirchen aufgetragen ist, die von landwirtschaftlichen Musterfarmen über Krankenhausbauten bis zur Ansiedlung und Umschulung von Flüchtlingen reichen.

Es mag auffallen, daß sowohl im Statement of Needs als auch im deutschen Jahresnotprogramm des Lutherischen Weltdienstes die lutherischen Kirchen auf dem südamerikanischen Kontinent nicht erscheinen, wiewohl sie in ihrer ausgesprochenen Diasporasituation mannigfaltige Bedürfnisse und Nöte haben und weit über eine dreiviertel Million Glaubensgenossen zählen.

Das hat seinen Grund darin, daß die lutherische Betreuungsarbeit in jenem Subkontinent, veranlaßt durch die Einwanderung zahlloser Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg und durch das immer akuter werdende Sprachenproblem in jenen Kirchen, unter der Ägide des Weltbundes einem eigenen Lateinamerika-Komitee unter der Leitung Dr. Stewart Hermans übertragen wurde. Möglicherweise wird im Verfolg der derzeitigen Diskussion über die Struktur des Lutherischen Weltbundes auf der Vollversammlung in Helsinki (Sommer 1963) in diesem Fragenkomplex eine organisatorische Änderung der bisherigen Arbeitsweise eintreten. Dann würden freilich neue Aufgaben und Probleme, nicht nur finanzieller Art, auf den Lutherischen Weltdienst zukommen. Gerade in jenem Teil der Welt liegen ungeahnte Möglichkeiten auch für die lutherische Kirche vor den Füßen. Gebe Gott, daß die Kraft des Weltluthertums ausreichen möge, sie zu lösen.

Wie die evangelische Diakonie überhaupt, so ist der Lutherische Weltdienst im besonderen eine kraftvolle Widerlegung des oft gehörten Vorwurfs, der Protestantismus lutherischer Prägung hätte nur eine „Kirche des Wortes“ hervorgebracht, wäre nur theologisch interessiert und in sozialer Hinsicht immer passiv-quietistisch geblieben. Demgegenüber erhärten die auf diesen Seiten beschriebenen Daten und Erfahrungen, daß lutherischer Glaube ganz von selbst zur brüderlichen Liebe, zur praktischen Tat, zur absichtlosen Hilfe drängt. Nicht deshalb, weil solcher Aktivität das social gospel zugrunde liegt, sondern gerade dann, wenn es durch eine nüchterne reformatorische Einschätzung des Menschen überwunden wird. So sind die lutherischen Kirchen der Welt nicht in erster Linie durch theologische Erwägungen, sondern „durch Zusammenarbeit zusammengewachsen“<sup>18</sup>. Dadurch wurden die Grenzen gesprengt, die sie untereinander trennten; die Absonderung aufgehoben, die sie solange voneinander fernhielt. Das Bewußtsein, daß sie zur Gemeinde Jesu Christi gehören, die ein Leib ist und zur Darstellung ihrer Einheit drängt, wurde mächtig gestärkt.

Landesbischof D. Hans Lilje nennt die Geschichte des Lutherischen Weltdienstes und seiner Vorläufer einmal „einen Sieg geistlicher Mächte über eine Krise, die die moderne Gesellschaft in ihren Grundmauern erschütterte; einen großartigen Kreuzzug der Liebe und Barmherzigkeit, der uns dankbar machen und von neuem unseren Opfergeist wecken will“<sup>19</sup>.

In dieser Blickrichtung will die Mahnung Martin Luthers aus einer Epiphaniaspredigt 1532 nicht nur für den einzelnen Christen, sondern auch für jede Kirche zur aufrüttelnden Verpflichtung werden:

<sup>18</sup> Dr. Paul Empie auf der Vollversammlung in Hannover 1952; s. Noske, S. 61.

<sup>19</sup> Siehe Geleitwort zu Solberg S. 9.

„Weil Christus Sein Regiment auf Erden in so elender und armer Gestalt führt, sollen wir mit unserem Geld und Gut, mit unserer Steuer und Handreichung gerne dazu helfen, daß Sein Reich, welches in so vielerlei Weise vom Teufel und der Welt gehindert und unterdrückt wird, gefördert und gemehrt werde“.

Benützte und weiterführende Literatur:

- Siegfried Grundmann*, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen — Herkunft — Aufbau. Böhlau Verlag, Köln/Graz, 1957. (insbesondere 3. Teil, 3. Abschnitt, II).
- Christian Berg* (Hrsg.), Oekumenische Diakonie. Lettner-Verlag, Berlin 1959. Die einschlägigen Beiträge sind vor allem: *Gerhard Noske*, Weltkirchenhilfe angesichts zweier Weltkriege, S. 51—112. — *Karl Nagengast*, Lutherischer Weltdienst: weltweite Verantwortung — weltweiter Dienst, S. 171—184.
- Richard W. Solberg*, Also sind wir viele ein Leib. — Vom weltweiten Dienst des Lutheriums. — Lutherisches Verlagshaus Berlin 1960 (Originaltitel: As Between Brothers).

Gute Werke fordert Gott  
und will sie getan haben.

MARTIN LUTHER

## Die Ausbreitung der Heiligen Schrift als Aufgabe der Christenheit

Die Geschichte der Ausbreitung des Christentums in der Welt ist die Geschichte der Ausbreitung der Heiligen Schrift\*. Von Anfang an ist in der Christenheit das Bewußtsein lebendig gewesen, daß ohne das geschriebene Gotteswort Mission auf die Dauer nicht möglich ist. Gleichsam als Symbol hierfür steht in Apostelgeschichte 8 der Bericht über den Kämmerer aus dem Mohrenland, dem der Apostel Philippus auf Weisung des Geistes die Schrift auslegte. Was die Urchristenheit zur Ausbreitung der Schrift getan hat, ist uns oft nicht ganz gegenwärtig. Schon die Tatsache, daß das Neue Testament in Griechisch, d. h. in der damaligen Weltsprache, niedergeschrieben wurde, deutet daraufhin, daß man die Ökumene, soweit sie damals erreichbar war, mit der Schrift erreichen wollte. Sehr bald sind die Übersetzungen entstanden in syrisch, armenisch, persisch, arabisch, koptisch, äthiopisch, die heute zum großen Teil das selbstverständliche Werkzeug der Theologen sind. Zur gleichen Zeit, in der im Abendland die Bibel ihren Gang durch die Völker antrat, wurde sie von den Nestorianern nach China gebracht, dort ins Chinesische übersetzt und Grundlage von großen Gemeinden. Die Geschichte der Ausbreitung der Schrift, in mächtigen Stößen durch die ganze Welt hin, unter Anfechtung und Martyrium, ist schon damals eine wahrhaft ergreifende und faszinierende Geschichte gewesen. Heute ist sie eine vielfach vergessene Geschichte.

Die großen Epochen der Christenheit sind Zeiten einer fast explosionsartigen Ausbreitung der Schrift gewesen. So hat auch das Anbrechen eines neuen Tages in der Reformation der Christenheit einen neuen Abschnitt in der Ausbreitung der Schrift gebracht. Schon vor Luther hatte es 18 verschiedene deutsche Bibeln gegeben. Damals wurde die Bibel innerhalb von 50 Jahren in 17 Sprachen verbreitet. Petrus Waldus und John Wiclif waren beide an der Ausbreitung der Bibel mit brennender Liebe beteiligt. Als Luthers Neues Testament 1522 erschien, war die erste Auflage bereits nach drei Monaten verkauft, trotz eines hohen Preises, obwohl die Menschen damals

---

\* Die Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, die 1962 auf ihr 25jähriges Bestehen zurückblicken konnte, versendet in enger Zusammenarbeit mit der Württembergischen Bibelanstalt Bibeln und Bibelteile in die lutherische Diaspora in aller Welt (vgl. S. 149). Es ist geplant, diesen wichtigen Arbeitszweig des MLB wieder stärker auszuweiten und in einem größeren Rahmen wirksam werden zu lassen. Auf die Notwendigkeit eines solchen Dienstes möchte dieser Artikel hinweisen.

zum guten Teil nur mit Mühe lesen konnten und trotz der großen Gefährdung, die mit dem Besitz des Buches verbunden war. In den Jahren 1534 bis 1574 sind allein bei dem Buchdrucker Hans Lufft etwa 100000 Bibeln gedruckt worden. Weit über die Grenzen Deutschlands hinaus, vor allem in die skandinavischen Länder, gingen die Auswirkungen dieser Bibelübersetzung. Überall fing man mit der Übersetzung der Bibel an. Ohne diese Übersetzungen wäre die Ausbreitung der Reformation undenkbar. Das Ganze war ein spontaner geistlicher Vorgang. Einer besonderen Organisation bedurfte es dazu nicht. Wer bewußt evangelisch war, fühlte sich für die Ausbreitung der Schrift verantwortlich.

Freilich ist in der Reformationszeit die Bibelverbreitung kaum wesentlich über Europa hinausgekommen. Der Blick auf die Weite der Welt war den europäischen Völkern eben erst eröffnet worden. Die Verpflichtung, den farbigen Völkern die Bibel zu bringen, wurde noch nirgends empfunden. Das geschah erst zur Zeit des Pietismus, als die ersten Missionare hinauszogen; und wieder war es Deutschland, von dem hier starke Wirkungen ausgingen. Männer wie Spener, August Hermann Franke und Graf Zinzendorf wußten etwas von der Zusammengehörigkeit von Mission und Bibelausbreitung; daher die Entstehung der ersten Bibelanstalt in der Welt um 1700, der von Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, als ein Werk des Pietismus. Ein Jahrhundert lang hat die von Canstein'sche Bibelanstalt bei uns den Dienst der Ausbreitung der Schrift allein getan und dabei die zu ihrer Zeit erstaunliche Menge von nahezu drei Millionen Bibeln verbreitet, fast  $\frac{3}{4}$  der gesamten deutschen Bibelverbreitung. Die große Stunde der Bibelmission aber ist nicht durch sie heraufgeführt worden, sondern durch die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft im Jahre 1804. Ihr bleibendes Verdienst ist es, die Ausbreitung der Schrift mit einer weltweiten Großzügigkeit in Angriff genommen zu haben. Von der Weltstadt London aus konnte das mit den besten Voraussetzungen erfolgen. Entscheidend aber waren der neue missionarische Eifer, waren die Herzen, die für diese Aufgabe entbrannt waren. Den Wandel der Lage kann man daran ermessen, daß bis 1804 die Bibel in 72 Sprachen vorhanden war und daß schon nach 50jährigem Bestehen der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft — also in einem relativ kurzen Zeitabschnitt angesichts der Größe und Kompliziertheit der Aufgabe — die Zahl auf 244 Übersetzungen wuchs. Bis zum 150jährigen Jubiläum im Jahre 1954 waren es 1175 Übersetzungen. Gerade die Zahl der Übersetzungen aber ist ein sicherer Maßstab für die Ausbreitung der Schrift.

Wir stehen heute noch mitten in dieser Entwicklung, aber sie hat durch die Weltlage neue Akzente bekommen, die es sich zu vergegenwärtigen

gilt. Inzwischen haben sich die Bibelgesellschaften der ganzen Welt im „Weltbund der Bibelgesellschaften“ zusammengeschlossen. Was hier alljährlich im Dienst an der Ausbreitung der Bibel erfolgt, sieht, namentlich vom deutschen Standpunkt, großartig aus. Einige Zahlen mögen davon berichten. Durch die Bibelgesellschaften wurden in den letzten Jahren fast gleichbleibend etwa 30 Millionen Bibeln, Neue Testamente und Bibelteile verbreitet, darunter 3500000 Vollbibeln. Nachdem diese Zahl schon 1960 auf 35 Millionen angestiegen war, ist 1962 zum ersten Male die Grenze von 50 Millionen überschritten worden. Wie das im einzelnen aussieht, zeigt etwa der Bericht aus der neuen anglikanischen Kirchenprovinz Ostafrika. Im Bibelhaus Nairobi wurden 1959 219364 Schriften verbreitet. 1960 betrug die Zahl 444000, also mehr als das Doppelte. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel ist Mittel- und Südamerika, wo die Verbreitung in einem Jahre um 7 Millionen Exemplare, d. h. um 70 % anstieg. In Indien nehmen Hunderttausende von Nichtchristen an Bibelkorrespondenzkursen teil. In Japan ist die Bibel nun schon das dritte Jahr ein Bestseller. Im letzten Jahre wurden 2500000 Bibeln und Bibelteile in Japan verkauft. Damit liegt die Bibel weit vor anderen beliebten Büchern. Dabei machen die Christen in Japan nicht einmal 600000 inmitten von 100 Millionen aus und sind dazu noch in 133 Gruppen aufgegliedert, für die die Bibelmission ein starkes, einigendes Band darstellt. Man könnte diesen Beispielen viele andere anfügen.

Von großer Bedeutung ist das Abkommen, das die Britische und die Amerikanische Bibelgesellschaft Mitte März 1963 in Buck Hill Falls, Pa. getroffen haben. Der Beschluß lautet: „Wir haben unsere Geldmittel miteinander verbunden, um dem Verlangen nach der Bibel in der ganzen Welt besser gerecht werden zu können. Alle Missionsgesellschaften und Kirchen in der Welt, die wissen, daß die Heilige Schrift noch mehr verbreitet werden muß, werden in hohem Maße dadurch bereichert werden. Die beiden Bibelgesellschaften, die bisher schon eng miteinander verbunden waren, sind noch näher zusammengerückt und wollen ihre Arbeitsleistungen auf dem Gebiet der Übersetzung, Herstellung und Verbreitung der Schrift untereinander aufteilen.“ Zunächst ist hier geplant, daß außer der bisherigen normalen Verbreitung von Bibeln, Neuen Testamenten und Bibelteilen in jedem Jahre zusätzlich 10 Millionen Neue Testamente verbreitet werden sollen. Es ist kein Zweifel, daß damit Großes erreicht worden ist, und man sollte diese einzigartige Leistung, die im Grunde von einer kleinen Zahl von Männern und Frauen im Weltbund der Bibelgesellschaften vollbracht wurde, mehr zur Kenntnis nehmen, als dies allgemein geschieht.

Neben dem Erreichten aber stehen noch große, unerfüllte Aufgaben. In dem sehr lesenswerten Jahrbuch des Verbandes der evangelischen Bibel-

gesellschaften Deutschlands für 1961/62 hat der Generalsekretär des Weltbundes, Olivier Béguin, ohne Zweifel einer der besten Kenner der Lage, dazu das Wort ergriffen. Er weist daraufhin, daß 5% der Weltbevölkerung bisher in ihrer Sprache noch kein einziges Bibelwort vorliegen hat. Es sind etwa 2000 Sprachen, für die noch eine Übersetzung benötigt wird, und es handelt sich um hundert Millionen Menschen. Weitere 10% der Weltbevölkerung haben nur einen Bruchteil der Bibel in ihrer Sprache. Wie wichtig wäre es, neben dem Neuen Testament mindestens noch Auszüge aus dem Alten Testament für manche Stämme in Asien und Afrika zu haben! Darüber hinaus gibt es weitere dringliche Aufgaben. Keine Übersetzung ist eine Übersetzung von Dauer. Die Aufgabe der Verbesserung der vorhandenen Übersetzungen steht nicht nur in Europa und Amerika vor uns, sondern viel mehr noch in anderen Kontinenten. Die Sprachen Asiens und Afrikas wandeln sich heute in vielen Fällen noch schneller als unsere europäischen Sprachen, denn sie stehen unter dem ungeheuren Druck des Umschwungs, der den Lebensstil der Menschen, ihre herkömmlichen Anschauungen, ihre gesellschaftliche Ordnung völlig revolutioniert. Praktisch bedeutet das, daß alle Übersetzungen, die bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts auf dem Missionsfeld erschienen sind, revidiert werden müssen.

Über das, was hier an Menschen und Geld benötigt wird, macht man sich kaum eine rechte Vorstellung. Vor 15 Jahren hatte die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft einen Stab von 3 Übersetzern. Heute sind es 30, zu denen noch 25 der Amerikanischen Bibelgesellschaft kommen. Diese Männer und Frauen von z. T. hohen wissenschaftlichen Qualitäten beraten die Bibelübersetzer in der ganzen Welt, von denen es etwa 2000 geben mag. Sie überprüfen die hergestellten Übersetzungen. Sie geben sprachwissenschaftliche Hilfen. Es gibt eine Zeitschrift eigens für diesen Zweck: „The Bible Translator“.

Man muß die Aufgaben, die vor den Bibelgesellschaften liegen, aber noch unter anderen Aspekten sehen. Der Präsident des Weltbundes der Bibelgesellschaften, der Erzbischof von York, Dr. Coggan, hat auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi einen vielbeachteten Vortrag gehalten: „Die Welt braucht Bibeln“. Er hat darauf hingewiesen, daß sich durch die ungeheure Bevölkerungszunahme in den nichtchristlichen Ländern voraussichtlich bis zum Jahre 2000 der christliche Bevölkerungsanteil von 33% auf 20% vermindern wird. Sodann weist Dr. Coggan darauf hin, daß das Analphabetentum in der Welt schnell zurückgeht. Die jungen Völker wollen lesen lernen, aber woran lernen sie es? Vorwiegend an atheistisch-kommunistischem Schrifttum, das ihnen in bester Aufmachung zu niedrigstem Preise in großen Mengen angeboten wird. Demgegenüber ist das, was die

Christenheit für die Ausbreitung der Bibel tut, viel zu wenig. In Südostasien gibt es beispielsweise 133 Millionen Kinder im Schulalter. Davon gehen 67 Millionen zur Schule, aber nur 3 Millionen haben ein Evangelium in ihrem Besitz. Hier wird eine Schlacht geschlagen, in der sich das geistige und geistliche Schicksal der Welt vielleicht für lange Zeit entscheidet. In Erkenntnis dieser Lage hat zu Pfingsten 1963 der Weltbund der Bibelgesellschaften in Tokio mit einer Ansprache des Erzbischofs von York einen Drei-Jahres-Plan eröffnet, durch den die jährliche Bibelverbreitung von 50 auf 150 Millionen gesteigert werden soll. So erheblich wie diese Steigerung ist sie bisher noch nicht.\*\*

Soweit der Überblick über die Weltlage. Es entsteht die Frage, was denn eigentlich die evangelische Christenheit in Deutschland, dem „Kernland der Reformation“, zu all den Bemühungen um die Ausbreitung der Schrift beiträgt. Auch hier ereignet sich einiges, wofür man sehr dankbar sein darf. Deutschland ist immer noch das Land der wissenschaftlichen Bibelausgaben, die bei der Württembergischen Bibelanstalt in Stuttgart erscheinen und in der Welt einen hochgeschätzten und wichtigen Dienst tun. Auch wir bemühen uns um die Erneuerung des Bibeltextes: Die Revision der Lutherbibel ist so gut wie abgeschlossen; eine Neuübersetzung der Bibel ist geplant. Für volksmissionarische Arbeit wurden eine ganze Anzahl geeigneter Ausgaben geschaffen, so von der Bibelmission in Deutschland, aber auch von der Bibelanstalt Altenburg. Letztere hat von einem achteiligen illustrierten Neuen Testament in Zeitschriftenformat mehr als 4 Millionen Exemplare verbreitet und arbeitet jetzt an etwas ähnlichem für das Alte Testament. Das alles ist begrüßenswert, aber es darf uns die wirkliche Lage nicht einen Augenblick vergessen lassen. An dem Aufstieg der Bibelverbreitung in der Welt hat Deutschland kaum Anteil. Es ist vielmehr für Europa ein Absinken um etwa 10 % festzustellen.

Auf die evangelische Christenheit in Deutschland wartet zunächst immer noch die Aufgabe einer großzügigen Bibelmission im eigenen Lande, sodann die andere einer Beteiligung an der Ausbreitung der Bibel in aller Welt. Was die erste Aufgabe angeht, so ist festzustellen, daß von 50 Millionen verbreiteten Bibeln und Bibelteilen im Jahre 1962 auf Deutschland etwa 1360000 Exemplare entfallen. Das Sonntagsblatt „Der Weg“ berichtete am 21. Mai 1961, daß etwa 30 % der Bevölkerung in Westdeutschland kein einziges Buch besitzen und etwa 70 % keine Bibel im Haus haben. Aber mindestens 25 Millionen Menschen, das ist die Hälfte der Einwohner-

---

\*\*Die Ansprache des Erzbischofs von York ist unter dem Titel: „Ich rufe weitere Hunderttausende“ in deutscher und englischer Sprache im Lutherischen Verlagshaus, Berlin-Grünwald, Königsallee 40, veröffentlicht.

zahl der Bundesrepublik, lesen jede Woche eine Illustrierte. Schwerwiegender scheint es zu sein, daß viele kirchliche Amtsträger die Aufgabe der Ausbreitung der Bibel noch nicht ins Blickfeld bekommen haben und bestenfalls bei Trauungen oder Konfirmationen Bibeln abgeben. Wahrscheinlich gibt es Amtsträger, die jahraus jahrein überhaupt keine Bibel persönlich weitergeben. Daß das bei den Gemeindegliedern in sehr hohem Maße der Fall ist, weiß jeder. Es gibt Landeskirchen, in denen pro Pfarramt und Jahr 5 Bibeln verbreitet werden. Wenn dies auch die untere Grenze ist und andere Landeskirchen das Siebenfache, ja sogar das Zehnfache erreichen, so bleibt die Zahl doch bekümmernnd niedrig. Die Interesselosigkeit mancher Landeskirchen, von denen einige nicht einmal eine Bibelkollekte kennen, die beschädigten Bibeln in unseren Kirchen mit längst überholtem Text, die Antiquariate mit Regalen voll unbenutzter Traubibeln runden das Bild ab.

Was die Hilfe für die Ausbreitung der Bibel in der Welt angeht, so steht Deutschland mit an letzter Stelle. 1960 wurden bei uns auf den Kopf der evangelischen Bevölkerung 0,05 Pfennig, also ein Zwanzigstel Pfennig, gegeben. In Holland gibt der evangelische Christ das Zweihundertfache, in Neuseeland sogar das Zweihundertachtzigfache. Ähnliche Zahlen haben Länder wie Norwegen und Schottland. Dabei empfinden diese Länder das, was sie tun, als unzulänglich und sind im Begriff, ihren Beitrag für die Bibelmission in der Welt entscheidend zu erhöhen.

Angesichts der großen Anstrengungen, die die Weltchristenheit hinsichtlich der Bibelausbreitung macht, sind bei uns die Unzulänglichkeit der Mittel und die Gleichgültigkeit, mit der auch ernste Christen dieser fundamentalen Aufgabe gegenüberstehen, bedrückend. Wenn die Christenheit in Deutschland mithelfen will, die Bibel unter die Leute zu bringen, muß sie bereit sein, neue Wege zu beschreiten und ganz andere Opfer zu bringen, als das bisher der Fall war. Zunächst dürfte das eine sicher sein: diese Aufgabe kann nicht länger ausschließlich auf die Schultern der wenigen Männer und Frauen gelegt werden, die in Deutschland in den Bibelgesellschaften seit Jahren gleichsam auf verlorenem Posten stehen. Es braucht hier nicht viel darüber gesagt zu werden, daß manche der zahlreichen Bibelgesellschaften bei uns sich in einem beklagenswerten Zustand befinden. Ihre Vorstände bestehen z. T. aus emeritierten Geistlichen, die sich die Bibelgesellschaft als eine Ruhestandsaufgabe vorbehalten haben und in der „verbilligten Abgabe von Bibeln an Bedürftige“ den Inhalt ihrer Aufgabe erblicken, also einer längst überflüssig gewordenen Sache nachgehen. Aber selbst dort, wo die Bibelgesellschaften zu neuem Leben erwacht sind, und dies ist vielfach der Fall, reichen ihre Kräfte für die vor der Weltchristenheit liegenden

Aufgaben einfach nicht aus. Die Männer der Bibelgesellschaften können als Experten dienen, Nöte schildern, Anstöße geben, Beziehungen herstellen, aber die Arbeit selbst muß auf eine viel breitere Basis gestellt werden. Es sollte zunächst eine enge Zusammenarbeit zwischen den lebendigen Bibelgesellschaften, den Missionsgesellschaften und den Leitungen der Kirchen entstehen, wie sie an einigen Stellen in Deutschland bereits im Werden ist. Die alleinige Verantwortung muß von den Schultern der Bibelgesellschaften herunter, wenn bei ihnen auch in weitem Maße die Exekutive verbleiben sollte. Die Kirche sollte ihre besten Männer und Frauen an die große Aufgabe der Ausbreitung der Heiligen Schrift setzen, auch unter Zurückstellung anderer wichtiger Aufgaben. Nur so wird man kräftemäßig der Stunde gerecht, in der sich die Christenheit in der Welt von heute befindet. Was die Mittel angeht, so wäre es nicht viel, wenn von uns jährlich eine Million aufgebracht würde, aber es würde von den anderen wenigstens als der Anfang einer Neubesinnung empfunden werden. Wir schweigen davon, daß die Bibelmission in Deutschland immer noch zum guten Teil mit ausländischen Gaben betrieben wird: ein für unseren Wohlstand unwürdiger Zustand. Diese aufzubringenden Mittel aber sollten nur zu einem Teil summarisch von den kirchlichen Zentralstellen gegeben werden, so wichtig diese Hilfe namentlich im Anfang sein wird. Man kann eine solche Arbeit, wie sie uns hier geboten ist, nicht mit anonymen Geldmitteln aufbauen, mit deren Hergabe keinerlei geistlicher Akt verbunden ist. Es muß vielmehr neu versucht werden, die Aufgabe der Bibelmission in das Bewußtsein unserer Gemeinden hineinzubringen. Der einzelne Christ muß die Notwendigkeit dieser Aufgabe erkennen lernen und sein Opfer bewußt bringen. Das Ziel unserer Bemühungen muß also sein, daß die Arbeit getragen wird durch Einzelgaben solcher Gemeindeglieder, die sich geistlich an der Sache beteiligt fühlen. Solche Menschen müssen neu gewonnen werden, denn es ist uns mit einer bloßen Verlagerung von Gaben für die Innere oder Äußere Mission auf die Bibelmission nicht gedient.

Pfarrer Smadahl, Sekretär der Norwegischen Bibelgesellschaft, einer zu neuem Leben erwachten Bibelgesellschaft in einem nicht sehr wohlhabenden Lande, sagt dazu: „Alle Bibelgesellschaften sehen sich der riesengroßen Aufgabe der Bibelverbreitung auf den Missionsfeldern gegenüber. Wir konfrontieren unsere Leute mit dieser großen Bibelnot von heute, und siehe da, sie geben! Solche treuen Bibelfreunde, die dann regelmäßig geben, können jedoch nur durch Gottes Wort selber gewonnen werden. Eine aufgeschlagene, gelesene, verstandene Bibel trifft das Herz des Menschen mehr als jedes grundgescheite Gespräch, als alle Diskussionen und literarische Belehrung. Nur der lebendige Umgang mit der Bibel selbst ist es, der zur

Hilfsbereitschaft und Dankbarkeit führt. Wenn wir wahre Bibelfreunde werden wollen, müssen wir zur Bibel führen, aber wir gehen fehl, wenn wir ihnen nicht gleichzeitig die Bibelnot in der weiten Welt zum Bewußtsein bringen. Wir müssen den Leuten immer wieder Gelegenheit geben, zur weltweiten Bibelverbreitung beizutragen. Zwischen dem rechten persönlichen Gebrauch der Heiligen Schrift einerseits und der Bibelverbreitung andererseits besteht ein organischer Zusammenhang. Es ist falsch, das eine von dem anderen zu trennen. Bei welchem der Pole wir auch immer beginnen: nie dürfen wir den anderen außer acht lassen!“

Diese Worte weisen auf den innersten Zusammenhang zwischen dem geistlichen Leben des Christen und der Ausbreitung der Schrift hin. Sie bestätigen das, was wir für die früheren Epochen der Kirche feststellen zu können glaubten, daß nämlich die geistlichen Höhepunkte der Kirchengeschichte immer auch die Zeiten einer besonders intensiven Ausbreitung der Bibel gewesen sind. Sie wollen aber auch sagen, daß es sich bei der Bibelmission nicht in erster Linie um eine finanzielle, sondern um eine geistliche Aufgabe handelt. Es gilt die Herzen einer großen Zahl von Christen zu bewegen, damit sie sich aus neuen geistlichen Einsichten heraus bereit finden, Opfer für einen neuen umfassenden Dienst der Bibelmission zu bringen. Jeder unter uns, er sei Kirchenführer oder schlichtes Gemeindeglied, ist gerufen, vom Zentrum des Glaubens her seine bisherige Einstellung zur Frage der Ausbreitung der Schrift zu überprüfen und von daher sein Opfer zu bringen. Nur aus solchem persönlichen Neuanfang wird die Erneuerung der Bibelmission kommen. Der Erzbischof von York hat in seinem bereits erwähnten Vortrag in Neudelhi gesagt, die Christenheit sei durch die gegenwärtige Weltstunde geradezu herausgefordert, die Ausbreitung der Schrift mit Vorrang vor anderen Aufgaben zu betreiben. Man dürfe das aber nicht tun mit Waffen, die weder quantitativ noch qualitativ ausreichen und die aus dem vorigen Jahrhundert stammten. Treffender kann man es auch im Blick auf Deutschland nicht sagen.

Die Stunde ist da, denn die Not ist da. Werden wir etwas Angemessenes tun? Den Geisteskampf, der in der Welt entbrannt ist, werden wir entweder mit der Bibel gewinnen oder wir werden ihn nicht gewinnen.

Wir sollen Gottes Wort  
als eine allmächtige Kraft  
herrlich und hoch halten.

MARTIN LUTHER

## Die Bekenntnisgeltung in den lutherischen Kirchen Australiens

Die lutherische Kirche Australiens geht in ihren Anfängen auf deutsche Einwanderung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Die Einwanderung aus anderen europäischen Ländern lutherischen Bekenntnisses ist klein und bedeutungslos geblieben. Nationale und völkische Unterschiede, Sprache und Kultur haben also die Lutheraner Australiens nie voneinander getrennt. Allerdings hat das deutschnationale Bewußtsein in einer völlig englischen Umgebung verbindend gewirkt, wobei aber wieder beachtenswert ist, daß es in den meisten Fällen die lutherische Kirche war, die als Anziehungs- und Mittelpunkt die Sammlung der Zerstreuten bewirkt hat. Es mögen dann auch nationale Gründe gewesen sein, die den Anschluß an die lutherische Kirche nahelegten, aber letztlich war es doch die Konfession, die die einzelnen zu einer Gemeinschaft und Gemeinde verband, was immer auch deren ehemalige Überzeugung gewesen sein mag. Orthodoxe und Pietisten, Konservative und Liberale, Rationalisten und Bibli-zisten, Anhänger der Union sowie Glieder aus den Freikirchen, Preußen und Bayern, Mecklenburger und Schwaben — alle suchten und fanden Einheit und Zusammengehörigkeit in der lutherischen Kirche. Das nationale Bewußtsein ist letztlich nicht die dauernde Basis für die kirchliche Gemeinschaft gewesen; der Assimilationsprozeß ist langsam aber sicher fortgeschritten, altes Nationalempfinden ist durch neues ersetzt worden, und die Landessprache ist unwiderstehlich an die Stelle der Muttersprache getreten. Es war der Glaubenskonsensus, der in diesem Falle im lutherischen Bekenntnis seinen Ausdruck fand, der in Australien der feste Punkt war, um den sich die so Verschiedenen scharten und verbanden. Das kann an zwei Beispielen erläutert werden:

Zu den ersten Deutschen, die nach Australien kamen, gehörten die Kolonisten, die im Jahre 1837 von Gossner aus Berlin nach dem Staate Queensland entsandt wurden, also Glieder der preußischen Landeskirche waren. Nun ist diese unierte Kirche ganz auf den deutschen Raum beschränkt; es bestand also in Queensland die Notwendigkeit, sich neu zu orientieren, sich konfessionell zu entscheiden. So entschlossen sich nur einige dieser Gossnerschen Pastoren für die presbyterianische und einige für die baptistische Kirche. Die übrigen, sowie sämtliche Laien, nannten sich lutherisch, obwohl sich bald herausstellte, daß sie sich dabei oft über die Konsequenzen nicht recht klar gewesen waren. Doch schenkte ihnen das lutherische Bekenntnis die Gemeinschaft und die Einheit, die sie suchten.

Als zweites Beispiel kann man die aus der Union stammenden Laien anführen, die in Australien Pastoren wurden. Sie haben es nicht für unmöglich gehalten, die Ordination bei einer presbyterianischen oder kongregationalistischen Kirchenleitung zu empfangen und sich von derselben doch auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichten zu lassen! Hier ist der Bekenntnisbegriff offenbar noch sehr schillernd und unsicher, aber der Trend ist klar: das lutherische Bekenntnis soll es sein, das zusammenschließt und vereinigt.

Soll es das aber tun, dann ist es kaum zu vermeiden, daß zunächst die verschiedenen theologischen Schulmeinungen aufeinanderstoßen, daß es also zunächst sogar mehr Dissensus als Konsensus gibt — bis endlich das gemeinsame lutherische Bekenntnis den Gruppierungen und Umgruppierungen ein Ende macht und die ersehnte Einigkeit schenkt.

Für die lutherische Kirche Australiens ist das ein langer und schmerzlicher Weg gewesen, dessen Ziel und Ende auch heute noch nicht ganz erreicht ist.

Der Weg ist gerade in Australien so schwer gewesen, weil von Anfang an alle Beteiligten vor die grundsätzliche Frage gestellt wurden, wie sich das einigende Bekenntnis in der kirchlichen Praxis auszuwirken hat. Dies wird einem sofort verständlich, wenn man sich klar macht, daß die erste große geschlossene deutsche Einwanderung nach Australien die der Schlesier, Brandenburger und Posener war, die im Jahre 1838 aus innerster Überzeugung und mit großen Opfern ihr Land verließen aus Protest gegen die Einführung der Union durch Friedrich Wilhelm III. von Preußen. So ist diese nach dem Staate Südaustralien ausgewanderte Gruppe mit ihrem starken Bekenntnisbewußtsein von Anfang an richtungweisend für die übrigen deutschen Einwanderer geworden. Ihre Überzeugungen waren klar, eindeutig und deswegen anziehend.

Das kann man nicht in gleicher Weise von der anderen, gleich großen Einwanderungswelle behaupten, die seit dem Revolutionsjahr 1848 in Fluß kam, natürlich aus mehr politischen und sozialen Gründen. Bei diesen Leuten war der kirchliche Konnex meistens locker gewesen, und konfessionelle Bindungen spielten deshalb kaum eine Rolle.

So waren es das lutherische Bekenntnis und die sich daraus ergebenden Konsequenzen, die ganz von selbst die Geister voneinander schieden. Das Bekenntnis übte somit nicht — wie immer — nur eine einigende, sondern auch eine trennende Funktion aus.

Dabei haben sich sehr bald drei Gruppen herauskristallisiert: Erstens die der schlesischen Einwanderer mit ihrer unzweideutigen und konsequenten Position. Zweitens die Gruppe derjenigen, die sich sehr bald von der ersten

Gruppe abspalteten; sie waren in ihrer Haltung ebenfalls unzweideutig, hielten aber radikalere Konsequenzen für notwendig. Drittens schließlich alle übrigen Lutheraner; diese waren etwas offener, weitherziger, in einem großen Maße schon bekenntnisbewußt, aber viel weniger konsequent in der Praxis. Etwas verallgemeinernd können wir von einer lutherischen Mitte, einem rechten und einem linken Flügel sprechen.

Die Geschichte der lutherischen Kirche Australiens im 19. und 20. Jahrhundert hat sich größtenteils mit dem Verhältnis dieser Positionen zueinander zu befassen, d. h., sie ist kontroverstheologisch bestimmt. Dabei ergeben sich in ihrem Verlaufe drei Phasen:

Die erste Phase umfaßt die Zeit von 1838—1874. Der linke Flügel ist um diese Zeit noch keine in sich geschlossene, erst eine werdende Größe. Die Gesprächspartner sind vorerst die Schlesier unter sich. Traurigerweise führt dabei die Verschiedenheit des Standpunktes zur kirchlichen Spaltung unter ihnen, wobei allerdings auch allerlei nicht-theologische Faktoren mit hineinspielen. So entsteht der mittlere und der rechte Flügel, alle beide — wie oben angedeutet wurde — durchaus konservative Gruppen.

Es geht in dieser ersten Phase um die Frage, wie weit das lutherische Bekenntnis letzte Entscheidungsinstanz ist für alle Fragen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens. Damit taucht also eine Doppelfrage auf: Einmal die des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnis; dann die der Autorität des Bekenntnisses für das Handeln der Kirche und für das christliche Leben des Einzelnen. Somit ist es eine Frage der Autorität des Bekenntnisses für Lehre und Leben; grundsätzlich also rückt dabei die Frage der Funktion des Bekenntnisses ins Blickfeld.

Die ersten Einwanderer stehen dieser Frage zunächst wenig kritisch gegenüber. Fast naiv operieren sie mit dem Bekenntnis in Lehre und Praxis als mit einem Lehrkodex, als mit einem Wegweiser für das christliche Leben, obwohl sie sich theoretisch über das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis klar sind und die Schrift selbstverständlich als übergeordnete Instanz ansehen.

Ein heftiger Streit unter ihnen, ob das Bekenntnis einen Chiliasmus zulasse oder nicht (1842—1846), beleuchtet die Situation. Die Frage des zweiten sichtbaren Kommens Christi beschäftigte ja damals alle Kreise, die aus der Erweckung hervorgegangen waren. In der Kontroverse in Australien wurde nun der 17. Artikel des augsburgischen Bekenntnisses befragt, und man meinte, daß die diesbezügliche neutestamentliche Exegese sich nach den Bestimmungen dieses Artikels zu richten habe. Noch klarer kommt die hinter dieser Handhabung der Bekenntnisse liegende Auffassung über deren Charakter als Lehrkodex zum Ausdruck in folgendem Synodalbeschuß aus

dem Jahre 1845, in dem die Antichiliasten ihre Meinung durchgesetzt hatten: „Weil nun unter den Gemeinden ein Zwiespalt herrscht ... in dem von der einen Partei der Vorwurf gemacht wird, daß sie in der Auslegung von der Lehre der Kirche, d. h. von den lutherischen Symbolen abweiche, so ist angenommen worden, daß Pastor Kavel über die Auslegung die Schrift nebst den symbolischen Büchern durchstudieren (soll)... um sich womöglich von der alleinigen Richtigkeit der Auslegung, welche der 17. Artikel der C. A. von folgenden lutherischen Theologen: Luther, Melanchthon, Joh. Gerhard, Aug. Pfeiffer, Joh. Weidner, Martin Chemnitz und D. Chytraeus und anderen bekommt, zu überzeugen.“ Interessant ist hier nicht nur die Auffassung von der Funktion der Bekenntnisse, sondern ganz besonders die Gleichstellung derselben mit der Auslegung gewisser lutherischer Theologen.

Ebenfalls heftig wurde gestritten über gewisse ‚Protestationen‘, die jener Pastor Kavel verfaßt hatte, um gegen die Stellen im Bekenntnis, die das landesherrliche Kirchenregiment als selbstverständlich voraussetzen, anstatt es kritisch abzulehnen, zu protestieren. Hier, wie im anderen Falle, handelt es sich wieder um das Bekenntnis als letzte Lehrinstanz. Nun wird man zugeben müssen, daß diese ‚Protestationen‘ wenig glücklich in ihrer Fassung wie in ihrer Intention waren und viel Unheil angerichtet haben. Das Entscheidende aber, über das weder er noch seine Gegner im klaren waren, war dies, daß auf beiden Seiten die eigentliche Funktion des Bekenntnisses verkannt wurde. Weil beide Seiten meinten, das Bekenntnis sage, was man zu glauben hat, anstatt was geglaubt wird, konnte es seine einigende Funktion nicht mehr erfüllen, und im Jahre 1846 war die Trennung eine vollendete Tatsache. Es hat fast 30 Jahre gedauert, bis dieser Fehler eingesehen wurde, und dann waren beide Flügel in ihren Positionen so festgefahren, daß nichts mehr zu retten war.

Die zweite Phase reicht von 1874 bis 1921. Hier sind nun die Gesprächspartner alle drei Flügel und es geht um die Frage der Kirchengemeinschaft, und somit wird C. A. VII aktuell.

Der linke Flügel gebrauchte in seinen Gottesdiensten das Bunsensche Gebet- und Gesangbuch mit dem unierten agendarischen Anhang, verlangte aber, daß das Abendmahl nach der lutherischen Form verwaltet werde. Die Pastoren wurden hier auf die Bekenntnisse der „deutschen“ Reformation verpflichtet, wobei aber andererseits festgestellt wurde, daß das die Ungeänderte Augsburgische Konfession mit einschließe. Seit dem Jahre 1861 wurden die Pastoren dieses linken Flügels aus dem Basler Missionshaus berufen. Gerade dieser letztere Tatbestand rief eine Auseinandersetzung mit dem rechten Flügel und der Mitte hervor: Kann eine Kirche, welche

den Anspruch erhebt, lutherisch zu sein, ihre Pastoren aus einem unierten Seminar berufen? Die Frage griff weiter, und die Abendmahlspraxis wurde überprüft. Die Mitte und der rechte Flügel, die ihre Pastoren aus Neuen-dettelsau und Hermannsburg zu berufen pflegten, waren sich einig, daß an einem lutherischen Altar nur Lutheraner zugelassen werden können. Der linke Flügel hingegen meinte: „Am Altar kenne ich weder lutherische noch reformierte; nur Würdige und Unwürdige.“ Die Verhandlungen in dieser Frage führten schließlich zur Kirchengemeinschaft zwischen „Mitte“ und „Links“, was den rechten Flügel jedoch abstieß, der sich inzwischen der Mitte in weitgehendem Maße (sogar hin bis zur Abendmahlsgemeinschaft) genähert hatte. Die andern beiden Gruppen einigten sich, keine Pastoren mehr von Basel zu berufen und Nichtlutheraner nur gastweise und im Notfall zum Altar zuzulassen.

Nach 10 Jahren berief dann der linke Flügel doch wieder einen Pastor aus Basel, und so brach die Kirchengemeinschaft, die noch nicht zur Kirchenvereinigung geführt hatte, wieder auseinander. Eine Aussicht auf Gemeinschaft zwischen der Mitte und dem rechten Flügel bestand aber auch nicht mehr, da der rechte Flügel sich immer mehr nach rechts entwickelt hatte und seine Pastoren nur noch aus St. Louis, Missouri, berief und somit theologisch ganz von dort her bestimmt wurde. Das war im Jahr 1884.

Es hat dann bis 1921 gedauert, bis die Mitte und der linke Flügel sich wieder zusammenfanden und sich für eine eindeutig bekenntnisgebundene Praxis entschieden. Die betreffende Einigungsformel lautet: „Wir stehen voll und ganz auf dem Bekenntnis unserer evangelisch-lutherischen Kirche, weil wir gänzlich überzeugt sind, daß in ihm, wie in keinem anderen, die wahre Glaubenslehre echt und klar zum Ausdruck kommt . . . Als überzeugte Lutheraner erklären wir: lutherische Kanzeln für lutherische Pastoren; lutherische Altäre für lutherische Kommunikanten. Ausnahmen werden dem Gewissen des Einzelnen überlassen. Berufung geschieht nur von solchen Anstalten, über deren Charakter (die Kirche) eine einhellige Meinung hat.“

Darauf kam es dann sofort zur Gründung der Vereinigten Evang.-luth. Kirche in Australien, und die Gründung einer theologischen Hochschule im gleichen Jahre hat sehr bald durch die aus ihr hervorgehenden Pastoren die Einigkeit besiegelt. Die Kirche ist Gründungsmitglied des Lutherischen Weltbundes und dem Martin-Luther-Bund korporativ angeschlossen. (Sie hat 152 Pastoren und etwa 60000 Gemeindeglieder.)

Die dritte Phase beginnt 1921. Eine Einigung mit dem rechten Flügel ist seitdem immer noch nicht erreicht worden. Zuerst ging es um die für das damalige Missouri charakteristischen Lehrunterschiede, also die Lehren

von der Heiligen Schrift, von der Kirche und ihrem Amt, von der Erwählung, von den letzten Dingen. In jahrelangen tiefgreifenden und erfolgreichen Gesprächen sind diese Unterschiede auf Grund gemeinsamen Schriftstudiums aus dem Wege geschafft und ist somit in diesen Fragen Einigkeit erzielt worden.

Weit schwieriger aber ist die Frage, ob die lutherischen Bekenntnisse Entscheidungen treffen, die die Praxis der Kirche bestimmen in der Zusammenarbeit mit Kirchen, mit denen keine Abendmahls-gemeinschaft besteht. Wir stoßen damit auf Fragen, die sehr verwickelter Art sind, schließlich aber sich mit der Bedeutung des siebenten Artikels der augsburgischen Konfession befassen, darüber hinaus auch wieder mit der Geltung der lutherischen Bekenntnisse für das kirchliche Handeln überhaupt. Hier geht es nicht nur um die Frage des zwischenkirchlichen und interkonfessionellen Verhältnisses, sondern auch um die Mitgliedschaft und Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung, im Weltrat der Kirchen, im Lutherischen Weltbund, in National Councils of Churches, sowie um die Stellungnahme zu jungen lutherischen Kirchen, die sich den werdenden Kirchenunionen auf den Missionsfeldern anschließen. Bekanntlich sind diese Fragen ganz besonders von der Missouri-Synode und den lutherischen Freikirchen (und deshalb auch vom ‚rechten Flügel‘ in Australien) gestellt worden. Wie immer man über diese Dinge denken mag, man kann die gestellten Fragen nicht übergehen. Das Ringen um eine Antwort ist in Australien so ernst — dankenswerterweise aber auch so sachlich — daß darüber nun 10 Jahre verflossen sind und der Lutherische Weltbund sich auch im Hinblick auf die Diskussion in Australien bewogen fühlte, auf seiner Vierten Vollversammlung in Helsinki sich auf sein Wesen und seine Aufgabe zu besinnen. Es handelt sich dabei um die grundsätzliche Frage, ob eine gemeinsame Arbeit, ob gemeinsame Aufgaben (etwa in zwischenkirchlichem Handeln innerhalb der Äußeren Mission, oder in interkonfessioneller Zusammenarbeit in einem Bund von Kirchen) mehr sind als eine *communio in externis*, d. h. ob es trotz Bekenntnisverschiedenheit und daraus folgender Verschiedenheit in Lehre und Praxis ein gemeinsames kirchliches Handeln gibt, und wenn, ob das eine *communio in sacris* darstellt, die faktisch auf Kirchengemeinschaft hinausläuft. Wobei dann die Frage entsteht: ist das wahr, ehrlich und sauber, oder steckt eine Als-ob-Theologie dahinter?

Man könnte behaupten, beim Weltrat der Kirchen mit den offensichtlichen großen konfessionellen Unterschieden seiner Gliedkirchen liegen die Dinge wesentlich einfacher. Doch der rechte Flügel in Australien fragt schon, wie es dann z. B. mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier anlässlich einer Voll-

versammlung des Lutherischen Weltbundes stehe. Richtet diese Koinonia nicht eine Kirchengemeinschaft auf, die eigentlich nicht besteht? Dem könnte man entgegenhalten, daß wir im Lutherischen Weltbund doch immerhin Kirchen vor uns haben, die sich um des gleichen lutherischen Bekenntnisses willen verbunden haben, und die, wie Peter Brunner nicht ganz mit Unrecht meint, deshalb auch in Kirchengemeinschaft miteinander stehen, selbst wenn sie das noch nicht überall zum Ausdruck gebracht haben. Der rechte Flügel in Australien hat hier ernste Bedenken, die etwa parallel mit denen laufen, die die deutschen lutherischen Freikirchen den lutherischen Landeskirchen gegenüber erheben. Es wird gefragt, ob eine lutherische Kirche, die das Bekenntnis auch für ihre Praxis ernst nimmt, wie etwa in der Abendmahlsverwaltung, trotzdem mit einer diese Dinge weniger beachtenden lutherischen Kirche in einem Verhältnis stehen darf, wie etwa in einem Bund, in dem die gemeinsamen Aufgaben oft doch über bloße externa hinausgehen scheinen, und ob dieses engere Verhältnis ehrlich und deshalb erlaubt sei.

Diese komplexe Fragestellung ist nun allerdings schon in der frühen Kirche des Ostens aufgekommen, wie Werner Elert gezeigt hat. Heute aber haben wir uns in Australien ganz besonders zu fragen, inwiefern diese Probleme vom siebenten Artikel der Augsburgerischen Konfession her überhaupt beantwortbar sind, und mehr noch, ob wir hier nicht wieder mit der alten Frage unserer Geschichte konfrontiert sind, was Bekenntnisgeltung bedeute. Es wird gefragt, ob etwa alte ekklesiologische Prinzipien mit dem eigentlichen Sinn und der wahren Intention des Bekenntnisses verwechselt werden. Ferner geht es um die Frage, wo der feine Trennungsstrich liegt zwischen eindeutiger bekenntnismäßiger Praxis und bekenntniswidrigem Handeln. Kann man ihn, darf man ihn überhaupt ziehen? Wie ist es da mit dem Evangelium bestellt, um das es ja im lutherischen Bekenntnis geht? Das sind ernste Fragen, und wenn manchem dieses Ringen weltfremd erscheinen mag, so können wir in Australien dem nicht ausweichen. Schließlich sind es ja auch nicht weltfremde Probleme; sie sind, genau besehen, ja hoch aktuelle in Deutschland wie in Amerika, in Afrika wie in Asien. Die ökumenische Bewegung unserer Zeit zwingt uns alle, hier Stellung zu nehmen. Im australischen Ringen, das in verschiedener Weise über ein Jahrhundert gedauert hat, kommt eines zum Ausdruck: daß die lutherischen Bekenntnisse, auf die die Pastoren einer verfassungsmäßig lutherischen Kirche verpflichtet sind, nicht als bloße Schulmeinung oder als situationsgebundene Aussage, für uns so nicht mehr nachvollziehbar, zu gelten haben, sondern *daß es hier um die Wahrheit des Evangeliums geht!* Je härter das Ringen, um so ernster wird die Wahrheitsfrage gestellt, so auch in Australien.

## Kirche der Reformation unter dem südlichen Kreuz

### Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien

Wie alle lateinamerikanischen Staaten gilt Brasilien gemeinhin als katholisches Land. Tatsächlich gehören über 90% aller Brasilianer nominell der katholischen Kirche an — obwohl die Zahl der católicos praticantes, d. h. der am kirchlichen Leben aktiv teilnehmenden Katholiken, kaum 15% der Gesamtbevölkerung übersteigen dürfte. Unter den 75 Millionen Einwohnern des Landes wirken die 600 000 Glieder der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBiB) fast wie ein verlorenes Häuflein, zumal wenn man die Ausmaße des Landes in Rechnung stellt, das mit seinen 8,5 Millionen Quadratkilometern etwa die 30fache Ausdehnung der Bundesrepublik Deutschland besitzt. Trotzdem wird der nicht landeskundige Besucher überrascht feststellen, daß besonders in den südlichen Staaten evangelisch-lutherische Gemeinden eine durchaus sichtbare Größe darstellen, daß weite Gebiete, etwa in den Staaten Rio Grande do Sul und Santa Catarina, evangelisches Gepräge tragen, und daß es gelungen ist, die in der Weite des Landes zerstreuten Gemeinden zu einer Kirche zusammenzuschmelzen, die in wachsendem Maße ihre Aufgabe als Kirche des Wortes im geistigen Kräftespiel der Nation wahrzunehmen sucht.

Auf welche Weise und unter welchen Bedingungen ist diese Kirche entstanden? Ein kurzer geschichtlicher Rückblick wird notwendig sein, um Weg und Aufgabe der Igreja Evanélgica de Confissão Luterana no Brasil zu begreifen. Wir richten unser Augenmerk zuerst auf den äußersten Süden des Landes, auf den Staat Rio Grande do Sul. Im Jahre 1824 (Brasilien hatte sich damals erst seit zwei Jahren als selbständiges Kaiserreich vom portugiesischen Mutterlande gelöst) — trafen die ersten deutschen Siedler in São Leopoldo (Rio Grande do Sul) ein, wohin sie die kaiserliche Regierung gerufen hatte. Von den 43 Personen, die am Ufer des „Glockenflusses“ (Rio dos Sinos) als Vorhut von Zehntausenden brasilianischen Boden betraten, waren 35 evangelisch<sup>1</sup>. Die Einwanderer kamen aus allen deutschen Gauen und aus allen deutschen Landeskirchen. Pommern und Hunsrück stellten im Verlauf der gesamten Einwanderungsperiode die größten Kontingente — eine Folge der sozialen Mißstände, die damals gerade in jenen Teilen Deutschlands den Kleinbauern, Tagelöhnern und

<sup>1</sup> Bei der gesamten deutschen Einwanderung in Brasilien stand der „konfessionelle Proport“ zugunsten des evangelischen Teiles.

Handwerkern ein Vorwärtskommen fast unmöglich machten<sup>2</sup>. Es waren fast ausschließlich bäuerliche Menschen, die das Wagnis der Auswanderung auf sich nahmen, um in den unwirtlichen Wäldern des fernen Landes zu siedeln und sich in zähem Fleiß Haus und Hof und eine neue Heimat zu erkämpfen. Es entstanden gewisse Schwerpunkte in der Besiedlung — São Leopoldo, São Lourenço, Cachoeira, Estrela, Santo Angelo, Ijuí u. a. — von denen aus dann immer weitere Gebiete erschlossen wurden. Die kirchliche Betreuung der evangelischen „Kolonisten“<sup>3</sup> lag in den ersten Jahrzehnten fast völlig brach. Zwei oder drei Pfarrer waren wohl aus eigenem Antrieb den Auswanderern gefolgt; sie konnten sich jedoch in den ungunstigen Zuständen, die bald einsetzten, nicht durchsetzen, und von einem geordneten kirchlichen Leben konnte nirgends die Rede sein. Die endlose Weite des unwegsamen Waldgebietes, in dem sich die Menschen regelrecht verloren, die wirtschaftliche Not der ersten Jahre, das Fehlen jeglicher kirchlicher Instanzen, die mit ordnender Hand eingegriffen hätten, erschwerte eine Gemeindebildung auf heute fast unvorstellbare Weise. Ungünstig wirkte auch die Tatsache, daß die Kolonisten sich nicht in Dörfern ansiedelten, sondern Einzelhöfe errichteten, die meist stundenweit von der nächsten „freguesia“ (Marktflecken) entfernt lagen. Dabei war bei der überwiegenden Mehrzahl der Einwanderer die geistige und geistliche Substanz nicht so groß, daß man an eine verantwortliche Selbsthilfe hätte denken können. An den meisten Orten bildeten sich wohl „Schul- und Kirchengemeinden“ (oft hatte die Friedhofsfrage auch eine gemeindebildende Funktion!). Ein Lehrer oder ein schriftkundiger Kolonist hielt Lesegottesdienste, wurden bald von der Gemeinde als „Pfarrer“ eingesetzt und walteten in Talar und Beffchen ihres neuen Amtes, so gut sie es verstanden.

Die allgemeine Meinung war durchaus die, daß Kirche sein müsse, und wir müssen ohne Zweifel das ganze Phänomen der „freien Gemeinden“ positiv bewerten, trotz aller negativen Aspekte, die besonders den „Pfarrerstand“ charakterisierten. Ein nüchtern denkender Mann wie Dr. Rotermund urteilte später selbst über die Arbeit der übelsten Elemente (der „Schnaps-pfarrer“) in erstaunlich positiver Weise<sup>4</sup>. Trotzdem ist es keine Frage, daß keine lebensfähige Kirche hätte entstehen können, wenn nicht bald in

---

<sup>2</sup> Im Jahre 1846 machte Karl Marx seine ersten soziologischen Studien an der notvollen Lage der Moselbauern — gerade in dem Jahr, als hunderte von Moselländern die heimatischen Weinberge verließen und nach Südbrasilien auswanderten — unter ihnen auch der Großvater des Verfassers.

<sup>3</sup> Von „colono“ — portugiesisch für „Bauer“.

größerer Anzahl und in geordneter Weise evangelische Pfarrer aus Deutschland ins Land gekommen wären. Wo die Kolonisten sich auf die Dauer selbst überlassen blieben (wie etwa im Gebiet des Camaquã-Flusses), wurde das Freipfarrertum meist zum regelrechten Pseudopfarrertum, da ihm alle geistigen und geistlichen Wurzeln fehlten, und da die oft kaum des Lesens und Schreibens kundigen Pfarrherren meist bald unter die Botmäßigkeit kleinlicher und herrschsüchtiger Elemente in der Gemeinde kamen, deren einziges Interesse darin bestand, daß die äußeren Formen notdürftig bewahrt blieben. Von einer Verkündigung im reformatorischen Sinne konnte hier keine Rede mehr sein, obwohl eine ansehnliche Zahl „freier Gemeinden“ bis in unsere Tage hinein ein recht zählebiges Dasein führt<sup>5</sup>.

In den ersten Jahrzehnten der Siedlungsgeschichte war es in Rio Grande do Sul durchaus der Normalfall, daß die Kolonisten sich einen „Pfarrer“ aus ihrer Mitte wählten (wobei sie sich ja durchaus auf Luther hätten berufen können, da es sich um einen wirklichen Notstand handelte). Noch im Jahre 1863 — also fast 40 Jahre nach Beginn der Einwanderung — war Pfarrer Häsbert in Hamburger Berg der einzige ordinierte Pfarrer der gesamten Provinz. Erst als auf Betreiben des preußischen Gesandten Eichmann der Oberkirchenrat in Berlin einen Mann von geistigem Format und organisatorischem Talent (Dr. Borchard, von 1864—1870 Pfarrer in São Leopoldo) ins Land sandte, besserte sich die Lage in augenfälliger Weise. Die kirchlichen Zustände in den freien Gemeinden scheinen durchweg so unbefriedigend gewesen zu sein, daß die ordinierten Pfarrer, die im Gefolge Dr. Borchards bald in größerer Zahl nachrückten, die wichtigsten Gemeinden übernehmen konnten und nun nach Kräften dem völligen Verfall der kirchlichen Substanz zu wehren suchten.

Nach dem Gesagten können wir jedenfalls verstehen, daß in der sich allmählich konsolidierenden kirchlichen Praxis die Einzelgemeinde von Anfang an eine größere Bedeutung hatte als in der deutschen Mutterkirche, wo das meiste von oben, d. h. von zentralen Instanzen her geordnet und

<sup>4</sup> Aus einem Brief Dr. Rotermunds aus dem Jahre 1876, zitiert aus F. Schröder, Brasilien und Wittenberg, Seite 369:

„Vor 11 Jahren kam Dr. Borchard ins Land, und unterstützt vom Komitee in Barmen, führte er in viele Gemeinden Geistliche aus Deutschland. Wo er evangelische Gemeinden traf, traf er auch die „Cachaça-Pfarrer“ (Schnapspfarrer). Diesen Männern verdanken die ersten evangelischen Gemeinden des Landes ihre Entstehung und ihren Fortbestand. Wo wir jetzt arbeiten, da haben sie uns fast immer den Boden geschaffen. Dieses Verdienst haben sie, und es soll ihnen nicht geschmälert werden.“

<sup>5</sup> Erst heute versucht die Kirche in jenes Gebiet vorzudringen, indem sie, teilweise unter Beteiligung lutherischer Pfarrer aus den USA, regelrechte home missions im Camaquãtal ins Leben ruft.

angeordnet wurde. Hier lebten die weit voneinander getrennten Gemeinden für sich und dachten vorerst nur an sich. Die ersten schüchternen Versuche, eine Synode zu gründen, stießen auf zähen Widerstand. Die pommerschen Tagelöhner, die hier freie Bauern geworden waren, wehrten sich mit allen Kräften dagegen, ihre neugewonnene Freiheit einschränken zu lassen. (Eine Stimme aus einem alten Gemeindeprotokoll: „Es soll uns eine Last aufgelegt werden. Das wollen wir nicht.“) Selbst Pfarrer widersetzten sich mit mehr oder weniger gültigen Argumenten einem kirchlichen Zusammenschluß. Als P. Dr. Borchard im Jahre 1864 von São Leopoldo aus tatkräftig auf die Gründung einer Synode hinarbeitete, wurde ihm erwidert, daß man gar keine Laien habe, die man abordnen könne; diese seien alle Materialisten oder gar Atheisten . . . Tatsächlich scheinen unter den gebildeten und redegewandten Einwanderern Elemente in der Mehrzahl gewesen zu sein, die der Kirche ablehnend gegenüberstanden (etwa die „Brummer“, Sozialdemokraten, die 1848 aus politischen Gründen der Heimat den Rücken gekehrt hatten — oder Industriearbeiter aus dem Königreich Sachsen, über die man in alten Pfarrberichten besonders grimme Bemerkungen lesen kann). Da aber gerade sie sich vielerorts zu Wortführern der Gemeinde zu machen verstanden, hatten die Pfarrer, die verantwortlich kirchlich dachten, keinen leichten Stand. Trotzdem setzte sich Dr. Borchard gegen die Pessimisten durch, die im Höchstfalle eine Pastoralkonferenz für möglich hielten. Am 10. Februar 1868 wurde die „Deutsch-evangelische Synode der Provinz Rio Grande do Sul“ gegründet. Neun Pfarrer waren mit ihren Gemeindevertretern zugegen — ein wahrlich bescheidener Anfang, der außerdem zu keinem bleibenden Ergebnis führte, da bereits im Jahre 1875 die Synode förmlich aufgelöst wurde, nachdem 3 Jahre lang wegen innerer Zerwürfnisse und mangelndem Interesse keine Versammlungen mehr stattgefunden hatten. Pfarrer Borchard war schon vorher nach der Heimat zurückgekehrt, allem Anschein nach nun selbst von dem Pessimismus seiner Kollegen angesteckt.

Es bedurfte wirklich eines Mannes mit starkem Glauben und mit ebenso starkem Willen, um in dieser recht verfahrenen Situation einen Neuanfang zu wagen. Dieser Mann war zur rechten Stunde da — eine Erfahrung, die die Kirche in allen Jahrhunderten ihres Bestehens zu ihrem Erstaunen immer wieder gemacht hat. Pfarrer Dr. Wilhelm Rotermund — auf Bestreben des Barmer Missionsinspektors Fabri ins Land gekommen — übernahm 1875 das Pfarramt in São Leopoldo. Er sah bald, daß seine Aufgabe nicht an den Grenzen seines Pfarrsprengels endete, und da er ein wirklichkeitsnaher Mann war, unternahm er Dinge, die durchaus nicht „seines Amtes“ waren, von deren Notwendigkeit er jedoch überzeugt war. Um

überhaupt die Voraussetzung für eine Besserung der kirchlichen Lage zu schaffen, mußte man den negativen Kräften in ihrem eigenen Bereich entgegentreten. So gründete er eine Zeitung (die „Deutsche Post“), eine Buchhandlung, einen Verlag mit eigener Druckerei, brachte gute Bücher ins Land, betätigte sich auch selbst schriftstellerisch. Vor allem brachte er Schulbücher heraus und setzte sich gleichzeitig dafür ein, daß die Gemeinden für gute Schulen sorgten. Es ging ja nicht an, daß eine Kirche des Wortes in zunehmendem Maße Analphabeten zu ihren Gliedern zählte, die nicht einmal die Heilige Schrift lesen konnten.

Elf Jahre nach seinem Dienstantritt in São Leopoldo wagte Dr. Rotermund den entscheidenden Schritt: Er gründete am 20. Mai 1886 mit 6 anderen Pfarrern und einigen Gemeindevertretern in der Kirche von São Leopoldo die „Riograndenser Synode“ und übernahm selbst das Präsesamt. Der Bekenntnisstand der Synode wurde „auf die Symbole der deutschen Reformation“ festgelegt. (Erst im Jahre 1923 erfolgte auf Betreiben des damaligen Pfarrers Hermann Dohms eine Fixierung auf Luthers Kleinen Katechismus und die C. A.). Nun hatte Dr. Rotermund auch von Amts wegen ein Arbeitsfeld, das seinem Eifer und seinen Fähigkeiten entsprach. In zielstrebigster Weise baute er an einer gesunden kirchlichen Ordnung, sorgte für Pfarrer und Lehrer und schreckte auch vor einem Strauß mit antikirchlichen und pseudokirchlichen Kräften nicht zurück. Siebzehn Jahre lang (mit einer längeren Unterbrechung) leitete er die Synode und prägte in entscheidender Weise ihr Leben und ihre Ordnung. Er hatte von vornherein einen klaren Blick dafür, daß hier eigenständige Kirche wachsen mußte. So setzte er sich früh dafür ein, daß die Aufgabe angegriffen wurde, bodenständige Pfarrer im Lande selbst auszubilden. Leider hat er die Verwirklichung dieses zukunftssträchtigen Gedankens nicht mehr erleben können — vielleicht deshalb, weil eine katastrophale Notlage (wie sie erst im zweiten Weltkrieg eintrat) nicht bestand, und weil die Lücken in der Pfarrerschaft mit allzu großer Selbstverständlichkeit von Deutschland her aufgefüllt wurden. Er legte jedoch die Grundlagen für eine Entwicklung, die nach seinem Ausscheiden aus dem Präsesamt nicht mehr rückgängig zu machen war. Seine Nachfolger, die Pfarrer E. K. Gottschald und Th. Dietschi, konnten weiterbauen und weiterfestigen, und die Synode wuchs langsam und stetig in den größeren Rahmen hinein, der ihr nach Lage der Dinge zukam.

In der Amtszeit von Präses D. Hermann Dohms (1935—1956) fielen dann die Entscheidungen, die eigentlich im Zuge der gesamten Entwicklung lagen, die aber auch nicht ohne den Mann vorstellbar sind, der die entscheidenden Weichenstellungen vornahm. Pfarrer Hermann Dohms —

schon in Brasilien geboren — hatte bereits im Jahre 1921 in seiner Gemeinde in Cachoeira ein kirchliches Gymnasium, das „Proseminar“, gegründet, in dem der Pfarrernachwuchs für das Theologiestudium in Deutschland vorbereitet werden sollte. Im Jahre 1927 wurde das Proseminar nach São Leopoldo verlegt, wo es unter der Leitung seines Gründers bald zu einer Schule erblühte, die durch die Mitarbeit von aus Deutschland berufenen Fachkräften ein ungewohnt hohes Niveau erreichte. Da der Lehrplan dem eines deutschen Gymnasiums entsprach, und da die Unterrichtssprache deutsch war, konnten die Abiturienten ohne Schwierigkeiten an einer theologischen Fakultät in Deutschland studieren. Um das Proseminar, das bald in einem schönen, dreistöckigen Neubau auf dem „Spiegelberg“ — einem Hügel außerhalb der Stadt — untergebracht war, kristallisierten sich nun all die anderen Einrichtungen, die für immer mit dem Namen Dohms verbunden bleiben werden. Nach seiner Amtsübernahme als Synodalpräses erwirkte P. Dohms die Errichtung eines kirchlichen Verwaltungsgebäudes auf dem Spiegelberg. Bald folgte ein portugiesischsprachiges Gymnasium, ein Diakonissenmutterhaus und im Jahre 1945 die Theologische Hochschule, deren Leitung D. Dohms zusätzlich zu seinen anderen Ämtern persönlich übernahm. So war in knapp 20 Jahren der Spiegelberg zum pulsierenden Herzen der Riograndenser Synode geworden. Zielstrebigkeit und Energie eines Mannes hatten sichtbare Frucht getragen. In seinen letzten Lebensjahren sollte D. Dohms jedoch noch eine andere Aufgabe erfüllen, die vielleicht späteren Generationen als das wichtigste Ereignis in der Geschichte unserer Kirche erscheinen wird: Das Zusammenführen der vier im brasilianischen Raum bestehenden Synoden zu einem Synodalbund, der sich bereits nach wenigen Jahren auch rechtlich als Kirche konstituierte.

Bevor wir hier Näheres sagen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf die Synoden werfen, die sich weiter nördlich gebildet hatten, und die wir in unserem geschichtlichen Rückblick bisher unberührt ließen. Im Staate Santa Catarina hatte der Zustrom deutscher Siedler ein paar Jahrzehnte später eingesetzt. Um die Jahrhundertmitte wurden die Kolonien Blumenau und Joinville gegründet, die sich bald zu blühenden Gemeinden entwickelten, und von denen aus ein weites Gebiet erschlossen wurde. Um den evangelischen Siedlern die Einwanderung schmackhafter zu machen, vielleicht auch, um die ungunstigen Zustände, die in Rio Grande do Sul herrschten, nicht auch hier entstehen zu lassen, förderte die kaiserliche Regierung das Zustandekommen geordneter kirchlicher Verhältnisse auf alle erdenkliche Weise, z. B. durch den Bau der ersten Kirchen und durch Zahlung des Gehaltes für die ersten Pfarrer — eine recht ungewöhnliche Handlungs-

weise in einem Lande, in dem die katholische Kirche Staatskirche war.<sup>6</sup> So kam es in Santa Catarina erst gar nicht zur Bildung „freier“ Gemeinden. Die Entwicklung ging ohne Bruch vonstatten, und die Kolonisten hörten bald wie in der alten Heimat die Kirchenglocken durch ihre Waldtäler schallen. Die ersten Pfarrer legten auf mehr als prekären Urwaldpfaden unwahrscheinliche Entfernungen zurück, um auch in den entlegensten Tälern zu predigen, zu lehren und die Sakramente zu verwalten. Hoch zu Roß (oder auf der kleineren aber kräftigeren mula) kam der Pfarrer zum Gottesdienst; poncho<sup>7</sup>, Sporen und breitrandiger Hut machten ihn einem einheimischen Rinderhirten nicht unähnlich. (Erst nach dem zweiten Weltkrieg wurden Pferd und mula vom Auto — sprich Jeep — abgelöst.) Auf den steilen Bergpfaden des Küstengebirges in Santa Catarina waren die Strapazen, die der reisende Pfarrer auszustehen hatte, womöglich noch größer als im wegsameren Südstaat. Jedenfalls schauen wir heute mit großem Respekt auf die Amtsbrüder zurück, die allenthalben unter schwersten Verhältnissen — oft mit kümmerlichen Gehältern — ihre Pflicht taten, und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die uns heute oft beschämt.

Vielleicht war es das unwegsame Gelände, das eine Synodalgründung in Santa Catarina erschwerte. Die Gemeinden pflegten als einzelne ihre Verbindung mit den kirchlichen Instanzen in Deutschland, die ihnen Pfarrer besorgten und sonstige Hilfe leisteten. (Unter anderen muß hier besonders des Gustav-Adolf-Werkes dankbar gedacht werden.) Erst im Jahre 1896 konnte sich eine Pastorkonferenz bilden, die langsam die Funktionen einer Synode übernahm. Im Jahre 1909 erfolgte die Gründung des „Gemeindeverbandes von Santa Catarina und Paraná“, der später in „Synode“ umbenannt wurde. Die Abhängigkeit von der deutschen Mutterkirche war hier stärker als im Südstaat, was sich unter anderem dahin auswirkte, daß kein „Spiegelberg“ entstand, der wichtige kirchliche Aufgaben hätte übernehmen können.

Dadurch, daß nicht frühzeitig eine zentrale Verwaltungsstelle entstand, war die kirchliche Versorgung in manchen Gemeinden zeitweise recht prekär. Es gab vor der Jahrhundertwende keine Instanz, die dafür gesorgt hätte, daß der rechte Mann an den rechten Ort kam, oder die in besonders unerfreulichen Fällen disziplinarisch eingegriffen hätte. Außerdem blieben manche Gemeinden jahrelang vakant. Als die neugebildete Pastorkonferenz langsam eine übergemeindliche Ordnung zu schaffen begann, waren die Verhältnisse etwa im Gebiet von Joinville so unerfreulich, daß der

<sup>6</sup> Don Pedro II war ein „aufgeklärter“ Kaiser, unter dessen Regierung es zeitweise zu Spannungen mit der Katholischen Kirche kam.

<sup>7</sup> Weiter Radmantel, der Reiter und Pferd schützt.

Schaden nicht mehr gutzumachen war, jedenfalls gelang es nicht mehr, alle Köpfe unter einen Hut zu bringen. In dieser Situation begann der Martin Luther-Bund, beziehungsweise der damalige Gotteskasten-Verein aus Bayern eine Diasporaarbeit, die das teilweise oder völlige Vakuum allmählich ausfüllte und die sich eine eigene kirchliche Gestalt schuf (die Evangelisch-Lutherische Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten). Im Laufe der Zeit kam eine ansehnliche Zahl von Pfarrern und Missionaren aus dem bayerischen Raum (meist aus Neuendettelsau) ins Land, so daß die neue Synode weitere Arbeitsgebiete bis nach Espírito Santo hinauf übernehmen konnte. Naturgemäß war das Verhältnis der beiden Synoden in den sich überschneidenden Gebieten nicht immer erfreulich, zumal der „Gemeindeverband“ sich weniger exklusiv als lutherisch verstand — obwohl in allen Gemeinden Luthers Kleiner Katechismus eingeführt war — und zum Oberkirchenrat in Berlin enge Beziehungen unterhielt, während die „Gotteskastenleute“ streng lutherisch waren und sich mehr nach der bayerischen Kirche hin orientierten. Es ist ein besonders begrüßenswertes Ereignis der allerletzten Zeit, daß sich beide Synoden nun zusammengetan haben, um innerhalb der Gesamtkirche die „Vereinigte Evangelisch-Lutherische Synode“ zu bilden, und daß hiermit eine Spaltung überwunden wurde, die gerade nach der Gründung der EKLBiB keinen rechten kirchengeschichtlichen Sinn mehr hatte. Dadurch, daß der Präses der Riograndenser Synode für eine befristete Übergangszeit die Leitung der neuen Synode übernommen hat (die bisherigen Präsidien haben ihr Amt niedergelegt, um einen Neuanfang zu erleichtern), wird gerade von Rio Grande her ein brüderlicher Dienst geleistet, der im Rahmen der Gesamtkirche auch auf anderen Gebieten notwendig sein wird. Im Südstaat war man den Weg zur eigenständigen Kirche schon länger und bewußter gegangen, und so ernten nun die nördlicher gelegenen Gemeinden mit von den Früchten, die in Rio Grande gewachsen sind. Es sind Anzeichen dafür da, daß dieser Dienst sich mehr und mehr zu einem gegenseitigen Geben und Nehmen entwickeln wird, so daß schon jetzt niemand das Gefühl hat, daß er vom anderen „vereinnahmt“ wurde, sondern daß man in rechter Partnerschaft bestrebt ist, die Gesamtkirche zu stärken, ohne die bisherigen Strukturen zu schwächen oder gar aufzuheben.

Die Gemeinden in den Staaten Rio und São Paulo, die seit 1912 die Mittelbrasilianische Synode bilden, haben ebenfalls eine mehr als hundertjährige Geschichte. Die soziale Struktur der Großstadtgemeinden ist naturgemäß anders als bei den Gemeinden im mehr bäuerlich bestimmten Süden. Sicherlich sind die Probleme, vor die sich die Pfarrer der Viermillionenstadt São Paulo gestellt sehen, nicht geringer als die des „Koloniepfarrers“ von

Rio Grande do Sul. Im Dschungel der Großstadtstraßen, wo die Kirchen zwischen den Hochbauten fast wie ein Anachronismus wirken, in der anonymen Masse der Sportplätze und Fabrikhallen, kann man nicht mehr in den statischen Begriffen einer Parochie denken, sondern man muß den Einzelnen nachgehen und sie in ihrer indifferenten oder pseudochristlichen Umwelt befähigen, lebendige Zeugen Christi zu werden. Wir erhoffen uns, daß gerade die Mittelbrasilianische Synode, die zum Teil schon in den eigentlichen Tropen liegt, und zu deren Bereich auch die neue Hauptstadt Brasilia gehört, ihre „Großstadterfahrung“ innerhalb der Gesamtkirche fruchtbar machen wird, und daß belebende Impulse etwa in der Laienmitarbeit und in der Studentenarbeit von den Großstadtgemeinden ausgehen werden. Dasselbe gilt für die südlicher gelegenen Großstädte Curitiba und Porto Alegre (Hauptstädte von Paraná und Rio Grande do Sul), in denen solche Impulse durchaus schon zu verspüren sind.

Wie kam es nun dazu, daß die räumlich so weit voneinander entfernten Synoden sich zur EKLBiB zusammenfanden? Wohl kann man in der Geschichte der evangelischen Gemeinden ein gewisses Gefälle in Richtung auf einen Zusammenschluß auf nationaler Ebene feststellen, doch wäre es wohl kaum zur faktischen Vereinigung gekommen, wenn nicht die Notlage des Zweiten Weltkrieges den entscheidenden Anstoß gegeben hätte. Wir müssen etwas weiter ausholen, um das deutlich zu machen:

Ein Jahrhundert lang waren unsere Gemeinden bewußt deutsche evangelische Gemeinden gewesen (manche nannten sich gar „deutsch-evangelisch“). Die deutsche Sprache wurde von allen Gliedern verstanden — die meisten beherrschten gar nicht die Landessprache — und selbstverständlich wurde überall nur deutsch gepredigt und gelehrt. Irgendwie schwebte unseren Vorfahren das Bild einer völkischen und kirchlichen Minderheit vor Augen, deren Eigenleben gepflegt und deren Werte erhalten werden mußten. Ähnlich gelagerte Fälle hatte man ja vermeintlich in Europa, etwa bei den Siebenbürger Sachsen. Man sah wohl, daß die hiesige Regierung wie überall in Amerika von einer „Minderheit“ nichts wissen wollte, daß sie vielmehr auf eine völkische und politische Integrierung der Zugewanderten drängte. Aber in dem weiträumigen Land, das nie mit obrigkeitlichem Zwang regiert wurde, verflüchtigten sich die Maßnahmen der Regierung, die einer Abkapselung entgegenwirken sollten, und so entstand faktisch doch eine Minderheit, wenn auch nicht politischer Art. Die Gemeinden bauten ein eigenes Netz von deutschen Schulen auf, das deutsche Vereinswesen blühte, und wäre das Verhältnis zu Deutschland ungetrübt geblieben, so hätten sich wohl die Dinge in der erwähnten Weise fixiert. Dabei empfanden es die Pfarrer durchaus schon vor 50 Jahren als schmerzliche Tat-

sache, daß viele jungen Menschen der Gemeinde verloren gingen, weil sie nicht mehr deutsch sprachen. Sie waren „verbrasilianert“, d. h. daß sie ihre geistige Heimat in der deutschen evangelischen Gemeinde verloren hatten. Man wollte grundsätzlich keinen portugiesischen Arbeitszweig beginnen, war auch vielfach gar nicht in der Lage dazu, da selbst alte Brasilienpfarrer meist nur wenige Worte portugiesisch verstanden. Solange das Gros der Gemeinden deutsch sprach (was in ländlichen Bezirken noch heute der Fall ist), tat das dem Mitgliederbestand keinen größeren Abbruch. Sobald aber die junge Generation in der Stadt anfang, mit Vorliebe portugiesisch zu reden, wurde die Sache kritisch. Sollte man den Dingen ihren Lauf lassen und sich damit abfinden, daß in weiten Gebieten das Evangelium mit der deutschen Sprache zum Schweigen kam?

In dieser Situation befanden sich die Gemeinden, als der Zweite Weltkrieg hereinbrach. Er brachte eine Krise von solchem Ausmaß, daß manchmal das Weiterbestehen der Gemeinden überhaupt in Frage gestellt schien. Die Nationalisierungspolitik nahm, durch die Kriegspsychose bedingt, immer schärfere Formen an; die deutschen Gemeindegemeinden wurden geschlossen und nach dem Kriegseintritt Brasiliens auf Seiten der Alliierten durfte nirgends mehr deutsch gepredigt werden. Ein großer Teil der Pfarrer wurde in Haft genommen und z. T. unter unwürdigen Umständen Jahre hindurch in Lagern gefangen gehalten. In dieser Notlage tat D. Dohms, der damalige Präses der Riograndenser Synode, einen fast verzweifelten Schritt: Er sandte in die verwaisten Gemeinden ein paar Jahrgänge von Abiturienten des Proseminars, neunzehn- und zwanzigjährige junge Menschen, die mit dem Theologiestudium noch gar nicht begonnen hatten, und die man nur notdürftig für die Praxis vorbereiten konnte. Sie taten ihren Dienst in portugiesischer Sprache, die sie ja als Landeskinder beherrschten, und halfen so den noch im Dienst befindlichen Pfarrern, die kritische Lage zu überwinden. Auch in andere Synoden wurden einzelne der jungen „substitudos“ (Vertreter) gesandt — u. a. auch der Verfasser dieses Aufsatzes. Im ganzen hat sich das gewagte Experiment bewährt. Als sich nach 3—4 Jahren die Verhältnisse wieder langsam normalisierten, kamen die jungen Männer als „erfahrene Praktiker“ in die neugegründete theologische Hochschule zurück und studierten Theologie. Sie hatten die Wirklichkeit der Gemeinden aus eigener Anschauung kennengelernt, hatten ihre Nöte in schwerer Zeit an eigenem Leibe erfahren. Es hatte sich im Kriege erwiesen, daß man das Evangelium nicht nur in portugiesischer Sprache verkündigen konnte, sondern daß man es in weiten Gebieten tun mußte, wenn man dem Auftrag des Herrn der Kirche gehorsam sein wollte. Diese Erkenntnis ist zweifellos eine Frucht der Krise, die durch den Krieg ausgelöst worden war. Eine

logische Folgerung, die aus der neuen Sicht der Dinge gezogen werden mußte, war die, daß die Synoden und Gemeinden nicht mehr wie früher die Lösung ihrer Probleme weitgehend von der deutschen Mutterkirche erwarten konnten, sondern daß sie ihre Aufgaben in eigener Verantwortung lösen mußten. Es ging nicht um einen Abbruch der geistigen und geistlichen Beziehungen oder um ein Aufhören der brüderlichen Hilfe, sondern einzig darum, daß die selbstverständliche Betreuung und Versorgung von Deutschland her durch Übernahme eigener Verantwortung abgelöst werden mußte. Was während des Krieges schmerzliche Notlage bedeutet hatte, wurde zu einer der Voraussetzungen, die das Werden einer bodenständigen Kirche ermöglichten. Ein neuer Vertrag regelte das Verhältnis zur Evangelischen Kirche in Deutschland, die nun weniger als „Mutterkirche“ (der Begriff ist ja auch theologisch nicht recht vertretbar), sondern mehr als ältere, erfahrene Schwester in Erscheinung tritt, die der jüngeren Schwester mit Rat und Tat hilft, sich selbst zu helfen.

Daß diese Selbsthilfe nicht im kleinen Rahmen der Einzelsynoden geschehen konnte, war bei allen einsichtigen Köpfen auf beiden Seiten des Ozeans von Anfang an klar. Das brüderliche Miteinander hatte sich während des Krieges bewährt, und da von Deutschland her ebenfalls starke Impulse kamen, die auf einen Zusammenschluß drängten, konnten bald die ersten konkreten Schritte getan werden. Nachdem die einzelnen Synoden eine Grundordnung für den erstrebten Synodalbund ratifiziert hatten, versammelte sich im Jahre 1949 zum ersten Male ein Gremium, das im Namen der erstrebten Gesamtkirche sprechen konnte. Im Mai 1950 fand dann in der Christuskirche in São Leopoldo die erste ordentliche Kirchenversammlung des Bundes der Synoden statt, die D. Dohms in seinem bereits im Vorjahre übernommenen Amt als Präses bestätigte und die grundsätzliche Entscheidungen betreffs des Bekenntnisstandes und der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen fällte. Der damalige Präsident des Kirchlichen Außenamtes, D. Niemöller, wohnte zusammen mit OKR Bartelt der Versammlung bei, und so geschah der bedeutsame Schritt in schönem Einvernehmen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Wir bringen ein Zitat aus einer Ansprache D. Dohms', in dem er die entscheidenden Teile der Grundordnung des Bundes paraphrasiert:

„1. Der Bund der Synoden ist Kirche Jesu Christi in Brasilien, mit allen Folgen, die sich hieraus ergeben für die Verkündigung des Evangeliums in diesem Land und die Mitverantwortung für die Gestaltung des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in seinem Volk.

2. Diese Kirche ist bekenntnismäßig bestimmt durch die Augsburgische Konfession und Luthers Kleinen Katechismus, gehört in die Familie der

von der Reformation Martin Luthers geprägten Kirchen und wird das, wenn sie sich, wie wir hoffen, bald nicht mehr „Federação Sinodal“ sondern Kirche nennt, in ihrem Namen zum Ausdruck bringen.

3. Als bekennnismäßig so bestimmte Kirche steht der Synodalbund in der Gemeinschaft der im ökumenischen Rat vertretenen Kirchen, welche das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift gegeben ist, als einzige Regel und Richtschnur ihres Dienstes am Evangelium und ihrer Lehre gelten lassen.

4. Der Synodalbund pflegt die Glaubensverbundenheit mit der Mutterkirche, der E.K.i.D., die nach ihrer Grundordnung die Gemeinschaft der evangelischen Christen in Deutschland sichtbar werden läßt und in der Ordnung der Ökumene steht.“

Als Präses D. Dohms im Jahre 1956 starb, war das Werk, an dem er so hervorragenden Anteil hatte, schon soweit gefestigt, daß keine Gefahr mehr bestand, daß der Bund als bloße „Dachorganisation“ ein nur formelles Dasein fristen würde. Die letzte Kirchenversammlung, die im Oktober 1962 in São Leopoldo tagte, ersetzte die Bezeichnung „Federação Sinodal“ durch den Namen „Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ — wie es D. Dohms gehofft hatte. D. Schlieper, der Nachfolger von D. Dohms im Präsesamt der Gesamtkirche, wurde für 8 Jahre mit der Amtsbezeichnung „Kirchenpräsident“ wiedergewählt. Es ist sicherlich ein positives Zeichen, daß diese Beschlüsse, die auf eine Stärkung der EKLBiB hinauslaufen, auf die Initiative von Laien zurückzuführen sind.

In konkreter Weise bewährte sich die Verbundenheit von Nord und Süd in dem großzügigen Ausbau der Theologischen Hochschule, die in die Verantwortung der Gesamtkirche übergeben worden war. Erhebliche Geldmittel wurden benötigt, um das auf Zuwachs berechnete Projekt auszuführen. Trotz bedeutender Zuwendungen von seiten der EKID und des Lutherischen Weltbundes war das Werk in der Hauptsache auf das Opfer der Kirchenglieder angewiesen. Wieder waren es Laienkräfte, die sich unermüdlich für die Beschaffung der Gelder einsetzten: Die „Legião dos obreiros evangélicos“ war stewardship im besten Sinne. An vielen Orten bildeten sich spontan Gruppen von Männern, die das für die Kirche lebenswichtige Vorhaben auf jede erdenkliche Weise förderten. Trotz der herrschenden Inflation (sie ist in Brasilien seit Menschengedenken Dauerzustand; das Mittel der jährlichen Entwertung beträgt in den letzten Jahren etwa 40 %) konnte der Neubau mit seiner großzügig angelegten Bibliothek, mit Kapelle, Speisesaal, Wirtschaftsräumen, Studenten- und Dozentenwohnungen fertiggestellt werden. Nun können 50 Studenten auf würdige Weise untergebracht werden; für den Rektor und 3 der 5 hauptamtlichen

Dozenten sind Dienstwohnungen vorhanden, so daß die äußeren Voraussetzungen für ein gedeihliches Arbeiten erfüllt sind. Sollte die Zahl der Studierenden wesentlich höher als 50 werden (jetzt sind es im Durchschnitt 45), so muß der bereits eingeplante zweite Flügel gebaut werden, wodurch wir bis zu 80 Studenten aufnehmen könnten. Jedenfalls hat der Bau, der 1959 seiner Bestimmung übergeben werden konnte, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit gestärkt. Es ist nun fast wie in einer Familie: Wenn ein Kind da ist, ist die Ehe weniger in Gefahr zu zerbrechen, und die Gemeinschaft wird befähigt, auch Krisenzeiten zu überstehen. Wir erwarten, daß bald noch weitere „Kinder“ hinzukommen werden. Das für Rio (Petropolis) vorgesehene Predigerseminar wäre ein höchst willkommener Bruder der Theologischen Hochschule. Wir hoffen, daß die Kirche — wie es in einer rechten Ehe auch zu geschehen pflegt — Mut zu diesem Kinde haben wird, auch bevor die benötigten Gelder vorhanden sind.

Der innere Aufbau der Theologischen Hochschule (Faculdade de Teologia) entspricht dem einer deutschen kirchlichen Hochschule. Vorausgesetzt wird die Absolvierung des Proseminars oder eines brasilianischen Gymnasiums. Die Beherrschung der portugiesischen und deutschen Sprache ist unerlässlich. Da die brasilianischen Gymnasien neuerdings meist als einzige Fremdsprache das Englische lehren, entsteht für einige Studenten die Notwendigkeit, sowohl Deutsch als auch die drei klassischen Sprachen nachzuholen. Das bedeutet unter Umständen eine Verlängerung des Studiums um 2—3 Semester, da von den 8 verlangten Semestern 6 sprachfrei sein müssen. Mit Ausnahme der praktischen Theologie sind alle Disziplinen mit deutschen Dozenten besetzt. Sie halten ihre Vorlesungen in deutscher Sprache, können auf eine reichhaltige Bibliothek mit deutschen theologischen Werken zurückgreifen und haben die Möglichkeit, in regelmäßigen Zeitabschnitten in Deutschland den Kontakt mit Fachkollegen und der heimatlichen Theologie überhaupt zu pflegen. Unser Ziel ist, daß nicht nur wie bisher in der praktischen Theologie portugiesisch gelehrt werde, sondern daß beiden Sprachen etwa die gleiche Bedeutung zugemessen werde. Da die portugiesische religiöse Sprache mit katholischem Geist gesättigt ist (Worte wie *caridade* = Liebe, oder *graça* = Gnade, sind im Volksbewußtsein regelrechte katholische Vokabeln), hat hier die philologische Arbeit eine eminent theologische Bedeutung. Da im portugiesischen Sprachraum eine lutherische Theologie bisher fehlte, ist in der Gestaltung und Präzisierung der Sprache regelrechte Pionierarbeit zu leisten. Es ist wohl manchmal schwierig, wenn man so geläufige Ausdrücke wie „Sitz im Leben“ oder „formgeschichtliche Methode“ nicht ohne weiteres ins Portugiesische übertragen kann — andererseits ist es nützlich, wenn man gezwungen ist, abgegriffene

Schlagworte eines bereits innerlich entleerten theologischen Jargons neu zu prägen oder zu umschreiben. Die Aufgabe ist jedenfalls nicht nur mit dem Wörterbuch zu bewältigen, aber dafür hat sie auch eine mehr als philologische Bedeutung. Eine ganze Theologengeneration wird hier nicht nur „dem Volk aufs Maul sehen“ müssen, sondern auch in der philosophisch-wissenschaftlichen und religiös-geistigen Sphäre der brasilianischen Umwelt „ins Gespräch kommen“ müssen, damit sich reformatorische Theologie nicht allein im geschützten Glashaus der Studierstuben und Vorlesungssäle, sondern auch in Sturm und Wetter der geistigen Auseinandersetzung des Landes bewähre. Daß es sich bei diesem Gespräch grobenteils — wenn sicherlich auch nicht ausschließlich — unsererseits um Vermittlung gerade von Erkenntnissen der deutschen theologischen Arbeit handeln wird, dürfte klar geworden sein. Wir sind übrigens dankbar für eine Tatsache, die sicher manchem deutschen Theologiestudenten schon Kummer bereitet hat — nämlich daß Luther einen Teil seiner Werke in lateinischer Sprache verfaßt hat!

Wir hoffen, in der größten lateinischen Nation (die auch die größte katholische Nation ist) gerade aus dieser Tatsache noch allerlei theologisches Kapital schlagen zu können. In der Sprachenfrage ist die jetzige Pfarrer-generation überhaupt gewillt, die Doppelsprachigkeit nicht als Verhängnis, sondern eher als zusätzliche Möglichkeit zu betrachten. Es sind zwei offene Türen, die wir nach Kräften benützen, immer in dem Bewußtsein, daß die Sprache ein Gefäß ist — nicht mehr. Bei aller Liebe zur deutschen Sprache, die für unsere Pfarrer und für einen großen Teil unserer Gemeinden noch charakteristisch ist, sind wir uns klar darüber, daß wir das Portugiesische nicht als Fremdsprache gebrauchen dürfen. Gemeindeglieder, die die deutsche Sprache verloren haben (das sind heute schon etwa 30—40<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), sollen sich in unserer Kirche nicht als Fremde fühlen. Daß diejenigen, die an der deutschen Sprache festhalten, dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen dürfen, sollte nach dem Gesagten klar sein. Dabei bedeutet die Zweisprachigkeit in der Gemeinde eine zusätzliche Belastung, da die Gottesdienste meist zweimal gehalten werden müssen, aber wir können der Situation, in der wir uns befinden, nicht auf andere Weise gerecht werden.

Ein Teil aus Luthers Vorrede zur Deutschen Messe hat in der Diskussion der Sprachenfrage fast programmatische Bedeutung erlangt und wird für alle Zukunft richtunggebend bleiben müssen. Wir zitieren:

„Ich halte es nicht mit denen, die nur auf eine Sprache sich so gar geben und alle anderen verachten. Denn ich wollte gerne solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen könnten Christo nütze sein und mit den Leuten reden, daß es nicht uns ginge wie den Waldensern

in Böhmen, die ihren Glauben in ihre eigene Sprache so gefangen haben, daß sie mit niemand können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So tat aber der Heilige Geist nicht im Anfang. Er harret nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernte hebräisch, sondern er gab allerlei Zungen zum Predigtamt, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen. Diesem Exempel will ich lieber folgen; und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe. Wer weiß, wie Gott ihrer mit der Zeit brauchen wird?“

So reduziert sich für uns das ganze Problem auf das schlichte Ergebnis, daß wir mit den Leuten reden, wie sie es begreifen, und daß wir beide Sprachen pflegen, bereit, damit zu dienen, „wie Gott ihrer mit der Zeit brauchen wird“. Bei den jungen Amtsbrüdern aus Deutschland (sie kommen durch Vermittlung des Kirchlichen Außenamtes aus Neuendettelsau, Hermannsburg, aus dem Rheinischen Missionsseminar oder aus landeskirchlichem Dienst zu uns; ihre Zahl hält sich etwa mit der Zahl der Absolventen der Theologischen Hochschule die Waage) erweist sich immer mehr die Notwendigkeit, daß sie sich vor Beginn ihres Dienstes einer intensiven Sprachschulung unterziehen, damit sie ihren Aufgaben voll gerecht zu werden vermögen. Wir werden noch für längere Zeit auf zusätzliche Pfarrer aus Deutschland angewiesen sein und sind dankbar für jeden, der herüberkommt, um uns zu helfen. Wenn diese Zeilen dazu dienen sollten, einen Amtsbruder zum Dienst in Brasilien willig zu machen, so wird das von den Landeskirchen und der EKID nicht als „Abwerbung“ betrachtet. Präsident D. Wischmann, der Leiter des Kirchlichen Außenamtes, hat selbst mehrfach im Bereich der EKID zu solchem Dienst aufgerufen.

Von Anfang an hatte die Schularbeit im Raum unserer Kirche eine wichtige Rolle gespielt. Staatliche Schulen existieren nicht — oder nicht in genügender Anzahl — und so waren die Gemeinden gezwungen, zur Selbsthilfe zu schreiten, falls nicht eine Generation von Analphabeten heranwachsen sollte. Nachdem die deutschen Gemeindeschulen zerschlagen waren, wurde in zäher Kleinarbeit wieder ein Netz von Grundschulen mit portugiesischer Unterrichtssprache aufgebaut, besonders in Rio Grande do Sul, wo es heute wieder fast 250 Gemeindeschulen gibt. Sie unterstehen der staatlichen Aufsichtsbehörde, haben aber im übrigen freie Hand, besonders was evangelische Unterweisung betrifft. Von besonderer Wichtigkeit sind die Mittelschulen, die unter großen Opfern von den Gemeinden erbaut wurden, und die einem Großteil unserer studierenden Jugend den Weg in die Universität ebnen. Auch das alte Lehrerseminar, das Lehrkräfte für die deutschen Gemeindeschulen ausgebildet hatte, ist in neuer Form wiedererstanden. Augenblicklich wird in Ivoti ein moderner Neubau erstellt, der für 200 Studierende

Platz hat, und in dem auch hauptamtliche Katecheten ausgebildet werden sollen.

Es ist zu betonen, daß all diese Arbeit von den Gemeinden getragen wird, da der Staat nur ausnahmsweise finanzielle Hilfe leistet. Auch die Besoldung der Lehrer muß durch erhobene „Schulgelder“ von den Eltern der Kinder oder aus der Gemeindekasse gezahlt werden. Da das Netz der staatlichen Schulen (die keine Gebühren erheben) allmählich dichter wird, ist es erstaunlich, daß sich die Gemeindeschulen bisher behaupten konnten. Ihr Weiterbestehen wird auch in Zukunft von der Opferfreudigkeit der Gemeinden abhängen.

Bisher kam es nicht zur Gründung einer eigenen philosophischen Fakultät — etwa nach dem Muster kircheneigener colleges in den Vereinigten Staaten. Gesetzlich wäre das durchaus möglich: Die katholische Kirche unterhält ganze Universitäten in eigener Regie, da die staatlichen Hochschulen nicht ausreichen. So herrscht an den bestehenden Universitäten entweder das katholische Dogma oder der wissenschaftliche Positivismus bzw. Agnostizismus, was früher weithin zur Folge hatte, daß unsere studierende Jugend dem Evangelium entfremdet wurde. Heute versucht die Kirche, dieser Gefahr kräftig entgegenzuwirken, indem sie in den Großstädten Studentenfarrer unterhält und neuerdings (in Porto Alegre) gar eine Evangelische Akademie aufzubauen versucht.

Da das schützende Gehäuse der deutschen Sprache heute weithin nicht mehr besteht, sind die Gemeinden in zunehmendem Maße Einflüssen aus der brasilianischen Umwelt ausgesetzt, mit denen es sich auseinanderzusetzen gilt. Die Frage der Mischehen wird mehr und mehr zu einem brennenden menschlichen und kirchlichen Problem, wenn auch — rein statistisch betrachtet — dabei ein Zuwachs für unsere Kirche herauskommen mag. In manchen besonders exponierten Diasporagemeinden sind oft bis zu einem Drittel der Mütter katholisch. Sie wurden wohl vom Priester exkommuniziert, sind jedoch deswegen sicherlich nicht als evangelisch zu betrachten. Aus eigener Erfahrung wissen wir jedoch, daß auch auf diesem Feld (etwa durch Konfirmandenunterricht für Erwachsene oder durch seelsorgerliches Einwirken) Frucht wachsen kann.

Vielleicht noch ernster ist die Gefahr, die vom Spiritismus und von den synkretistischen Kulturen afro-indianischer Provenienz her droht. In der „größten katholischen Nation der Welt“ hat die Lehre Allan Kardecs zumindest 3 Millionen überzeugte Anhänger, und eine noch größere Anzahl von Menschen lebt im Einflußbereich des Spiritismus. Nicht nur unter den Analphabeten (wozu noch gut die Hälfte der Bevölkerung gehört) grassiert der Geisterglaube: Ärzte und Rechtsanwälte, Gouverneure und

hohe Offiziere des Heeres suchen in spiritistischen Zirkeln, die oft christlich verbrämt sind, eine Antwort auf ihre Fragen, welche die Vergnügungsindustrie und die das Land überrollende Technik nicht zu lösen vermögen. Besonderen Einfluß erlangte in den letzten Jahrzehnten ein eigenartiges, nicht nur religionsgeschichtlich interessantes Phänomen, das man nicht einfach als Spielart des Spiritismus betrachten kann, obwohl vielfach Gemeinsamkeiten bestehen. Es sind die Umbanda-, Quimbanda- und Macumbakulte, deren Ursprünge in die Sklavenzeit zurückreichen. Die katholische Kirche beurteilte bis vor kurzem die religiösen Gebräuche, die sich unter mannigfaltigen Bezeichnungen unter Negern und Indianermischlingen hielten, mehr unter folkloristischem Aspekt, und der Klerus gestattete im Allgemeinen mit verständnisvollem Lächeln, daß bei Prozessionen und Heiligenfesten kultische Elemente magisch-fetischistischer Art eine Rolle spielten — hielt man diese Dinge doch längst für tot, glaubte jedenfalls, das volkstümliche Zeremoniell könne der Kirche keinen Schaden tun. Nun wurden die esoterischen Zirkel, die sich allmählich am Rande der Kirche entwickelten, mit einem Male virulent, und die Bewegung entglitt den Priestern, die in ihrer geringen Zahl (es gibt im Lande knapp 10000 katholische Geistliche) ohnehin überfordert sind. Es entstand auf diese Weise ein selbständiger neuer Kult, der in mannigfachen Spielarten katholische, spiritistische und fetischistisch-magische Elemente aus dem afrikanischen und indianischen Heidentum miteinander verbindet. Es handelt sich also um Synkretismus reinsten Wassers. Katholische Heiligengestalten — selbst Christus und Maria — haben mit den heidnischen Götternamen, die man ihnen zulegte, eine merkwürdige Doppelfunktion gewonnen<sup>8</sup>.

Besonders in den Großstädten sind in den beiden vergangenen Jahrzehnten tausende neuer terreiros (Kultstätten) entstanden, in denen z. T. Tieropfer gebracht werden, wobei die Beteiligten in ekstatische Zustände geraten. Die Umbanda-Richtung bildet in Anlehnung an christliche Formen regelrechte Gemeinden, unterhält bereits eigene Schulen und Hospitäler und ist in ihrem Selbstverständnis ein Erlösungskult, der sich ausschließlich der „weißen Magie“ bedient, während Quimbanda und Macumba „schwarze Magie“ treiben, in der sie ihre mannigfachen Gebrechen ihren lieben Mitmenschen anzaubern oder sonst böse Dinge bewirken.

Bisher war fast ausschließlich die katholische Kirche von diesen seltsamen Praktiken betroffen, während die evangelisch-lutherischen Gemeinden schon

<sup>8</sup> Maria (insbesondere „Unsere liebe Frau von der unbefleckten Empfängnis“) wird mit Oxun (sprich Oschun), der afrikanischen Quell- und Flußgottheit, gleichgesetzt; Jesus Christus heißt Oxaál (sprich Oschalá), das ist gleichzeitig die Bezeichnung für einen von afrikanischen Stämmen verehrten „Himmelsgott“.

durch ihre verschiedenartige ethnologische und soziologische Struktur meist völlig unberührt blieben. Es sind jedoch in letzter Zeit einige Einbrüche erfolgt, die beweisen, daß sich hier eine neue Situation ergeben könnte, die durchaus ernst zu nehmen wäre. Allein mit theologisch korrekter Predigt von den Kirchenkanzeln aus ist dem Ungeist nicht beizukommen, noch weniger mit rationalistischen Kriterien. Die Kirche wird bald nicht nur an Selbstverteidigung denken müssen, sondern sie sollte in diesem geistigen Dschungel, in dem die Dämonen zur Herrschaft drängen, auf aggressive Art das Evangelium verkündigen. Es handelt sich ja längst nicht mehr um einen Einbruch in das Gebiet der katholischen Kirche, sondern um Heidenmission unter besonders schweren Umständen. Ob unsere Kirche damit überfordert ist? Vorläufig ist sie es sicherlich. Sie hat als Volkskirche (in der die Geburten die Todesfälle um mehr als das vierfache übersteigen) ja selbst eine interne Missionsfront, an die sie in erster Linie von ihrem Herrn gewiesen ist.

Trotzdem geschieht es schon jetzt an einzelnen Stellen, daß die Botschaft vom alleinigen Heil in Christus in Bereiche vordringt, die ihr bisher völlig entzogen waren. Die von Amerika aus gegründeten Missionskirchen — Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Episkopalen (leider auch Sekten, insbesondere die Pfingstler und die Zeugen Jehovas) — arbeiten längst auf diesem Feld. Auch wir können auf die Dauer nicht das Dasein verelendeter und heidnischen Praktiken in zunehmendem Maße verfallender Massen ansehen, ohne daß uns „des Volkes jammert“. Obwohl mancherlei schwerwiegende Gründe gegen eine großangelegte missionarische Arbeit sprechen mögen, wird unsere Kirche sich auf die Dauer dieser Aufgabe nicht entziehen können. Vielleicht wird sie es in einer ihr gemäßen Form tun, etwa, daß sie in großzügiger Weise home-missions gründet, wie es schon jetzt durch Mithilfe amerikanischer lutherischer Missionare im Innern des Staates Paraná geschieht. Es wird auch notwendig sein, auf diesem Gebiet eine brüderliche Zusammenarbeit mit anderen evangelischen Denominationen anzustreben, da es bei aller Treue zum Herzstück lutherischen Bekenntnisses nicht vertretbar sein dürfte, diesen Kampf im heroischen Alleingang bestehen zu wollen. Wir meinen nicht, daß man eine überkonfessionelle Mission anstreben solle, wohl aber, daß verhärtete Frontstellungen nicht einfach verpflanzt werden dürfen, bevor das Evangelium überhaupt Zeit hat, Wurzeln zu schlagen. Im Rahmen der Confederação Evangélica, zu der neben den bereits genannten Kirchen auch die EKLBIb gehört, ist eine fruchtbare Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzung oder in Fragen sozialer und politischer Natur bereits Wirklichkeit geworden. Auf gemeinsam veranstalteten Tagungen, Jugendfreizeiten und in persönlichen Kontakten

ist bereits reichlich Gelegenheit vorhanden, die gegenseitige Meinung kennenzulernen und sich auf dem Gebiet der praktischen Erfahrung auszutauschen. Es ist eigentlich das erstmal, daß im Raum unserer Kirche das Gespräch mit anderen evangelischen Gruppen aufgenommen wird. Mancherlei Erfahrung dieser Kirchen wird das Leben unserer Gemeinden befruchten können, wie es ja in den Vereinigten Staaten zweifellos bei den lutherischen Kirchen der Fall ist; besonders Sonntagsschule und stewardship könnten sich positiv auswirken, insbesondere, wenn der Kontakt nicht zu einfacher Nachahmung, sondern zu eigenen, der Gemeinde und dem Bekenntnis gemäßen Wegen führt. Daß die EKLBiB ihrerseits wegen ihrer engen Verbindung zur deutschen Theologie zu dem Gespräch mit den Missionskirchen amerikanischer Herkunft entscheidendes beizutragen hat, dürfte ebenfalls feststehen.

Wir erwähnten bisher nicht, daß in Südbrasilien noch eine zweite lutherische Kirche von recht beachtlicher Aktivität existiert: die Missourisynode — Igreja Evangélica Luterana do Brasil — die seit mehr als 60 Jahren im Raum unserer Kirche arbeitet. Aus verständlichen Gründen — und welcher Widerspruch liegt doch gerade darin — war das Verhältnis zwischen beiden Kirchen von Anfang an schwer belastet, da die Missourigemeinden sich überwiegend aus ehemaligen Mitgliedern unserer Gemeinden bildeten, und da der Wechsel in der kirchlichen Zugehörigkeit nicht immer auf korrekte Weise vollzogen wurde. In den letzten Jahren ist es jedoch zu erfreulichen Kontakten und zu Abmachungen betreffs der Mitgliederwerbung gekommen, so daß die Zeit zu einem erträglichen Nebeneinander geführt hat. Daß man sich damit nicht zufriedengeben sollte, und daß ein positives Miteinander in Lehre und Praxis das Ziel sein muß, ist eigentlich sowohl eine Erfordernis der Diasporasituation als auch des gemeinsamen Bekenntnisses. Das brüderliche Miteinander wird letztlich auch davon abhängen, wie sich die Missourisynode in den Vereinigten Staaten zu den anderen lutherischen Kirchen stellen wird. Ein Anschluß der Missourikirche an den Lutherischen Weltbund, dem die EKLBiB schon seit 1951 angehört, würde die Bereinigung aller noch schwebenden Fragen erleichtern.

Wie stellt sich der brasilianische Staat zu den lutherischen und sonstigen evangelischen Kirchen? Zur Zeit des Kaiserreichs (bis 1889) war die katholische Kirche Staatskirche; alle „protestantes“ durften ihre Versammlungsstätten nicht äußerlich als Kirchen bezeichnen (sie durften also weder Turm noch Glocken haben). Es war ihnen auch verboten, ehemalige Katholiken als Mitglieder aufzunehmen. Da sich mit den evangelischen deutschsprachigen Gemeinden kaum Reibungsmöglichkeiten ergaben, lebten diese meist unangefochten und in völliger Freiheit. Im Jahre 1889 kam dann mit der

Republik, bei deren Gründung eine positivistische, antiklerikale Gruppe entscheidend mitgewirkt hatte, die völlige Trennung von Staat und katholischer Kirche. Alle Kirchen waren fortan vor dem Gesetz gleich. Allen wurde völlige Wirkungsfreiheit zuerkannt — solange ihre Arbeit nicht gegen Gesetz und gute Sitte verstieß. Dabei wurde kein Sonderrecht für die Kirchen geschaffen. Sie gelten noch heute ohne Ausnahme vor dem Gesetz als religiöse Vereine, die ihre Satzungen mit den Namen der Vorsteher und „Gründer“ registrieren müssen, um als juristische Person auftreten zu können und als solche in Eigentums- und anderen Fragen Anspruch auf den Schutz der Gesetze zu haben. Mit Ausnahme der beiden Kriegsperioden, in denen aus nationalistischen Gründen das gute Verhältnis gestört war, hat sich diese Regelung bisher bestens bewährt. Daß sich eine Unzahl von Sekten die liberale Haltung des Staates zunutze macht, ist einfach der Preis, der überall für die Freiheit gezahlt werden muß.

Das Verhältnis zur Katholischen Kirche war bisher ein recht gutes, wenn man von örtlichen Störungen, die besonders durch die Mischehenfrage ausgelöst wurden, absieht. Der „neue Kurs“ des Katholizismus im Verhältnis zu den protestantischen Kirchen macht sich auch hierzulande bemerkbar. An einzelnen Stellen sind Kontakte zwischen katholischen Priestern und evangelischen Pfarrern entstanden, die zu fruchtbaren Gesprächen führten. Beispielsweise treffen sich die Dozenten unserer Theologischen Hochschule vierteljährlich mit den Professoren des benachbarten theologischen Seminars der Jesuiten, wobei grundsätzliche Referate mit anschließender Aussprache gehalten werden. Ein besseres Kennenlernen der beiderseitigen Position wird zumindest die billige Polemik unmöglich machen, die bisher noch weithin geübt wurde. Der Unterschied zwischen offizieller kirchlicher Lehre und der stark vom Vulgärkatholizismus geprägten Gemeindepraxis fällt allerdings auch dem Außenstehenden bald in die Augen. Die Tatsache, daß der gesamte portugiesisch-spanische Raum von der Reformation unberührt geblieben ist, hat den südamerikanischen Katholizismus entscheidender Impulse beraubt. Große Teile der Bevölkerung sind nur in sehr äußerlicher und formeller Weise als katholisch anzusehen, da sie weder irgendwelche kirchliche Unterweisung genossen haben, noch am Leben der Kirche teilnehmen. Der bereits erwähnte Priestermangel führte dazu, daß weite Landesteile ohne jedwede kirchliche Betreuung bleiben. Außerdem hat der Klerus schwere Nachwuchssorgen. Eine Krise großen Ausmaßes scheint dem brasilianischen Katholizismus bevorzustehen. Es sind gar nicht so sehr die protestantischen Kirchen, die einen Massenabfall einleiten könnten. Sie richten sich ja immer nur an Einzelne, und ihr Wachstum wird im Ausland meist übertrieben dargestellt. Größere Sorge bereitet den führenden Köpfen

die soziale Notlage der breiten Massen, die die besten Voraussetzungen für politische Ideologien bieten, welche die kirchliche Heilslehre durch recht irdische Heilserwartungen ersetzen. Der Fall Cuba hat zu einem tiefen Erschrecken geführt, und der brasilianische Episkopat macht verzweifelte Anstrengungen, einer ähnlichen Entwicklung im eigenen Lande vorzubeugen.

Obwohl die evangelischen Gemeinden weniger von den genannten Problemen betroffen sind, können sie doch die Dinge nicht einfach ignorieren. Sollen die lutherischen Gemeinden beispielsweise den Bauernverbänden beitreten, die die Katholische Kirche letzthin ins Leben ruft? Sie wurden gegründet, um den extrem sozialistischen und kommunistischen Verbänden den Boden zu entziehen — aber können wir die von den Katholiken bezogene Bastion einfach mitverteidigen? Sollten wir nicht besser eigene Verbände gründen, oder ganz auf eine „Gegenorganisation“ verzichten? Diese Fragen sind nicht durch opportunistische Erwägungen zu lösen. Bisher haben sich unsere Pfarrer und auch die Gemeinden erfolgreich gegen eine Politisierung des kirchlichen Lebens gewehrt. Bei der Vielfalt der vorhandenen politischen Parteien wäre ja die Festlegung der Kirche auf eine bestimmte politische Position auch von der Praxis her gesehen unklug — von theologischen Argumenten ganz zu schweigen. Es kann sich höchstens darum handeln, daß die Pfarrer vom Wort Gottes her vor politischen Fehlentscheidungen warnen, ohne dem Einzelnen die Entscheidung selbst abnehmen zu wollen.

Wir müssen zuletzt noch einiges über die Struktur der Gemeinden sagen, aus denen sich die EKLBiB zusammensetzt. Es sind insgesamt über 1000 Einzelgemeinden und fast 300 Predigtstellen, die von den knapp 200 Gemeindepfarrern versorgt werden, so daß auf jeden Pfarrer im Durchschnitt etwa 5 Gemeinden und eine oder mehrere Predigtstellen kommen. Zieht man dabei in Betracht, daß eine Pfarrei sich oft über ein Gebiet erstreckt, das einem schwäbischen Dekanat an Größe gleichkommt, so hat man eine ungefähre Vorstellung von den Schwierigkeiten, mit denen Pfarrer und Gemeinden zu ringen haben. Der Verfasser dieser Zeilen hatte vor einem Jahr Gelegenheit, die deutschen kirchlichen Verhältnisse kennenzulernen und für einige Monate in einem schwäbischen Dorf Pfarrdienst zu tun. Das fernste Gemeindeglied war in 5 Minuten zu Fuß zu erreichen. Die Gemeinde, die ekklesia, war in diesem besonders günstig gelagerten Fall schon durch die Wohngemeinschaft vorgebildet. Daß viele trotzdem nicht zum Gottesdienst kamen, beweist sicherlich, daß man die Tatsache des Zusammenwohnens nicht überbewerten darf. Doch sollte man den soziologischen Faktor der „nachbarlichen Entfernung“ auch nicht unterschätzen.

Ein Vergleich mit der hier im Pfarrdienst erlebten Situation drängte sich förmlich auf. Es ist ja gerade die Not der Diaspora, daß man nicht beieinander lebt, daß man keine Glaubensbrüder zu Nachbarn hat. Wo in dünn besiedelten Gebieten die Bevölkerungsdichte eine gewisse Grenze unterschreitet, sind die Voraussetzungen für eine Gemeindebildung im traditionellen Sinne nicht mehr gegeben. Manchmal ist es allerdings so gewesen, daß in neuen Siedlungsgebieten ein mutiger Pfarrer mit drei Familien eine Filialgemeinde „auf Hoffnung“ gründete. Solcher Mut wirkte oft „städtegründend“, da neue Siedler mit Vorliebe dort Land erwarben, wo die kirchliche Versorgung gewährleistet schien.

Selbstverständlich kann in den ländlichen Bezirken nicht davon die Rede sein, daß die Gemeinde an jedem Sonntagmorgen zum Gottesdienst zusammenkommt. In großen Pfarreien müssen sich die entferntesten Filialen mit einem monatlichen Gottesdienst begnügen, es sei denn, daß der Pfarrer über tüchtige Helfer verfügt, die Lesegottesdienste zu halten vermögen. Auch in der Hauptgemeinde, die meist im Städtchen liegt, findet in den wenigsten Fällen sonntäglich Gottesdienst statt. Der Pfarrer wäre damit einfach überfordert. Er ist fröh, wenn er mit einem 14tägigen Turnus durchkommt. In zweisprachigen Gemeinden muß der Gottesdienst zudem zweimal gehalten werden, so daß der Pfarrer sich wirklich nicht über Mangel an Arbeit beklagen kann. Man erkennt jedenfalls aus dem Gesagten, daß für eine Intensivierung des gesamten kirchlichen Dienstes noch viel Raum da ist. Die meisten Gemeinden müßten aufgeteilt werden, und viele warten seit langem darauf, daß ihnen die Möglichkeit dazu gegeben werde — d. h., daß ihnen die Kirchenleitung einen weiteren Pfarrer schickt! Da dies vorerst nur in den dringendsten Fällen möglich ist, wird die Laienmitarbeit auch in Lehre und Verkündigung einen größeren Raum einnehmen müssen. Man beachte in der beigelegten statistischen Zusammenstellung, daß die Zahl der Taufen die der Beerdigungen um mehr als das Vierfache übersteigt. Welch eine interne Missionsfront, Welch eine katechetische Herausforderung stellen diese vielen tausend „kleinen Heiden“ dar, die das zahlenmäßige Verhältnis von Jung und Alt gehörig aus dem Gleichgewicht bringen! Natürlich freuen wir uns über dies gesunde natürliche Wachstum der Gemeinden, aber der Kinderreichtum bringt beispielsweise katechetische Probleme mit sich, die der Pfarrer allein nicht bewältigen kann. Da der Staat auch in den öffentlichen Schulen evangelischen Religionsunterricht gestattet, öffnet sich hier ein weites Betätigungsfeld für haupt- und nebenamtliche Katecheten. Es wäre gut, wenn in jeder größeren Gemeinde neben einer Gemeindegemeinschaft auch ein hauptamtlicher Katechet dem Pfarrer zur Seite stände, und wenn auch in der kleinsten Filiale ein nebenamtlicher Gemeinde-

helfer dafür sorgte, daß die Kirche an keinem Sonntagmorgen leersteht. Wie bereits erwähnt, wird die Ausbildung von Katecheten nun in Angriff genommen. Die Frage der nebenamtlichen Gemeindehelfer ist kurzfristiger zu lösen, und da fast überall erfreuliche Ansätze vorhanden sind, werden systematisch abgehaltene Fortbildungskurse bald Früchte zeitigen.

Rein äußerlich sind die Gemeinden nach dem Schema eines Vereins aufgebaut. Präsident, Schriftführer und Kassierer samt Stellvertretern gehören zu jedem Gemeindevorstand. In ganz wenigen Fällen führt der Pfarrer den Vorsitz. Fast immer ist der Präsident ein Laie. Der Pfarrer gehört jedoch kraft seines Amtes zum Vorstand und hat durchaus die Möglichkeit, bei der Verwaltung der Gemeinde in entscheidender Weise mitzureden. Selbstverständlich haben die Gemeinden völlige Freiheit, ihren Vorstand auch über das erwähnte Schema hinaus auszubauen. Die vereinsmäßige Struktur besagt ja eigentlich gar nichts — sie ist nur das Gehäuse, in dem hierzulande eine Gemeinde rechtlich existieren kann. Das volkskirchliche Prinzip, daß jedermann zur Kirche gehört, der „von Haus aus“ evangelisch ist, besteht bei der vereinsmäßigen Struktur der Gemeinde grundsätzlich nicht mehr — da jeder ja einmal „der Gemeinde beitreten“ muß. Nun hält besonders in geschlossenen evangelischen Gebieten Sitte und Tradition trotzdem meist „das ganze Volk“ in der Kirche, so daß der Unterschied zu den deutschen Verhältnissen nicht übermäßig groß ist. Es ist hier lediglich leichter, sich von der Kirche zu lösen. Meist enthalten die Gemeindegatzungen einen Passus, daß der, welcher seinen Beitragspflichten ohne Angabe von Gründen nicht nachkommt, damit aus der Gemeinde ausscheidet.

Da eine „Amtshilfe“ des Staates beim Einziehen der Kirchensteuer selbstverständlich nicht in Frage kommt, muß jede Ortsgemeinde, aus deren Kasse ja auch das Pfarrgehalt bestritten wird, diese Aufgabe in eigene Regie nehmen. Pfarrhäuser, Kirchen, Schulen und Hospitäler werden ebenfalls aus eigenen Mitteln der Gemeinden erbaut. Die Beiträge der Gemeindeglieder zu einem Kirchbau erreichen oder übersteigen oft den Betrag eines Monatseinkommens. Die Zentralverwaltung der Kirche kann zu Bauten, die keine übergemeindliche Bedeutung haben, kaum etwas zuschießen. Meist sammeln jedoch Abordnungen von Gemeindegliedern in den Nachbargemeinden Gaben ein, so daß die Last ein wenig verteilt wird. Wenn man bedenkt, daß die gesamten kirchlichen Gebäude im Raum der EKLBiB (mehr als 1000 Kirchen, rund 200 Pfarrhäuser, dazu Gemeindehäuser, Schulen und Hospitäler) mit wenigen Ausnahmen in den letzten 50—60 Jahren erbaut wurden, so begreift man, daß die Menschen es sich durchaus etwas kosten ließen, um Gemeinde und Kirche zu haben. Trotzdem macht uns das Beitragssystem Not, da besonders in Landgemeinden die Gemeinde-

gliedert zäh an der überlieferten Weise festhalten, daß jeder, ob reich oder arm, wie in einem Verein den gleichen Jahresbeitrag bezahlt. Nur geduldige Arbeit wird hier zu einer besseren Weise des Opfern führen können. Wahrscheinlich werden wir früher oder später den Weg der nordamerikanischen lutherischen Gemeinden gehen müssen, die das „minimum-requirement“ grundsätzlich fallen ließen. Jedes Gemeindeglied setzt hier seinen Beitrag selbst fest und bringt den meist recht erheblichen Betrag als Opfer in den Sonntagsgottesdiensten. In einer „Gotteskasse“ (Lords treasury) wird bei vielen Familien ein fester Prozentsatz aller vereinnahmten Summen gesammelt, so daß für Gottes Werk immer Geld da ist. Ein solcher Schritt würde allerdings ein Aufgeben der halb volksgemeinlichen halb vereinsmäßigen Struktur zugunsten der Freiwilligkeits- und Gemeindegemeinde bedeuten. Selbstverständlich kann dies nicht durch organisatorische oder kirchenregimentliche Maßnahmen erzielt werden, sondern der Strukturwandel, der u. E. notwendig ist, müßte Hand in Hand mit einer intensiveren Weise der Verkündigung und dem inneren Aufbau der Gemeinde als lebendiger Dienstgemeinde gehen. Da dieses Ziel nur bei Wahrung des Herzkstücks der reformatorischen Botschaft sinnvoll bleibt, kann man gut und gerne Auftrag und Weg unserer Kirche darin zusammenfassen, daß man sagt, sie müsse werden, was sie ist: Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.

Folgende statistische Angaben entnehmen wir dem Bericht über die Kirchenversammlung vom Oktober 1962. Die Zahlen beziehen sich auf den Stand von 1961. Die Angaben für die inzwischen vereinigte Synode von S. Catarina und Paraná haben wir zusammengefaßt.

	Rio- grandenser Synode	Vereinigte Synode	Mittel- brasilianische Synode	Gesamt- kirche
Pfarrer	129	60	18	207
Gemeinden	679	380	19	1078
Predigtplätze	119	94	67	280
Familien	70215	39421	6407	116043
Seelen	335626	218597	38373	592596
Taufen	9334	6168	725	16227
Konfirmationen	6747	4193	427	11367
Trauungen	2474	1621	261	4356
Beerdigungen	2169	1501	313	3983
Abendmahlgäste	164237	87429	7034	258700

# Lutherische Kirche deutscher Sprache in England

## I. Von 1669 bis 1800

### 1. Die erste Ausländergemeinde

Wenn man die Geschichte der Deutschen in England studiert, staunt man immer wieder, wie früh schon und wie oft Deutsche auf die Insel gezogen sind. Wie bei allen Wanderungsbewegungen ist der Grund entweder die Vertreibung aus dem Heimatland oder die Anziehungskraft des neuen Landes. Schon im Jahre 1076 fliehen 600 Kölner Kaufleute vor ihrem Bischof Anno und bilden in London eine eigene Gilde. Die Deutschen erlangen oft ihrer Tüchtigkeit wegen besondere Privilegien. 1260 sind sie an der Gründung des Stahlhofs in London wesentlich beteiligt. Bremer und Lübecker Kaufleute geben der City im 13. Jahrhundert ein „ausschließlich deutsches Gepräge“. Die Deutschen erringen sich durch handwerkliches Können und Gewerbefleiß einen guten Ruf. Sie hängen treu an ihrer Kirche, die ihnen im neuen Vaterland in doppeltem Sinne Heimat bleibt. Sie sind in ihrer Gemeinde geborgen unter des Herrn treuer Fürsorge, der sein wanderndes Gottesvolk mit Wort und Sakrament auf allen Wegen führt und stärkt, und sie sind zu Hause in einer Gemeinschaft, in der man noch versteht, wie es in der alten Heimat war und was auch den Exulanten noch mit ihr innig verbindet.

Seit der Reformation müssen die vom Kontinent herüberströmenden Einwanderer häufig ihr Heimatland auch aus religiösen Gründen verlassen. Deutsche und andere Ausländer kommen so als protestantische Flüchtlinge nach England und erhalten durch die Fürsprache des Erzbischofs Latimer schon im Jahre 1550 einen Freibrief Eduards VI., in dem der König sich zu der Pflicht bekennt, die Sache des Evangeliums zu fördern und der um der Religion willen Verfolgten sich anzunehmen.

In dem Freibrief, den der König „Eduard VI. von Gottes Gnaden König von England, Frankreich und Irland, Verteidiger des Glaubens und auf der Erde oberstes Haupt der Kirche von England und Irland“, erläßt, heißt es: „Da viele Menschen der deutschen Nation und andere Fremde, die in unser Land geströmt sind und täglich weiter aus Deutschland und anderen entfernten Gegenden kommen, in denen die Freiheit des Evangeliums durch die Herrschaft des Papsttums niedergehalten und unterdrückt worden ist, noch keinen festen Ort in unserem Königreich haben, wo sie zusammenkommen können, um untereinander in ihrer Muttersprache zu reden, ihre religiösen Angelegenheiten vernünftig zu besprechen und zu behandeln und

ihre Gottesdienste nach der Liturgie und Sitte ihres Landes abzuhalten, verfügen wir, daß sie von nun an ein Gotteshaus, d. h. eine heilige Kirche mit dem Namen „Tempel des Herrn Jesus“ in unserer Stadt London haben sollen, wo die Deutschen und andere Fremde eine Gemeinde gründen, jederzeit Versammlungen halten und Gottesdienste feiern dürfen in der Absicht und zu dem Zweck, daß Geistliche der „Kirche der Deutschen und anderer Ausländer“ die unverfälschte Auslegung des heiligsten Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente dem Worte Gottes und der apostolischen Ordnung gemäß wahrnehmen und daß solcher Tempel oder heiliges Haus durch einen Superintendenten und vier Geistliche verwaltet werde.“

Unter den damals nach England eingeladenen europäischen Theologen befand sich neben Bucer und Ochino auch Johannes à Lasko aus Ostfriesland, der Leiter dieser ersten Auslandsgemeinde werden sollte. Er wurde 1499 geboren, war Neffe des Erzbischofs von Gnesen, hatte in Westeuropa studiert und Verbindung mit den Humanisten und den Reformatoren bekommen. Er war ein Schüler des Erasmus, wurde 1540 aber von der Reformation erfaßt und 1543 zum Superintendenten in Ostfriesland gemacht. Als 1558 die Herzogin Anna, die ihn berufen hatte, sich für das Leipziger Interim erklärte, das für à Lasko unannehmbar war, folgte er einer Einladung des Erzbischofs Cranmer, ihm bei der Organisation der englischen Staatskirche zu helfen, und arbeitete ein Jahr in Lambeth Palace mit. Als in Ostfriesland auch weiterhin keine Aufgaben mehr auf ihn warteten, ging er 1550 endgültig nach London. Bald entstanden Pläne für die Gründung einer „Ecclesia Germana“, die alle Fremden, die damals aus religiösen Gründen nach England geflohen waren, erfassen sollte, d. h. die Niederländer, Wallonen, Italiener und Spanier. Schon vorher hatten die Ausländer zum Teil in anglikanischen Kirchen Gottesdienste halten können, jetzt wurde es ihnen ermöglicht, eine eigene neue Kirche zu bauen. Über die den Evangelischen eingeräumten Privilegien schreibt Utenhowe, der engste Mitarbeiter à Laskos, an Calvin: „Wir haben bestimmte Zugeständnisse erhalten, die wir gar nicht erwartet haben, ja wir haben tatsächlich mehr bekommen, als wir erbeten haben. Zuerst haben wir die Erlaubnis, die Kirche in Austin Friars, der der König den Namen „Tempel Jesu“ gegeben hat, gemeinsam zu benutzen. Diese ist beiden Nationen (den Franzosen und den Niederländern) gegeben worden. Sie ist auf Kosten des Königs wieder hergestellt worden. Das unverfälschte Wort kann nun in ihr gepredigt und die Sakramente, wie sie von Christus, unserem Herrn, eingesetzt sind, verwaltet werden, ohne irgend einen abergläubischen Rest. Wir dürfen auch die Kirchenzucht in der Übereinstimmung mit dem Worte Gottes üben. Außer-

dem, und darum haben wir nicht einmal gebeten, haben wir nichts mit den Bischöfen zu schaffen, nicht einmal mit dem Bischof von London. Diese sind darüber natürlich sehr böse. Ja, der Bischof von London und die anderen Bischöfe, der Erzbischof des Landes, der Bürgermeister, die Polizeichefs und die Ältesten von London sind gehalten und angewiesen, sich in keiner Weise in unsere kirchlichen Angelegenheiten einzumischen, sondern es uns zu überlassen, so zu handeln und die kirchlichen Angelegenheiten so zu regeln, wie wir es möchten, selbst wenn wir mit unseren Gottesdiensten und geistlichen Gewändern von den Anglikanern abweichen. Der König hat vier Geistliche eingesetzt, zwei in der wallonischen Kirche und zwei in der niederländischen. Superintendent, wie man ihn hier nennt, oder Inspektor im Auftrage des Königs wird Mr. à Lasko, der das Haupt beider Kirchen ist. Die Wahl der Geistlichen, Ältesten und Diakone ist völlig den Gemeinden übertragen, aber der gewählte Geistliche ebenso wie der Superintendent müssen vom König nachträglich bestätigt werden. Das ist der Hauptinhalt des königlichen Original-Briefes, den wir besitzen. Es ist in der Tat keine kleine Sache, daß wir von dem bischöflichen Joche befreit sind, und wir wollen den Herrn ewiglich dafür preisen. Amen.“

Die so begründete erste „Kirche der Deutschen und anderer Ausländer“ in Austin Friars in der City von London hat zwar bald, im Juli 1553, Verfolgung und Vertreibung unter Maria der Katholischen zu erdulden, wird aber unter Elisabeth im Jahre 1560 mit ihren vier Sprachzweigen wieder hergestellt. Sie hat damals 4000 Mitglieder, von denen 2000 Niederdeutsche sind.

Es ist schon durch die Charta und durch die Geschichte dieser ersten Auslandsgemeinde deutlich, daß die Kirche beides auf dieser Erde braucht: die innere Kraft, aus der sie lebt, die allein aus dem Evangelium kommt, und die äußeren Möglichkeiten, um derentwillen sie sich mit den politischen Mächten auseinandersetzen muß. Gerade bei der Gründung von Diasporagemeinden wird deutlich, daß man Gott auch dafür zu danken hat, daß er die Herzen von Herrschern und Mächtigen aufschließt, daß sie in ihrem Bereich der Kirche den notwendigen Raum geben. Aber immer muß das erste dem zweiten vorgeordnet sein, sowohl zeitlich wie auch sachlich.

Neben die alten Kirchen, die bis heute Bestand haben wie diese erste in Austin Friars, treten neue, die manchmal nur für eine gewisse Zeit, oft jedoch für Jahrhunderte, die eigenartige Form der Diaspora repräsentieren, welche trotz des häufigen Wandels der äußeren Bedingungen und ständiger Veränderung der gesellschaftlichen Struktur dennoch die Kontinuität evangelischer Verkündigung gewährleisten und bis zur Stunde lebendige Zeichen der bewahrenden Barmherzigkeit unseres Herrn sind, der seine

Verheißung wahr macht: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.

## 2. Die ersten lutherischen Kirchen

Freilich hat es zunächst 116 Jahre gedauert, bis eine zweite Gemeinde einen königlichen Freibrief erhielt. Das war die erste lutherische Gemeinde in der City von London. Da erst im Jahre 1689 das Toleranz-Edikt vom englischen König erlassen wurde, war außer den zur Gemeinde in Austin Friars gehörenden Protestanten niemand befugt, außerhalb der Kirche von England Gottesdienste zu halten oder zu kirchlichen Veranstaltungen zusammenzukommen. So nahmen die Lutheraner entweder an den Gottesdiensten in Austin Friars teil oder sammelten sich in der Brandenburgischen Gesandtschaft, wo bereits ein lutherischer Pastor, Magister Gerhard Martens, wirken konnte. Als der Gesandte starb, wandten sich die Lutheraner an Schweden, das damals die große lutherische Schutzmacht war, und baten den Gesandten Graf Leijonberg, er möge in seiner Gesandtschaft den Fortgang der lutherischen Gottesdienste ermöglichen. Dieser Bitte wurde entsprochen, aber sehr bald war die kleine Gesandtschaftskapelle zu eng, und es wurde nötig, an den Bau einer eigenen lutherischen Kirche zu denken. Das große Feuer im Jahre 1666 hatte fast ganz London in Schutt und Asche gelegt. Der König brauchte die Hilfe der Lutheraner, die damals als hanseatische Kaufleute einen großen wirtschaftlichen Einfluß hatten und im Stahlhof von London bestimmend waren, für den Wiederaufbau. Auch deutsche Handwerker kamen zu diesem Zweck ins Land, so daß für den König nicht nur die Frage der Religionsfreiheit für die Lutheraner, sondern auch eine Menge politisch-wirtschaftlicher Fragen mit auf dem Spiel standen. Graf Leijonberg schaltete zudem den schwedischen König Karl XI. ein, Karl II. von England zu bewegen, den Lutheranern das Privileg freier Religionsausübung zu gewähren. Eine siebenköpfige Delegation hanseatischer Kaufleute unter Führung des schwedischen Gesandten erhielt am 17. Juni 1669 einen Freibrief, der bis heute für alle Lutheraner in England als die Gründungsurkunde der lutherischen Kirche auf der Insel gilt.

In der Charta sind die Grundgedanken von 1550 wieder ausgesprochen. Es wird aber eine Klausel mehrfach wiederholt, daß die Einwanderer frei in Sprache und Art ihrer Heimat Gottesdienst nach lutherischem Bekenntnis und lutherischer Liturgie halten können, daß aber derjenige, der englischer Staatsbürger und Untertan des Königs von England wird, sich der Kirche von England einzufügen hat.

Die Großzügigkeit dem Fremden gegenüber hat dort ein Ende, wo das Recht des Landes vom Einheimischen die Konformität fordert. Der Ge-

danke, daß der Engländer Glied der Kirche von England zu sein hat und daß neben dieser „protestantischen und katholischen Kirche“ eigentlich andere und vor allem neue Denominationen nicht existieren sollten, ist im Untergrund des anglikanischen Denkens auch heute noch in den ökumenischen Diskussionen spürbar.

Wie im reformierten Austin Friars die Freude über die Unabhängigkeit von den Bischöfen besonders groß war, so unter den Lutheranern die Freude über die Möglichkeit, Gottesdienste und kirchliches Leben nach dem lutherischen Bekenntnis zu gestalten. Die hanseatischen Lutheraner aller Nationen kommen jetzt in der Trinity Lane in der „Trinitatis Kirche“, später „Hamburger Kirche“ genannt, zusammen und halten in verschiedenen Sprachen, manchmal aber auch gemeinsam in lateinischer Sprache, ihre Gottesdienste.

Die Einigkeit der Lutheraner wurde freilich bald aus mancherlei Gründen in Frage gestellt. Während unter dem ersten Geistlichen, Magister Gerhard Martens, noch alles einmütig beieinander blieb, beginnt die Trennung schon bald. Neben der Sprache spielen politische und gesellschaftliche Gründe eine Rolle. Dennoch bleibt der innere Zusammenhang deutlich. So wird bei der Gründung einer eigenen schwedischen Gemeinde im Jahre 1710 der erste schwedische Pastor vom Pastor der Hamburger Kirche ordiniert. Daraus geht auch hervor, daß die Gemeinden in England sich von Anfang an einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit von ihren Heimatkirchen erfreut haben. Die Zeiten unmittelbarer Abhängigkeit sind auch später nur Übergangsperioden gewesen.

Die Dänen gründeten ihre Kirche am 6. März 1692. Sie erhielten ein königliches Patent auf Pergament mit Zierschrift in Latein, das folgendermaßen beginnt: „William und Mary von England, Schottland, Irland und Frankreich geben hiermit den dänischen und norwegischen Kaufleuten, die in London wohnen, und ihren rechtlichen Erben die Erlaubnis, eine Kirche in Welclose Square im Tower-Distrikt von Middlesex zu bauen, dort Gottesdienst und Versammlungen für alle Dänen und Norweger gemäß der Augsburger Konfession zu halten, mit dem Recht, ihre eigenen Geistlichen anzustellen.“ Die Schweden, die zum Teil in der deutschen Kirche geblieben und zum Teil in die dänisch-norwegische umgezogen waren, gründeten ihre eigene Kirche, als während des Krieges zwischen Schweden und Dänemark der dänische Pastor für den dänischen Sieg betete. Ein Beispiel für ein Problem, das uns bis heute in der Christenheit im Blick auf die Fürbitte für Obrigkeit und weltliche Ordnung bewegt.

So ist die Kirche der größten lutherischen Gruppe, den Deutschen, verblieben. Das erste Siegel, das das Lamm mit der Kreuzesfahne zeigt und die

Umschrift „Consistorium Ecclesiae Lutheranae Londino“ trägt, wird heute noch von der Hamburger Lutherischen Kirche geführt. Die Frau des Hamburgischen Gesandten am Hofe von St. James schenkt der neu gegründeten Gemeinde ein wunderschönes, wertvolles Abendmahlsgesäß, das ebenfalls heute noch in Gebrauch ist. Die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente gemäß dem lutherischen Bekenntnis sind in dieser Kirche kontinuierlich durchgehalten worden in einer nunmehr fast 300jährigen Geschichte. Das Gotteshaus ist zweimal erneuert worden, das letzte Mal an einem neuen Platz in Dalston, wo 1848 das deutsche Hospital inmitten einer neu aufblühenden deutschen Kolonie gegründet worden war. Aber der alte Altar aus dem ersten Gebäude ist noch vorhanden, und die Hamburger Kirche ist trotz aller Wechselfälle der Mittelpunkt des deutschen Luthertums in England geblieben. So hält auch die deutsche Synode heute ihre Synodalgottesdienste in dieser Kirche ab, um ihre Verbundenheit mit dem Anfang bewußt zum Ausdruck zu bringen.

Ist bei der Gründung der ersten Kirche die Not der evangelischen Flüchtlinge und ihre besondere Qualifikation für die Mitarbeit im Aufbau des Landes maßgebend, bei der Gründung der zweiten Kirche die Hilfe der großen lutherischen Schutzmacht Schweden und die wirtschaftliche Bedeutung der hanseatischen Antragsteller, so ist bei der dritten Kirche der König selber der Helfer und Förderer der evangelischen Sache. 1694 ermöglicht König Wilhelm III. von Oranien selbst großzügig die Gründung der dritten Auslandsgemeinde, der Evangelisch-Lutherischen St. Marienkirche, der er im Savoy-Palast Raum gibt. Der gleiche König nimmt drei Jahre später auch eine reformierte Gemeinde dort auf, die den von ihrem katholischen Herrscher vertriebenen Pfälzern kirchliche Heimat bietet. König Friedrich I. von Preußen und die Landgrafen Hessens beteiligen sich an der Unterstützung dieser Gemeinde.

Im Jahre 1700 wird durch Prinz Georg von Dänemark, den Gemahl der Königin Anna, eine deutsche lutherische Hofkapelle begründet. Diese lutherische Hofkapelle besteht bis zum Jahre 1901. Erst König Eduard VII. verfügt ihre Schließung. Am 4. August 1901 hält der königliche Hofkaplan, Kirchenrat Frisius, die letzte lutherische Predigt am Hof von St. James. Eine sehr interessante Geschichte findet damit ihren Abschluß. Von den Kaplänen am englischen Hof ist in der Zeit, da es noch keine evangelische Kirche in Deutschland, sondern nur verschiedene, miteinander nicht verbundene Landeskirchen gab, viel von der Arbeit getan worden, die später der Evangelische Oberkirchenrat und jetzt das Kirchliche Außenamt wahrnehmen: Pastoren aus der Heimat wurden nach Amerika vermittelt und kirchliche Beziehungen zwischen den Kontinenten geknüpft. Die Hof-

kapläne sind an der Entwicklung des kirchlichen Lebens in England wesentlich beteiligt, so an der Gründung der englischen Missionsgesellschaften, der British and Foreign Bible Society und anderer neuer kirchlicher Arbeitszweige. Im Jahre 1904 wurde als Nachfolgegemeinde die Deutsche-Evangelische Christuskirche in Kensington gegründet. Der Bankier Baron von Schröder, der hervorragendste Förderer des deutschen Gemeindelebens dieser Tage, ermöglichte den Bau durch seine Schenkung. Der Platz der Christuskirche ist auch heute noch besonders günstig, so daß eine große Zahl von im Süd-Westen Londons wohnenden Deutschen sich dort zu Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen versammelt.

### 3. Gründungen im 18. Jahrhundert

Wie stark die Einwanderung der Deutschen war, sieht man daraus, daß eigentlich von Jahrhundert zu Jahrhundert sich ihre Zahl wenigstens verdoppelt hat. Im Jahre 1700 gehören 2000 Deutsche den lutherischen Kirchen an, im Jahre 1750 bereits 4000. Die Immigrantenströme bringen Menschen aller Berufsgruppen nach England, zuerst Kaufleute und Handwerker, dann durch das Haus Braunschweig Gesandte, Hofbeamte, Offiziere und Künstler. Auch aus religiösen oder politischen Gründen Verfolgte finden später wieder in England Zuflucht und Frieden, es ist ein langer Flüchtlingsstrom von den Protestanten der Reformationszeit über die Salzburger bis zu den Refugees unserer Tage.

Neben dem besonders seit 1750 sich stets verbreiternden Zustrom von Gelehrten, Musikern, anderen Künstlern, Ärzten, Kaufleuten, Zuckersiedern, die damals eine besondere Rolle spielen, Schneidern, Schustern, Bäckern und Fleischern kommen aber auch, besonders in der Zeit der starken Emigration nach den USA, Hilflöse nach England, z. B. Menschen, die mit einem Schiff im Osten Londons stranden und nicht mehr in die Neue Welt weiterkommen. Auch durch den allgemeinen Umschwung, der in der Gesellschaft Platz greift, gibt es neben den reichen Gemeindegliedern viele, die in Schwierigkeiten und Nöte geraten. So haben die Gemeinden immer neuen Anlaß, auch ihre Hilfsarbeit auszubauen.

Im 18. Jahrhundert kommt auch Zinzendorf nach England und erhält durch eine Parlamentsakte von 1745 die Anerkennung der Brüderunität als einer „alten evangelisch-bischöflichen Kirche“. Die Brüdergemeinde hat später in England 46 Kirchen mit 5000 Mitgliedern. Leider hat Zinzendorf, entsprechend seinem Verhalten in Amerika, mit den deutschen lutherischen Gemeinden während seines Engländeraufenthaltes keine Verbindung aufgenommen. Im Jahre 1762 betrieb ein Zuckerbäcker mit Namen Beckmann die Gründung einer weiteren lutherischen Kirche, St. Georg, in Aldgate East. Sie

sollte vor allem den in den vielen deutschen Zuckerraffinerien beschäftigten Arbeitern eine kirchliche Heimat geben. Die Mittel zum Bau wurden von den wohlhabenden Deutschen aufgebracht, unter denen Beckmann selbst den damals außerordentlich hohen Betrag von 600 Pfund zeichnete. Am Pfingstfest des nächsten Jahres wurde die Kirche in der Little-Alie-Street von Pastor Johann Reichhardt Pittius von der St. Marienkirche eingeweiht. Der erste Pfarrer war Dr. Wchsel aus Ostfriesland. Er gründete eine Armenschule, unterstützte die Notleidenden auf mancherlei Weise und sorgte einmal sogar durch einen Aufruf dafür, daß pfälzischen Auswanderern die Überfahrt nach den Vereinigten Staaten und die Ansiedlung in Südkarolina ermöglicht wurden. Die Ärmsten waren auf ihrer Fahrt nach Amerika in Ostlondon gestrandet, wo Dr. Wchsel sich ihrer Not annahm. Dr. Wchsel war auch sonst ein weitschauender Mann; er wollte bereits lutherische Gottesdienste in Englisch einführen, wogegen aber seine Gemeinde leider protestierte. Ein englischer Schiedsman stellte zur Schlichtung dieses Streites fest, daß nach der Kirchenordnung Gottesdienste nur in deutscher Sprache zu halten seien. Der Nachfolger von Dr. Wchsel, Dr. Schwabe, gründete am 1. Juni 1805 die Georgs-Schule, die bis 1917 bestand. Dr. Schwabe war zugleich auch Hofprediger der Herzogin von Kent und königlich-preußischer Gesandtschaftsprediger und der Begründer der Gesellschaft der Freunde in Not geratener Ausländer. Die St. Georgs-Gemeinde hat mit ihrer segensreichen Geschichte im Osten Londons bis heute eine große Bedeutung. Sie benutzt noch das alte Gebäude von 1763 und hat im vergangenen Jahr ihr 200jähriges Jubiläum festlich begangen. Es ist wichtig, daß man neben den Kirchen, die bis zur Stunde treu und kontinuierlich ihren Dienst tun können, auch die Gründungen erwähnt, die nach längerer oder kürzerer Zeit wieder verschwunden sind. Es ist dabei mit Recht die Feststellung zu machen, daß eine Kirche eingehen muß, wenn nicht die eigentlichen kirchlichen Aufgaben, sondern andere Elemente die Hauptsache sind. Ein Element bei den gescheiterten Gemeinden ist immer wieder die Überbetonung der Person des Pastors und seiner Anschauungen gegenüber dem Bekenntnis der Kirche und seiner Gültigkeit. Die Initiative geistig oder geistlich bewegter Männer führt zu der Begeisterung eines Kreises, der sich zu einer Gemeinde zusammenschließt, wenn aber der führende Mann verschwindet, verschwindet auch seine Kirche mit ihm von der Bildfläche. So gründete 1770 Pastor Wendeborn die St. Johannes-Kirche in Ludgate Hill. Bereits 1792 mit seinem Rücktritt ging sie wieder ein. Wendeborn wollte bei der Hamburger oder bei der Marien-Kirche Pastor werden. Als ihm das nicht gelang, gründete er seine eigene Gemeinde. Er war ein „beliebter Kanzelredner“, war aber völlig

dem Naturalismus der damaligen Zeit verfallen. Er hielt Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit, gründete im Jahre 1771 einen Gelehrten-Club, die „Physico Philological Society“, hatte den juristischen Ehrendoktor von Edinburgh, war Mitglied der kaiserlichen Akademie in Petersburg, Vorsteher einer englischen Juristeninnung, erfolgreicher Förderer des Studiums der deutschen Sprache und schrieb viele Bücher, darunter die „Briefe über seine bisherigen Schicksale in London“ aus dem Jahre 1770 und das dreibändige Werk „Der Zustand des Staates, der Religion usw. in Großbritannien 1784 bis 1788“. Sein interessantes Schicksal ist in dem nach seinem Tode herausgegebenen Werk „Erinnerung aus meinem Leben“ dargestellt. Trotz dieser Fülle von geistiger Lebendigkeit und Begabung kommt Wendeborn im Jahre 1792 zu dem Entschluß, sein Amt aus Gewissensgründen aufzugeben und nach Hamburg zurückzugehen, wo er 1811 stirbt. Noch kurzlebiger sind mehrere andere Separatgemeinden in diesem Jahrhundert wie die Gemeinde des Kollektanten Pohlmann, die sich von St. Georg abspaltet, die Zionskirche des aus Georgia zurückkehrenden Pastors Triebner oder die deutsche Philadelphien-Kirche des Pfarrers Krause, die alle nach 1 bis 3 Jahren eingehen.

1800 sind 6000 Deutsche in England, von denen aber nur noch 1000 ordentliche Mitglieder der Kirchen sind. Viele, besonders die Reicheren, die englische Frauen heiraten, schließen sich der englischen Kirche an. Viele werden mit ihrer Naturalisation Mitglieder der Kirche von England. Es kommt mit fortschreitender Entwicklung immer mehr die Erfahrung zutage, daß die deutschsprachigen lutherischen Gemeinden nicht alle aus den Heimatkirchen nach England emigrierenden Gemeindeglieder auffangen können, sondern immer nur die, die von allein den Wunsch haben, weiter lutherische Christen zu bleiben, weil sie durch eigene Überzeugung zu dieser Kirche gehören, und solche, denen die Kirche in einer bestimmten Notlage begegnet und die sich an ihre alte Kirche halten, weil diese sich um sie gekümmert hat.

Zusammenfassend kann man aber sagen, daß die echten kirchlichen Gründungen trotz aller Wechselfälle bestehen bleiben. Daß sie nicht stark genug sind, den ganzen Strom der Einwanderer aufzufangen und geistlich so zu betreuen, daß wirklich aus den Tausenden evangelischer Deutscher eine lutherische Kirche wird, wie das in Amerika geschah, ist schmerzlich. Dennoch ist für alle die, die ihre Kirche in England suchten, immer Heimat und Zuflucht in den lutherischen Gemeinden gewesen, die in großer Treue nicht nur Gottes Wort verkündeten, sondern auch um den Einzelnen sich seelsorgerlich bemühten und für seine mancherlei Nöte Hilfe und Linderung schafften.

## II. Von 1800 bis 1945

### 1. Neugründungen im 19. Jahrhundert

Anfang des 19. Jahrhunderts finden keine lutherischen Neugründungen statt. Aber ein Beispiel für das Entstehen einer Auslandsgemeinde in dieser Zeit ist die Gründung der katholischen Bonifatius-Kirche. Der Staat hatte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts katholische Gottesdienste verboten, so daß die katholischen Gottesdienste wie einst die lutherischen 140 Jahre zuvor in der preußischen Botschaft stattfinden mußten. Erst 1809 gründet der Jesuitenpater Muth eine Gemeinde. Doch erst im Jahre 1862 wird ein früherer Zirkus zur Kirche umgebaut. Nach 11 Jahren, am 30 April 1873, stürzt dieses Kirchengebäude ein. Die Gemeinde bemüht sich sofort mit großer Intensität um den Neubau, der nach 5 Monaten fertig ist. Noch einmal soll diese katholische Gemeinde ihr Gotteshaus verlieren, als im Zweiten Weltkrieg deutsche Bomben die St. Bonifatius-Kirche ebenso zerstören wie mehrere deutsche evangelische Kirchen. In einem 1961 eingeweihten schönen Neubau hat die katholische Gemeinde ihr jetziges würdiges Gotteshaus gefunden.

Die Neugründungen evangelischer Gemeinden erfolgen erst wieder in den 40er Jahren. In dem neu entstehenden Industriebegiet Mittelenglands sich ansiedelnde Deutsche sind kirchlich zuerst unversorgt. In Liverpool findet ein englischer Geistlicher eines Tages auf einem ausgedienten Schiff einige Deutsche zu einer Gebetsstunde versammelt. Er beschließt, ihnen zu helfen, und sorgt als Leiter eines anglikanischen Predigerseminars für die Ausbildung eines Kandidaten für den Dienst an den Deutschen. Die deutschsprachige Gemeinde gehört erst zur anglikanischen Kirche. Doch sehr bald wird mit dem Wachstum und der Verselbständigung der Gemeinde der Wunsch laut, nicht der anglikanischen, sondern der lutherischen Kirche zuzugehören und nicht die englischen, sondern die deutschen Gottesdienstordnungen und Gesangbücher zu benutzen. Nach mancherlei Wanderungen durch gemietete und gekaufte Kirchen hat die Gemeinde erst im Jahre 1960 ihr erstes selbstgebautes Gotteshaus erhalten.

Eine ähnliche Entwicklung nimmt die Gemeinde in Hull, die 1844 vom anglikanischen Bischof gegründet wird und 1848 das lutherische Bekenntnis und die lutherische Gottesdienstordnung annimmt. Wie einst die englischen Könige, sind nun die anglikanischen Bischöfe die Helfer, die den kirchlich unversorgten Einwanderern die Möglichkeit verschaffen, sich kirchlich zusammenzuschließen. In dieser Zeit entstehen auch die Gemeinden Manchester (1853) und Bradford (1876); etwas später die Gemeinden London-Sydenham (1875), South Shields (1879), Newcastle (1890) und Middlesbrough (1897).

## 2. Die Begründung übergemeindlicher Einrichtungen

Das Revolutionsjahr 1848 verursachte eine Einwanderung politischer Flüchtlinge. Männer wie Ferdinand Freiligrath und Gottfried Kinkel kommen nach London. Karl Marx wohnt bereits dort. Aber auch der spätere Kaiser Wilhelm I. war als der „Kartätschenprinz“ im März 1848 nach England geflohen und saß eines Tages in der Marienkirche, wo ein Kirchenvorsteher ihm das aufgeschlagene Hannoversche Gesangbuch reichte mit dem tröstlichen Vers:

„Da siehst du Gottes Herz,  
Das kann dir nichts versagen,  
Sein Mund, sein teures Wort  
Vertreibt ja alles Zagen.  
Was dir unmöglich dünkt,  
Kann seine Vaterhand  
Noch geben, die von dir  
Schon so viel Not gewandt.“

Der Prinz nahm während seines zweimonatigen Aufenthaltes in London regelmäßig an Gottesdienst und Abendmahl der Marienkirche teil.

Bei dem Schillerfest in Crystal Palace im Jahre 1859 fand eine eindrucksvolle weltliche Versammlung statt. Viele deutsche Vereine wurden gegründet, und die demokratischen Bestrebungen schafften sich auch unter den Deutschen in England Raum. Auf die Kirche kamen im Zuge der Industrialisierung und gesellschaftlichen Entwicklung neue Aufgaben zu. Den deutschen Gründungen folgend, wird schon am 3. Mai 1849 von Senior Dr. Steinkopf von St. Marien die deutsche evangelische Stadtmission und eine Armenschule in London gegründet. Zwei Stadtmissionare werden angestellt, von denen einer 38 Jahre in diesem Dienst bleibt.

1885 wird die deutsche Seemannsmission gegründet. Ein junger Mecklenburger, der nach England kommt und in den Nordhäfen Englands das Elend der deutschen Seeleute erlebt, wird von dem englischen Pfarrer, dem er seine Eindrücke wiedergibt, mit den Worten entlassen: „Diese Aufgabe hat dir der Herr gestellt“. Daraufhin beginnt Pastor Dr. Harms unter den Seeleuten im Tyne-District eine planmäßige Arbeit. Er begründet das Generalkomitee für deutsche evangelische Seemannsmission in Großbritannien, dem erst später die Seemannsmission in Deutschland folgt.

Alle übergemeindlichen Aufgaben und Wohlfahrtseinrichtungen, die man in Deutschland kennt, entstehen auch bei den deutschen Gemeinden in England, vom Altersheim bis zur Arbeiterkolonie, von der Schule bis zum Waisenhaus, vom Krankenhaus bis zum Genesungsheim. Schon 1860 ent-

steht ein deutscher CVJM, der im englischen CVJM von drei Wuppertalern, einem Holsteiner und drei Schweizern gegründet wird. Die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in großer Zahl nach England auswandernden Fleischer- und Bäckergehilfen finden dort den ersten Rat und bleiben häufig dann im Geist lebendiger christlicher Gemeinschaft als Vereinsmitglieder verbunden. 1870/71 sammelt der CVJM Geld und Gaben für die deutschen Verwundeten und beginnt damit eine Betreuungsarbeit, die vom Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer besonders in der Kriegsgefangenenbetreuung in den Weltkriegen fortgesetzt worden ist.

Wie umfassend Anfang des 20. Jahrhunderts das gesellschaftliche Leben der Deutschen in England gestaltet ist, geht aus einem Berichtsband hervor, der 1913 zum 25jährigen Regierungsjubiläum Kaiser Wilhelms II. herausgebracht wird und alle deutschen Vereine verzeichnet, die damals bestehen. Chöre, Spielgruppen, Orchester, Sportvereine, alles, was es in der Heimat gibt, gibt es auch in England. Die deutschen Schulen haben einen guten Ruf. Aber längst nicht alle diese Gruppen haben mehr Beziehungen zur Kirche. Trotzdem entstehen weitere lutherische Gemeinden, wo erfolgreiche Geschäftsleute oder andere deutsche Gruppen wohnen. Die Ausbreitung der evangelischen Kirche in England, so könnte man sagen, hat kurz vor dem ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt.

### **3. Verband der deutschen evangelischen Gemeinden in Großbritannien und Irland**

Während ursprünglich die Gemeinden für sich allein nach dem kongregationalistischen Prinzip lebten und ihre Unabhängigkeit auch eifersüchtig bewahrten, erkennt man mehr und mehr, daß es einen Zusammenschluß zwischen den einzelnen Gruppen derselben Kirche geben muß. Nachdem man zuvor nur Pfarrerkonferenzen abgehalten hat, wird im Oktober 1904 in Liverpool der „Verband der deutschen evangelischen Gemeinden in Großbritannien und Irland“ gegründet. Wie wichtig dieser in der Satzung beschriebene Schritt ist, kann man am besten ermessen, wenn man einen Bericht aus dem Jahre 1900 über die Pfarrerkonferenzen hört: „Mit einem Gebet wurde die Besprechung eingeleitet. Wer das Kränzchen zuletzt bei sich gehabt, führte den Vorsitz beim nächsten und heißt nach schottischem Muster der Moderator. Wer es diesmal in seinem Hause hat, leitet die exegetische Besprechung des bestimmten Abschnittes aus dem griechischen Neuen Testament in fortlaufender Behandlung ein. Nachdem er gesprochen hat, muß jeder der Reihe nach seinen Beitrag zur Besprechung geben. Früher schlossen sich auch dogmatische Themata an. Jetzt bleibt man bei der Exegese. Liegen besondere Gegenstände vor, etwa gemeinsame Amts-

angelegenheiten und Zeitfragen, so werden dieselben entweder vorher oder nachher behandelt.“ Außer diesen Pfarrerkränzchen und den Jahresfesten der deutschen evangelischen Seemannsmission, die jährlich an einem anderen Ort stattfinden, gab es keine planmäßigen Kontakte zwischen den Gemeinden. So ist auch der Gründer und Geschäftsführer der Seemannsmission, Pastor Harms, der Mann, der eine engere Verbindung vor allem erstrebt, wie sie dann in der Satzung des Gemeindeverbandes vom 10./11. Oktober 1904 zum Ausdruck kommt. Der Gemeindeverband hat nach § 1 den Zweck,

- a) den einzelnen Gemeinden in der Aufrechterhaltung und Förderung ihrer Wohlfahrt zu dienen,
- b) die gemeinsamen Anliegen deutschen evangelischen Lebens in Großbritannien und Irland zu fördern,
- c) eine gemeinsame Vertretung der Gemeinden und der Geistlichen nach außen hin, insbesondere für die Beziehungen zur Heimat und den heimatlichen Kirchen zu schaffen.

Außer einer Gemeinde traten alle bei, Pastor Harms bildete mit fünf anderen Pfarrern und Laien den geschäftsführenden Ausschuß. Alle zwei Jahre wurden Gemeindetage veranstaltet, ein Gemeindeblatt gegründet und Fragen des Gesangbuches, der Gemeineschulen, der Jugendarbeit, der Diakonie, der Rechts- und Vermögensverhältnisse sowie die Betreuung der über England verstreuten Deutschen besprochen.

Die Neugründungen von Gemeinden wurden ebenfalls jetzt gemeinsam geplant, wie Leeds, Sheffield und Nottingham und die Beziehungen zur Heimatkirche gepflegt. Vertreter des Evangelischen Oberkirchenrates waren zu den Gemeindetagen eingeladen. Als man im Mai 1914 in Sunderland zusammenkam, gab es 21 Gemeinden, 3 Predigtstationen, 22 Pastoren und 4 Hilfsgeistliche in Großbritannien.

Der Gemeindeverband arbeitet freilich im Geiste der Zeit, den im Blick auf das kirchliche Leben ein Chronist mit den Worten beschreibt: „Heimat der Deutschen in London blieben die Kirchengemeinden wenigstens insofern, als sie ein gemeinsames Ziel, die Verkündigung des Evangeliums und die Wahrung des Deutschtums, verfolgten und Standesunterschiede nicht aufkommen ließen.“ Selbst die Anfang des Jahrhunderts entstandene alt-lutherische Gemeinde, die mit der amerikanischen Missouri-Synode in Verbindung steht, betont nicht nur ihren konfessionell klaren Charakter — „genuin lutherisch, orthodox wie Kristall“ — mit dem Zitat: „Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmer mehr“, sondern auch ihre Bindung an das Deutschtum mit dem Wort „junge kerndeutsche Gemeinde“. Es wird eine geistige Atmosphäre aus den Berichten der unmittel-

baren Zeit vor dem ersten Weltkrieg spürbar, die man in unserem Jahrzehnt kaum mehr begreifen kann. Der deutsche Kaiser wird nicht nur unter den Deutschen, sondern auch von den Engländern als ein großer Friedenskaiser gepriesen, und man merkt im Jahre 1913 noch nicht, was für ein Sturm über die Welt gehen wird und wieviel Illusionen und Hoffnungen zerstört werden sollen.

Auch wird das in Deutschland durchkämpfte Problem von konfessionell bestimmter oder unierter Kirche spürbar. Waren bis 1800 die Gemeinden alle entweder eindeutig lutherisch oder reformiert, so werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die ersten unierten Gemeinden begründet, in denen lutherischer und Heidelberger Katechismus gebraucht werden können. Die geistige, theologische und kirchliche Lage der Heimat wirkt sich unmittelbar auf die Gemeinden in England aus.

#### **4. Der Erste Weltkrieg und der folgende Wiederaufbau**

Der Erste Weltkrieg bringt schwerste Probleme. Von den wenigstens 100000 Deutschen in England machen jetzt viele ein unerwartetes Leiden durch. Obwohl sie lange in England ansässig sind und sich großer Beliebtheit erfreuen, werden sie mit Kriegsausbruch verfemt und verfolgt, die Fensterscheiben ihrer Läden werden eingeschlagen und ein Deutschenhaß wird großgezüchtet, dem kaum jemand entgeht. Dennoch kann z. B. die Hamburger Kirche den ganzen Krieg über ihren Dienst weiter tun, und auch die Marienschule bleibt dank dem Einsatz einer englischen Lehrerin für Kinder verschiedenster Nationen geöffnet. Auch andere deutsche Kirchen halten trotz des Krieges regelmäßig deutsche Gottesdienste. Die Wohlfahrtseinrichtungen bleiben bestehen. Pastor Harms baut ein großes Hilfswerk für die Kriegsgefangenen auf. Aber der Krieg ist ein tiefer Einschnitt, der nicht nur von dem Deutschtum im allgemeinen, sondern auch von den schon lange in englischem Boden verwurzelten lutherischen Kirchen gespürt wird. Die Gemeinden unterliegen einem starken und tiefgreifenden Wandel, nicht alle Pastoren bleiben im Lande, und der größte Teil der Arbeit muß stillgelegt werden. Bei Kriegsende war nur noch Pastor Scholten tätig. Pastor Harms mußte sagen: „Ich stehe an dem Trümmerhaufen meiner Lebensarbeit“. Was trotz allem Bestand hatte, war die an Bibel und Bekenntnis gebundene Gemeinde. Der Weltkrieg hatte das Leben der deutschen Kirchen weitgehend zerstört, nur wenige Menschen waren in der Lage, sich zu den deutschen Gottesdiensten zu halten und dafür zu sorgen, daß die Gemeinden nicht eingingen. Diese wenigen aber haben es ermöglicht, daß wenigstens in den alten Gemeinden das kirchliche Leben weiterging. Ein Wiederaufbau der anderen Arbeit aber war vor 1920

nicht möglich, da bis dahin aus politischen Gründen die deutschen Pastoren ihre Tätigkeit nicht ausüben durften. Als dann im Sommer 1920 die ersten Pastoren wieder an die Arbeit gehen konnten, war klar, daß manche Gemeinde nicht wieder eröffnet werden konnte und auch von den alten Gemeinden mehrere von einem Pfarrer versorgt werden mußten.

Die einzige Kirche, die die ganze Zeit ihre Arbeit durchgehalten hatte, war die Hamburger Lutherische Kirche, die Mutterkirche der lutherischen Gemeinden in England. Dadurch war in London das Zentrum erhalten geblieben, von dem aus vieles wieder in Gang gesetzt werden konnte. In den Gemeinden in der Provinz war freilich der Aufbau nicht in gleicher Weise möglich. Aber auch da wurde Schritt für Schritt die alte Arbeit wieder aufgenommen und sogar neue begründet. Aber es war ein regulärer Neuanfang, der viel Eifer forderte. Neue Gebäude wurden gekauft, Pfarrhäuser erworben und das Vereinsleben wieder in Gang gesetzt. Als die Gemeinde von Sydenham 1925 ihr 50jähriges Jubiläum feierte, konnte man sich auch wie einst bei den Jahresversammlungen der Seemannsmission und später den Tagungen des Gemeindeverbandes wieder treffen und setzte in den folgenden Jahren auch die regelmäßigen Zusammenkünfte fort wie vor dem Kriege. Der Verband der Deutschen Evangelischen Gemeinden in Großbritannien und Irland lebt wieder auf. Ein Gemeindeblatt wird wieder eingerichtet und die Beziehungen zu dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund aufgenommen. Dem Evangelischen Oberkirchenrat müssen aber die einzelnen Gemeinden angeschlossen sein. An diesem Punkt wird eine Entwicklung deutlich, die vor dem Ersten Weltkrieg begonnen hat und zwischen den Kriegen noch deutlich zu Tage tritt. Während die alten Gründungen selbständig und von der Heimatkirche unabhängig waren, wird jetzt von den ältesten Gemeinden am zögerndsten ein Anschlußverhältnis zur Heimatkirche hergestellt. Dieses gibt einer Verbundenheit Ausdruck, die den Gemeinden in England das Gefühl gibt, einfach ein Teil der deutschen Kirche zu sein, die ihrerseits diese Gemeinden auch immer mehr an sich bindet. Während im Anfang alle Lutheraner in einer Kirche zusammengeschlossen waren und erst dann der Sprache und politischen Gründe wegen ihre verschiedenen Gemeinden gründeten, ist jetzt das evangelische Deutschtum für sich zusammengeschlossen. Daneben bestehen als lutherische Sondergruppe die beiden deutschsprachigen lutherischen Kirchen, die, 1896 und 1901 gegründet, der Missouri-Synode verbunden sind und durch ein konfessionell betontes Luthertum sich bewußt von den anderen deutschsprachigen Gemeinden unterscheiden.

Über die Gesamtlage der deutschen Gemeinden zwischen den Kriegen schreibt Julius Rieger in einem Aufsatz über „Die deutschen evangelischen

Gemeinden in England nach dem Kriege“ (1933): „Die Hauptaufgabe bleibt nach wie vor die Verkündigung des Evangeliums in der Sprache und nach dem Verständnis Martin Luthers. Aber eben diese Aufgabe wird vielleicht in anderer Weise gelöst werden müssen, als es in einer Zeit der vollen Kirchen geschah, denn die Gemeinden sind kleiner geworden und die meisten werden aller Wahrscheinlichkeit nach noch kleiner werden. Die Gemeinden sind ferner in vielen Fällen überaltert, die Gesetze drosseln eine Einwanderung nach England außerordentlich stark. Auch ist der früher vorhandene Anreiz zur Einwanderung, die besseren wirtschaftlichen Bedingungen, in den weitaus meisten Berufszweigen geschwunden. Das Fehlen der Jugend wird die Gemeinden in Zukunft von neuem vor die alte, schwere Frage stellen, wie es möglich ist, in das Leben der zweiten Ansiedlergeneration das Deutsch gesprochene und Deutsch interpretierte Evangelium so nachhaltig hineinzurufen, daß es auf Charakterbildung und Denkart solcher Menschen nicht ohne Einfluß bleibt. Die veränderten Verhältnisse bergen gewiß eine große und ernste Gefahr für Zukunft und Bestand des deutschen evangelischen Kirchentums in England. Man wird gut tun, den Möglichkeiten der zukünftigen Entwicklung ehrlich ins Auge zu sehen. Immerhin ist das Gefahrenmoment im Augenblick noch nicht allzu groß, weil es auch heute in der Tat noch viele Evangelische deutscher Geburt oder deutscher Abstammung gibt, denen der Dienst der deutschen Kirchen ein großes inneres Anliegen ist.“

Mit diesen Sätzen ist das Problem, das die Auslandsgemeinden immer bewegt, umschrieben. Wie lange ist der kirchliche Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, notwendigerweise mit dem Gebrauch der alten Sprache verbunden, und wann müssen fremdsprachige Gemeinden um der kommenden Generation willen auch die Sprache des Landes, in dem sie wirken, in der Kirche gebrauchen; wie weit sind sie nur eine Einrichtung auf Zeit wie die Seelsorge auf Schiffen, in Krankenhäusern oder unter Studenten, und wie weit sind sie zugleich Kirche in ihrem jeweiligen Ort mit aller Verantwortung und Verpflichtung einer solchen auch für Kinder und Kindeskinde zuständigen Gemeinde?

Diese Frage ist besonders in England immer akut, weil ähnlich wie bei den Schulen, die Engländer ihrerseits Kirchen haben, die die Einwanderer anziehen und manche Verwandtschaft mit der eigenen Kirche haben. Die ökumenische Offenheit der Kirche von England wie der englischen Freikirchen lädt zum Übertritt ein, der oft auch durch gesellschaftliche Argumente oder die Zerstreung der deutschen Lutheraner in von einer eigenen Kirche entfernte Orte nahegelegt wird. So wird jede Gemeinde im Blick auf das Kommen und Gehen in ihrer Mitte nach ihrem kirchlichen Selbst-

verständnis gefragt. Die alten lutherischen Gemeinden haben die Frage stets so beantwortet, daß sie sich als Kirche lutherischen Bekenntnisses verstanden, die in ihrer ökumenischen und missionarischen Verantwortung und damit ihrem Bestand nicht vom Deutschtum im Ausland, sondern vom Auftrag des Herrn abhängt, der gerade in der Diaspora gegen alle statistischen Erwartungen viele geistliche Früchte hat wachsen lassen.

## 5. Die Zeit des Kirchenkampfes

Die politisch turbulente Entwicklung in der Heimat wirkte sich auch auf die deutsche Kolonie in England aus und hatte damit ihre Bedeutung für die deutschen Kirchen. Die mit der Machtübernahme Hitlers auftauchenden neuen Fragen mußten von den Gemeinden deutscher Sprache beantwortet werden, Fragen, die in früheren Generationen nie aufgetaucht waren, weil der Unterschied zwischen Reichsdeutschen und Auslandsdeutschen, zwischen Ariern und Nichtariern, zwischen Parteigenossen und Sonstigen noch nie gemacht worden war. Jetzt strömten rassistisch und politisch Verfolgte nach England, jetzt bemühte sich die Auslandsorganisation der NSDAP auch um die in Großbritannien ansässigen Deutschen, jetzt schieden sich die Geister durch ihre Einstellung zu den Geschehnissen des Dritten Reiches auch hier. Wenn dabei einzelne Personen und manchmal ganze Gemeinden versagten und sich dem nationalen oder gar nationalsozialistischen Trend zeitweilig öffneten, so kann doch im ganzen gesagt werden, daß die entscheidenden Persönlichkeiten unter den Pastoren wie unter den Laien einen klaren Standort bezogen und sich von den Tendenzen in der Heimat, die dem Evangelium und dem Bekenntnis widersprachen, geschieden haben. Die Gemeinden lösten sich nach und nach auch vom Kirchlichen Außenamt und betonten ihre Selbständigkeit wie ihre Verbundenheit mit der Bekennenden Kirche. Sie betonten, daß unter dem Worte Gottes der Flüchtling und Verfolgte ebenso zu Hause sein muß, wie der Ansässige, der Durchreisende ebenso wie der, der eine neue Heimat sucht. In dieser Zeit war u. a. auch Dietrich Bonhoeffer Pastor in London. Der primus inter pares war Julius Rieger, jetzt Superintendent in Berlin. Der als Verbindungsmann der Bekennenden Kirche zum Studium in Mansfield College und Oxford entsandte Hans Herbert Kramm gründete dort eine nur aus Refugees bestehende lutherische Gemeinde. Er schrieb seine Doktorarbeit in Oxford über Martin Luther und vertrat in besonders eindeutiger Weise das Luthertum im Raum der englischen Kirchen.

Gerade in der Situation des Kirchenkampfes und der Auseinandersetzungen mit den Geschehnissen in Deutschland wächst die Verbindung der deutschen mit den englischen Christen und speziell mit solchen Persönlichkeiten,

die sich für die deutsche Kirche mit verantwortlich fühlen, in einer beglückenden Weise. Aus der Fülle der zu nennenden Namen seien hier nur der Bischof von Chichester, Dr. George Bell, die Quäkerin Mrs. Dorothy Buxton, der Prinzipal von Mansfield College Dr. Miklam und die Erzbischöfe von Canterbury William Temple und Geoffrey Fisher, genannt. Der Bischof von Chichester gründet die German British Christian Fellowship in Wartime, eine Gemeinschaft deutscher und englischer Christen, die mitten im Kriege miteinander für den Frieden und die Ordnung der Welt beten und sich praktisch dafür einsetzen. Wer diese Zeit bewußt miterlebt hat, kann von vielen Erfahrungen berichten, die ihn getröstet und ihm innerlich geholfen haben. Als im März 1944 Julius Rieger im Auftrag des Pfarrkonventes ein Blatt über die deutschen evangelischen Gemeinden in England herausgibt, schreibt der Erzbischof von Canterbury das folgende Vorwort: „Gerne trage ich einige Zeilen bei, um diesen Bericht über die deutschen evangelischen Kirchen in England zu empfehlen; wir wünschen von ganzem Herzen, daß die Christen in Deutschland wie in England ihre Stellung und ihre Festigkeit und Treue im Glauben, die sie bewährt haben, verstehen. Die Tatsache, daß sie hier freundlich aufgenommen worden sind, ist, wie ich hoffe, ein Vorzeichen einer noch weitergehenden Gemeinschaft zwischen den Christen in Großbritannien und Deutschland, auf die wir hoffen, wenn der Krieg vorüber sein wird.“ Diesem Wort von William Temple entspricht das Verhalten seines Nachfolgers, der als Bischof von London im gleichen Jahr bei der 250-Jahrfeier der deutschen evangelischen St. Marienkirche zusammen mit dem Moderator der Freikirchen anwesend ist und ein freundliches Grußwort sagt. Überhaupt ist dieses Jubiläum einer deutschen Gemeinde in einer von deutschen Bomben zerstörten Kirche mitten im Kriege ein ökumenisches Ereignis, das das Besondere der Kirche Jesu Christi inmitten der Verwirrung der Welt sehr tröstlich zeigt. Das Siegel der Marienkirche trägt die Arche Noah als Symbol der Kirche, ein Zeichen, das nirgends so begriffen wird wie in der Auslandsdiaspora. Im Gegensatz zum Ersten Weltkrieg hat es für die deutschen Gemeinden keine Auswirkungen eines planmäßig geschürten Deutschenhasses gegeben. Auf englischer Seite wußte man nicht nur von Staats wegen, sondern auch in der Bevölkerung, daß man es in den Gemeinden mit „friendly“, und nicht mit „enemy aliens“ zu tun hatte. Neben den lange ansässigen Gemeindegliedern, die zum Teil schon im Ersten Weltkrieg englische Soldaten waren, sorgten besonders die Refugees für den Fortgang des Gemeindelebens. Wie im Ersten Weltkrieg wurde die Betreuung der Kriegsgefangenen und Internierten und die Fürsorge für die Notleidenden eine besondere Aufgabe der Kirche. Daß die Kriegsgefangenen mit den Refugees

zusammen an vielen Orten bald eine Gemeinde bildeten, ist ein Beweis des Wirkens der Liebe Jesu Christi.

Mit dem Fortschreiten der ökumenischen Bewegung kommen auch die ökumenischen Beziehungen der einzelnen Gemeinden in ein neues Stadium. Während die Einbettung des kirchlichen Lebens in das Deutschtum lange Zeit bedeutete, daß der einzige Rückhalt in den Heimatkirchen gesucht wurde, wird nun gerade aus der Schau der Auslandsdiaspora das ökumenische Gespräch auch für die kleinen Gemeinden zur Verpflichtung. Für seine Wahrnehmung sorgen die Männer unter den Pastoren, die auch bei ihrem speziellen Dienst die Gesamtverantwortung der Kirche immer mit im Blick haben. Nicht nur die Nachbarschaft zu den englischen Gemeinden, sondern auch die Kontakte mit den führenden Persönlichkeiten der englischen Kirchen werden zu einer Selbstverständlichkeit. Durch den Zuwachs der lutherischen Geistlichen aus dem Kreis der Refugees werden diese Verbindungen noch vertieft. Professor Hildebrandt, ein früherer Berliner Pfarrer, wird in Cambridge nicht nur Pfarrer der deutschen Gemeinde, sondern auch Dozent an der Universität. In Wistow Centre werden während des Krieges unter Leitung von Professor C. G. Schweitzer Theologen und Gemeindegliederinnen für den späteren Dienst in Deutschland und England ausgebildet. Die einzelnen Gemeinden gehören ökumenischen Gremien zwar nicht unmittelbar an, sie nehmen aber am ökumenischen Leben in einer besonders intensiven Weise teil, wozu besonders die Kirche von England hilft. Mancherlei Verbindungen bestehen aber ebenso zu den Freikirchen. Ein Beispiel ist der Gottesdienst einer kongregationalistischen Gemeinde während des Krieges, in dem neben dem englischen Geistlichen ein Deutscher, ein Russe und ein Franzose predigen. Zwischen den Lutheranern, besonders den Skandinaviern und den Deutschen, besteht ohnehin die alte Verbindung. Aber auch die sonstigen ausländischen Geistlichen kommen in einem „foreign pastors fraternal“ zusammen, wo sich nicht nur die verschiedenen Nationen, sondern auch die verschiedenen Denominationen begegnen. Dabei ergibt sich, was in der Ökumene im großen passiert, daß sich die Lutheraner unter ihnen auf der einen Seite mit den nichtlutherischen Brüdern immer mehr anfreunden und besser verstehen, auf der anderen Seite aber auch ihre gemeinsame konfessionell-kirchliche Verpflichtung als lutherische Geistliche erkennen und zu praktizieren beginnen.

### III. Von 1945 bis heute

#### 1. Die Voraussetzungen für die Entstehung der Lutherischen Synode

Das Ende des Zweiten Weltkrieges stellt die Kirche vor viele neue Aufgaben und grundsätzliche Entscheidungen, an denen auch die Gemeinden in England teilnehmen. Der Zusammenbruch bringt eine völlig neue Lage. Dazu kommen die speziellen Probleme der Auslandsgemeinden. Ihre Verbindung mit dem Kirchlichen Außenamt ist gelöst, die Kirche in Deutschland muß sich selber erst neu formieren. Alle alten Beziehungen zur Heimat sind zerstört. Trotzdem bemühen sich die kleinen Gemeinden, durch Pakete und andere Hilfe den hungernden Freunden in Deutschland zu helfen. Sie wissen sich in besonderer Weise in einer Brückenstellung zwischen dem siegreichen England und dem von allen Schrecken der Hitlerzeit auch innerlich zerrissenen Heimatland. Auch alle zusätzlichen Aufgaben nehmen sie auf sich: Sie kümmern sich weiter um die Kriegsgefangenen, mühen sich um die Integration der verschiedenen, nun in England zusammenkommenen deutschsprachigen Gruppen, nehmen den Wiederaufbau des Gemeindelebens in Angriff und stellen sich auch den Problemen, die durch den Einwanderungsstrom der Nachkriegsjahre entstehen. In großer Zahl kommen lutherische Flüchtlinge fremder Sprache ins Land: Esten, Letten, Litauer, Polen, Ungarn, Slowaken kommen, daneben freilich auch deutschsprachige Lutheraner aus Siebenbürgen, den deutschen Ostgebieten und Osteuropa. Die Frage nach der kirchlichen Versorgung dieser Einwanderer ist gestellt. Sollen die zahlenmäßig und organisatorisch stärkeren, aber nicht lutherischen englischen Kirchen, die sich ohnehin in der Flüchtlingshilfe um diesen Einwanderungsstrom kümmern, zugleich die zukünftige geistliche Heimat für die europäischen Lutheraner werden, oder müssen die lutherischen Gemeinden die große Aufgabe übernehmen, ihren Glaubensbrüdern in England eine kirchliche Heimat zu bieten? Die Frage von Konfession und Ökumene wird dabei brennend, weil die deutschen lutherischen Gemeinden allein diese Aufgabe nie meistern können und sich der Unterstützung des Weltluthertums, besonders der Hilfe der Amerikaner und Skandinavier, versichern müssen, wenn sie überhaupt diese kirchliche Verantwortung übernehmen wollen. Besonders in der Kirche von England ist man der Meinung, daß selbstverständlich die neuen Einwanderer nach einer kurzen Zeit des Übergangs, in der sie von ihren eigenen Geistlichen betreut werden, sich den Kirchen des Landes zuwenden werden und sollen. Es wird zum Teil als übertriebener Konfessionalismus betrachtet, als lutherische Pastoren die Meinung vertreten, daß die lutherischen Einwanderer auch in England in die lutherische Kirche gehören. Damit ist aber der lutherischen Kirche

eine gewaltige Aufgabe gestellt, die nicht nur in England, sondern in allen Einwanderungsländern gelöst werden muß. Die Vertreibung von Millionen von Menschen im Zuge des Krieges hat ganz besonders die lutherischen Christen betroffen. Von den 18 Millionen Flüchtlingen in der Welt sind nicht weniger als 8 Millionen Lutheraner. Großbritannien bleibt auch in dieser geschichtlichen Stunde seiner Tradition treu und öffnet seine Tore für die Zuflucht suchenden Vertriebenen. Estnische Schiffe landen an der Küste, Displaced Persons kommen über deutsche Lager nach England, 100 000 European Voluntary Workers, von denen wenigstens ein Drittel lutherisch sind, werden in Industrie und Landwirtschaft untergebracht. Mit der polnischen Exilarmee von General Anders kommen auch viele Lutheraner. Sind die Lutheraner in der Lage, diesen großen Strom geistlich zu betreuen? Ist es sinnvoll, eine solche Aufgabe mit schwachen Kräften zu übernehmen, wenn auf der anderen Seite die englischen Kirchen mit genügend Geistlichen, Gotteshäusern und der herzlichen Bereitschaft, die Fremden aufzunehmen, als Alternative sich anbieten? In dieser Lage entscheiden sich die führenden Lutheraner in England selbst und auf ihre Bitte die Freunde in Amerika und Canada, vor der kirchlichen Verantwortung für ihre Glaubensbrüder nicht zurückzuweichen, freilich nicht in dem Sinne, daß sie die Einwanderer für sich beanspruchen, sondern in der Überzeugung, daß diese bei aller ökumenischen Kooperation und Hilfe und den dabei angebotenen neuen kirchlichen Möglichkeiten doch vor allem auch einen Anspruch auf die geistliche Betreuung durch ihre eigene Kirche haben. Damit ist freilich die Berechtigung des Konfessionsprinzips gegen die Allgültigkeit des Territorialprinzips behauptet, ohne dabei einem lutherischen Konfessionalismus zu verfallen, der die Bedeutung der helfenden Kraft der ökumenischen Gemeinschaft gerade in einer solchen Lage geistlich und kirchlich nicht hoch genug schätzt.

## **2. Das Lutheran Council of Great Britain**

Im Jahre 1948 wird nach diesen Vorentscheidungen das Lutheran Council of Great Britain gegründet, zu dem Vertreter der Exilkirchen, der deutschen lutherischen Kirchen und der mit der Lutherischen Kirche Missouri-Synode verbundenen ehemals deutschsprachigen und jetzt englischen evangelisch-lutherischen Gemeinden gehören. Die Skandinavier halten sich zunächst aus kirchenpolitischen Gründen zurück. Das Lutheran Council sorgt dafür, daß Gottesdienste in Polnisch, Lettisch, Estnisch, Ungarisch, Slowakisch, Litauisch und Englisch gehalten werden, es setzt die unter den Flüchtlingen zunächst ohne Auftrag vorhandenen Exilpastoren unter ihren Landsleuten ein und leistet langsam aber sicher ein kirchliches Aufbauwerk, das

mit seinem Zentrum in London den Vertriebenen in ganz England eine geistliche Heimat schafft. Die finanziellen Mittel kommen zu je 50% vom National Lutheran Council und der Missouri-Synode in USA. Die deutschen Gemeinden sind im Lutheran Council durch Dr. Kramm vertreten. Sie empfangen auch wie die Flüchtlingsgemeinden finanzielle Hilfe, so daß viele Gemeinden und Predigtstationen neu gegründet oder wieder eröffnet werden können wie Bristol, Cardiff, Dublin, Belfast, Liverpool, Manchester, Sheffield, Hull, South Shield, Middlesborough, Newcastle, St. Albans, Cambridge, Salisbury und andere mehr. Auf der anderen Seite tragen gerade die alten deutschen Gemeinden führend die Verantwortung mit für die geistliche Gestalt der neuen lutherischen Gemeinden verschiedener Sprachen. Während die Heimatkirche noch nicht in der Lage ist, geistliche und materielle Hilfe zu leisten, erweist sich die Gemeinschaft im Weltluthertum bereits als eine starke geistliche und praktisch wirksame Verbindung. Durch Kooperation können Aufgaben in Angriff genommen werden, die zuvor gar nicht ins Blickfeld getreten waren. So kaufen die Lutheraner zusammen ein Lutheran Church House, wo das Lutheran Council tagt, später sogar ein großes kirchliches Zentrum, Hothorpe Hall, wo Konferenzen, Kinderlager und Freizeiten, Missionsfeste und andere internationale lutherische Veranstaltungen stattfinden. Ein eigener, aus Amerika kommender Jugendpfarrer wird angestellt. Der Senior-Representative des Lutherischen Weltbundes erläutert bei seinen Besuchsreisen den jungen Gemeinden ihre Verantwortung im Sinne christlicher Haushalterschaft. Es begibt sich im kleinen, was im großen im Lutherischen Weltbund geschieht: Die Glieder der Lutheran family erkennen ihre Verantwortung füreinander, lernen voneinander und bezeugen immer einmütiger, daß sie gemeinsam die lutherische Kirche sind. Hier freilich ist ein schmerzlicher Punkt zu berühren. Während bis 1955 sieben Jahre lang Missouri-Synode und Weltbund dies Lutheran Council of Great Britain unterstützten, fordert jetzt die Leitung der Missouri-Synode, daß sich die lutherischen Gemeinden in England zwischen Weltbund und Missouri-Synode zu entscheiden hätten, da zwar die bisherige materielle Hilfe mit dem Weltbund gemeinsam geleistet werden konnte, kirchliche Zusammenarbeit aber nur bei klarer Übereinstimmung von Lehre und Praxis möglich sei, die im Blick auf den Weltbund nicht vorläge. Alle Gruppen bis auf die Ev.-luth. Church of England, die ohnehin nur mit der Missouri-Synode in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft stand, entschieden sich für den Lutherischen Weltbund und damit für ein ökumenisch aufgeschlosseneres Luthertum.

Unter dem gemeinsamen Dach des Lutheran Council begannen die einzelnen Gruppen, sich kirchlich klarer zu organisieren. Es entstanden nacheinander

eine polnische, eine estnische, eine lettische, eine deutsche und eine ungarische Synode. Auch die innere Organisation des Lutheran Council wandelte sich. Aus einer mehr von oben wirkenden Hilfsorganisation wächst es immer mehr in die Rolle eines kirchenleitenden Gremiums hinein, dessen Mitglieder von den einzelnen Synoden gewählt und entsandt sind und das bestimmte Funktionen für alle Lutheraner gemeinsam wahrnehmen kann. Inzwischen arbeiten auch die Skandinavier im Council mit. Der Weltbund erkennt das Lutheran Council als die Stelle an, über die er mit den lutherischen Gruppen in England Verbindung hält.

### 3. Der Geistliche Rat

Die Zusammenarbeit im Lutheran Council war auch für das Leben der deutschen Gemeinden eine geschichtlich bedeutsame Hilfe. Das muß man sehen, wenn man die kommende Entwicklung verstehen will. Die Frage, ob die deutschen lutherischen Gemeinden im Sinne der alten Auslandsgemeinden sich in die Heimatkirche eingliedern wollten, wurde auf Grund der Erfahrungen des Kirchenkampfes negativ beantwortet. So sehr man eine enge Beziehung zur Heimatkirche wieder herstellen und aufrecht erhalten wollte, so wenig wollte man auf der anderen Seite dafür die ökumenische Verbundenheit mit den nicht-deutschen Lutheranern und den Platz im Weltluthertum aufgeben. Man widerstand bewußt der zeitweilig von Deutschland geforderte Alternative „Evangelischen Kirche oder Lutherischer Weltbund“ und bemühte sich in inneren Auseinandersetzungen in England wie in Gesprächen mit den verantwortlichen Männern der Heimatkirchen, die rechte Zuordnung dieser beiden kirchlichen Verbindungen und Verantwortungen zu finden. Schon im Jahre 1952 wurde in einer auf Betreiben von Dr. Kramm einberufenen Gemeindeversammlung ein gemeinsames Programm der deutschen evangelischen Gemeinden festgelegt. Man wollte den lutherischen Bekenntnisstand wie die ökumenische Weite für einen beabsichtigten Zusammenschluß zugrunde legen und setzte zunächst einen sogenannten Geistlichen Rat ein, der aus drei Geistlichen und zwei Laien bestand, der die Koordinierungsstelle wurde, die alle Beziehungen mit dem Lutheran Council und mit der Heimatkirche wahrnehmen sollte. Als in den kommenden Jahren die Möglichkeit eines Vertragsverhältnisses mit der Evangelischen Kirche in Deutschland nach dem von ihr im März 1954 verabschiedeten Auslandsdiaspora-Gesetz bestand, wurde von deutscher Seite zunächst die Forderung gestellt, daß jede einzelne Gemeinde dieses Vertragsverhältnis einzugehen habe, da ein Geistlicher Rat und die bis dahin für seine Arbeit bindenden Ordnungen nicht genügten, um den Tatbestand einer Kirchengemeinschaft, mit der man ein Abkommen schließen könnte,

zu erfüllen. Die Gemeinden entschlossen sich daraufhin, die lockere Verbindung zu einer regulären Synode zu verfestigen, die als Vertragspartner der EKD angesehen werden konnte. Während noch wenige Jahre zuvor das Kirchliche Außenamt die Meinung vertreten hatte, daß die Verbindung der deutschen Gemeinden mit den nicht-deutschen Lutheranern sich von allein wieder lösen würde und die Zusammenfassung der deutschen Gemeinden unter den Gesichtspunkten der Evangelischen Kirche in Deutschland die entscheidende Aufgabe sei, erkannte man an dem Verhalten der Beteiligten, daß diese einseitige Entwicklung nicht mehr möglich war. Der Standort im Luthertum und die unabhängige Orientierung und Mitarbeit in der Ökumene war für die deutsche Synode unaufgebbbar geworden. Zwar waren die deutschen Gemeinden sich klar, daß sie nicht einfach auf dem Generalnenner „lutherisch“ in eine allgemeine lutherische Kirche aufgehen könnten, sondern ihre besondere Aufgabe als deutschsprachige Gemeinden auch wahren müßten, wie das ja auch aus den geschichtlichen Erfahrungen deutlich war, sie erkannten aber auch aus der eigenen Erfahrung in dieser Gemeinschaft, daß sie die schwächeren und verstreuten Gruppen der lutherischen Kirche nicht allein lassen durften, sondern daß beides geschafft werden mußte: die feste Zusammenfügung der deutschsprachigen lutherischen Gemeinden und Pastoren zu einer selbständigen Kirchengemeinschaft mit geordneten Beziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland und der bekennnisgleichen Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und die Einordnung der Synode in die Gemeinschaft aller Lutheraner wie in die englische Ökumene. Die Notwendigkeit dieser doppelten Orientierung wird deutlich, wenn man die gemeinsame Verantwortung für die kommende Generation anerkennt. Die Entwicklung der Synode ist deshalb sowohl von den Beziehungen zum Lutheran Council of Great Britain und zum Lutherischen Weltbund als auch von der Verbindung mit dem Kirchlichen Außenamt und der Evangelischen Kirche in Deutschland bestimmt. In den nicht immer einfachen Einzelentscheidungen war die geistliche und praktische Hilfe der Vereinigten Kirche und besonders ihres Auslandsreferenten Oberkirchenrat Dr. Hübner von unschätzbarem Wert. Er hat die müden Geister immer wieder ermutigt, selbständig und in kirchlicher Verantwortung zu denken und zu entscheiden und sich nicht durch bequeme Argumente den Blick für das Wesentliche trüben lassen.

#### **4. Die Spannungen unter den deutschen Gemeinden**

Das Verständnis und die Hilfe des neuen Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes D. Adolf Wischmann hat wesentlich dazu beigetragen, daß frühere Schwierigkeiten und die Alternative EKD oder Lutheran Council

nicht mehr in Erscheinung traten und die Möglichkeit des lutherischen Engagements der Synode auch von der Evangelischen Kirche in Deutschland akzeptiert wurde. In den Jahren davor war die Vereinigte Kirche als dem lutherischen Bekenntnis eindeutig verpflichtete Kirchengemeinschaft die einzige Stelle in Deutschland, wo man die Entscheidungen der deutschen Gemeinden in England verstand. Das war besonders wichtig, weil weite Kreise der Evangelischen Kirche in Deutschland dieser Linie offen und scharf widersprachen. Das hat bis heute zur Folge, daß einige Gemeinden sich nicht der lutherischen Synode anzugliedern gewillt waren, weil sie die Meinung vertraten, daß die Unterstreichung des lutherischen Bekenntnisses und die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen ökumenisch und besonders in England nicht wünschenswert seien. Das war eine schmerzliche Entwicklung, die auf der Gemeindevertreterversammlung 1952, die den Geistlichen Rat einsetzte und ein gemeinsames Programm hatte, noch vermeidbar schien, dann aber auch durch die Neubesetzung verschiedener Pfarrämter gefördert wurde.

Die alte Frage des Verhältnisses von Territorial- und Konfessionsprinzip wurde also auch unter den englischen Gemeinden nicht einheitlich beantwortet. Die Majorität stimmte der in der evangelisch-lutherischen Synode gefundenen Lösung zu, mehrere Pastoren und ihre Gemeinden blieben dagegen bei ihrem traditionell oder theologisch begründeten Widerspruch. Sie vertraten die Ansicht, daß es sich bei den deutschsprachigen Gemeinden nicht in erster Linie um lutherische Kirche, sondern um deutsche Auslandsdiaspora handelt, daß also die Verbindung mit der Heimat und die Vertretung der deutschen Kirche in England die gemeinsame Hauptaufgabe sei, die eine engere Verbindung mit den sonstigen Lutheranern in England ausschließe oder wenigstens kirchlich einem deutschen evangelischen Zusammenschluß im Sinne der Union unterordnen oder opfern müsse.

Bis zur Stunde ist dieser Gegensatz noch nicht ausgetragen, da in Deutschland selber die gleichen Meinungsverschiedenheiten bestehen. Die in der Synode zusammengeschlossenen Gemeinden vertreten im Blick auf die deutsche Lage jedoch den Standpunkt, daß die aus den geschichtlichen und territorialen Gegebenheiten des deutschen Landeskirchentums entstandenen Blockbildungen, d. h. VELKD- und EKV-Gruppe, für die Situation in England in keiner Weise maßgebend sein dürfen, sondern daß die Frage nach dem lutherischen Bekenntnis abgelöst von der landeskirchlichen Frage nach der Herkunft des einzelnen Pastors oder Gemeindegliedes beantwortet werden muß, d. h. daß sich auch die Unionslutheraner in England zu einer Gemeinde lutherischen Bekenntnisses halten sollten. Auf alle Fälle entspricht das lutherische Bekenntnis der Majorität aller Gemeindeglieder, die aus

Deutschland kommen. Auch ist jeder Evangelische bei den lutherischen Gemeinden willkommen und gibt es so viele englische Gemeinden reformierter Prägung, daß keine unbillige Bevorzugung der Lutheraner vorliegt, wenn die Synode als lutherische Kirchengemeinschaft von der EKD unterstützt wird.

Es wird auch in der Synode nicht danach gefragt, ob ein Pastor aus der Vereinigten Lutherischen Kirche oder einer Unionskirche kommt, sondern ob er Lehre und Sakramentsverwaltung als ein dem lutherischen Bekenntnis verpflichteter Geistlicher wahrzunehmen gedenkt. Es ist dabei freilich die Überzeugung vorausgesetzt, daß nicht die deutsche Sprache oder Kultur die Begrenzung der Gemeinde bestimmt, sondern eben das lutherische Bekenntnis, das auf der anderen Seite mit den Lutheranern anderer Sprache und Herkunft eine Verbindung herstellt, die zum gemeinsamen Durchdenken der Zukunft der lutherischen Kirche in England verpflichtet.

Die organisatorische Notlösung, die gefunden worden ist, ist die „Evangelisch-Lutherische Synode deutscher Sprache im Vereinigten Königreich“. Die lutherische Gruppe, die sich von Anfang an im Lutheran Council of Great Britain zusammengefunden hatte, bildet die Synode. Dem Lutheran Council sind darüber hinaus, gewissermaßen an der rechten und linken Flanke, Gruppen verbunden, die über einen gemeinsamen Weg der Lutheraner anders denken als die Mitglieder des Councils. Das sind auf der linken Seite die deutschen Pastoren mit ihren Gemeinden, die in der deutschen Pfarrerkonferenz mit den synodalen Pastoren verbunden sind und praktisch die gleiche Arbeit leisten wie diese, die aber einer lutherischen Kirche, die ihr Bekenntnis betont, nicht angehören wollen. Auf der rechten Seite ist in der Lutheran Free Conference die Evangelical Lutheran Church of England mit den zum Lutheran Council gehörenden Lutheranern verbunden. Diese hält enge Verbindung mit der Lutherischen Kirche, Missouri-Synode, und lehnt eine Kirchengemeinschaft mit Lutheranern ab, die nicht in gleicher Weise die strenge Praxis dieser Kirche teilen. Alle wollen eine engere Verbindung, man trachtet auch, auf mancherlei Weise über die Probleme hinwegzukommen, zumal die persönliche Gemeinschaft der Pastoren herzlich ist und man die praktische Zusammenarbeit so weit wie möglich pflegt. Es ist deshalb besonders schmerzlich, daß in der Frage der Bedeutung des Bekenntnisses keine Gemeinschaft besteht und die im Blick auf die ökumenische Vielfalt doch sehr gleichgearteten kirchlichen Gruppen nicht als eine Kirche aufzutreten und ihr Zeugnis abzulegen in der Lage sind. Während sich die Synode als lutherische Kirche versteht, sind alle weiteren Verbindungen von loserer Natur. Auch im Lutheran Council tauchen z. B. deshalb schon Schwierigkeiten auf, wenn in einer kleineren Gruppe ein Pastor ordi-

niert werden soll und die anderssprachigen Synoden sich dafür nicht zuständig fühlen. Praktisch kann das Council viel helfen, als Kirche kann es aber nicht handeln. Es plant Kirchbauten, unterstützt die Programme seiner Mitgliedkirchen, fördert die finanziell schwachen Gemeinden und sorgt dafür, daß die Pfarrergehälter angeglichen werden. Es kann aber nicht ordnieren oder selbständig andere kirchliche Aufgaben übernehmen. Es ist mehr ein Lutherischer Weltbund im kleinen, der sich neben den allgemeinen ökumenischen Problemen auch noch den Wesensproblemen einer solchen, auf gleichem Bekenntnis beruhenden und doch nicht als Kirche anzusprechenden Organisation zuwenden muß. So steht die Synode in einem Feld geistiger Auseinandersetzungen mit allen irgendwo auftauchenden ökumenischen Fragen. Das bedeutet manchmal eine große Belastung für die kleine Gruppe, auf der anderen Seite aber sicher auch eine Befruchtung, die dazu führt, daß das kirchliche Leben bewußter gestaltet und die ökumenische Kooperation in verpflichtenderer Weise ernst genommen wird. Das wird an einem Punkt besonders deutlich, das ist die Mission. Die einzelnen Gemeinden sind selten in der Lage, Missionare auszusenden und mehr zu tun, als Kollekten für Missionsgesellschaften und Missionsprojekte zu sammeln. In der Gemeinschaft des Lutheran Council aber wurde es möglich, in Hothorpe Hall eine Sprachschule für Missionare einzurichten und die Betreuung afrikanischer und asiatischer Studenten und Praktikanten durch Anstellung eines besonderen Studentenpfarrers und die Planung eines Studentenheimes zu fördern. Auch die große Zahl der über England ausreisenden Missionare und die Besuche vieler Kirchenführer aus Heimat und Ökumene bringen immer wieder neue Impulse. Ein Entwicklungsplan des Lutheran Council sieht für den Bau von Kirchen und Pfarrhäusern bestimmte Schwerpunkte vor und stellt das Notwendige und Wichtige vor das für die gemeinsame Arbeit Nebensächliche. Die deutschen lutherischen Gemeinden sind an diesen Plänen in vielen Orten beteiligt. In der von der Kirche von England zur Verfügung gestellten City-Church St. Agnes and Ann werden lutherische Gottesdienste in verschiedenen Sprachen gehalten, so daß in diesem Mittelpunkt die selbstverständliche Zusammengehörigkeit der Lutheraner aller Zungen auch im England unserer Tage Ausdruck findet.

## 5. Die Synode

In diesem Zusammenhang lebt die Evangelisch-Lutherische Synode deutscher Sprache. Sie ist gebunden an das lutherische Bekenntnis, das schon seit 1669 auch in England seinen bescheidenen, aber festen Platz hat. Sie ist gewachsen aus der besonderen Not der Nachkriegsentwicklung, die es nicht mehr zuließ, nur an einen rein deutschen Zusammenschluß zu denken

und die nationale Gemeinschaft höher zu achten als die Kirchengemeinschaft, die durch das gemeinsame Bekenntnis Christen verschiedenster Herkunft zusammenfaßt. Sie hat also nicht nur die Evangelische Kirche in Deutschland als Partner, so sehr sie die Heimatkirche braucht, sondern auch den Lutherischen Weltbund und den Weltrat der Kirchen bzw. das Lutheran Council und das British Council of Churches. Sie ist als geschlossene Kirchengemeinschaft in der Lage, die ökumenischen Beziehungen intensiver wahrzunehmen und die gebotenen Kontakte sorgsamer zu pflegen.

Nur wer diesen Zusammenhang sieht, kann die Entstehung und den Weg der Evangelisch-Lutherischen Synode im Vereinigten Königreich begreifen. Ihre Gemeinden sind zu verschiedenen Zeiten entstanden. Die letzten als Flüchtlingsgemeinden nach dem Krieg mit Hilfe des Lutheran Council of Great Britain, die ersten unter besonderem Schutz der englischen Krone. Dazwischen liegt die ganze Geschichte von fast 300 Jahren mit den verschiedensten Einwirkungen aus England und vom Kontinent. Trotz der dadurch tradierten Unterschiede gilt heute für alle Gemeinden, daß sie eine Mitgliedschaft haben, die sich politisch und gesellschaftlich nicht auf einen Nenner bringen läßt. Neben den alten Deutschen, die in der dritten Generation zu ihnen gehören und ihre goldenen Konfirmationen in der deutschen Kirche feiern, stehen die Flüchtlinge und Verfolgten der Hitlerzeit, die ehemaligen Kriegsgefangenen und European Voluntary Workers, die Warbrides und die vielen deutschen Mädchen, die nur auf Zeit in England als Schwestern und Hausgehilfinnen arbeiten. Dazu kommen Studenten, Wissenschaftler und Kaufleute und Diplomaten, deutschsprachige lutherische Christen aus fernen Ländern und Freunde, die Deutsch nur als zweite Sprache können, aber zu einer lutherischen Gemeinde gehören wollen. Es kommen hinzu die englischen Angehörigen deutscher Gemeindeglieder und die junge Generation, die der Kirche zugewandt bleiben möchte und für all ihre Fragen in den Gemeinden Antwort und Hilfe haben will.

In jeder einzelnen Gemeinde vollzieht sich ferner heute die ökumenische Diskussion. In den Ministers Fraternal und Local Councils of Churches sind die Lutheraner gefragt. Im Zusammenleben mit den anderen Denominationen müssen sie Rechenschaft über Lehre und Praxis ihrer Kirche ablegen. Jeder Pastor hat eine mindestens vierfache Aufgabe. Er ist Pfarrer seiner Gemeinde, er ist Vertreter der lutherischen Kirche in der Ökumene, er ist deutscher Pastor, der für seine Landsleute eintreten und sein Heimatland repräsentieren muß, er ist besonders aufgerufen, mit den anderen Lutheranern in seinem Bereich zusammenzuarbeiten.

## 6. Arbeit der Synodalen Organe

Man sieht schon aus dieser Vielfalt der Aufgaben der Pastoren, daß auch in der Synode mancherlei anliegt, was über den normalen Aufgabenbereich einer normalen Kirche hinausgeht. Deshalb sind die Pfarrkonvente und Synodal-Versammlungen von großer Bedeutung und von großer Lebendigkeit. Sie zeigen von Jahr zu Jahr mehr, wie Entscheidungen gefällt werden, die für die Entwicklung des ganzen Gemeindelebens ausschlaggebend sind. So wurde am 5. November 1955 in der Verfassungsgebenden Versammlung die Synodalordnung beschlossen und von 17 Gemeinden angenommen. An diesem denkwürdigen Tag wurde auch besonders an den so früh verstorbenen Dr. H. H. Kramm gedacht, der die Nachkriegsentwicklung wohl am nachhaltigsten beeinflußt hat. Ebenso wurde sein Nachfolger als Sekretär des Geistlichen Rates, Dr. Keller-Hüschemenger, mit Dank für seine Arbeit in der letzten entscheidenden Phase der Entwicklung verabschiedet. Deutlich wurde ebenso, wie viel der Geistliche Rat und die Synode in allen Jahren Professor M. Grünhut, Oxford, verdankt, der Vorsitzender und rechtskundiges Mitglied des Geistlichen Rates und wohl der maßgebendste Laie der Synode ist. Zum ersten Senior wurde Domherr A. Kurtz, Oxford, zum Präses der Synodalversammlung Herr Gerhard Puritz, London, gewählt. 1956 wurde die vertragliche Regelung und das Verhältnis zur EKD und zur VELKD behandelt. In den kommenden Jahren werden die Zusammenarbeit im Lutheran Council besprochen, bestimmte ökumenische Entscheidungen wie der gemeinsame Beitritt zum British Council of Churches gefällt, die Fragen der Mission und immer wieder die theologischen Grundthemen von Diaspora, Konfession und Ökumene behandelt, eine gemeinsame Gottesdienstordnung beschlossen, wurden Laienseminare eingerichtet und die theologische Ausbildung in England für Pfarrer von Gliedkirchen des Lutheran Council besprochen, die nicht wie die deutsche Synode ohne Schwierigkeiten ihre Geistlichen im Austauschverfahren mit den Heimatkirchen erhalten. Tätigkeitsberichte, Wahlen und Finanzen spielen daneben eine wichtige Rolle, ja die Synode holt 1957 erstmalig alle Gemeindegeldmeister zu einer Arbeitstagung nach Hothorpe Hall zusammen.

Es spielt sich also in der Synode ein kirchliches Leben ab, das auf der einen Seite auf die Bedürfnisse der über ganz England verstreuten fast 50 Gemeinden und Predigtstationen sich bezieht, und auf der anderen Seite diese mit der Heimatkirche, dem Weltluthertum und der Ökumene verbindet. Man sieht eine erfreuliche Bemühung, den Zusammenhalt und die Zusammenarbeit so hilfreich wie möglich zu gestalten, damit lutherische Kirche

deutscher Sprache in England weder kongregationalistisch auseinanderfällt, noch in einem rein organisatorischen Zusammenschluß sich erschöpft, noch in eine falsche Abhängigkeit gerät, sondern von der geistlichen Mitte her sich frei gestalten kann, wie das nach dem lutherischen Bekenntnis sein soll. Es werden dabei die alten Fragen freilich immer wach bleiben und jeweils neu beantwortet werden müssen: Ist alles, was die Synode tut, wirklich nur bestimmt von dem einen Ziel, in dem ihr gesetzten Rahmen das Wort Gottes so zu verkünden, daß Menschen bei Jesus Christus Hilfe und Leben finden? Ist die Begrenzung auch so relativ, daß die ganze lutherische Kirche wie die ökumenische Gemeinschaft immer im Blick bleiben? Ist das lutherische Bekenntnis auch heute noch so verpflichtend, daß man es zugunsten oft sich anbietender Einheits- und Unionspläne nicht aufgeben kann? Es wird für die Gestaltung des Lebens einer lutherischen Kirche in England alles davon abhängen, ob diese Fragen geistlich beantwortet werden und nicht nur pragmatisch. Der bisherige Weg der Synode läßt hoffen, daß der Herr auch weiterhin zu einem entsprechenden Gelingen seinen Segen gibt.

## Diaspora-Arbeit heute

Es geht hier nicht um eine Darstellung der Geschichte der Diaspora-Pflege. Darüber liegt bereits einiges Material vor<sup>1</sup>, und eine solche Arbeit würde auch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ebenso wenig sollen irgendwelche „Rezepte“ ausgeschrieben werden, wie der Dienst an der Diaspora heute getan werden könnte. Dazu ist die Situation in den einzelnen Diaspora-gebieten und auch in den anzusprechenden Kirchen und Gemeinden des „Hinterlandes“ zu verschieden<sup>2</sup>. Vielmehr sollen nur einige wenige Gesichtspunkte aufgezeigt werden, die eine Diaspora-Arbeit der evangelisch-lutherischen Kirche heute beachten muß, wenn dieser Dienst sowohl für die Diaspora selbst als auch für die Träger dieses Dienstes in den geschlosseneren lutherischen Kirchengebieten fruchtbringend wirksam werden soll. Dabei wird manches erneut genannt werden müssen, was unsere Väter schon längst praktiziert haben und vielleicht nur hier und da in Vergessenheit geraten ist. Selbstverständlichkeiten müssen ausgesprochen werden, damit sie selbstverständlich bleiben. Ebenso herzlich aber soll dabei auch auf neue Möglichkeiten hingewiesen werden, unseren alten Auftrag lutherischer Diasporapflege heute so auszurichten, daß wir den in der Gegenwart gewaltig angewachsenen Aufgaben gerecht werden können.

1. Am Anfang jeder auf Dauer in Angriff genommenen Diaspora-Arbeit wird die *theologische Besinnung* stehen müssen. Das ist in umfassendem Sinne gemeint, nämlich sowohl als Voraussetzung jedes legitimen Dienstes an der Diaspora als auch für dessen dauernde Begleitung. Als Voraussetzung hat die theologische Besinnung — wenn wir einmal von natürlich immer möglichen charitativen Spontan-Aktionen absehen — die Frage nach der grundsätzlichen Berechtigung der Diasporaarbeit zu beantworten: Was berechtigt oder verpflichtet uns, christliche Minderheiten im Bereich einer anderen aber ebenfalls christlichen Mehrheit zu sammeln? In welchen Fällen sind wir dazu berechtigt? Nur dann, wenn es sich um Protestanten unter

<sup>1</sup> Ich nenne hier nur

Martin Schmidt: Wort Gottes und Fremdlingschaft, Erlangen und Rothenburg o. d. T., 1953;

Friedrich Uhlhorn: Die deutsch-lutherische Diasporafürsorge, Leipzig 1932;

dazu meine kleine Skizze im Jahrbuch des Martin Luther-Bundes (9. Folge) 1961, Seite 90 ff.;

Zur Geschichte des Martin Luther-Bundes vgl. Gottfried Probst, Ein 25jähriges Jubiläum des Martin Luther-Bundes, Jahrbuch (8. Folge) 1957/58 Seite 5 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. Seite 136 ff. habe ich versucht, einige praktische Hinweise zu geben zu dem Thema „Wie gewinne ich meine Gemeinde für die Diasporaarbeit?“

Nicht-Protestanten handelt, wie etwa in Spanien oder Italien? Wer gehört eigentlich alles zu den Protestanten (nach heutigem Sprachgebrauch), auch die Anglikaner und die Quäker? Darf man als Lutheraner Glaubensgenossen in reformierten Gebieten der Schweiz unterstützen, oder ist das bereits verdammungswürdiger Konfessionalismus? Wo verläuft überhaupt die Grenze zwischen solchen Mehrheitskirchen, denen man sich zu assimilieren hat, wenn man in ihren Bereich gelangt, und solchen, bei denen das verwehrt ist? Wie sieht es für den Lutheraner aus im Hinblick auf die in sehr verschiedenen Farben schillernden Unionskirchen, die doch alle behaupten, auch lutherischen Christen Raum zu geben, ihres Glaubens zu leben?

Gewiß haben wir Lutheraner auf alle diese Fragen eine klare Antwort: Unsere Ekklesiologie ist in CA VII praeformiert, und wo die dort genannten Voraussetzungen — schriftgemäße Verkündigung und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung — fehlen, sind wir verpflichtet, lutherische Gemeinden oder auch nur einzelne Familien als in der Diaspora lebend zu betrachten und ihre Sammlung nach Kräften zu fördern<sup>3</sup>.

Aber damit sind keineswegs alle weiteren Anfragen an unsere Position ausgeschlossen, und wir selbst sollten das am allerwenigsten meinen. Wie steht es etwa mit dem bekannten Abendmahlsgespräch im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland? Die Zahl derer ist nicht gering, die da meint, nunmehr müßte möglichst rasch konsequente Abendmahlsgemeinschaft zwischen allen „Evangelischen“ in Deutschland proklamiert werden. Was haben wir von unserem Verständnis lutherischer Diaspora her dazu zu sagen? Weiter: Wie stehen wir zu der in der Gegenwart neu aufbrechenden Frage des Verhältnisses von Territorium und Konfession<sup>4</sup>? Wie votieren wir zu der zweifellos besonders problemreichen Lage so vieler deutscher Auslandsgemeinden, für die die Evangelische Kirche in Deutschland, nach ihrer Verfassung ein Bund bekenntnisbestimmter Kirchen, praktisch als deren „Mutterkirche“ tätig werden muß? Wir meinen nicht, daß in diesen

---

<sup>3</sup> Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung, daß der Gebrauch des Wortes „Diaspora“ niemals — wie es bisweilen verstanden wird — bedeuten kann, daß damit die Majorität, in deren Raum sich die Verstreuten befinden, als im Grunde unerträglich disqualifiziert wird. „Diaspora“ ist u. E. ein völlig wert-neutraler Begriff, der lediglich aussagt, daß es sich dabei um eine unter anderen Christen verstreut lebende Minderheit handelt. Die im Lutherischen Weltbund bevorzugte Bezeichnung „Minoritätskirchen“ will offenbar die mit dem Wort „Diaspora“ bisweilen bei der Majoritätskirche ausgelösten Empfindungen vermeiden, bringt aber den Tatbestand der eine Sammlung erschwerenden Zerstreuung nicht mit zum Ausdruck. Es gibt ja auch ganz kompakte Minoritäten, z. B. in (ehemals politisch bedingten) Exklaven, die wohl Minderheiten aber eigentlich keine Diaspora sind.

<sup>4</sup> Vgl. Heinz Brunotte, Die Diaspora als Frage an das Landeskirchentum, a. a. O. S. 86 ff.

und vielen anderen Fragen gute Lösungen — zwischen der Skylla des Pragmatismus und der Charybdis eines konfessionellen Purismus — schnell gefunden werden können. Aber wir meinen wohl, daß wir aus der Erfahrung unserer lutherischen Diaspora-Arbeit einen Beitrag zu leisten haben, den wir nur durch ein sauberes theologisches Durchdenken der jeweils neu aufgegebenen Probleme werden liefern können. Ohne diese theologische Arbeit wird Diasporapflege zu charitativer Routine, die nur noch dem mehr oder weniger munteren Lauf des Gewohnten zu folgen vermag.

2. Diaspora-Dienst ist auch nicht wahrzunehmen ohne eingehende *Information über die Lage* in den betreffenden Diasporagebieten. Ganz bestimmt ist es nicht damit getan, daß ein Urlauber an irgendeinem Ort einer bestimmten Diaspora-Gemeinde begegnet und so ein Bild von der heutigen Lage dieser einen Gemeinde gewinnt. So notwendig, ja unumgänglich der persönliche Kontakt mit einzelnen Gemeinden und ihren Pfarrern ist, so wichtig ist doch auch die Unterrichtung über die Gesamtsituation einer Diasporakirche. Dazu gehört ein Überblick über deren Geschichte, wenigstens in großen Zügen. Man versteht dann manches im heutigen Erscheinungsbild einer solchen Kirche viel besser — wie in Österreich etwa das Nebeneinander der sehr verschiedenen Typen der alten Toleranzgemeinden, der „Los-von-Rom“-Gemeinden und der von Siebenbürger Heimatvertriebenen und ihren Pfarrern geprägten Gemeinschaften. Immer wieder findet sich auch Gelegenheit, daß ein Glied der betreffenden Diasporakirche selbst über die besondere Lage seiner Kirche informiert. Die niederdeutschen Gliedvereine des Martin Luther-Bundes benutzen ihre jährliche „Heideburg-Rüstzeit“ bei Hamburg immer als solch eine Gelegenheit, einen wechselnden Kreis von Pastoren aus ihrem Bereich mit den Verhältnissen bestimmter Diaspora-Kirchen und den aktuellen Problemen der Diaspora-Arbeit überhaupt vertraut zu machen. Es wird sicher schwierig sein, darüber hinaus regelrechte Studienreisen in Diasporagebiete durchzuführen. Aber es sollte möglich sein, intensivere persönliche Kontakte zwischen bestimmten Diaspora-Gebieten und demjenigen Bereich herzustellen, der sich dieses Gebietes besonders annimmt. Das würde sehr zu einer genaueren Information beitragen.

Diese Pflicht zur Information gilt aber auch im Hinblick auf das jeweilige „Hinterland“ der Diaspora-Arbeit, also hinsichtlich unserer geschlosseneren lutherischen Kirchengebiete, aus denen heraus wir der Diaspora dienen wollen. Es ist klar, daß der Stil der Arbeit ein anderer sein wird in Hamburg als in Bayern, in Hannover als in Mecklenburg. Überall dort, wo im Raume der eigenen Kirche bekannterweise Diaspora-

Gebiete liegen, ist die Aufgeschlossenheit für die Diaspora-Pflege besonders spürbar. Aber es gibt Beispiele dafür, daß eine sorgfältige Berücksichtigung der besonderen Situation des eigenen Bereichs auch in ausgesprochen schwierigen Verhältnissen lebendiges Interesse und tätige Liebe für die Diaspora zu wecken vermag.

3. Für die sich so ergebende *Hilfeleistung für die Diaspora* ist zweierlei nicht zu entbehren: Zunächst braucht man eine feste, möglichst über einige Jahre sich erstreckende Planung der beabsichtigten Hilfe. Aus dem zu 1. und 2. bedachten muß sich ergeben, wo die Schwerpunkte zu setzen sind. Der Martin Luther-Bund hat das Gewicht seines Dienstes immer auf Ausbildungshilfe und Literaturhilfe gelegt, will sich in diesen Aufgaben jedoch keineswegs erschöpfen, sondern bereit sein für notwendige neue Aufgaben. Es wird ratsam sein, daß auch die Planung der Regionalverbände die Stetigkeit ihres geordneten Dienstes mit der Offenheit und Bereitschaft verbindet, sich den alten Aufgaben in neuer Weise oder auch neuen Aufgaben zuzuwenden. Beides — Stetigkeit und Offenheit — muß den Freunden unserer Arbeit überzeugend und möglichst an konkreten Aufgaben deutlich gemacht werden. Das ist nur mit Hilfe einer klaren langfristigeren Planung möglich.

Zweitens ist Diaspora-Dienst nicht möglich ohne eine gewisse Organisation der Hilfeleistung. Die Zeit der spontanen unmittelbaren Hilfe Einzelner für einzelne Gemeinden ist — von Ausnahmefällen abgesehen — zweifellos vorüber. Heute sind Absprachen mit den Empfängern und mit etwaigen Partnern der Hilfeleistung ein Gebot der Vernunft. So stellt der Martin Luther-Bund z. B. seine jährliche Diasporagabe<sup>1</sup> einem Projekt aus dem Notprogramm des Lutherischen Weltdienstes zur Verfügung: Im Jahre 1962 war es das Theologenheim in Warschau, 1963 ist es eine Immigrantengemeinde in Australien. Wir wollen diese Zusammenarbeit noch weiter ausbauen.

4. Schließlich wird keine Diaspora-Pflege ohne *Werbung* etwas ausrichten können. An diesem Punkt waren wir im Martin Luther-Bund seit den Anfängen viel zu zaghaft. Das ist umso unverständlicher, als wir in erster Linie ja ganz gewiß nicht uns und unseren bescheidenen Dienst, sondern die Diaspora und ihre Bedürfnisse öffentlich herauszustellen haben. Das aber sollten wir mit mehr Mut und mehr Vertrauen tun und unsere Freunde — auch die Leser dieser Zeilen — bitten, uns dabei zu helfen. Jeder ganze Einsatz hat noch immer ansteckend in der Kirche Jesu Christi gewirkt. Und die Diaspora-Arbeit ist eine Sache, die ein Engagement lohnt.

<sup>1</sup> Das Konto des Martin Luther-Bundes finden Sie auf Seite 147.

Bitte als Zweckbestimmung „Diasporagabe 1963“ angeben.

Übrigens gilt das auch für die Gemeinden im „Hinterland“. Es ist eine alte Erfahrung, daß etwa die Beschäftigung mit den Aufgaben der Äußeren oder Inneren Mission viel dazu beitragen kann, einer Gemeinde neue Freude am eigenen Dienst zu erwecken. Das gleiche gilt für die Diaspora-Mission. Auch hier erweist es sich, daß jeder Dienst im Reiche Gottes für den Dienenden selbst zum Segen wird.

Mit diesen vier Gesichtspunkten sollte vor allem herausgestellt werden, daß wir heute in der Diasporapflege sowohl über die Form rein charitativer Hilfeleistung als auch über die vereinsmäßige Ausformung dieses Dienstes hinauswachsen. Der Martin Luther-Bund war schon von seinen Anfängen her darauf angelegt: Er wollte nie ein reines Hilfswerk sein, und er hat sich in die Vereinsform nur mühsam hineingefunden. Er hat sich immer nur als Organ und Arm der evangelisch-lutherischen Kirche verstanden und seinen Dienst als einen stellvertretenden begriffen, hinter dem er selbst gern zurücktreten wollte. Wir sind heute diesem Verständnis unseres Dienstes näher als vor hundert Jahren. Heute wissen mehr Menschen als damals, daß die großen Aufgabe der Kirche Jesu Christi — wie Heidenmission, Diakonie und Diaspora-Arbeit — Dienste sind, die die Kirchen als solche wahrzunehmen haben und nicht nur einzelne Werke stellvertretend für sie! Daß dies mehr und mehr in das Bewußtsein unserer Gemeinden dringe, daß nicht nur die Kirchenleitungen sondern das Kirchenvolk selbst diese Aufgaben wahrnehme und aufgreife, dafür will der Martin Luther-Bund sich mit allen Kräften einsetzen. Bisher sieht es nämlich noch so aus, als ob wohl die verantwortlichen Männer in den leitenden Gremien, nicht aber lebendige Gemeinden in großer Breite sich für die Pflege der Diaspora ihrer Kirche verantwortlich wissen. Es muß ein ausgewogeneres Verhältnis hergestellt werden zwischen der gesamtkirchlichen Verantwortung der lutherischen Kirche für ihre Diaspora und dem verpflichtenden Engagement der einzelnen Gemeinde und ihrer Glieder für diesen Dienst. Das wird viel Arbeit und viel Opfer kosten an Zeit und Kraft, viel geduldigen und unverdrossenen Dienst „ganz von unten“. Dies kann vielleicht ein Beitrag sein zu der großen Aufgabe, die der Kirche in unserem Jahrhundert in besonderer Weise gestellt ist: ihre Gemeinden immer mehr aus der traditionellen Haltung eines Objekts pastoralen Handelns in die eines Subjekts eigener Dienstleistung zu führen.

Wir wollen und müssen versuchen, unseren Weg der Diaspora-Arbeit heute so überzeugend zu gehen, daß daraus für die Diaspora und unsere ganze evangelisch-lutherische Kirche Frucht lebendigen Dienstes erwächst.

# Gliederung des Martin-Luther-Bundes

## I.

### Die Organe des Bundes

#### 1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,  
3000 Hannover, Friesenstr. 29; Tel. 17677
2. Stellv. Bundesleiter: Professor D. Wilhelm Maurer,  
8520 Erlangen, Schuhstr. 47; Tel. 4347
3. Schatzmeister: Wolfgang Link, 8060 Dachau,  
Hermann-Stockmann-Straße 47
4. Generalsekretär: Pastor Klaus Hensel, 8520 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, Rosestr. 42
6. Kreisdekan Oberkirchenrat Emil Flurschütz, 8580 Bayreuth,  
Leonrodstr. 16; Tel. 5240
7. Propst Dr. Friedrich Hübner, 2000 Hamburg-Volksdorf, Rockenhof 1,  
Tel. 603 49 10
8. Oberkirchenrat Gottfried Klapper, 3000 Hannover-Herrenhausen,  
Böttcherstr. 8, Tel. 72889
9. Studienrat Joachim Meyer, 2050 Hamburg-Bergedorf,  
Rektor-Ritter-Str. 24; Tel. 712176
10. Pfarrer Klaus Petzoldt, Dresden A 45, Altleuben 13
11. Dekan Gottfried Probst, 8531 Markt Erlbach, Hauptstr. 2; Tel. 277
12. Kirchensuperintendent Lic. Werner Srocka, (verstorben am 2. Sept.  
1963) 3102 Hermannsburg; Tel. 315

Beratende Mitglieder:

13. Pfarrer Helmut Dimmling, 8400 Regensburg, Hiltnerweg 3, Tel. 41573
14. Universitätsrat Hans O. Finn, 6601 Scheidt,  
Eichendorffstr. 18; Tel. Saarbrücken 64705
15. Landessuperintendent i. R. Theodor Werner,  
3100 Celle, Wagner-Weg 12; Tel. 7545

### 3. Die Geschäftsstelle des Martin Luther-Bundes

8520 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.

### 4. Der Beauftragte des Martin Luther-Bundes für Norddeutschland

Landessuperintendent i. R. Theodor Werner, 3100 Celle, Wagner-Weg 12;

Tel. 7545

## II.

### Die Bundeswerke

#### 1. Das Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 8520 Erlangen, Fahrstr. 15, Tel. 3013

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 8520 Erlangen, Schuhstr. 47

Studienleiter: cand. theol. Ernst-Ludwig Herbold, im Hause (Erlangen, Fahrstraße 15)

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

## 2. Das Studentenheim St. Thomas

Zum Wintersemester 1962/63 ist ein neuerrichtetes Studentenheim bezugsfertig geworden, und zwar als Anbau an das erwähnte Theologenheim (s. Ziff. 1). Es bietet in Einzelzimmern und den entsprechenden Gemeinschaftsräumen Platz für 31 Studenten. Davon sind 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt.

Mit diesem Haus will der Martin Luther-Bund zunächst einen charitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor allem aus den Entwicklungsländern, eine ordentliche Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das neue Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen des Volkstums und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim schafft darüber hinaus den meist nicht-christlichen Studenten eine Möglichkeit, bewußten evangelisch-lutherischen Christen zu begegnen und ein klares christliches Zeugnis in Wort und Tat zu empfangen.

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 8520 Erlangen, Schuhstr. 47  
Tutor: Vikar Walter Munsel, im Hause (Erlangen, Fahrstr. 15)

## 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. (vgl. auch S. 101).

## 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 33300; Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Werkes

Für den übrigen Dienst: 1000 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 lutherischem 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. Eine Ausweitung dieses Dienstes ist geplant (vgl. S. 72).

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

Inhaber: J. P. Peter, Gebr. Holstein, 8803 Rothenburg, Schließfach 19;  
Tel. 2294

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 Fremdlingschaft“, 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 1,50

### III.

## Angeschlossene Regionalverbände und kirchliche Werke in Deutschland

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

Vors.: Superintendent Wilhelm Daub, 7800 Freiburg (Breisgau),  
Stadtstraße 22; Tel. 44223

Stellv.: Pfarrer Friedrich Burmeister, 7530 Pforzheim,  
Schwebelstr. 7; Tel. 41755

Schriftf.: Hans-Joachim von Hering, 7500 Karlsruhe-Rüppurt,  
Göhrenstr. 19

Kassenf.: Eduard Ludwig, 7800 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, 8400 Regensburg, Hiltnerweg 3;  
Tel. 41573

Schriftführer und Leiter der Geschäftsstelle: Miss. Insp. Pastor Gott-  
hard Grottko, 8806 Neuendettelsau, Joh.-Flierl-Str. 20; Tel. 225

Kassenführer: Lehramtsassistent Friedrich Langholz, 8806 Neuen-  
dettelsau, Heilsbronner Straße 16

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein, 8806 Neuendettelsau;  
PSA Nürnberg 8826

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, 3300 Braunschweig, Möncheweg 56;  
Tel. 29496

Schriftf.: Pfarrer Ferdinand Böhnig, 3339 Schlierstedt

Kassenf.: Frau Elisabeth Zeising, 3300 Braunschweig, Möncheweg 56

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig;  
PSA Hannover 205 15

4. *Martin Luther-Bund, evang.-luth. Gotteskasten Hamburg* (gegr. 1887)
1. Vors.: Pastor Dr. Dietrich Schmidt, 2000 Hamburg 19, Heussweg 60; Tel. 408822
  2. Vors.: Studienrat Joachim Meyer, 2050 Hamburg-Bergedorf, Rektor Ritter-Straße 24; Tel. 712176
  1. Kassenf.: Bankkaufmann Hans-Eberhard Jacobi, 2000 Hamburg-Großflottbek, Cranachstr. 45; Tel. 893857 u. 321005
  2. Kassenf.: Sekretärin Fräulein Martha Sellhorn, 2000 Hamburg 19, Heußweg 60; Tel. 495070
  1. Schriftf.: Pastor Peter Schellenberg, 2000 Hamburg 39, Maria-Luisen-Straße 63
  2. Schriftf.: Pastor Werner Hasselmeier, 2000 Hamburg 28, Billhorner Mühlenweg 31; Tel. 786675
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg, PSA Hamburg 16397  
Bankkonto: Hamburger Sparkasse von 1827 Nr. 5/24249
5. *Martin Luther-Bund Hannover* (gegr. 1853)
- Vors.: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,  
3000 Hannover, Friesenstr. 29; Tel. 17677
- Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans-Erich Creutzig, 3000 Hannover, Yorckstr. 13; Tel. 665458
- Schriftf.: Superintendent Gustav Steinmetz, 3211 Hemmendorf über Elze (Hann.); Tel. (05153) 218
- Kassenf.: Amtsrat Fritz Welz, 3000 Hannover, Rote Reihe 6; Tel. 13851
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hannover, PSA Hannover 3977
- Bankkonto: Niedersächsische Landesbank — Girozentrale — Hannover Nr. 3473
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 über Marburg/Lahn; Tel. Gladenbach 227
- Schriftf.: Dekan Rudolf Mauer, 3570 Kirchhain, Bez. Kassel Postfach 33; Tel. 351
- Kassenf.: Fräulein Margarete Weber, 3555 Fronhausen/Lahn Gladenbacher Straße 15; Tel. 46
- Postscheckkonto: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg/Lahn, PSA Frankfurt am 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, 2410 Mölln/Lbg.,  
 Jochim-Polley-Haus; Tel. 2700  
 Kassenf.: Pastor Kroll, 2059 Siebeneichen über 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, 4930 Detmold  
 Südholzstraße 33, Postfach 344; Tel. 2126  
 Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 4920 Lemgo, Zeißstr. 21  
 Konto: 69972 Stadtparkasse Lemgo
9. *Martin Luther-Werk der Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs*  
 (gegr. 1854)  
 Vors.: Domprediger Joachim Lohff, Schwerin/Meckl., Am Dom 1  
 Schriftf.: Pastor Werner Schnoor, Schwerin/Meckl., Bäckerstr. 9  
 Kassenf.: Propst Hans Reuter, Hagenow/Meckl.  
 Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Mecklenburg, Schorrentin  
 PSA Berlin 3717
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 Brüggmann, 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, 3510 Hann. Münden,  
 Veckerhäger Straße 71b; Tel. 2633  
 Kassenf.: Buchhändler E. Winterhof, 3102 Hermannsburg, Harmsstr. 2;  
 Tel. 305 (Missionsbuchhandlung)  
 Bankkonto: Volksbank in Hermannsburg 3322
11. *Martin Luther-Verein in Oldenburg* (gegr. 1895)  
 Vors.: Militärpfarrer Lothar Pahlow, 2870 Delmenhorst  
 Franz-Schubert-Straße 27; Tel. 4411 App. 540

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

Schriftf.: unbesetzt

Kassenführer: Militärpfarrer Lothar Pahlow

Postscheckkonto: Lothar Pahlow, Pastor — Sonderkonto —  
PSA Hannover 67140

12. *Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten e. V.* (gegr. 1900)

Vors.: Kirchenrat Gerhard Heinzemann, 4300 Essen, Moltkeplatz 19

Stellv.: Superintendent Günter Schröter, 4630 Bochum,  
Dorstener-Straße 263

Geschäftsf.: Pastor Martin Fuhrmann, 4600 Dortmund-Schüren,  
Am Hilgenbaum 12; Tel. 447173

Stellv. Geschäftsf.: Dipl.-Ing. Dr. Gotthard Schmolke,  
4600 Dortmund-Hörde, Brücherhofstr. 7

Kassenf.: Rendant Walter Hollmann, 5810 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: 75400

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, 2000 Hamburg-Altona,  
Bei der Osterkirche 13; Tel. 429570

Stellv.: Propst Willi Schwennen, 2210 Itzehoe, Kirchenstr. 6; Tel. 2202  
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 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.: unbesetzt  
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.),  
Friedenstr. 54  
Stellv.: Schuldekan Otto Haeberle, 7000 Stuttgart-Degerloch,  
Felix-Dahn-Straße 67  
Schriftf.: Pfarrer Gustav Beierbach, 7000 Stuttgart, Steibenäckerstr. 8  
Kassenf.: Oswald Thurm, 7000 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, 8000 München 37,  
Meiserstr. 13; Tel. 55951 App. 243  
Stellv.: Rektor Johannes Meister, 8806 Neuendettelsau, Waldsteig 4;  
Tel. 311—314

## 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 VII, Breitegasse 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. *Société Évangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine*

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

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

Präsident: Louis Fischer, 13, Rue de Poissy, Paris, Tel. 3241

Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, Inspecteur ecclésiastique,

Antony (Seine), 1. Allée de l'Estérel

### 5. *Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode in Südafrika*

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

### 6. *Freie Evang.-Luth. Synode in Südafrika*

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

### 7. *Lutheran Church in Ireland*

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

### 8. *Evang.-Luth. Kirchgemeinde im Fürstentum Liechtenstein*

Pfarrer Felix Troll, Sevelen im Gärtli, SG, Schweiz

## Anschriften der Verfasser

- Asendorf*, Ulrich, Dr. theol., Pastor in 3000 Hannover-Waldhausen, Arnoldstraße 1
- Eberhard*, Ernst, Dr. phil. Pfarrer, Beauftragter des Lutherischen Weltendienstes — Deutscher Hauptausschuß  
7000 Stuttgart-O, Diemershaldenstr. 45
- Hebart*, Siegfried, Dr. theol., Professor, North Adelaide/Südaustralien,  
Theologisches College
- Hensel*, Klaus, Pastor, Generalsekretär des Martin Luther-Bundes;  
8520 Erlangen, Fahrstr. 15
- Klapper*, Gottfried, Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands;  
3000 Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8
- Schulze*, Johannes, DD, Landessuperintendent des Sprengels Calenberg-Hoya, Konventual des Klosters Loccum, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes; 3000 Hannover, Friesenstr. 29
- Weingärtner*, Lindolfo, Pastor, Professor an der Theologischen Fakultät in  
São Leopoldo, R. G. S., Brasilien
- Zimmermann*, Walter, D. Dr., Vizepräsident des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands, 1000 Berlin 38,  
Terrassenstr. 16

## Diaspora-Gabe 1963 für Australien

Allein nach dem letzten Kriege sind fast 100 000 Deutsche nach Australien ausgewandert. Viele von ihnen sind Lutheraner, die weit verstreut, besonders in den großen Städten, wohnen. Allein im westlichen Teil der Hauptstadt Melbourne verteilen sich diese deutschen Einwanderer lutherischen Bekenntnisses auf ein Gebiet von etwa 80 mal 30 Kilometer!

In ganz Melbourne werden es insgesamt 3000 bis 10000 sein. Die seelsorgerliche Betreuung und Sammlung ist schwierig, weil es in Australien nur Freiwilligkeitskirchen gibt. Deshalb brauchen die lutherischen Einwanderer aus Deutschland in Australien

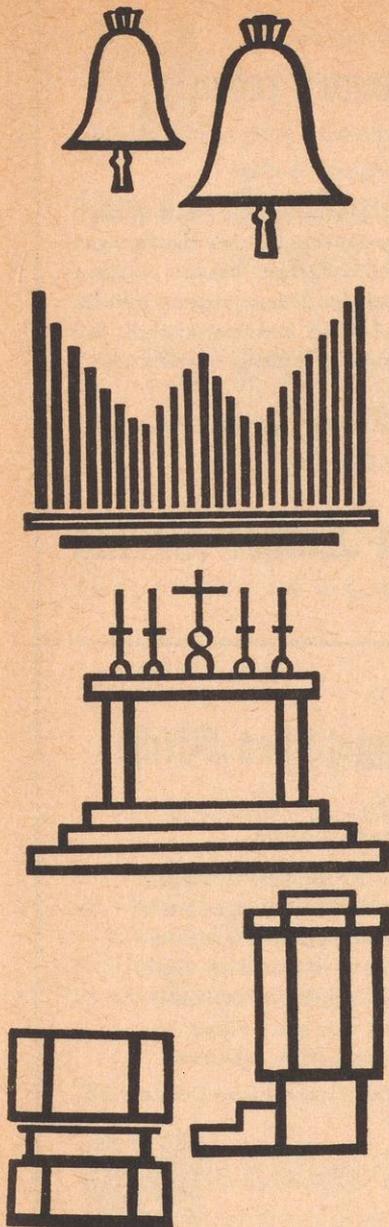
**mehr Prediger des Evangeliums und mehr Predigtstätten des Evangeliums.**

Es geht dabei für das Jahr 1963 um zwei ganz bestimmte, begrenzte Aufgaben, nämlich um die Entsendung eines weiteren Pastors und die Ausstattung einer neuen Kirche in Melbourne.

Der Martin Luther-Bund ruft alle lutherischen Christen in Deutschland auf, für diesen besonderen Zweck auch ein besonderes Opfer zu bringen. Wir wollen im Rahmen des Jahresnotprogrammes des Lutherischen Weltdienstes unsere Diasporagabe 1963 für Australien bereitstellen.

Bitte, helfen Sie uns dabei!

Das Konto des Martin Luther-Bundes finden Sie auf den vorangehenden Seiten  
Bitte als Zweckbestimmung „Diasporagabe 1963“ angeben!





*Johannes Schleuning*

## Die Stimmen reden

400 Jahre evangelisch-lutherische Kirchen in Rußland

Zweite, erweiterte Auflage

„Es wäre nicht recht gewesen, dieses furchtbare Kapitel menschlichen Leidens und christlichen Zeugentums um gewisser politischer Erwägungen willen auf die Dauer der Vergessenheit anheimzugeben. Was hier berichtet wird, muß im Gedächtnis der Christenheit am Leben erhalten werden. Auch ist die Art der Darstellung so anschaulich und übersichtlich, daß diese Veröffentlichung ihre Aufgabe in vollem Umfang erfüllen wird.“

Dr. Krimm,

Leiter des Hilfswerks der Evang. Kirche in Deutschland, Zentralbüro Ganzleinen, 172 Seiten, 14 Abbildungen, DM 6,80

**Martin Luther Verlag**

ROTHENBURG OB DER TAUBER

*Karl Nicol*

## Das Küsteramt in der evangelischen Kirche

Eine Handreichung

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage

„Ein wichtiges Amt. Für das Amt des Küsters — neben ihren vielfachen sonstigen Aufgaben spielen manche die Orgel, leiten Chorgesänge in der Kirche und auf dem Friedhof und wirken in Abwesenheit des Pfarrers als Vorleser des göttlichen Worts — hat es Jahrzehnte hindurch an einer geeigneten Handreichung gefehlt. Kirchenrat Karl Nicol, Rektor der Diakonissenanstalt Rummelsberg (Bayern), füllt jetzt die Lücke aus. In einem zusammenfassenden Schlußwort würdigt er dieses wichtige Amt der Kirche.“

Ganzleinen, 128 Seiten, DM 6,30

„Das Evangelische Deutschland“

**Martin Luther Verlag**

ROTHENBURG OB DER TAUBER





*D. Dr. Hans Preuß*

## Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit

Den Weg der Kirche durch zwei Jahrtausende

Sechste, revidierte Auflage

Ein einzigartiges und ungewöhnliches Buch. Kein gelehrtes Herbarium, sondern ein frischer Garten mit blühenden Bäumen und sprudelnden Quellen! Eine Kirchengeschichte, die sich wie ein spannender Roman liest.

Ganzleinen, 350 Seiten, 43 Abbildungen, DM 16,80

**Martin Luther Verlag**

ROTHENBURG OB DER TAUBER

*Dr. Paul Schattenmann*

## Prüfet die Geister

Von allerlei Sekten und religiösen Sondergemeinschaften der Gegenwart

Die christliche Gemeinde von heute hat die Aufgabe, den mannigfachen, nach dem Krieg wieder vermehrten Sekten gegenüber erhöhte Wachsamkeit zu wahren und ihrem aufdringlichen und selbstsicheren Wesen vom Boden der Heiligen Schrift und unseres evang.-luth. Bekenntnisses aus klar und entschieden entgegenzutreten. Dazu will diese Schrift den Weg weisen.

Broschiert, 76 Seiten, DM 2,30

**Martin Luther Verlag**

ROTHENBURG OB DER TAUBER



Z 67/1204

28



8. MRZ. 1978

29. MRZ. 1982

18. Aug. 1982

7.85