

JAHRBUCH
DES
MARTIN LUTHER-
BUNDES



FOLGE 13

1965/66

JAHRBUCH
DES
MARTIN LUTHER-
BUNDES



Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Johannes Schulze

FOLGE 13

1965/66

IM AUFTRAG DES MARTIN LUTHER-BUNDES
BESORGT VOM MARTIN LUTHER-VERLAG
ERLANGEN
UND ROTHENBURG OB DER TAUBER



ger 5225^{bb}

Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT DES HERAUSGEBERS	4
ANDERSEN, WILHELM: Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie	7
HÜBNER, FRIEDRICH: Evangelium und Volkstum in der Diaspora	34
SCHULZE, JOHANNES: Kirchlicher Dienst in konfessioneller Verantwortung	44
HESSLER, HANS-WOLFGANG: Christen in der Sowjetunion. Notizen einer Rußlandreise	54
FÜLLING, ERICH: Sprache und Bekenntnis in Brasilien	67
KELLER, WILMAR E.: Die Schularbeit der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien	76
HENSEL, KLAUS: Dienst an der lutherischen Kirche in ihrer Diaspora	88
GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES	102
ANSCHRIFTEN DER VERFASSER	112
Diaspora-Gabe 1965 für Südafrika	113

GELEITWORT

Um der engen Verbindung willen, die zwischen unserem Martin Luther-Bund und Herrn Professor D. Wilhelm Maurer als seinem stellvertretenden Bundesleiter besteht, ist es verständlich, wenn aus Anlaß seines 65. Geburtstages in dieser Folge unseres Jahrbuches mit einem Beitrag begonnen wird, der ein Anliegen unterstreicht, das ihm als theologischem Lehrer immer besonders wichtig gewesen ist. D. Maurer ist durch lange Jahre hindurch der Ephorus unseres Theologenheims in Erlangen und des seit einigen Jahren entstandenen Studentenheims St. Thomas. Wir verdanken ihm in der Verantwortung, die er in unseren Häusern wahrnimmt, viel und sind ihm in unserer ganzen Arbeit dankbar für fördernden Rat. Es geht uns ja bei unserem Werk nicht nur darum, daß wir Hilfsmaßnahmen für die Menschen zu treffen haben, die in der Diaspora leben und in ihrer Vereinzelung den Zusammenhang mit der Gesamtkirche zu verlieren drohen. Es geht uns vielmehr darum, daß immer aufs neue die theologische Besinnung stattfindet, in welcher Weise sich durch die Bindung an das Bekenntnis der lutherischen Kirche unser Dienst vollzieht und in Leben umgesetzt wird. Genau an diesem Punkte werden wir Professor D. Maurer Dank wissen für seine verantwortliche Mitarbeit in unserem Martin Luther-Bund. Es war uns eine besondere Freude, daß unser Haus in Erlangen anläßlich der Feier seines 65. Geburtstages den Rahmen bieten konnte.

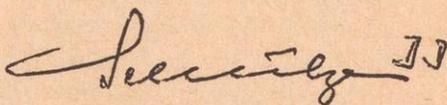
Die in der letzten Januar-Woche jeden Jahres auf der Heideburg bei Hamburg stattfindende Tagung der norddeutschen Zweige unseres Bundes hat im Laufe der Zeit immer größere Bedeutung gewonnen. Der Beitrag, der von Bischof Dr. Hübner in dieses Jahrbuch aufgenommen worden ist, geht auf ein Referat zurück, das er in diesem Jahr auf der Heideburg-Tagung gehalten hat. Das in ihm angerissene Problem beschäftigt uns in der praktischen Arbeit unseres Diaspora-Werkes von Anbeginn und nötigt uns auch in unserer Generation, die Spannungen zu erkennen und zu bewältigen, die von Evangelium und Volkstum her für den Gemeindeaufbau in der Diaspora, ja überhaupt im Leben der Kirche gegeben sind.

Der Generalsekretär unseres Bundes, Pastor Klaus Hensel, zieht in dem diesjährigen Jahrbuch die Summe aus seiner Arbeitserfahrung in der ver-

antwortlichen Leitung unseres Werkes. Er wird noch einmal an der Vorbereitung und Durchführung unserer diesjährigen Jahreshauptversammlung verantwortlich mitarbeiten und danach aus seinem Amt ausscheiden. Der Zeitraum, in dem er in seinem Amt tätig war, war ursprünglich auf sechs Jahre festgesetzt. Sein Dienst ist von Jahr zu Jahr verlängert worden, so daß er sich jetzt auf neun Jahre abgerundet hat. Der Bund und seine Zweigvereine verdanken Pastor Hensel sehr viel. Unser Werk hat in diesen Jahren gefestigt werden können, weil der Generalsekretär sich dafür mit voller Überzeugung und großer Tatkraft eingesetzt hat. Der Martin Luther-Bund bleibt ihm in Dankbarkeit verbunden und hofft, daß er auch in seiner hannoverschen Heimatkirche weiterhin mit unserem Werk Verbindung halten kann.

Unser Jahrbuch möchte von Jahr zu Jahr einen weiteren und festeren Leserkreis gewinnen. Die in ihm aufgenommenen Beiträge wollen die Anregung geben, in einer sich mannigfaltig wandelnden Welt die Grundlegung unseres Werkes immer wieder zu durchdenken und an der praktischen Arbeit teilzuhaben. Der Martin Luther-Bund möchte sich in diesem Sinne als Lebensäußerung der lutherischen Kirche verstehen.

Hannover, im August 1965

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Schulze DD', with a stylized flourish at the end.

(J. Schulze DD)

Landessuperintendent
Bundesleiter

Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie

Vorbemerkung

Professor D. Wilhelm Maurer, den das Jahrbuch des Martin Luther-Bundes mit dieser Nummer nachträglich zu seinem 65. Geburtstag grüßt, hat sich in seiner praktisch-kirchlichen und in seiner theologisch-wissenschaftlichen Tätigkeit als ein Mann der Kirche und ihrer Mission verstanden. Das fand seinen Ausdruck einmal in der Übernahme konkreter Verantwortungen in der Missionstätigkeit der Kirche; außerdem stammen aus der Feder von Professor Maurer wichtige Beiträge zum Verständnis der Mission in reformatorischer Sicht. Vor zwei Jahren hat er in der Professor Vicedom gewidmeten Schrift „Ihr werdet meine Zeugen sein“ einen Aufsatz unter dem Thema veröffentlicht: Reformation und Mission¹.

In diesem Aufsatz spricht er von der Verlegenheit, die das Verhältnis der Reformation zur Mission bis in unser Jahrhundert hinein bedeutet hat. Er zeigt darin allerdings auch, daß die reformationsgeschichtliche Forschung seit Karl Holl manches getan hat, um diese Verlegenheit zu verringern. Das herkömmliche Bild ist in vieler Hinsicht modifiziert worden. Professor Maurer selber führt manche — vor allem durch die Zeitverhältnisse bedingte — Gründe an, die es nicht zur Aufnahme einer praktischen Missionstätigkeit von Seiten der reformatorisch bestimmten Kirche, die von nennenswerter Bedeutung gewesen wäre, hat kommen lassen. Außerdem macht er deutlich, daß Luthers Theologie keineswegs missionsfeindlich ist, sondern für eine Theologie der Mission heute bleibend wichtige Einsichten enthält.

Professor Maurer dürfte aber trotzdem dem Verfasser der nachfolgenden Ausführungen darin zustimmen, daß das Zueinander und Miteinander von Kirche und Mission weder in theologischer noch in praktisch-kirchlicher Hinsicht in der evangelischen Christenheit bisher sachentsprechend zur Geltung gekommen ist. Über das Verhältnis von Kirche und Mission ist in den letzten Jahren zwar sehr viel nachgedacht und geschrieben worden. Es ist als eine der wichtigsten Fragestellungen und Aufgaben innerhalb der Oekumene erkannt worden; und die 1961 in Neu-Delhi vollzogene Integration des Weltmissionsrates in den Weltrat der Kirchen zeigt die Bereitschaft, daß man aus theologischen Einsichten und praktischen Erfahrungen

¹ Neudettelsau 1963, S. 20—41.

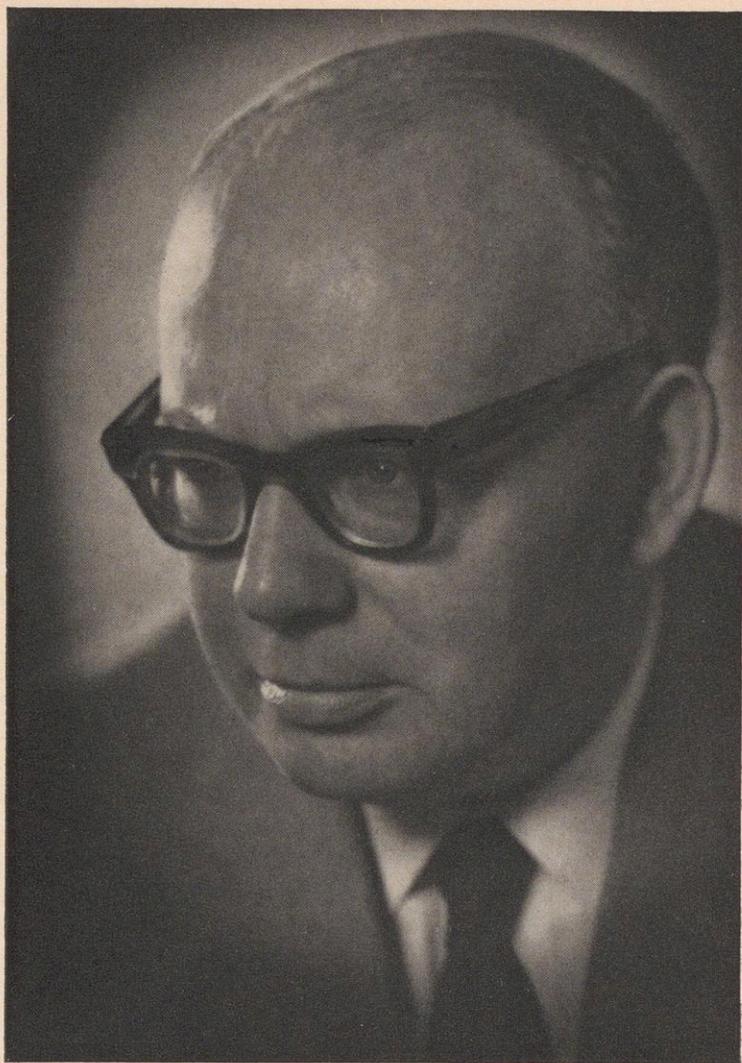
Folgerungen zu ziehen gewillt ist. Aber die Frage nach der missionarischen Dimension der Kirche und nach dem kirchlichen Bezug der Mission ist trotzdem noch in unverminderter Stärke eine Herausforderung an das Denken und Handeln derer, die sich nach dem Namen Jesu Christi nennen und nennen lassen.

Wir wollen im folgenden nicht allgemein nach dem Verhältnis von Kirche und Mission fragen, sondern überprüfen, wie es in der dogmatisch-theologischen Arbeit Berücksichtigung findet. Wir wählen dabei bewußt solche Beispiele aus, die dafür in einem positiven Sinne ergiebig sind. Das ist aber keineswegs allgemein der Fall. So spielt z. B. in dem Kompendium der Dogmatik von Chr. Ernst Luthardt, das in vielen Auflagen erschienen und von mehreren Theologengenerationen als Lehrbuch benutzt worden ist, die Mission so gut wie keine Rolle. Nicht viel anders ist es mit Werner Elerts Dogmatik „Der christliche Glaube“. Im Stichwort-Register taucht der Begriff Mission weder für sich noch in Verbindung mit der Kirche auf². Und die Darlegungen selbst geben dafür auch keinen Anlaß. Das Gleiche muß auch — um ein erst vor wenigen Jahren erschienenenes Werk zu nennen — von der Dogmatik Regin Prenters gesagt werden³.

Darüber wird man sich nicht mit leichter Hand hinwegsetzen können. Wir müssen vielmehr nach den Gründen dafür fragen und uns überlegen, wo eine theologische Neubesinnung einzusetzen hat. Da man den genannten Männern gerade kein ausgesprochenes Desinteresse an der Mission nachsagen kann, ist es um so auffallender, daß die Mission und das Missionarische

² Das Gegenstück zur Dogmatik: Das christliche Ethos (Tübingen 1949), geht wenigstens am Rande auf die Frage nach der Mission ein. So steht im letzten Kapitel der Satz: „Die Kirche lebt nur, solange sie Mission treibt“ (S. 555). Aber diese nun wirklich gewichtige Bemerkung bleibt eine Randbemerkung und prägt weder das Selbstverständnis der Kirche, noch gibt sie den Aussagen über die Existenz des Christen in der Welt Richtung und Inhalt.

³ R. Prenter, Schöpfung und Erlösung, Dogmatik, Göttingen 1960. Prenters dogmatisches Denken ist durch die Doppelpoligkeit von Schöpfung und Erlösung bestimmt. Nach den Prologomena behandelt er zuerst die Lehre von der Schöpfung (A. Der Gott der Schöpfung, B. Der Mensch der Schöpfung) und dann von der Erlösung (A. Der Gott der Erlösung, B. Der Mensch der Erlösung). Als ein besonderer Aspekt von II B erscheint die Lehre von der Kirche: Die Kirche des Wortes und des Glaubens (Die Gemeinschaft der Erneuerung), vgl. S. 479 ff. Der diesem Kapitel vorausgestellte Leitsatz ist aufschlußreich. Er spricht von der Kirche unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten. Aber davon, daß die Kirche Sammlung und Sendung ist, daß sie als Kirche Sendung Gottes in die Welt ist, ist bestenfalls indirekt die Rede. Das soll sicher nicht bestritten werden; aber dieser Tatbestand selbst tritt nicht als etwas in Erscheinung, das ein spezifisches dogmatisches Interesse verlangt.



Prof. D. Wilhelm Maurer

* 7. Mai 1900

in der lehrhaft-dogmatischen Selbstbesinnung der Kirche keinen oder wenigstens nur einen so geringen Niederschlag gefunden hat⁴.

I.

Wer sich über das Verhältnis von Kirche und Mission nach evangelischem Verständnis klar werden will, kann nicht einfach auf allgemein anerkannte Grundüberzeugungen zurückgreifen, die sich lehrmäßig in den Bekenntnisschriften niedergeschlagen haben. Die Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Mission ist der evangelischen Theologie in unserem Jahrhundert aber unausweichlich gestellt. Die evangelische Christenheit ist darum zu einer Grundlagenbesinnung genötigt, die das überkommene Selbstverständnis als Kirche miteinschließt. Wir versuchen uns das zunächst an der Lehrtradition unserer lutherischen Kirche klarzumachen.

Dieser Einsatz bei den lutherischen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts möchte aber nur beispielhaft verstanden werden. Ein sehr großer Teil der im Weltrat der Kirchen vereinten Kirchen bzw. der Missionsinstitutionen, die bis 1961 im Weltmissionsrat zusammengearbeitet haben, ist von der Reformation des 16. Jahrhunderts direkt beeinflusst worden. Was von den Kirchen lutherischen Bekenntnisses gilt, dürfte weithin auch für die anderen protestantischen Konfessionen und Denominationen zutreffen. Aber gerade weil es hier um eine kritische Frage an die überkommene Tradition geht, erscheint es angebracht, daß jeder mit der Kritik zunächst an der Stelle einsetzt, wo er selber steht.

Es ist in den letzten Jahrzehnten sehr viel über die Tatsache nachgedacht und geschrieben worden, daß die Arbeit der Mission im Bereich der protestantischen Kirchen weithin als ein Sonderunternehmen in Erscheinung getreten ist. Die Initiative dazu ging von einzelnen Männern, Gruppen oder Gemeinschaften aus, denen der Missionsauftrag Jesu in seiner ganzen Dringlichkeit wichtig geworden war. So entstanden — besonders im europäischen Raum — in, neben und manchmal auch außerhalb von den verfaßten Kirchen missionarische Organisationen (Missionsgesellschaften), die für ein Missionsgebiet oder mehrere die geistliche und finanzielle Verantwortung übernahmen.

Wir haben diese These durch das Wort „weithin“ allerdings sofort eingeschränkt. Die Lage war nicht überall die gleiche. Die von Amerika aus ein-

⁴ Den folgenden Ausführungen (mit Ausnahme von Abschnitt IV) liegen Vorträge zugrunde, die auf der Herbstkonferenz der Leipziger Mission in Hildesheim (1963) und auf der Konsultation mit Orthodoxen Theologen über Kirche und Mission, zu der die Abteilung für Mission und Evangelisation des Weltrates der Kirchen eingeladen hatte (Aarhus 1964), gehalten wurden.

setzende Missionsarbeit war in den meisten Fällen von Anfang an sehr eng mit dem Gesamtleben der jeweiligen Kirche oder Denomination verbunden. Und auch in Europa gab es neben der Aktivität besonderer Missionsgesellschaften missionarische Arbeit, die von den Kirchen als solchen betrieben wurden. Nicht unerwähnt bleiben soll außerdem, daß das Selbstverständnis der Mission an manchen Stellen ganz bewußt kirchlich bestimmt war, auch wenn die Arbeit selbst aus äußeren Gründen die rechtliche Form der Missionsgesellschaft angenommen hatte. Als Beispiel sei nur Wilhelm Löhe genannt, der den Anstoß zur Missionsarbeit von Neuendettelsau gegeben hat. Mission war für ihn „nichts als die eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“⁵.

Aber wir werden trotz dieser erfreulichen Ausnahmen doch sagen müssen: Die Mission trat im Leben der von der Reformation bestimmten Kirchen weithin als ein zusätzlicher Faktor in Erscheinung und wurde auch so verstanden. Woran lag das? Hängt dieses Verständnis von Mission als eines Faktors, der nicht zum Wesen der Kirche hinzugehört sondern nachträglich zu ihr hinzutritt, vielleicht mit der Lehrtradition zusammen, wie sie in der Reformationszeit ihre Prägung erhalten hat? Wenn das der Fall ist — und wir werden uns dieser Einsicht kaum entziehen können — dann haben wir hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Mission heute nicht nur bestimmte praktische Konsequenzen zu ziehen, sondern auch theologisch einiges nachzuholen. Wir haben uns theologische Zusammenhänge zu vergegenwärtigen, die notwendig zu einer Änderung der Verhältnisse drängen. Karl Barth hat diese These mit besonderem Nachdruck vertreten. Er dehnt sie auch auf die vorreformatorische und nachreformatorische Lehre von der Kirche aus. Nach ihm weist schon die patristische und scholastische und dann auch die reformatorische und nachreformatorische Lehre von der Kirche eine Lücke auf, die sie ihren richtig angegebenen Elementen zum Trotz als bedenklich erscheinen läßt⁶.

In Artikel 7 und 8 des Augsburgischen Bekenntnisses haben wir die grundlegenden Sätze über das Wesen der Kirche nach reformatorischem Verständnis. Artikel 7 lautet: „Es wird gelehrt, daß allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben wird. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt wird und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß dargereicht werden. Zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, daß das Evangelium einträchtig nach rechtem Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß dar-

⁵ S. Wilhelm Löhe: Drei Bücher von der Kirche, Neuendettelsau, 6. Aufl. 1928, S. 18.

⁶ Vgl. K. D. IV 3 S. 875 ff.

gereicht werden. Es ist nicht not zur wahren Einheit der Kirche, daß allenthalben die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien gehalten werden.“ Artikel 8: „Die christliche Kirche ist eigentlich nichts anderes als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen. Weil es jedoch in diesem Leben viele falsche Christen und Heuchler gibt und auch unter den Frommen offenkundige Sünder bleiben, so sind die Sakramente gleichwohl wirksam, auch wenn die Pfarrer, durch die sie gereicht werden, nicht fromm sind. Darum werden die Donatisten und alle anderen verworfen, die es anders halten.“

Es besteht wahrscheinlich weitgehende Übereinstimmung in der ganzen Christenheit darüber (die römisch-katholische Kirche miteingeschlossen), daß diese Sätze entscheidende Dinge über das Wesen der Kirche aussagen. Die Predigt des Evangeliums von dem Handeln Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt, der Vollzug der Taufe im Namen des Dreieinigen Gottes und die Feier des Altarsakramentes sind die entscheidenden Anzeichen dafür, daß Kirche Jesu Christi in der Welt ist. Kirche ist dort, wo das Evangelium von Jesus Christus bezeugt, gehört und geglaubt wird, wo Menschen durch den Empfang der Heiligen Taufe in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen werden und im Heiligen Abendmahl der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden. Auch umgekehrt besteht eine weitgehende Gemeinschaft in der Überzeugung, daß eine Gemeinschaft nicht als Kirche anerkannt werden kann, in der diese „notae ecclesiae“ nicht vorhanden sind.

Wir übersehen bei dieser Feststellung nicht die Unterschiede, die es im Kirchenverständnis der einzelnen Konfessionen und Denominationen trotzdem noch gibt. Die Auffassung etwa von der kirchengründenden Bedeutung der Heiligen Taufe ist nicht allenthalben die gleiche. Aber auch das Verständnis des Abendmahls weist Gegensätze auf, die recht erheblich sind. Dann darf nicht übersehen werden, daß manche Kirchen noch weitere Aussagen über die Kirche für wesensnotwendig halten — z. B. die bischöfliche Ordnung und das Stehen der Kirche in der apostolischen Sukzession. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Probleme einzugehen. Wir wollen vielmehr die zentralen Faktoren ins Auge fassen, über die im Verständnis der Kirche ein Einvernehmen besteht.

Hier ergibt sich nun die Frage: Ist bei der Wesensbestimmung der Kirche nicht etwas Entscheidendes übersehen worden? Karl Barth sagt zu Artikel 7 der Confessio Augustana: Bedenklich an diesem Artikel war nicht, was da gesagt wurde, sondern was da nicht gesagt wurde⁷. Es wurde nicht,

⁷ Vgl. ebd. S. 876.

oder wenigstens nicht klar und umfassend genug nach dem Sinn und Zweck der Kirche gefragt; darum blieb hier eine klaffende Lücke. Barth ist gerecht genug, die Ansatzpunkte für eine Füllung dieser Lücke zu würdigen. Aber er kommt dann doch zu der Feststellung: Daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da ist, wird in der klassischen Lehre von der Kirche überhaupt nicht sichtbar, geschweige denn, daß sie von Grund und Haus aus wesentlich eben für die Welt da ist⁸.

Es bedarf deshalb wohl des Nachdenkens, ob die ausgesprochene Unfreudigkeit des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert zur Mission nicht mit dieser Lücke zusammen hängt. Bezüglich der missionarischen Aktivität hatte die römisch-katholische Kirche in diesem Zeitpunkt einen beachtlichen Vorsprung vor den protestantischen Kirchen. Barth meint aber trotzdem, daß es auch mit ihrem überlieferten kirchlichen Selbstverständnis nicht viel besser bestellt war. Und im Blick auf die missionarische Praxis stellt er die Frage, ob sie nicht stärker unter der fatalen Parole stand: die Welt für die Kirche als unter der anderen: die Kirche für die Welt⁹.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, dann stehen wir in den verschiedenen Konfessionen und Denominationen vor einer für uns alle gleich dringlichen Aufgabe. Wir müssen, ohne die grundlegenden theologischen Erkenntnisse der Reformation preiszugeben, mit unserer theologischen Besinnung über das Wesen der Kirche noch einmal wieder von den Grundlagen ausgehen.

Nun hat diese Grundlagenbesinnung allerdings schon seit geraumer Zeit eingesetzt¹⁰. Seit der Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 ist die Frage nach der Kirche immer stärker in den Mittelpunkt der missions-theologischen Diskussion gerückt worden. Auf den Konferenzen von Madras (1938) und Willingen (1952) und in Zusammenhang mit ihnen sind Einsichten in die ursprunghafte und zielhafte Zusammengehörigkeit von Mission und Kirche ausgesprochen worden, die von bleibender theologischer und praktischer Bedeutung sind. Eine beachtliche Zahl von Aufsätzen, Broschüren und Büchern sind seitdem geschrieben worden, um die

⁸ Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von E. Schlink (München, 2. Aufl. 1946) bringt deshalb in dem sehr ausführlichen Begriffsregister nicht das Stichwort Mission. Der Begriff „Kirche“ wird zwar in einer ganzen Fülle von Bezügen dargestellt, aber nicht in dem der Mission.

⁹ Vgl. a.a.O. S. 878.

¹⁰ Vgl. W. Andersen: Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission. Ein Bericht über die Begegnung der Mission mit der Kirche und ihrer Theologie, Gütersloh 1957, vgl. bes. S. 11 ff.

gewonnenen Erkenntnisse zu vertiefen und zu erweitern und um sie in die Tat umzusetzen¹¹.

Wenn man den theologischen und kirchlichen Einfluß, der von diesen Konferenzen und der — im engeren Sinne — missionstheologischen Literatur ausgegangen ist, auch nicht bestreiten kann, so ist die Wirkung auf das ekklesiologische Denken in den Kirchen, sofern es seinen Niederschlag im dogmatischen Schrifttum gefunden hat, doch verhältnismäßig gering geblieben¹². Gibt es dafür einleuchtende Gründe? Vielleicht haben wir es hier mit einer immer noch andauernden Nachwirkung der durch Generationen hindurch praktizierten Zweigleisigkeit von Kirche und Mission zu tun. Die Überzeugung, daß Kirche und Mission zusammengehören, ist ursprünglich jedenfalls nicht dort entstanden, wo die Theologen ex officio nach dem Dogma der Kirche als dem „Sollgehalt ihres Kerygmas“¹³ fragten. Sie hat sich der Kirche und ihrer Theologie gleichsam von „außen“ her aufgedrängt.

Der Begriff „von außen“ ist natürlich nur bedingt richtig; gemessen an dem Sachverhalt ist er nicht adäquat. Denn es ist nicht nur das „Außen“ der veränderten Zeitumstände, die bedrängend auf das theologische Denken und kirchliche Handeln einwirken. In Wahrheit geht es dabei um Faktoren, die latent immer schon „drinnen“ waren, da sie mit dem „In der Welt Sein“ der Kirche gegeben sind und nur im traditionellen kirchlichen Selbstverständnis keine bestimmende Bedeutung erhalten haben. Aufs Ganze gesehen — wir vereinfachen dabei das Bild bewußt — stellen sich die Vorgänge wenigstens bei uns etwa so dar: Die aus der Geschichte hervorgegangenen verfaßten Kirchen (established churches) sind seit dem

¹¹ Hier seien als Beispiele nur zwei größere Veröffentlichungen genannt, die aus der Zusammenarbeit mit dem Weltmissionsrat und dem Weltrat der Kirchen hervorgegangen sind:

1. Johannes Blauw: *The Missionary Nature of the Church*, London 1962, in deutscher Übersetzung: *Gottes Werk in dieser Welt, Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*, München 1961.

2. D. T. Niles: *Upon the Earth, the Mission of God and the Missionary Enterprise of the Church*, London 1962. In deutscher Übersetzung: *Feuer auf Erden, Gottes Sendung und das Missionswerk der Kirchen*, Stuttgart 1962.

Dort sind auch weitere Literaturangaben.

¹² Das wird z. B. auch an dem verdienstvollen und in vieler Hinsicht anregenden Buch von Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, deutlich. Obwohl K. in einem besonderen Abschnitt die oekumenische Problematik entwickelt, übergeht er den „missionarischen Zweig“ der oekumenischen Bewegung fast völlig. Dabei ist sie nicht nur ein Zweig, sondern mindestens eine, wenn nicht die entscheidende Wurzel.

¹³ Vgl. Elert a.a.O. S. 37.

zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in immer stärkerem Maße mit den Ergebnissen einer Missionsarbeit konfrontiert worden, die durch Generationen hindurch in mehr oder weniger großer organisatorischer Unabhängigkeit von diesen Kirchen betrieben worden war. Die weltpolitischen Ereignisse unseres Jahrhunderts haben die Entwicklung in vielen Ländern unerwartet beschleunigt. In dem oekumenischen Miteinander der „alten“ und der sogenannten „jungen Kirchen“ ergaben und ergeben sich viele praktisch-organisatorische und menschlich-diakonische Probleme und Aufgaben, deren Bewältigung erheblicher Anstrengungen bedarf und notwendig Kräfte absorbiert.

Wenn man an die Geschichte der Christenheit der zurückliegenden Jahre denkt, kann man die Bereitschaft zur Übernahme konkreter oekumenischer Verantwortung nicht bestreiten. Aber damit allein ist es nicht getan. Die Mission appelliert nicht nur an die „Liebe“ der gewordenen Kirchen, die ja oft sehr kleinen und finanziell schwachen Minderheitenkirchen in ihre Gemeinschaft und fürsorgliche Obhut zu nehmen, sondern sie fragt zuerst und vor allem nach ihrem „Glauben“. Erst wenn die Mission als eine Herausforderung an das Kirchesein jeder Kirche, an das für die Kirche grundlegende Handeln und Denken erkannt und angenommen wird, wird es zu der notwendigen Neubesinnung kommen, ohne die alles andere Flickwerk und Notlösung bleibt.

II.

Halten wir auf dem Felde der Dogmatik nach solchen Theologen Umschau, bei denen die „Mission“ im dogmatisch-theologischen Denken an gewichtiger Stelle „vorkommt“, dann ist in erster Linie Karl Barth zu nennen. Er scheint uns — unbeschadet der Fragen, die in bezug auf seine Lehre von der Taufe oder vom Abendmahl usw. gestellt werden können und müssen — eine Dimension in das ekklesiologische Denken zu bringen, die in den offiziellen Lehraussagen bisher nicht die ihr gebührende Berücksichtigung gefunden hat. Die Kirche hat nach Barth nicht nur einen Auftrag von Gott her an die Welt, sondern es gehört zu ihrem Wesen, daß sie Kirche für die Welt ist. Die Kirche Jesu Christi ist als das in die Welt gesandte Volk Gottes für die Welt da. Als das Volk Gottes, das unter die Völker gesandt ist, ist sie mit dem ihr aufgetragenen Wort Gottes unterwegs; als Kirche für die Welt steht sie für den Menschen in der Gewißheit ein, daß der Bund zwischen Gott und Mensch Sinn und Ziel der Geschichte ist¹⁴.

¹⁴ In dem Leitsatz für das Kapitel: Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde heißt es: „Der Heilige Geist ist die erleuchtende Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus, in der er sich zu der von ihm berufenen Gemeinde als zu seinem Leib, d. h.

Wir können das, was Barth auf 255 Seiten über Kirche und Sendung schreibt, hier natürlich nur in den Grundzügen entwickeln und dabei einige Punkte unterstreichen. Er behandelt das Gesamtthema unter vier Gesichtspunkten: 1. Das Volk Gottes im Weltgeschehen, 2. Die Gemeinde für die Welt, 3. Der Auftrag der Gemeinde, 4. Der Dienst der Gemeinde.

Barth's Lehre von der Kirche dürfte in der missionstheologischen Besinnung deshalb hilfreich und weiterführend sein, weil sie umfassender und tiefgreifender, als es meistens geschieht, das gesamt-biblische Zeugnis vom Volke Gottes aufnimmt¹⁵. Damit bekommt das Alte Testament für das Selbstverständnis der Kirche und ihrer Sendung an die Welt von vornherein ein besonderes Gewicht. Der ganze Christusglaube sowie Sinn, Wesen und Auftrag der Kirche gehen uns nach Barth erst auf, wenn wir uns über die Sendung Israels in die Welt klar geworden sind. Der Name Jesus und der Titel Christus sind auf den einen Menschen bezogen, in welchem die prophetische, priesterliche und königliche Sendung des Volkes Israel offenbart und ausgeführt ist¹⁶. Die Erwählung Israels und die von daher gegebene Sonderstellung im Vergleich zu den anderen Völkern besteht in dem Apostolat, d. h. darin, daß Israel der Sendung Gottes ausgesetzt ist.

Es hat Gottes Wort zu verkündigen; das ist seine prophetische Sendung. Es hat mit seiner Existenz Zeuge zu sein, daß Gott nicht nur spricht, sondern in seiner Person sich einsetzt und hingibt bis zum Tode; das ist seine priesterliche Sendung. Und es hat endlich, gerade in seiner politischen Ohnmacht, als Zeuge unter den anderen Völkern die Herrschaft Gottes über die Menschen anzuzeigen; das ist seine königliche Sendung¹⁷.

Diese Sendung Israels, die der wesentliche Inhalt des Alten Testaments ist, muß nach Karl Barth als in Jesus Christus erfüllte, offenbarte und voll-

¹⁵ Die missionstheologischen Arbeiten von J. Blauw, die stark von Barth beeinflusst sein dürften, zeigen ähnliche Wege. In seinem Buch: *The Missionary Nature of the Church* nimmt die Rückbesinnung auf das Alte Testament einen sehr breiten Raum ein, während die neutestamentlichen Aspekte zu stark zurücktreten.

¹⁶ Vgl. K. Barth: *Dogmatik im Grundriß*, 1947, S. 93ff.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 101.

als zu seiner eigenen irdisch geschichtlichen Existenzform damit bekennt, daß er ihr den Dienst an seinem prophetischen Wort und damit die vorläufige Darstellung der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt, ja aller Kreaturen anvertraut. Er tut das, indem er sie als sein Volk unter die Völker sendet: dazu eingesetzt, ihn ihrerseits vor allen Menschen zu bekennen, sie alle zu ihm zu rufen und so der ganzen Welt bekannt zu geben, daß der in ihm beschlossene Bund zwischen Gott und Mensch der erste und letzte Sinn ihrer Geschichte und daß dessen künftige Offenbarung ihre große, jetzt und hier schon wirksame und lebendige Hoffnung ist“ (s. K. D. IV 3, S. 780).

zogene Sendung verstanden werden. So wie das Volk Israel seine missionarische Struktur in der Welt auf Jesus Christus hin hat, so hat sie die christliche Kirche als das Gottesvolk der Endzeit von ihm her. Ihr Wesen ist darum mit der missionarischen Struktur identisch. Die christliche Kirche ist von Jesus Christus als das ihm verbundene, ihm anbefohlene und verpflichtete Volk seiner Zeugen in die Existenz gerufen. Sie ist kraft seiner Berufung und Sendung. Sie ist, indem Jesus Christus sie durch seinen Heiligen Geist werden läßt¹⁸.

Von diesem Volk Gottes als dem entscheidenden Gottesfaktor im Weltgeschehen gilt der Satz: Es ist die Gemeinde Gottes für die Welt. Die Lehre von der Kirche, die Barth hier entwickelt, ist zugleich eine Lehre von der Mission. Dabei verfällt er nicht der Gefahr, die Kirche in der Mission aufzulösen¹⁹. Die Kirche ist beides: Sammlung und Sendung. So kann Barth sagen: Die Gemeinde ist das Volk, das durch Gottes Wort aus den anderen Völkern herausgerufen, von der Welt ausgesondert und, in ihrer Mitte eigens konstituiert, ihr gegenüber gestellt ist²⁰. Aber in der Welt für Gott dasein kann nichts anderes meinen als für Gott den Schöpfer und Herrn der Welt dasein, für die Vollstreckung seiner Absicht und seines Willens mit und an der ganzen menschlichen Kreatur. Ihr Dasein ist, wie wunderbar und herrlich es auch als solches ist, auch in dem, was es für ihre einzelnen Glieder in sich schließt, nicht Selbstzweck. So wie Gott sich entschlossen hat, für die Welt da zu sein, so kann das von ihm erwählte Volk gar nicht anders: indem es sich das im Glauben und Vertrauen gefallen läßt, ist es für die Welt da. Daraus erwächst die Solidarität mit der Welt und ihrer Not. Aber Barth betont mit Nachdruck: Das ist keine distanzlose Solidarität. Die Gemeinde kann der Welt nicht gleich werden, ihr Salz darf nicht dumm werden (vgl. Matth. 5,13). Barth spricht deshalb von der verborgenen „Vorform“, die der missionarische Auftrag an die Welt hat. Dies Tun hat eine verborgene, aber nicht unerkennbare und darum sehr wohl konkret zu bezeichnende Vorform, gewissermaßen eine lebendige Wurzel, in der noch gar nichts für die Welt zu geschehen

¹⁸ Vgl. K. D. IV 3, S. 868.

¹⁹ Diese Gefahr scheint uns für den holländischen Missionstheologen J. C. Hoekendijk typisch zu sein. Er hat auf der Konferenz in Willingen zwar kritisch anregend gewirkt, aber zugleich indirekt deutlich gemacht, daß der Begriff der Sendung nicht überzogen werden darf. Vgl. W. Andersen, Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission, S. 27 ff. (dort sind einzelne Arbeiten Hoekendijks genannt). Ähnliches ist wohl auch von J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964) zu sagen (vgl. Abschnitt IV dieses Aufsatzes).

²⁰ Vgl. K. D. IV 3, S. 873.

scheint, in der aber faktisch bereits das für die Ermöglichung und Verwirklichung ihres Tuns Entscheidende geschieht. In der Stille dieses Grundes hebt der Gehorsam der Gemeinde gegen ihren Auftrag an²¹.

Karl Barth's Gedanken erinnern an Sätze, die in Willingen (1952) ausgesprochen wurden. „Aus den Tiefen seiner Liebe zu uns hat der Vater seinen eigenen geliebten Sohn gesandt, alle Dinge mit sich zu versöhnen, auf daß wir und alle Menschen — durch den Heiligen Geist — eins werden möchten in ihm mit dem Vater in jener vollkommenen Liebe, die Gottes eigenes Wesen ist.“ Was Barth über die Kirche sagt, ist orientiert an dem Tatbestand der „Missio Dei“. Zu den positiven Wirkungen, die von Willingen ausgegangen sind, gehört sicher die Tatsache, daß die Bestimmung der Mission als *missio Dei* weithin Beachtung gefunden hat.

Auch wenn Barth — so weit mir bekannt ist — diesen Begriff in seiner Missionstheologie nicht aufnimmt, so orientiert er sich doch an dem gleichen Sachverhalt. Er sagt: „Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist die von Gott in und mit ihrer Begründung in die Welt gesendete Gemeinde. Eben als solche ist sie für die Welt da“²². Aber dieses Dasein für die Welt gründet nicht in der eigenen Vollmacht. Es beruht auf der ihr verliehenen Vollmacht, die ihr mit der Sendung gegeben ist. Die Kirche hat diese Vollmacht im Zusammenhang mit der göttlichen Sendung Jesu. „Ihre Sendung ist keine Wiederholung, sie ist auch keine Verlängerung und Fortsetzung der seinigen.“ Seine Sendung hört, indem er die Kirche sendet, nicht auf. Sie bleibt die gültige Voraussetzung. Die Vollmacht in der Sendung der Kirche besteht darin, daß sie der Sendung Jesu zugeordnet ist. Jesus ist gesendet, um der Kirche auf dem Weg in die Welt vorauszu-gehen. Sie ist gesendet, um ihm auf demselben Weg nachzufolgen. „Der Ursprung seiner und ihrer Sendung aber ist einer: Derselbe eine Gott, der als der Vater ihn sendet, sendet durch ihn, seinen Sohn, auch sie“²³. Und auch das Ziel seiner und ihrer Sendung ist eines; indem er und sie in die Welt gesendet sind, sind sie der Welt zugewendet und für die Welt da.

Gott gibt die Verantwortung in seinem Plan mit der Welt deshalb nicht an die Kirche ab. Er behält in der Sendung die Führung, indem er sie durch den Heiligen Geist ausübt. Gott bleibt mit der Sendung des Sohnes im Heiligen Geist sein eigener Missionar. Aber er nimmt die Gemeinde in seine Sendung hinein. So kann Paulus sagen: Wir sind Gottes Mitarbeiter — und dennoch im gleichen Atemzug feststellen: Weder der da pflanzt,

²¹ Vgl. ebd. S. 879.

²² a.a.O. S. 878.

²³ a.a.O. S. 879.

noch der da begießt ist etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt (1. Kor. 3,7).

Man kann nun gewiß darüber streiten, ob zur Kennzeichnung dieser Grundstruktur der Kirche — sie ist gesandt in die Welt, sie ist darum Kirche für die Welt — der Begriff „nota ecclesiae“ angemessen ist. Karl Barth möchte ihn an dieser Stelle einführen. Er sagt: „Die Feststellung ist am Platz, daß es sich in dieser Sache um eine richtige nota ecclesiae handelt: um ein äußeres Kennzeichen, das der wirklichen Gemeinde Jesu Christi unmöglich fehlen kann. Denn sie existiert ja auch sichtbar, den Menschen der sie umgebenden Welt sehr wohl bemerkbar“²⁴. Ob wir nun diesen Begriff hier mit Barth einführen oder nicht, so viel ist daran doch wohl richtig: Wir reden von Wort und Sakrament als den notae ecclesiae nur dann recht, wenn wir deutlich machen, daß sie nur im Zusammenhang mit der missio Dei ihren Sinn und ihre Bedeutung haben. Die Wortverkündigung ist die Bezeugung der „guten Botschaft“, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat. Und die Heilige Taufe ist das im Namen des Dreieinigen Gottes gültige Zeichen des neuen Bundes, der für alle Völker offen ist. Und das Sakrament des Altars ist in der Welt die Stätte der Gemeinschaft mit Jesus Christus, zu der alle Menschen gerufen sind, die Christus im Glauben als ihren Herrn angenommen haben.

Aus dem Satz: „Die Kirche ist Gottes Volk für die Welt“ ergibt sich nun der nächste: Sie hat in der Welt einen Auftrag. Sie ist mit einem ganz bestimmten Auftrag in die Welt gesendet. In einfachster, biblischer Formulierung besteht der Inhalt des Auftrages in dem Satz: „Ihr sollt meine Zeugen sein“ (Act. 1,8). Seine Person, sein Werk, sein ihr offener Name, das prophetische Wort, die priesterliche Tat und die königliche Gegenwart, ist die Sache, um die es in ihrem Auftrage geht.

Wir können hier den Inhalt des Auftrages der Kirche an die Welt nicht im einzelnen entfalten. Paulus hat ihn im 1. Kapitel des 2. Korinther-Briefes auf einen knappen und klaren Nenner gebracht: Jesus Christus: Das heißt, alle Gottesverheißungen sind Ja in ihm und sind Amen in ihm (V. 20). Barth wird nicht müde, den Inhalt des christlichen Auftrages als das „Immanuel“, das Gott-mit-den-Menschen, zu beschreiben. „Jesus Christus heißt: Gott selbst ist dem Menschen Nächster und Bruder geworden, als seinesgleichen an seine Seite getreten, um seine verdorbene Sache an seiner Stelle gut zu machen“²⁵. Jesus Christus ist die Treue Gottes in Person, in der Gott der Schöpfer seinen Bund mit seinem Geschöpf nicht nur bestätigt und auf-

²⁴ a.a.O. S. 883.

²⁵ a.a.O. S. 914.

recht erhält, sondern ein für allemal zu seinem Ziel geführt und gegen alle Bedrohung gefestigt hat.

Jesus Christus ist die die Sünde beseitigende Versöhnung der Welt mit Gott. „Er ist des sündigen Menschen effektive Rechtfertigung und Heiligung und darüber hinaus: desselben sündigen Menschen ehrenvolle Berufung in den Dienst Gottes“²⁶. Und in dem allen ist Jesus Christus Gottes Güte, eine Güte freilich, die nicht unseren menschlichen, sondern seinen göttlichen Gedanken gemäß ist. Und zu ihrer Verwirklichung geht er nicht unsere menschlichen sondern seine göttlichen Wege. Darum ist das Ja Gottes zum Menschen mit seinem unerbittlichen Nein zu allem verbunden, das ihm und seiner Güte widerspricht. Das Ja zum Sünder schließt das Nein zur Sünde in sich.

Aus dem Auftrag der Gemeinde an die Welt folgt ihr konkreter Dienst in der Welt. Es ist hier nicht der Ort, das im Einzelnen darzulegen. Wir müßten über Predigt und Seelsorge, über Taufe und Abendmahl und sehr vieles andere mehr sprechen²⁷. Karl Barth kommt unter diesem Thema: „Dienst der Gemeinde“ noch einmal auf die Mission zu sprechen. Er sagt: „In der Mission bricht die Kirche auf, macht sie sich auf den Weg (Matth. 28,19), tut sie den ihr wesenhaft zutiefst notwendigen Schritt über sich selbst und auch über ihre christlich so problematische nächste Umwelt hinaus in jene Menschheit, der das in Jesus Christus auch an sie ergangene Wort Gottes von seinem auch sie umschließenden Gnadenbund noch fremd ist, der es also als ihm neue Botschaft erst zugetragen werden muß“²⁸.

III.

Es ist unbestreitbar, daß Karl Barth in seinem Denken von der reformierten Tradition geprägt ist, auch wenn er diese in einer z. T. sehr eigenwilligen Weise umprägt und sich ihrer in großer Freiheit bedient. Aber was er über die Sendung als Strukturelement der Kirche sagt, ist nun gewiß keine refor-

²⁶ ebd.

²⁷ Barth sagt darüber sehr viele konkrete Dinge, die beachtens- und nachdenkenswert sind. Vgl. besonders, was er über den Dienst als Gottesdienst und Menschendienst schreibt. S. 954ff. Demgegenüber treten die Fragen, die an sein Sakramentsverständnis zu stellen sind, zurück, auch wenn deren Gewicht nicht bestritten werden soll. — Ein besonders schöner Abschnitt ist der, in dem Barth über den Dienst der Theologie spricht (S. 1007ff.).

²⁸ a.a.O. vgl. S. 1002. K. Barth bringt in sieben Thesen eine kurzgefaßte Theologie der Mission, die mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat (S. 1002—1005; vgl. bes. was er über die Religion sagt). In einem besonderen Abschnitt geht er auf die Frage: Kirche und Israel ein (S. 1005ff.).

mierte Sonderlehre. Wir sehen darin vielmehr biblische Grundfaktoren, die kein Theologe bei einer rechtschaffenen Grundlagenbesinnung übersehen kann, welcher kirchlichen und theologischen Sondertradition auch immer er sich verpflichtet weiß²⁹. Als zweites Beispiel für dogmatisch-theologisches Denken, das die Mission in das Zentrum einer Besinnung über die Kirche rückt, wählen wir darum einen Theologen, der sich ganz bewußt der lutherischen Theologie verpflichtet weiß, G. Wingren³⁰.

Zwischen Barth und Wingren bestehen erhebliche theologische Gegensätze. Sie verhalten sich in mancher Beziehung geradezu kontrapunktisch zueinander. Aber was unser Thema anbetrifft, so berühren sich ihre Gedanken hier in einer überraschenden Weise. Auch Wingren sucht die Voraussetzungen der missionarischen Existenz und Verantwortung der Kirche aufzudecken. Er beantwortet die Frage Karl Barths nach dem Ursprung, in dem die Existenz der Kirche und ihr missionarischer Auftrag an die Welt ineinanderliegen, mit dem konkreten christologischen Hinweis: Die Kirche ist grundsätzlich in die Christus eigene Bewegung auf „alles“ und „alle“ Völker hin eingeordnet. Diese Wendung nach außen, zur Welt hin, gehört zum Wesen der Kirche. Und wenn sie diese Bewegung verliert, dann verliert sie ihre Verbindung mit Christus³¹.

Wingren wird nicht müde, immer wieder zu betonen: Man kann das Verhältnis der Kirche zu Christus nicht beschreiben, ohne in eben diese Beschreibung das Verhältnis der Kirche zur Welt einzubeziehen. „Die Kirche ist die Größe, die entsteht, wenn das Evangelium in der Welt und vor den Völkern verkündet wird. Die Kirche wird durch des Evangelium regiert und in die nach außen gerichtete Bewegung des Evangeliums eingefügt, aus der sie entstand und die sich in ihr fortsetzt“³². Er kann auch zugespitzt so formulieren: Die Stelle, wo der Geist weht — als die sammelnde und sendende Kraft der Kirche — ist dort, wo in dem Evangelium der Auferstandene erscheint und den vielen weitverstreuten Völkern, in denen der

²⁹ Eine solche Grundlagenbesinnung ist im oekumenischen Gespräch allgemein von großer Bedeutung. Sie macht auch das kontroverstheologische Gespräch mit der römischen Kirche über Fragen der Mission in sinnvoller Weise möglich. Vgl. H. Küng, *Theologische Neuorientierungen in der Weltmission*. In: *Priester und Mission 1960*, und G. Vicedom: *Die Mission der römisch-katholischen Kirche*, E.M.Z. 1960 (Dort sind sehr viele Literaturhinweise gegeben).

³⁰ Im folgenden berücksichtigen wir hauptsächlich: G. Wingren: *Evangelium und Kirche*. Göttingen 1963. Zu erinnern wäre auch an Wingrens Vortrag auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 über „Lutherische Theologie und Weltmission“. Vgl. *Offizieller Bericht*, S. 73 ff.

³¹ Vgl. Wingren: *Evangelium und Kirche*, S. 102.

³² ebd.

gefallene Adam als Gefangener lebt, begegnet³³. Das grundlegende neutestamentliche Amt — das apostolische — ist nach Wingren ein missionarisches Amt, dessen Auftrag sich auf die ganze Menschheit erstreckt. In einer eigenständigen, im guten Sinne originellen Weise versucht Wingren diesen missionarischen Brückenschlag der Kirche zur Welt hin von der Grundordnung des Weges Jesu her deutlich zu machen. Christus ist der Antitypos zu Adam. Während die Haltung des ersten Adams die des Behauptens, des Behaltens und Anichreißens ist, ist Jesu Weg und Wirken durch das gekennzeichnet, was Phil 2,6ff. steht: er riß es nicht wie einen Raub an sich — er entäußerte sich selbst — er gab sich an die Welt dahin. Der eigentliche Sieg liegt im Hingeben — die Niederlage dagegen im Behalten — im Anichreißen. In diesem Sinne spricht das Johannes-Evangelium von der Hingabe Jesu am Kreuz als von seiner Erhöhung. Es folgt dem Kulminationspunkt der Hingabe — zwar etwas, was nicht Kreuzestod ist. Aber — das ist die These Wingrens — das Neue Testament vermeidet es bewußt und folgerichtig, die nachfolgende Auferstehung und Erhöhung als etwas zu verstehen, was Jesus an sich reißt und festhält. Hier wird dem Verständnis des alten Adam vom Sieg gerade nicht Raum gegeben. Denn Auferstehung und Himmelfahrt münden ein in die Predigt für „alle Völker“ und — was wohl zu beachten ist — in die Sündenvergebung für alle Völker und damit in die neue Erniedrigung Christi hinab in die Tiefe Adams, jetzt in der ganzen Welt und überall. Sein Sieg in der Auferstehung behält dieselbe Art, wie sie sein Sieg im Tode hatte, nämlich die der Hingabe. Von diesem Sieger sagt Wingren: Es war für ihn unmöglich, einsam zu bleiben: es mußte die Kirche entstehen. Die Kirche ist — eben als eine durch das Evangelium gesammelte Kirche — das lebendige Zeugnis dafür, daß die fordernde, für sich selbst behaltende und habsüchtige Haltung Adams gebrochen ist. Für den Kirchenbegriff ist dies alles von großer Bedeutung. Da die Kirche in dieser Weltzeit eine Kirche von Menschen ist, steht sie immer wieder in der Gefahr, daß der Geist des alten Adam ihr Denken — gerade auch das fromme Denken von der Kirche — zu bestimmen sucht. Die Kirche ist aber die Versammlung der Menschen, die von Christus her empfangen. Empfängt die Kirche um festzuhalten, dann führt sie die Sinnesart Adams aufs neue in ihrem eigenen Leib ein. Deshalb läßt sich diese Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche gar nicht beschreiben, ohne zugleich die positive Beziehung zwischen Kirche und Welt aufzuzeigen. Läßt man dieses weitere Glied fallen und begnügt sich damit, die Verbindungswege zwischen Christus und seiner Kirche darzustellen, dann

³³ Vgl. S. 135.

erhält man — merkwürdigerweise gerade dadurch — eine adamitische Kirche, eine Kirche, die an sich reißt und festhält, eine Kirche, die wohl einen Zufluß aber keinen Abfluß kennt. Das ist das Merkwürdige an der Macht Adams, daß er auch den von Christus ausgehenden Lebensstrom mißbrauchen kann, so wie er von seinem Fall an den vom Schöpfer her kommenden Lebensstrom mißbraucht hat³⁴.

In aller Kürze sei wenigstens angedeutet, zu welchen Folgerungen Wingren kommt. Das zunächst in schwedischer Sprache erschienene Buch dürfte vor der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi konzipiert worden sein; der Verfasser erwähnt jedenfalls an keiner Stelle die dortige Diskussion. Aber er gibt nun doch — im voraus — sehr nachdenkenswertes Antworten auf Fragen, die dort aufgebrochen sind.

In einem Maße, wie das von keiner Seite offenbar vorausgesehen oder vorausgeplant worden war, schob sich in Neu-Delhi die Frage nach der Welt als der Schöpfung Gottes in den Vordergrund (Sittler — Devanandan usw.). Es bestehen m. E. erhebliche Bedenken gegen die Spekulationen über einen kosmischen Christus und eine kosmische Erlösung, wie sie von verschiedenen Seiten vorgetragen wurden³⁵. Auch wenn Wingren direkt auf diese Fragen nicht eingeht, so zeigt er, wie mir scheint, doch den Weg, wie diese Probleme theologisch zu bewältigen sind. Man könnte es vereinfacht so sagen: Das ist nur missionstheologisch — aber nicht spekulativ möglich, missionstheologisch — d. h. im Nachdenken darüber, daß Gott in Jesus von Nazareth sich selbst an die Welt verausgabt hat und zur Bezeugung dieser Selbsthingabe die Kirche in die Welt und an die Welt gewiesen hat. Für Wingren kennzeichnend — und damit setzt er Akzente, die in der missionstheologischen Diskussion, so weit ich sehe, neu sind — ist die Zueinanderordnung von Weltmission und Diakonie. In einer — nicht allgemein üblichen — Direktheit bezieht er sich auf den doppelten Auftrag Jesu an die Jünger: Das Evangelium zu predigen und die Kranken zu heilen (Luk. 9,2). Während der eigentliche biblische Grund der Mission das Kerygma ist, das nach der Auferstehung an die Völker erging, sieht

³⁴ Das Sonntagsblatt (22. 9. 1963) brachte einen Artikel mit dem Titel: Ein totes Meer? Darin versucht Bischof Meyer — ob durch Wingren angeregt oder nicht — in einer ganz ähnlichen Weise vor dem Ghetto der Kirche zu warnen und Mut zu machen und Anregungen zu geben, aus ihm auszubrechen. Dieser Ausbruch aus dem Ghetto ist keine Leistung, die die Kirche aufbringen und kein Soll, das sie erfüllen muß, sondern nur ein Erkennen und Mitgehen des Weges, den Gott in Jesus schon längst gegangen ist. Jesus von Nazareth ist Gottes auf die Welt gerichtete Liebe.

³⁵ Vgl. W. Andersen: Jesus Christus und der Kosmos, Missionstheologische Überlegungen zu Neu-Delhi, Evang. Theologie 1963/9.

er den biblischen Grund der Diakonie in der leiblichen Heilung, die von Anfang an einen festen Bestandteil der missiorarischen Tätigkeit Jesu und des apostolischen Auftrages bildete.

Es würde zu weit führen und den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollten wir diese Gedanken weiter verfolgen. Das wäre ein Thema für sich — allerdings, nicht zuletzt um der ärztlichen Mission willen, ein wichtiges und lohnendes. Deshalb seien wenigstens einige Hinweise gegeben. Der Hintergrund der beiden Tätigkeiten — Mission und Diakonie — ist nach Wingren antagonistischer Art³⁶, d. h. eine feindliche Macht hält die Menschheit gefangen. Er sieht in dem Heil, das der Schöpfung — in ihrer Mitte dem Menschen — dargereicht wird durch Mission und Diakonie eine Wiederherstellung, eine Rekapitulation der Schöpfung. Was in Adam verdorben wurde, wird in Christus wieder heil.

Nun entbehrt diese Konzeption Wingrens keineswegs der eschatologischen Spannung, auch wenn sie in ausgesprochener Weise am Schöpfungsglauben orientiert ist. — Der am Leibe geheilte Mensch — im weitesten Sinne gefaßt — ist nicht selbstverständlich schon wieder der Adam, der Mensch, den Gott in seinem Schöpfungswerk sich ersehen hat. Die eigentliche Not des Menschen besteht in der Schuld, die das Gewissen belastet. Was mit dem Körper geschieht, liegt ein Stück weit hinter den Geschehnissen im Gewissen — vollendet wird der Sieg des Lebens im Leibe — und damit die volle Rekapitulation der Schöpfung erst in der Auferstehung der Toten am jüngsten Tage.

Ausdruck dieser Spannung — und zugleich hilfreich für ihre Deutung ist nach Wingren Luthers Unterscheidung vom geistlichen und weltlichen Regiment. Aber weil er beides in spezifischer Weise ernst genommen wissen will, kann er sagen: Weltmission und Diakonie sind beide dadurch gekennzeichnet, daß sie Mittel zur Wiederherstellung des Ursprünglichen und insofern Diener Christi und der Schöpfung sind.

IV.

Bei dieser nur skizzenhaften Darstellung der Konzeptionen von Barth und Wingren darf man natürlich nicht vergessen, daß es trotz der Übereinstimmung noch erhebliche Unterschiede und Gegensätze zwischen beiden gibt. Die Übereinstimmung dürfte aber sehr viel größer sein als Wingren es sich eingesteht. Sie besteht jedenfalls hinsichtlich unserer Fragestellung in sehr starkem Maße. Auf diesen Teil der Kirchlichen Dogmatik von Barth geht Wingren allerdings nicht ein. Hätte er das getan, dann wären

³⁶ a.a.O. S. 162.

seine Hinweise auf Barth nicht so negativ ausgefallen. Aber wir sehen es hier nicht als unsere Aufgabe an, die Unterschiede und Gegensätze, wie sie wirklich sind oder wie sie den beiden Beteiligten erscheinen, herauszuarbeiten und kritisch zu beurteilen. Jeder scheint uns auf seine Weise ein Beispiel dafür zu sein, wie befruchtend es sich auf das ganze theologische Denken auswirkt, wenn es der Herausforderung durch die Mission entspricht. Im Einzelnen kann das sehr verschieden aussehen. Das ist auch sicher kein Schade, wenn nur dem Wort Gottes im Denken und Handeln der Kirche Raum gegeben wird, damit dieses schaffe, wozu es gesandt ist. Im letzten Teil unserer Untersuchung wollen wir noch an einem dritten Beispiel zu zeigen versuchen, welche Auswirkung die Entdeckung der missionarischen Dimension der Offenbarung Gottes auf die theologische Selbstbesinnung der Kirche haben kann, an dem Buch von Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*³⁷. Der Hinweis darauf geschieht ebenfalls unter einem betont positiven Vorzeichen, auch wenn uns Moltmann zu einem kritischen Weiterfragen Anlaß zu geben scheint. Moltmanns *Theologie der Hoffnung* unterscheidet sich insofern von den besprochenen Büchern Barths und Wingrens, als er nicht über Kirche und Mission im Rahmen einer ausgeführten Dogmatik handelt. Er bezeichnet sein Buch selber als *Versuche und Ansätze, die zeigen möchten, wie die Theologie aus der Hoffnung und in eschatologischer Ausrichtung über ihr Thema nachzudenken beginnen kann*³⁸. Er will also nicht nur das Lehrstück von der Eschatologie behandeln und in seinen verschiedenen Bezügen durchdiskutieren, sondern aus der Wirklichkeit der Hoffnung — und das heißt für ihn aus der Dimension der Zukunft — sowohl den Denkansatz für die Theologie als auch die Voraussetzung für das kirchliche Handeln gewinnen.

Er kommt auf diesem Wege zu einer grundlegenden Umorientierung des ganzen theologischen Denkens. Es geht ihm darum, daß er von Anfang bis Ende im eigentlichen Sinne von einem Motiv bestimmt wird, d. h. von einem Faktor, der in Bewegung versetzt. Moltmann orientiert sich in seinem ganzen Entwurf immer wieder neu an dem Urgegensatz zwischen Epiphanyreligion und Verheißungsglaube³⁹. Diese Spannung ist bereits für das Verhältnis Israels zu seiner Umwelt bestimmend. Und darin zeichnet sich für Moltmann die Grundstruktur des Verhältnisses der Kirche zur

³⁷ München, 1964.

³⁸ Vgl. Vorwort.

³⁹ S. S. 85ff.

Welt ab. Sie ist wie Israel „Exodusgemeinde“⁴⁰, das wandernde Gottesvolk, das auf Grund der ergangenen Verheißungen und der mit ihnen eröffneten Zukunft auf ein Ziel hin unterwegs ist.

Wir können hier nun nicht im einzelnen zeigen, in wie starkem Maße sich dieser Orientierungspunkt als fruchtbar erweist für die Behandlung der verschiedensten theologischen Fragen und Probleme. Wir weisen nur auf folgendes hin. Ohne das Neue Testament mit dem Alten einfach zu nivellieren, kommt Moltmann zu einer überzeugenden Zusammenschau beider Testamente im Blick auf Jesus Christus und von ihm her⁴¹. Sein Umgang mit dem Inhalt der biblischen Texte ist befreiend, da er diese sich aussprechen läßt, ohne ihnen von einer engen hermeneutischen Voreingenommenheit aus vorschnell dazwischen zu reden. Von besonderem Gewicht in der gegenwärtigen theologischen Diskussion scheint uns das zu sein, was er zur Interpretation des biblischen Auferstehungszeugnisses sagt. Er bemüht sich, die fruchtlose Alternative zwischen historischer Faktizität und glaubensmäßiger Bedeutsamkeit zu durchstoßen⁴².

Unser Interesse richtet sich aber von der Fragestellung her auf das, was Moltmann über Mission — Sendung — Kirche und Theologie sagt⁴³. Die große Bedeutung, die für sein ganzes Denken der Aspekt der Sendung hat, ist offenkundig. Mit dem Verheißungsglauben ist die Sendung gegeben. Schon in der einleitenden Meditation über die Hoffnung sagt Moltmann: „Der Gott des Exodus und der Auferstehung ‚ist‘ nicht ewige Gegenwart, sondern er verheißt seine Gegenwart und Nähe dem, der seiner Sendung in die Zukunft folgt“⁴⁴. JHWH als der Name Gottes ist keine Chiffre für die „ewige Gegenwart“, sondern Weg- und Verheißungsname, der neue Zukunft erschließt, dessen Wahrheit in Geschichte erfahren wird, sofern seine Verheißung ihren Zukunftshorizont erschließt⁴⁵.

Die Folgen für das Selbstverständnis der Kirche liegen auf der Hand. Sie ist als die eschatologische Heilsgemeinde von den Faktoren der Sammlung

⁴⁰ So lautet die Überschrift des letzten Kapitels, S. 280ff.

⁴¹ Vgl. die Ausführungen auf S. 125ff. über Evangelium und Verheißung. „Der Zugang Jesu zu allen Menschen . . . hat das Alte Testament mit Gesetz und Verheißung notwendig zur Voraussetzung“ (S. 127).

⁴² Vgl. S. 156ff.

⁴³ Zur Beurteilung mit heranzuziehen ist auch Moltmanns Vortrag über „Das Ziel der Mission“, den er September 1964 auf dem Deutschen Evangelischen Missionstag in Berlin gehalten hat. Er ist veröffentlicht in der Evang. Miss. Zeitschrift 1965/1.

⁴⁴ a.a.O. S. 25.

⁴⁵ Vgl. ebd.

und Sendung bestimmt⁴⁶. Nun ist dieser Satz allerdings nicht typisch für Moltmanns Kirchenverständnis, insofern er von Sammlung und Sendung im Sinne einer Doppelpoligkeit spricht. Wenn Moltmann den Gedanken der Sammlung zwar auch nicht übersieht, so tritt er doch gegenüber dem der Sendung auffallend stark zurück. Das mag zwar auch mit der Thematik des Buches zusammenhängen und der von daher verständlichen Tendenz, anstatt von der Kirche oder der Gemeinde lieber von der „Christenheit“ zu sprechen⁴⁷. Wir werden auf diesen Tatbestand aber trotzdem noch zurückkommen müssen.

Zunächst muß jedoch das positiv zur Geltung kommen, was Moltmann über das Missionarische sagt. Die Christenheit „hat ihr Wesen als Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus nur, wo sie in konkreten Diensten der Sendung in die Welt gehorsam ist. Ihre Existenz ist ganz an die Erfüllung ihres Dienstes gebunden. Darum ist sie nichts für sich selbst, sondern alles, was sie ist, im Dasein für andere.“ „Sie ist die Gemeinde Gottes, wo sie Gemeinde für die Welt ist.“⁴⁸

Moltmann nimmt die Formel „Kirche für die Welt“ allerdings mit einem bestimmten Vorbehalt auf. „Kirche für die Welt“ darf nicht im Sinne einer „ideenlosen Solidarität“ oder einer „hoffnungslosen Mitmenschlichkeit“ verstanden werden, sondern heißt „Dienst an der Welt und Wirken in der Welt dort und so, wo und wie Gott es will und erwartet“⁴⁹. Die Christenheit hat der Menschheit nicht zu dienen, damit sie bleibe oder bewahrt werde in dem, was sie ist, sondern damit sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist. „Kirche für die Welt“ muß darum notwendig interpretiert werden durch: Kirche für das Reich Gottes und die Erneuerung der Welt. Es ist nach Moltmann wichtig, sich den alttestamentlichen Hintergrund der christlichen Sendung deutlich zu machen. „In der christlichen Mission der Hoffnung fängt schon an zu geschehen, was sich nach alttestamentlicher Weissagung, besonders bei Jesaja und Deuterocesaja, erst ereignen soll, nachdem Israel das Heil empfangen hat und der Zion aufgerichtet ist. Die naheherbeigekommene Gottesherrschaft tritt mit der Auferstehung Christi in den Prozeß ihrer Realisierung ein, in dem Juden und Heiden, Hellenen und Barbaren, Knechte und Freie, zum Glaubensgehorsam kommen und

⁴⁶ Vgl. S. 300. „Es ist heute allgemein anerkannt, daß das Neue Testament die Kirche als ‚eschatologische Heilsgemeinde‘ auffaßt und also von der Sammlung und Sendung der Gemeinde in einem eschatologischen Erwartungshorizont spricht.“

⁴⁷ s.a.a.O. S. 280.

⁴⁸ s.a.a.O. S. 302.

⁴⁹ Vgl. ebd.

darin zur eschatologischen Freiheit und Menschenwürde gelangen⁵⁰. So steht die ganze Christenheit im Apostolat der Hoffnung an der Welt und findet daran ihr Wesen, nämlich das, was sie zur Gemeinde macht.

Bei Moltmann ist die Dimension des Missionarischen aber noch an einer anderen Stelle aufgenommen worden. Und das scheint uns theologisch von besonderem Gewicht zu sein. Vielleicht erweist sich das, was er über die Hermeneutik der christlichen Sendung, über Sendung und Auslegung (Hermeneutik des Apostolats) sagt, als Hilfe in der ziemlich verworrenen Diskussion über hermeneutische Probleme⁵¹. Moltmann sagt: „Die biblischen Zeugnisse sind Zeugnisse vergangener, geschichtlicher Sendung nach vorne und können darum am Leitfaden gegenwärtiger Sendung verstanden werden als das, was sie eigentlich sind“⁵².

Für die Auslegung der biblischen Texte ist der Bezugspunkt, das „Woraufhin der Auslegung“, von entscheidender Bedeutung. Er darf nach Moltmann nicht in dem „Universalen“, das im Grunde der Geschichte oder im Grunde der Existenz alles bewegt, gesucht werden — das entspräche dem Gottes- bzw. Menschenverständnis der Epiphanienreligion — sondern er bietet sich uns an als die konkrete, gegenwärtige Sendung der Christenheit in die Zukunft Jesu Christi zur Welt. „Man könnte auch sagen, daß der Bezugspunkt wahrer, geschichtlicher und eschatologischer Auslegung der Bibel die Rechtfertigung des Gottlosen ist, wenn unter Rechtfertigung des

⁵⁰ s. a.a.O. S. 303. Auch Walter Künneth zieht in seinem Buch: *Theologie der Auferstehung* (München 1951, 4. Aufl.), das Moltmann eigenartigerweise nicht einmal erwähnt, die Linien vom Auferstehungsgeschehen zur Mission (vgl. S. 218ff.). „Die Geschichte seit der Auferstehung empfängt ihren Sinn dadurch, daß in ihr durch Kundmachung der Christusbotschaft das Eschaton der Geschichtsvollendung sich vorbereitet. Ihr Sinn ist wiederum ein eschatologischer, indem alle Mission zwar um das in Christus erfüllte Heil weiß, aber noch der Heilsvollendung harrt“ (S. 218).

⁵¹ In meiner Schrift „Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission“ (vgl. Anm. 19) habe ich in dem Abschnitt „Die Wechselbeziehung von Mission und Theologie“ (S. 45ff.) auf den Dienst hingewiesen, den die Mission der Theologie tun kann und den die Theologie sich gefallen lassen muß, wenn sie Theologie werden und bleiben will. Die Mission „beschäftigt“ die Theologie. „Die Mission im ursprünglichen Sinne, d. h. der sich im Sohne und im Heiligen Geist offenbarende Dreieinige Gott gibt der Theologie die Thematata, die Aufgaben und die Voraussetzungen für ihre Lösung.“ (S. 46). Das ist bereits wichtig für den Umgang mit den biblischen Texten. „Denn der Gegenstand der Auslegung ist das in die Welt hineingesprochene und gesandte Wort Gottes. Ein Exeget, der nicht begriffen hat, daß es das ursprüngliche missionarische Handeln Gottes ist, dem seine exegetischen Bemühungen gelten, bringt für seine Arbeit sicher nicht die notwendigen Voraussetzungen mit“ (ebd.).

⁵² S. a.a.O. S. 261.

Gottlosen auch die Berufung der Heiden zur Teilnahme an der geschichtlichen Sendung der Christenheit verstanden wird⁵³.

Ein Beispiel für solche Schriftauslegung hat Moltmann selber in dem Abschnitt gegeben, der „die Osterberichte und die Fraglichkeit ihrer existentialen Interpretation“ behandelt⁵⁴. Die existentielle Interpretation der biblischen Osterberichte ist gegenüber dem Bestreben, von der „Wirklichkeit“ der Auferstehung ein „historisch gesichertes Bild“ zu gewinnen, insofern im Recht, als die biblischen Texte ein solches Verlangen nach objektiver Sicherheit nicht befriedigen wollen. Aber sie verfehlt sowohl die Intention wie den Aussagegehalt der biblischen Berichte, wenn sie als „Fragehorizont“ nur die Wirklichkeit gelten läßt, die die Existenz trifft, wenn sie sich also dem Denkgesetz unterwirft, als ob „Verstehen“ heute nur im Kontext von „Selbstverständnis“ der je eigenen Existenz möglich sei⁵⁵.

Aus diesem Dilemma von „Historismus und Existentialismus“⁵⁶ versucht Moltmann die exegetische Arbeit herauszuführen. Und dazu kann die Einsicht in die missionarische Struktur der biblischen Schriften helfen. Er sagt: „Die neutestamentlichen Osterberichte verkündigen erzählend und erzählen Geschichte verkündigend. Die moderne Alternative, ob sie als historische Quelle oder als kerygmatischer Entscheidungsruf zu lesen seien, ist ihnen selber fremd, ebenso wie ihnen die moderne Scheidung von Sachwahrheit und Existenzwahrheit fremd ist“⁵⁷. Moltmann versucht die

⁵³ ebd.

⁵⁴ S. a.a.O. S. 166ff.

⁵⁵ Moltmann zeigt die hier obwaltende innere „Logik“ auf.

1. An die Stelle der Frage: was sagen die Berichte sachlich aus? tritt die Frage: wer spricht in ihren Berichten?

2. Hat man festgestellt, daß die Gemeinde in diesen Berichten und dessen Formen ihren Bezug zu Jesus ausspricht, so fragt man weiter: wie versteht die Gemeinde ihren Bezug auf Jesu?

3. Hat man ihre christologischen Vorstellungen von Jesus festgestellt, so fragt man: wie versteht die Gemeinde sich selbst? Dann wird ihr Christusverständnis in ihrem Glaubensverständnis und ihr Glaubensverständnis in ihrem Selbstverständnis begründet und als Ausdruck von Selbstverständnis, nach welchem alle Menschen sich fragen, verstanden. Die Christologie ist dann das Variable, die Anthropologie die Konstante“ (S. 169/170).

⁵⁶ Vgl. H. Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bd. II Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München 1955. Moltmann, der die Formel „jenseits von Historismus und Existenzialismus“ gebraucht (S. 172), erwähnt weder dieses Buch noch irgendeine andere Veröffentlichung von Diem, obwohl er sich mit Diems theologischen Intentionen in vieler Beziehung berührt.

⁵⁷ S. a.a.O. S. 170.

Erkenntnisse der formgeschichtlichen Forschung, daß nicht „Archivare, sondern Missionare diese Überlieferung gestaltet haben“ auf eine neue Weise mit den Intentionen der historischen Frage zu verbinden, die an den Ereignissen ein Interesse hat, die diese Verkündigung zur Sprache bringt. Seine Argumentation ist u. E. überzeugend: „Wenn die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu uns nur auf die Weise missionarischer Verkündigung überliefert und vermittelt ist und diese Weise der Überlieferung und Vermittlung offenbar zur Wirklichkeit der Auferstehung selber hinzugehört, so muß gefragt werden, ob die innere Nötigung zu dieser Art der Aussage und der Mitteilung nicht in der Eigenart des Geschehens selber begründet ist“⁵⁸. Moltmann kommt damit auf einer theologisch überzeugenden Weise nicht nur zu einer biblisch gefüllten Rede von der Auferstehung, sondern gerade von daher zu einem Geltendmachen dieser Botschaft heute. Er sagt: „Die christliche Zukunftshoffnung entspringt aus der Wahrnehmung eines bestimmten einmaligen Geschehens, der Auferstehung und Erscheinung Jesu Christi. Die Auferstehung Christi erkennen heißt aber zugleich, in diesem Geschehen die Zukunft Gottes zur Welt und die Zukunft des Menschen, die er an diesem Gott und seinem Handeln findet, erkennen“⁵⁹. Wir sind uns darüber klar, daß wir mit dem Gesagten — ähnlich wie in den beiden anderen Abschnitten — nur eine Skizze der Gedanken Moltmanns gegeben haben. Aber schon daran dürfte deutlich geworden sein, in welcher Weise „Bewegung“ in eine Theologie kommt, die sich auf die Herausforderung von Seiten der „Mission“ einläßt. Wenn wir zum Schluß nun doch noch einige kritische Fragen andeuten, so wollen sie nicht als „Hemmung“ dieser Bewegung verstanden werden, sondern ihr dienlich sein. Sie möchten auf Probleme hinweisen, die u. E. einer kritischen Aufmerksamkeit bedürfen⁶⁰.

Von unserer Themastellung her ist das die Frage, ob nicht gerade um der Sendung der Kirche willen und im Blick auf ihre Sendung dem Faktum der Sammlung ein stärkeres theologisches Interesse entgegen gebracht werden muß. Die Zielsetzung des Buches — das letzte Kapitel bringt Bemerkungen zum eschatologischen Verständnis der Christenheit in der modernen Gesellschaft — und der Hintergrund einer traditionellen Überbetonung des Gesichtspunktes der Sammlung macht eine starke Akzentu-

⁵⁸ ebd.

⁵⁹ S. a.a.O. S. 176.

⁶⁰ Ich verweise hier auf meinen Artikel: *Spes quaerens intellectum*, Erwägungen zu Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung, dessen Veröffentlichung in den Lutherischen Monatsheften vorgesehen ist.

ierung der Sendung verständlich. Einem kritischen Mit- und Weiterdenken stellt sich jedoch die Frage, ob nicht noch andere Motive für ein so auffallendes Zurücktreten der Dimension der Sammlung mit im Spiele sind⁶¹.

Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß das Zurücktretenlassen des Sammlungsgedankens und die damit verbundene Tendenz, möglichst wenig von der Kirche bzw. der Gemeinde zu sprechen, auch auf den Einfluß von J. C. Hoekendijk zurückzuführen ist⁶². Hoekendijk hat sich auf der Willingenkonferenz (1952) — bzw. in der Vorbereitungsarbeit — mit großem Nachdruck gegen eine einseitig ekklesiologische Orientierung der Mission gewandt. Seine These ist: „Jede Missionstheorie, die kirchenzentrisch ist, muß . . . schief werden, weil sie ein falsches Zentrum hat.“ Er will die Kirche nicht aus dem Missionsdenken ausscheiden, aber sie darf nicht deren Mitte bilden. Darum sagt er: „Die Church-Centric-Conception, die etwa seit Jerusalem 1928 das einzig unangefochtene missiologische Dogma zu sein scheint, hat uns dermaßen umklammert und eingesponnen, daß wir fast nicht mehr spüren, wie weit unser Denken sich bereits ‚verkirchentümlicht‘ hat. Aus dieser Verklammerung kommen wir nicht mehr heraus, es sei denn, daß wir wieder, und zwar mit gründlicher Einseitigkeit, zu fragen lernen, was es eigentlich heißt, wenn wir unseren geliebten Missionstext immer wieder nachsprechen: ‚Das Evangelium vom Reich muß der Ökumene bezeugt werden‘ und in diesem Rahmen von Reich — Evangelium — Zeugendienst (Apostolat) — Welt die Frage nach der Kirche zu beantworten versuchen“⁶³.

Dieser kritische Einwurf von Hoekendijk blieb in Willingen nicht ohne Eindruck. Er führte zu einer Vertiefung der ganzen missionstheologischen

⁶¹ Eine ausgesprochene Zurückhaltung in dieser Beziehung zeigt Moltmann auch in seinem Vortrag: „Das Ziel der Mission“ (E.M.Z. 1965/1). Dort sagt er: „Wenn die Auferweckung Jesu Inhalt und Kern christlicher Verkündigung ist, dann ist die Rechtfertigung der Gottlosen und die Befreiung der Gebundenen der Weg der Mission in die Völkerwelt.“ Auf Grund dieser Voraussetzung behandelt er die Frage nach den Zielen der christlichen Mission. Er tut das, indem er über zwei Dinge spricht: über die Ankunft des Glaubens und über die Ankunft der neuen Schöpfung. Er sagt zwar, beides sei zu beziehen auf die Ankunft des neuen Gottesvolkes, auf die Gemeinde. Aber er entfaltet sein Thema nur nach diesen beiden Seiten hin (vgl. S. 7).

⁶² Hoekendijk ist einer der wenigen Theologen, die Moltmann aus dem Kreis derer erwähnt, die sich seit vielen Jahren um einen neuen Ansatz in der Theologie der Mission bemühen. Er zitiert von ihm zwar nur einen Satz; aber dieser scheint uns bezeichnend zu sein: „Mission heute tut nur dann ihren Dienst, wenn sie die Menschen mit Hoffnung infiziert“ (S. 302).

⁶³ Vgl. Hoekendijk: Die Kirche im Missionsdenken, in E.M.Z. 1952, S. 9.

Fragestellung. In Willingen gewann die Überzeugung weithin an Boden: Wer sich um eine Neubegründung des missionarischen Handelns von der Schrift her bemüht, muß noch eine Schicht tiefer graben als der, welcher nur die missionarische Verpflichtung der Kirche aufzuzeigen versucht⁶⁴. Er muß theo-logisch, christo-logisch einsetzen und von daher zum Ekklesiologischen kommen. Mission ist als *Missio Dei* an dem Handeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu zu orientieren.

Aber eine Theologie der Mission, die sich durch Hoekendijk — und ähnlich durch Moltmann — zur Sache rufen und damit in den weiten Horizont des Handelns Gottes mit der Welt stellen läßt, darf sich in dieser Weite nun aber nicht verlieren. Die Rückfragen, die in und nach Willingen an Hoekendijk gestellt wurden, hatten darum ihr sachliches Recht. Sie kamen nicht nur von Seiten der Anglikaner, die auf Grund ihres Inkarnationsdenkens das theologische Interesse an der Kirche betonten, sondern auch von Lutheranern, die auf die Faktizität des Kreuzesgeschehens besonderen Nachdruck legen.

Moltmann greift mit seinem Buch in die Diskussion über Fragen ein, die in Willingen noch keine allgemein überzeugende Beantwortung gefunden haben⁶⁵. Aber wenn sein Beitrag oekumenisch fruchtbar werden soll — und das kann man nur wünschen —, dann darf u. E. die Linie von Hoekendijk nicht noch weiter überzogen werden. Bei Moltmann scheinen uns die Tendenzen dazu vorhanden zu sein. Das wird bereits an der These deutlich, die er auf der zweiten Seite seines Buches aufstellt. Dort sagt er: „Es gibt nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist, das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: Das Problem der Zukunft.“ Sie wirkt sich durchgehend im ganzen Buch aus, beginnend mit dem, was Moltmann über Gott sagt — den der Mensch weder in sich noch über sich, „sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann“⁶⁶ — und schließlich hinführend zu seinen Aussagen über den Menschen. Nach Moltmann ist die anthropologische Frage: Was oder wer ist der Mensch nicht mit dem Hinweis auf den Unterschied zu den Tieren und den Dingen, aber auch nicht einfach, wie Augustin und die Reformatoren meinten, mit dem Hinweis auf das

⁶⁴ Die theologische Arbeit auf der Konferenz wurde zu einer Anfrage an die Sachgemäßheit des Konferenzthemas: *The Missionary Obligation of the Church*. Vgl. dazu: W. Andersen, *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission*, S. 30 ff.

⁶⁵ Zur Diskussion nach Willingen vgl. W. Andersen, *Further toward a Theology of Mission*, in: *The Theology of the Christian Mission*, Herausgegeben von G. H. Anderson, New York, Toronto, London 1961.

⁶⁶ S. a.a.O. S. 12.

coram Deo zu stellen. Sie muß vielmehr gestellt werden „angesichts göttlicher Sendung, Beauftragung und Bestimmung“, „die die Grenzen des Menschenmöglichen übersteigen“⁶⁷. Von dieser Akzentuierung her ist es nicht überraschend, daß auch die Kirche eigentlich eine kommende Größe ist⁶⁸. An und in ihrer Sendung wird sie zu dem, wozu sie bestimmt ist. Moltmann bringt damit Dimensionen des Glaubens zur Geltung, die für das, was die Bibel über Gott und den Menschen sagt, konstitutiv sind. So wie Gott der Kommende ist, so ist auch noch nicht erschienen, was wir sein werden (vgl. Apok. 4,8 und 1. Johs. 3,2). Aber die Apokalypse redet von Gott als dem Kommenden auf Grund der Selbstbezeugung dessen, der da war und der da ist⁶⁹. Und der Satz aus dem 1. Johannes-Brief hat seinen Sinn im Zusammenhang mit dem, was unmittelbar vorher gesagt ist: Sehet welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, daß wir Gottes Kinder sollen heißen; und es auch sind (1. Johs. 3,1)⁷⁰. Aus dem gleichen Grunde ist es unerläßlich, dem Gewordensein der Kirche in der Zeit ein theologisches Interesse zuzuwenden. Die Kirche ist als die Trägerin der Anzeige des Reiches Gottes in der Welt und für die Welt in aller ihrer Kümmerlichkeit und Fragwürdigkeit so etwas wie ein „Brückenkopf“ des Reiches Gottes, den der Heilige Geist selber in dieser Welt geschaffen hat. Sie ist der Leib dessen, dem Gott alle Macht und Gewalt dieser und der kommenden Welt unter die „Füße“ getan hat (vgl. Eph. 1,21 ff.). Darum gehört zu ihrem Wesen das Versammeltsein um den, der durch Wort und Sakrament gegenwärtig handelt.

⁶⁷ S. a.a.O. S. 262.

⁶⁸ „Die ganze Christenheit steht im Apostolat der Hoffnung an der Welt und findet darin ihr Wesen; nämlich das, was sie zur Gemeinde Gottes macht“ (S. 303). In dem Aufsatz: „Das Ziel der Mission“ spricht Moltmann von der Ankunft des neuen Gottesvolkes, der Gemeinde im Zusammenhang mit der Ankunft des Glaubens und der Ankunft der neuen Schöpfung (a.a.O. S. 7).

⁶⁹ Von daher ist die Anwendung der Aussage von Bloch: „Futurum als Seinsbeschaffenheit“ auf Gott (s. S. 12 u. ö.) nicht ganz unproblematisch.

⁷⁰ Moltmann könnte mit seiner These von der „Menschwerdung des Menschen in der Hoffnung der Sendung“ (S. 262) Ideen über einen „Übermenschen“ provozieren, die mit einem biblischen Denken nichts mehr zu tun haben; wenn er z. B. vom „homo absconditus“ spricht, der sich selbst offenbar wird in jenen Aussichten, die ihm „die Horizonte der Sendung öffnen“ — oder wenn er sagt: Die Berufung und Sendung eröffnet dem Menschen neue Möglichkeiten, so „daß er zu dem werden kann, der er noch nicht ist und noch nicht war“ (S. 263). Wenn hier das coram Deo mit seinem Aspekt der Vergangenheit und Gegenwart — und damit der Schöpfung und der Versöhnung — nicht sehr kräftig betont wird, sind freie Zukunftsspekulationen nur schwer zu bändigen.

Weil wir davon überzeugt sind, daß auch Moltmann nicht auf eine anonyme „Christenheit“ aus ist, die sich in ihrem Weltbezug an die Welt verliert, sondern sich selber als Zeuge „im“ wandernden Gottesvolk versteht, meinen wir, daß diese Bemerkungen zu seinem Buch der gemeinsamen Besinnung dienlich sind und von ihm so genommen werden. Auch sie wollen im Sinne des Themas verstanden werden: Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie.

Dies ist die erste Frucht des lieben Worts, daß die Christen dadurch so unterrichtet werden, daß sie im Glauben und an Hoffnung zunehmen, all ihr Tun und Wesen Gott vertrauen lernen und alles, was ihnen an Leib und Seele vonnöten ist, von ihm erwarten.

MARTIN LUTHER

Evangelium und Volkstum in der Diaspora

I.

Die Beziehung von Evangelium und Volkstum wurde in der Geschichte unserer Kirche in Deutschland nach den verschiedensten Richtungen hin schmerzvoll ausgelotet. Von der schärfsten Antithese bis zur idealsten Synthese haben wir alles durchlebt und durchlitten. Das ist nicht nur Ausdruck menschlicher Wankelmütigkeit; es ist ebensowenig nur das beklagenswerte Ergebnis des Bruches mit der universalen Tradition der Römischen Kirche. Hier ist vielmehr der dynamische Charakter beider Begriffe am Werk: das Evangelium als Heilsbotschaft von Christus ist nie gleichzusetzen mit dem Kirchentum, das aus dem Willen zum Gehorsam des Glaubens entsteht. Die Dynamik der Botschaft erweist sich gerade darin, daß sie in der Lage ist, die traditionsbeflissenen Kirchentümer zu zerschlagen und zu erneuern.

Auch das Volkstum ist im Unterschied zu den Naturordnungen und Rechtsordnungen keine ewige, sondern eine geschichtliche Größe und damit dem Wandel und dem Ziel der Geschichte unterworfen.

Evangelium und Volkstum sind zwei dynamische Größen, die in der abendländischen Geschichte Europas ein Bündnis eingegangen sind, das sich bislang trotz aller Angriffe und geistesgeschichtlichen Wandlungen behauptet und unser kirchliches Leben aufs stärkste prägt. Nach den Jahrhunderten der staatsrechtlichen Synthese sind die Kirchen seit 1918 frei geworden und suchen seitdem die eigenständige Partnerschaft gegenüber dem Staate in der Verantwortung für unser Volk zu bewähren.

An die Stelle der Antithesen und Synthesen ist die Diastase getreten. Im Kampf der bekennenden Kirche ist Forderung, Umfang und Sinn solcher Diastase, solchen selbstverantwortlichen Abstandnehmens und Für-einander-Daseins geläutert worden. Bei allen Einzelfragen der Ordnung kirchlichen Lebens gilt es, jenes Grundverhältnis zu aktualisieren und echte Eigenständigkeit zu erringen. Aber allzu oft zeigt sich dabei, wie sehr wir noch getragen und überwuchert sind von der Sehnsucht nach den „Fleischtöpfen Ägyptens“, von den Bindungen der früheren Synthese und ihren geheimen Fortwirkungen. Darum rebelliert die reformfreudige Jugend gegen Restauration und Institutionalismus. Darum wehrt sie sich gegen den unverkennbaren Trend der Kirche, sich der Möglichkeiten und Sicherungen durch

ein wohlwollendes Staatswesen, eine freundliche Rechtssprechung und eine blühende Wirtschaft dankbar zu erfreuen.

Die Diaspora stellt diese volkskirchliche Situation radikal in Frage. Denn die Diaspora ist von ihrem Wesen her immer Ausdruck der zerrissenen Einheit von Evangelium und Volkstum. Das Schicksal der Zerstreuung, Vertreibung, Auswanderung isoliert sowohl den Menschen von seinem Volk wie auch den Christen von seiner Kirche. Dabei wäre es natürlich kurz-sichtig, zu meinen, in der Diaspora seien die Probleme von Evangelium und Volkstum ein für alle Mal überwunden. Die äußerste Isolierung des Menschen in der Zerstreuung ist unmittelbar der Ausgangspunkt für Neuanfänge anderer Formen der Synthese von Evangelium und Volkstum. Denn durch die Auswanderung werden auch neue Volkstümer geschaffen und ganze Kontinente geschichtlich neu gestaltet. Darum ist das Schicksal der Diaspora-Existenz immer eine äußerste Gefährdung für den einzelnen Betroffenen. Er wird in die Bewährungsprobe auf die Kraft des Glaubens und der Treue zu seinem Volkstum gestellt. Darum ist das Nachdenken über die Situation in der Diaspora keine Forderung einiger wild gewordener Konfessionalisten, auch keine kirchenpolitische Kraftprobe, sondern eine eminent theologische Herausforderung für unser Selbstverständnis als Kirche in unserem Volk und zugleich als Konfessionskirche in der Gliedschaft der einen Kirche Jesu Christi.

Es wird dabei nicht zu raten sein, der heute schon zum Schlagwort werden- den Definition folgend, jede kirchliche Existenz als Diaspora-Existenz zu beschreiben, obwohl es natürlich richtig bleibt, daß Christen immer in der Zerstreuung leben, weil auch in einer Volkskirche die wahren Christen, nach Martin Luther, „seltene Vögel“ sind. Erst wer in der konfessionellen oder volkstümlichen Diaspora lebt, weiß, wie groß der Unterschied zur Geborgenheit in Volkskirche und Vaterland ist. In dem Maße, wie es uns gelingt, die Wege Gottes für sein Volk in der Zerstreuung zu erkennen und mitzugehen, werden wir auch für unseren eigenen Weg als evangelisch-lutherische Kirche in Deutschland größere Klarheit gewinnen. Die Diaspora lehrt uns erkennen, welchen Anfechtungen wir als Volkskirche aus- gesetzt sind und welche Verheißungen sich eröffnen, wenn wir trotz der verschiedensten Existenzweisen in der Welt die Einheit der Kirche be- wahren.

II.

Wilhelm Löhe's „Zuruf aus der Heimat an die Deutsch- Lutherische Kirche Nordamerikas“ von 1845 ist ein großarti- ges Zeugnis verantwortlicher Diaspora-Fürsorge, das größte

Segenswirkungen gehabt hat; gleichzeitig hat er aber auch Anlaß zu folgenschwerer Verwirrung gegeben.

Es gibt wenige Dokumente der Kirchengeschichte, die größere Folgewirkungen für die Sammlung der Lutherischen Kirche in der Zerstreung wie auch für die weltweite Einheit der Kirche gehabt haben als dieser Zuruf von Wilhelm Löhe und seinen Freunden. Hier wird aus heißer Liebe zur Kirche des Evangeliums verantwortlich gehandelt. Hier liegt der Ursprung des Lutherischen Weltbundes. Hier werden die Grundlagen für lutherische Diaspora-Fürsorge gelegt. Wo sind schönere Sätze über das Laien-Apostolat geschrieben worden als hier? Wo ist überzeugender das Evangelium als Mittelpunkt der Sammlung und Verpflichtung zur Einheit beschrieben? Wo ist leidenschaftlicher protestiert dagegen, daß die lutherischen Kirchen Europas aus lauter Schlafmützigkeit Zulieferungsbetrieb für Methodisten und Baptisten in der Neuen Welt werden? Aber auf der anderen Seite — welche enge Verknüpfung von Evangelium und Volkstum hat diesen Zuruf aus der Heimat geprägt! Welch stolzes Selbstbewußtsein spricht aus dem Loblied auf die deutsche Sprache, die es in der Neuen Welt zu erhalten gelte. Es greift ans Herz, wenn wir Löhe reden hören: „Ihr seid Deutsche! Eine schöne Sprache habt ihr über den Ozean gerettet. Im Gewirr der Sprachen, die man jenseits spricht, ist keine schöner. Behaltet, was ihr habt. Ihr habt durch Gottes Gnade das gute Teil, vertauscht eure Sprache nicht mit der des Engländers; ihr macht nur schlechten Tausch. Wer wird Reichtum für Armut, Wohllaut für Übellaut, Gestalt für Schatten eintauschen? . . . Ihr schämt Euch Eurer Sprache? Welch eine verkehrte Scham! Schämt sich auch ein Weib darum, daß sie schöner ist als andere? . . . Wir wollen es Euch mit großen Buchstaben vor die Augen malen. Mit eurer Sprache verliert ihr: eure Geschichte, damit das richtige Verständnis der Reformation, damit das richtige Verständnis der wahren Kirche Gottes, ferner eure wunderschöne deutsche Bibel, eure Lieder, die bis in den Himmel wiederklingen, eure Katechismen, die ihresgleichen nicht haben, eure Predigtbücher, die so herzlich sind, eure Erbauungsbücher, die so kindlich beten, eure Liturgien, eure ganze heimatliche Literatur, die geistliche und jede andere, endlich eurer Väter Sinn und Art, ja auch die Achtung diesseits und jenseits bei den Zeitgenossen; denn der ist wahrlich keiner Achtung wert, der seine Erstgeburt für ein Linsengericht dahingibt.“

Es wäre billig, sich über diese enge Verknüpfung von Evangelium und Volkstum für die Diaspora zu entrüsten. Vor hundert Jahren war die Situation in Amerika tatsächlich noch ganz anders gelagert. Alle Einwanderungsnationen hielten an ihrer Sprache fest und übertrafen die Deutschen in ihrer Treue zu ihrem Erbe. Man würde auch die Situation des Einwan-

derers in dem neuen Kontinent verkennen, wenn man ihm verargen würde, daß er im Strudel des Wandels aller Lebensumstände entschlossen ist, von seinem heimatlichen Erbe festzuhalten, was er nur kann. Er verliert sich selbst, wenn er nicht festhält, was er festhalten kann. Auch wenn es das Schicksal jedes Auswanderers ist, daß er von Jahr zu Jahr ein Stück nach dem anderen von seinen heimatlichen Traditionen verliert, so wird er wurzellos und wie Spreu der Wind zerstreut, wenn er in der Wesensmitte seiner Person nicht mehr er selbst bleiben kann, wenn er nicht mehr an Jesus Christus glauben darf, wie seine Väter geglaubt haben. Wilhelm Löhes Zuruf aus der Heimat war der wichtigste Anstoß zur Bildung von evangelisch-lutherischen Hausgemeinden, Kirchengemeinden und Synoden in der Neuen Welt.

Aber auf der anderen Seite muß deutlich gesehen werden, daß Wilhelm Löhe mit seinem Zuruf aus der Heimat den Evangelisch-Lutherischen Kirchen in USA schwerste Fesseln für die spätere Entwicklung auferlegt hat. Durch das treue Festhalten an der Sprache über die notwendige Übergangsperiode hinaus wurden die Kirchen daran gehindert, Wurzel zu schlagen in der neuen Heimat und Anschluß zu finden an die Geschichte ihrer neuen Nation. Fast zweihundert Jahre lang fühlten sich die evangelisch-lutherischen Synoden als Fremdkörper in ihrer neuen Heimat. Erst die beiden Weltkriege brachten einen definitiven Wandel hinsichtlich der Sprache. Es gibt keine deutschstämmige Gemeinde in den Vereinigten Staaten von Amerika, die nicht diese Geschichte schmerzvoll durchlebt hat, die sich nicht wundgerieben hat an der Frage, ob sie ihren Gottesdienst in deutscher oder englischer Sprache halten sollte. Jahrzehnte hindurch ging die Jugend diesen Gemeinden weitgehend verloren, weil sie kein Deutsch mehr verstand und sich — soweit sie überhaupt religiöse Bindungen suchte — darum einer englisch sprechenden Gemeinde anschloß und darum praktisch zu den Baptisten, den Methodisten und Presbyterianern abwanderte. So kam es zur tragischen Umkehrung der Intention der Väter. Wollte Wilhelm Löhe durch seine Mahnung, an der deutschen Sprache festzuhalten, verhindern, daß die lutherische Kirche Zubringerdienste für andere Konfessionen leistete, so wurde das 50 Jahre später gerade aus der Treue zur deutschen Sprache in hohem Maße der Fall. Erst durch den Zweiten Weltkrieg ist der Bann endgültig gebrochen worden. Jetzt hatte sich das amerikanische Volk, das sich aus allen europäischen Nationen zusammensetzte, zu einer neuen Nation integriert. Jetzt waren auch die lutherischen Synoden unter den völlig veränderten Voraussetzungen ihres Staatswesens nationalbewußte amerikanische Kirchen geworden. Jetzt konnten sie wieder Boden gewinnen, sich untereinander zusammen-

schließen und verlorenes Terrain wiedergewinnen. Aus Not und Verheißung der Diaspora ist in den Vereinigten Staaten von Amerika der neue Typ der Freiwilligkeitskirche mit ihrem ganzen Impetus evangelistischen, missionarischen und ökumenischen Sendungsbewußtseins entstanden. Die europäischen Kirchen haben im Schmelztiegel der Diaspora auf amerikanischem Boden eine Umgestaltung und Erneuerung erfahren, die das ökumenische Zeitalter der Kirche in der modernen Welt heraufgeführt hat. Kann es uns verwundern, daß unsere europäischen Volkskirchen von Nordamerika her nun radikal-kritisch in Frage gestellt werden? Die innere Bewegtheit der ökumenischen Arbeit der Kirchen ergibt sich nun aus der Verschiedenheit der drei Grundtypen von Kirchentümern: den europäischen Volkskirchen, den amerikanischen Freiwilligkeitskirchen und den jungen Kirchen in Asien und Afrika, die aus der Mission entstanden sind. Für alle drei Typen besteht nach wie vor die immer gleiche Aufgabe, Evangelium und Volkstum aufeinander zu beziehen. Dabei sind nationalistische Bindungen und Überspitzungen keinesfalls ein Privileg der europäischen Kirchen; sie werden heute in Asien und Afrika wie sogar in Amerika zu neuer Bedrohung, obwohl sie von dort her überwunden zu sein schienen.

III.

Die evangelische Diaspora in den deutschen Siedlungsgebieten Südamerikas steht unter der Verheißung der doppelten Einwirkung des europäischen wie des amerikanischen Kirchentyps.

Die besonderen Aspekte der evangelischen Diaspora in Latein-Amerika ergeben sich daraus, daß, grob gesagt, hier sich die Entwicklung von Nordamerika mit 100jährigem Abstand wiederholt und zugleich dieser Kontinent kolonialpolitisch der Entwicklung in Asien und Afrika 100 Jahre voraus ist. Wenn wir uns hier wiederum auf die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Volkstum beschränken, so ist der europäische Beitrag dadurch gesichert, daß es vor allem evangelische Auswanderer aus Deutschland gewesen sind, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts in großen Scharen dem Ruf zur Siedlung in Brasilien, Argentinien und Chile gefolgt sind. Auch sie waren zunächst überall völlig auf sich selbst gestellt und durchlitten den Prozeß der Isolierung mit allen notvollen Umständen fast noch radikaler als ihre Schicksalsgenossen in Nordamerika. Die ersten Ansätze einer kirchlichen Fürsorge ergaben sich erst 30 bis 50 Jahre später durch zaghafte Bemühungen der Diaspora-Fürsorge von Basel und Hamburg, von Barmen, Berlin und Neuendettelsau her. Die volksskirchlichen Traditionen erwiesen sich als äußerst schwach und brüchig, solange die Volkskirchen in

Europa selbst nicht ihre primäre Pflicht ihren Auswanderern gegenüber erkannten. Es kam hier, wie auch sonst in der Diaspora, entscheidend auf die wenigen Laienkräfte an, die es wagten, in dem harten Existenzkampf um die eigene Scholle in der neuen Heimat das Glaubenserbe der Väter zu aktualisieren. Es waren nicht viele Hausväter und Hausmütter, die Bibel und Gesangbuch aus dem Reisegepäck holten und es wagten, Hausgottesdienst zu halten. Aber wo immer solche Kernzellen der Gemeindebildung entstanden, da erwies sich die volkskirchliche Tradition als starke Stütze, denn da fanden sich bald Nachbarn bereit, mit Hand anzulegen, um Kirche und Schule für sich und die Kinder aufzubauen. So haben sich die großen deutschstämmigen Synoden in Brasilien, Argentinien und Chile gebildet, nachdem im Laufe der folgenden Jahrzehnte die Fürsorgepflicht von der Heimat her, besonders von Berlin, der Altpreußischen Union und dem kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland her wahrgenommen wurde.

Man kann also sagen, daß die bis heute tragfähigsten Kirchen in Lateinamerika durch die Krise der Auswanderung aus der traditionellen Einheit von Evangelium und Volkstum heraus entstanden sind.

Allein auch hier mußte diese Entwicklung in eine zweite Krise geraten, weil diese Auswandererkirchen durch das enge Verhältnis von Evangelium und Volkstum in gewissem Sinne Fremdkörper in ihrer nationalen Umgebung blieben. Zur Überwindung dieser zweiten Krise half nun wiederum die Einwirkung von Nordamerika her.

Sie erfolgte unter dem Stichwort der Mission und Evangelisation und unterschied sich charakteristisch von der europäischen Sicht. Sie wurde akzentuiert durch die in der Monroe-Doktrin empfundene Einheit der westlichen Hemisphäre. Während andere Denominationen schon sehr viel früher Missionare zur Evangelisierung der vielen nominellen Katholiken in Südamerika entsandt hatten, setzten die lutherischen Kirchen Nordamerikas erst zaghaft nach dem Ersten Weltkrieg und etwas entschlossener nach dem Zweiten Weltkrieg mit solcher Arbeit ein. Natürlich ergab sich dadurch eine gewisse Konfliktsituation zu den deutschstämmigen Synoden. Die Einwandererkirchen hatten sich sorgfältig gehütet, den Eindruck zu erwecken, als wollten sie römische Katholiken zum Evangelium bekehren; sie trachteten nur danach, die evangelischen Einwanderer im Lande zu sammeln und bei dem Glaubenserbe ihrer Väter zu erhalten. Darum wurden sie auch von den amerikanischen Brüdern nicht unerheblich kritisiert, zumal sie ja auch nach Möglichkeit an der deutschen Sprache festhielten. Aber das eigenartige Ergebnis amerikanisch-lutherischer Missionsarbeit bestand darin, daß sie fast unvermeidlich sich auch um Einwandererkreise

bemühten, die kirchlich wenig betreut waren. So gerieten sie in lebhaftere Konkurrenz zu den Einwandererkirchen.

In dieser Situation ist es besonders dem Wirken des Latein-Amerika-Komitees des Lutherischen Weltbundes zu danken, daß die Konfliktstellung europäischen und amerikanischen Denkens im letzten Jahrzehnt fast völlig abgebaut ist. Die Sprachenfrage wurde durch die staatliche Unterdrückung der deutschen Sprache von außen her gelöst aber auch gleichzeitig von innen her entspannt durch die Politik des Weltbundes. Denn in dieser internationalen Organisation der lutherischen Kirchen gilt die Regel, daß die Auswanderer nach Möglichkeit Zugang zum Gottesdienst ihrer eigenen Sprache erhalten und zugleich in den Gebrauch der Landessprache natürlich hineinwachsen sollen. Darum stellt man sich auf mehrsprachige Gemeinden ein. Mit der Überbrückung der Sprachbarriere sind aber die deutschstämmigen Synoden und Gemeinden ganz von selbst aus ihrem abgeschlossenen Fremddasein herausgeführt. Sie bejahen ihre missionarische Verantwortung in ihrer Umgebung und werden so zu wichtigen Faktoren der evangelischen Bewegung in Lateinamerika.

So liegt in Lateinamerika ein Musterfall ökumenischer Kooperation vor: Durch den amerikanischen Beitrag ist die missionarisch-evangelistische Komponente gestärkt und durch die europäische Tradition wird eine neue Einheit von Evangelium und Volkstum in den verschiedenen nationalen Staaten erleichtert. Gleichzeitig bewahren sich die beiden Elemente gegenseitig vor Entgleisungen: vom europäischen Denken her wird dem frischfröhlichen Proselytismus gewehrt und vom amerikanischen Denken her ergeben sich immer wieder glaubensmäßige Hemmungen, die Einheit von Evangelium und Volkstum in satten Nationalismus ausarten zu lassen. Unter dem Einfluß dieser beiden ökumenischen Traditionen sind die lateinamerikanischen Kirchen und Gemeinden innerlich und äußerlich erstarkt. Sie sind entschlossen, ihren Beitrag für die Entwicklung ihrer Staaten religiös, kulturell und sozial nach Kräften zu leisten.

IV.

In den fluktuierenden Diaspora-Situationen der Haupt- und Handelsstädte der Welt ergeben sich die ökumenischen Grundprobleme der Diaspora in komplizierter Weise und fordern eine besonders geduldige ökumenische Lösung. Mit dem wachsenden Weltverkehr akzentuiert sich das Diaspora-Problem in mannigfaltiger Weise. Der Hauptunterschied zwischen der Siedlungsdiapora und der kurzfristigen Durchgangsdiaspora besteht darin, daß die Einwirkung und Verantwortung der Heimatkirche für die kurzfristig

ausgewanderten Glieder viel langfristiger und intensiver verstanden werden muß. Während Auswanderer in neuen Kontinenten siedeln, dort auf Dauer bleiben und auch Wurzel schlagen und ihre Beziehungen zum Heimatland langsam aber stetig reduzieren, werden Handelsleute, Handwerker, Techniker, Wissenschaftler, Arbeitskräfte, die nur kurze Zeit in anderen Ländern wirken, stets darauf bedacht sein, den Kontakt mit der Heimat nicht zu verlieren und Glieder der Heimatkirche zu bleiben. Die Verbindung von Evangelium und heimatlichem Volkstum ist naturgemäß bei ihnen viel enger, echter und lebensnotwendiger. Darum gehört es längst zu dem selbstverständlichen Bild der Haupt- und Handelsstädte der Welt, daß in ihnen Auslandsgemeinden verschiedenster nationaler Herkunft entstehen, die selbstverständlich an ihrer Heimatsprache festhalten und von den Kirchen des jeweiligen Landes freundlich geduldet und keinesfalls als Konkurrenz empfunden werden. Die wesentliche Komplikation aber ergibt sich aus dem Umstand, daß manche solcher kurzfristigen Auswanderer trotzdem im Gastlande hängen bleiben und Wurzel schlagen und nun ihrerseits zu einer besonderen Art der Dauerdiaspora werden.

Wenn wir als Beispiel nur einmal an die deutschen Gemeinden in England denken, so ist das verwirrende Bild nur eine Folge der grundsätzlichen Komplikationen. Hier gibt es jahrhundertalte „Botschaftsgemeinden“, die unangefochten die jeweilig im Lande befindlichen Deutschen gesammelt haben. Sind aber solche Botschaftsgemeinden für die im Lande bleibenden Glieder nur ein vorübergehendes Stadium? Sollen die im Lande bleibenden evangelischen Deutschen, die durch Beruf oder Lebensschicksal dort Wurzel schlagen, mehr und mehr von den englischen Kirchen absorbiert werden? Oder entspricht es der ökumenischen Wirklichkeit, daß aus den Botschaftsgemeinden im Laufe der Zeit evangelisch-lutherische Synoden in England entstehen? An dieser Frage scheiden sich zwei verschiedene Auffassungen der Ökumene. Wer glaubt, daß dogmatische Indifferenz der Wurzelboden und das Ziel ökumenischer Gemeinsamkeit ist, wird selbstverständlich für das Entstehen evangelisch-lutherischer Synoden in England wenig Verständnis haben. Wer dagegen die ökumenische Einheit nicht unter Preisgabe kirchlich-theologischer Grundüberzeugungen erstrebt und die eigene klare Position nicht als Hinderung, sondern als Bedingung des gemeinsamen Weges der Christenheit erkennt, wird das Recht auf Dauerexistenz der evangelisch-lutherischen Gemeinden in England bejahen müssen.

V.

Der Segen rechter Einheit und das Gebot rechter Trennung von Evangelium und Volkstum bedingt, daß alle Diaspora-Fürsorge im globalen

Aspekt der konfessionellen Weltbünde und des Weltrates der Kirchen wahrgenommen wird. Denn die Einheit der Christenheit darf durch die Diaspora nicht gehindert, sie soll vielmehr durch sie vertieft werden.

Diaspora und Mission sind die treibenden Faktoren gewesen, die die lutherischen Landeskirchen dazu geführt haben, über ihre territorialen Kirchtürme hinauszublicken und sich im Lutherischen Weltbund zusammenzuschließen. Ihre gewohnte Einheit von Evangelium und Volkstum wurde so durch die Priorität des Evangeliums vor dem Volkstum durchkreuzt. Aus diesem Prozeß ist ebensoviel Segen auf die Volkskirchen zurückgeflossen wie Opfer für Mission und Diaspora gebracht wurden. Im Konfliktfall ist die Kirche immer gut beraten, wenn sie dem Evangelium und seinen revolutionären Kräften den Vorrang vor den Kräften des Volkstums und der Sprache gibt. Das bedeutet aber, daß in allen Fragen von Mission und Diaspora die kirchlich-theologische Komponente Vorrang haben muß vor der nationalen Komponente. Damit ist die nationale Komponente keineswegs gelegnet. Unseren amerikanischen Brüdern gegenüber haben wir ein gutes Gewissen, wenn wir nicht nur unsere volkskirchliche Möglichkeit in der Heimat auszuschöpfen trachten, sondern auch die natürlichen Verpflichtungen den aus unserer Heimat ausgewanderten Gliedern unserer Kirche gegenüber wahrnehmen. Das nationale Sendungsbewußtsein könnte heutzutage bei den Amerikanern unbewußt vielleicht viel stärker am Werke sein, als sie es sich einzugestehen bereit sind. Aber andererseits danken wir es den amerikanischen Brüdern, daß wir in allem Einsatz für Mission und Diaspora uns über die Schranken eines engen nationalen Denkens durch die Zusammenarbeit im Lutherischen Weltbund hinausgeführt sehen. Wir werden darum mit Freuden dazu beitragen, unsere Verantwortung für Mission und Diaspora in weltweitem Rahmen zu sehen und wahrzunehmen. Wir warten darauf, daß der Lutherische Weltbund in seiner Arbeitsgestaltung der Diaspora-Fürsorge noch einen festeren und klareren Rahmen gibt. Denn nur dadurch wird es möglich sein, das Verhältnis von Evangelium und Volkstum der Diaspora vor Verzerrungen zu bewahren. Gleichzeitig verkennen wir nicht, daß wir das Problem, wenn wir es auf weltweite Ebene transponiert haben, noch nicht gelöst haben. Das Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zum Ökumenischen Rat der Kirche wird von der gleichen fruchtbaren Spannung getragen sein, die wir in unserer deutschen Situation durch das Nebeneinander und Miteinander von Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-Werk, von Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche in Deutschland zu meistern haben.

Es darf als ein elementarer Gewinn des ökumenischen Zeitalters der Kirchengeschichte betrachtet werden, daß wir die Kirche Jesu Christ in ihrer Einheit grundsätzlich supranational zu verstehen gelernt haben. Das war eine wesentliche Frucht der konfessionellen Weltbünde. Daran hat die römisch-katholische Kirche in ihrer Weise immer festgehalten. Vielleicht erleichtert die Wiedergewinnung des universalen Aspektes der Kirche auch das Gespräch mit der Kirche Roms. Aber die durch die Reformation ausgelöste national- und territorialkirchliche Entwicklung Europas sollte viel stärker noch als durch die geschichtlich-politische Entwicklung der Vereinten Nationen durch die christlich-ökumenische Aufgabenstellung überwunden werden.

Gott läßt den Menschen in Gefahr und Angst so tief fallen, daß kein Rat und Hilfe mehr da ist. Doch will er, daß wir nicht verzweifeln, sondern dem vertrauen sollen, der da aus etwas Unmöglichem ein Mögliches und aus nichts etwas machen kann.

MARTIN LUTHER

Kirchlicher Dienst in konfessioneller Verantwortung

I.

„Entkonfessionalisierung“ ist ein häufig gebrauchtes Schlagwort. Was wird eigentlich darunter verstanden? Welche Vorstellungen verbinden sich mit diesem Begriff? Offenbar denken viele, daß mit diesem Begriff eine Forderung erhoben werden muß. Sie richtet sich darauf, daß die Kirche in ihrer verschiedenen konfessionellen Ausprägung Machtansprüche stellt, denen gegenüber man sich zur Wehr setzen muß. Hinzu kommt, daß mit diesem Begriff die Vorstellung von einem verengten Denken verbunden ist. Das kann dem Menschen von heute doch nicht zugemutet werden. Es ist ein Gebot, danach zu trachten, daß die Freiheit des Geistes erhalten bleibt und keine Einschränkungen erfährt.

Es lohnt sich, über das Schlagwort nachzudenken. Dabei wird sehr bald die Beobachtung gemacht werden, daß der Ruf nach Entkonfessionalisierung des uns umgebenden Lebens gar nicht erst heute erfolgt. In der Zeit, in der der Nationalsozialismus das öffentliche und geistige Leben in unserm Vaterland bestimmte, wurde er in gleicher Weise erhoben. In der damaligen Zeit kam es zu einer Entwicklung, in der an die Stelle einer von dem Leben und Wesen der Kirche geformten konfessionellen Bestimmtheit die nationalsozialistische Weltanschauung als eine neue Art von „Konfession“ gesetzt wurde. Sie war darauf ausgerichtet, alle Lebensgebiete zu bestimmen, und für die Entscheidungen, die im Leben zu fällen sind, das rechte Vorzeichen zu setzen. Die Forderung der „Entkonfessionalisierung“ richtete sich eindeutig gegen den Inhalt des Anspruchs, den der christliche Glaube an die Menschen stellt. An seine Stelle mußte die Ideologie einer neuen Zeit treten, die in die Zukunft weist und alle Lebensgebiete umfaßte und bestimmte. Dabei wurde die Freiheit des Geistes zum Opfer gebracht. Das Leben der gesamten Nation forderte angeblich dieses Opfer. Man brachte es deshalb auch.

Überall, wo eine Ideologie das Leben der Menschen bestimmt, tritt die gleiche Entwicklung ein. Das wird wahrscheinlich immer so bleiben. Damit werden wir uns auseinandersetzen haben. Im letzten Grunde erhebt sich hier die Frage, ob der christliche Glaube auf eine Weltanschauung hinweist, die für die Bewältigung aller Aufgaben im Leben dieser Welt Halt und Hilfe sein kann, oder ob man diese Hilfe und diesen Halt allein gewinnen kann aus der Aneignung und Verpflichtung gegenüber Ideologien,

die den Menschen einleuchten, sie beanspruchen, beeindrucken und binden. Es steht nun außer Frage, daß die Kirche einen Auftrag zum Zeugnis in dieser Welt hat. Er ist ihr von ihrem Herrn mitgegeben und wird, wenn er in rechter Weise ausgerichtet wird, etwas von einer Öffentlichkeitsverantwortung der Kirche in der Welt zur Geltung zu bringen haben. Im Wege der christlichen Gemeinde von Anbeginn ist das Recht zur persönlichen Glaubensüberzeugung dem einzelnen Menschen gern zuerkannt. Wenn aber unter dem Auftrag zum Zeugnis die Öffentlichkeit angedredet wird, kommt es zum Zusammenprall. Den Gliedern der ersten christlichen Gemeinde war nicht verwehrt, daß sie in ihren Häusern und in den privaten Bezirken ihres Lebens nach der Weise ihres Glaubens lebten. Wenn sie aber auf die Straßen und Märkte gingen, ist in Jerusalem, Samarien und anderswo die öffentliche Meinung aufgestanden und hat gesagt: „Hier hat euer Zeugnis zu unterbleiben; ihr sollt das Volk nicht lehren im Namen Jesu Christi!“ Die christliche Gemeinde hat sich gegen solche Einschränkungen gewehrt. An dieser Stelle ist das berühmte Wort aus dem Munde der Apostel gesprochen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ An dieser Stelle haben sie es bezeugt: „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten von dem, was wir gehört und gesehen haben.“

Die christliche Gemeinde ist zur Kirche geworden — bei uns in Deutschland in der Form der Volkskirche — und hat im Laufe der langen Geschichte ihre Verantwortung gegenüber dem öffentlichen Leben des Volkes wahrzunehmen versucht. Bedeutet etwa „Entkonfessionalisierung“, daß man diese Öffentlichkeitsverantwortung der Kirche in unseren Tagen bestreitet und ablehnt?

Es wird wohl gesagt, die Kirche habe selbst kein Recht, von Öffentlichkeitsverantwortung im Leben des Volkes zu sprechen. Sie erreicht nur einen kleinen Teil der Glieder unseres Volkes, die es wirklich mit ihrem christlichen Glauben ernst nehmen und danach ihr Leben ausrichten. Die große Menge ihrer Glieder begnügt sich mit äußerer Mitgliedschaft, ohne daraus Konsequenzen für die Gestaltung ihres Lebens zu ziehen. Die Kirche ist auf der anderen Seite ungläubwürdig dadurch, daß in der Verschiedenheit der Glaubensausprägung in den einzelnen kirchlichen Konfessionen und Denominationen von einer Einheit des Glaubens nicht die Rede sein könne. Das ist eine Last, die die Kirche bei ihrem Weg in dieser Welt zu tragen hat. Sie muß über die Unterschiede der konfessionellen Ausprägung hinweg immer wieder darüber unruhig werden, daß ihr Herr um die Einheit seiner Gemeinde gewußt hat, die alle umfängt, die ihn als ihren Herrn kennen.

II.

Der Ruf nach „Entkonfessionalisierung“ wird auch innerhalb der Kirche erhoben. Auf der letzten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Neu-Delhi 1961 ist die Frage nach der Existenzberechtigung der konfessionellen Weltbünde gestellt worden. Aus der Missionsarbeit unter den nichtchristlichen Religionen in Asien und Afrika sind Kirchen entstanden. Sie müssen ihren Weg als Minderheiten in einer nichtchristlichen Umgebung gehen. Sie suchen untereinander bei aller Verschiedenheit ihrer konfessionellen Gestalt die Verbindung. Für sie ist das Streben nach der Einheit eine Lebensfrage. Die Konfession stellt sich diesem Streben oftmals hindernd in den Weg. Deshalb kommt aus diesen sogenannten jungen Kirchen die Forderung, daß die Konfessionen überwunden werden müssen und möglichst zu verschwinden hätten.

Es ist nun keine Frage, daß die Gestalt der Kirche in dieser Welt immer in einer konfessionellen Form in Erscheinung tritt. Man kann nicht von einer christlichen Kirche an und für sich reden und von ihrer besonderen konfessionellen Gestalt absehen. Auch die ökumenische Bewegung muß damit rechnen. Sie ist in unserem Jahrhundert ein bedeutsames Kennzeichen der Kirche in der Welt geworden. In ihr vollzieht sich ein Vorgang, bei dem alle, die an Jesus Christus als den Herrn und Heiland ihres Lebens glauben, aufeinander zugehen und die Gemeinschaft miteinander suchen, ja auch zu gemeinsamem Handeln fähig werden. Und dennoch wird die konfessionelle Ausprägung der einzelnen Teile der gesamten Christenheit weiterhin bestimmende Bedeutung behalten.

Auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963 hat Professor Clifford Nelson einen bedeutsamen Vortrag gehalten über „Die eine Kirche und die lutherische Kirche“. In diesem Vortrag hat er sich der Frage gestellt, die durch Neu-Delhi aufgeworfen war. Er hat es getan auf dem Hintergrund der Bewegungen, die durch die Erörterung des Zweiten Vatikanischen Konzils überall in der Christenheit lebendig geworden sind. Denn auch in der Arbeit des Konzils ist ja eine Hinwendung zu der gesamten Christenheit zu erkennen. In diesem Vortrag hat er nicht die Forderung wiederholt, daß die konfessionellen Weltbünde innerhalb der Christenheit zu verschwinden hätten. Er hat vielmehr die Aufgabe aufgezeigt, daß es ein verantwortungsbewußtes und offenes Gespräch unter den Konfessionen in der Christenheit geben müsse. Dem darf sich niemand, der mit Ernst Christ sein will, entziehen. Dem muß sich jede Konfession mit Überzeugung stellen. Hier ist jeder gefordert, in klarer und deutlicher Aussage den besonderen Inhalt dessen auszusprechen, was in der einzelnen

Konfession an Glaubenserkenntnis gewonnen ist. In der Kirchengeschichte ist mehr als einmal dieses Gespräch abgebrochen. Zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche sind seit langen Jahrhunderten keine verantwortlichen Gespräche miteinander geführt worden. Jede Konfession, die sich dieser Aufgabe nicht widmet, steht in Gefahr, sich mit sich selbst zu beschäftigen und versinkt in Monologen. Sie sucht ihre Existenzberechtigung nachzuweisen, in dem sie sich gegenüber den anderen abgrenzt und kommt damit ganz von selbst in eine gewisse defensive Haltung hinein. Darum bleibt es die heute gestellte Aufgabe, das Gespräch miteinander zu suchen. Solange diese Welt besteht, wird es keine Möglichkeit geben, in der Kirche anders miteinander umzugehen. Vor Monopolansprüchen hat man sich zu hüten. Im Ringen um die Erfassung der Wahrheit wird dieses Gespräch seine innere Lebendigkeit erweisen.

Die „ökumenische Bewegung“ ist im Zusammenhang mit den Katastrophen entstanden, die in zwei Weltkriegen das gesamte Gefüge der Welt erschüttert haben. Diese Welt zerfiel in Haß, Vergeltung und Feindschaft. In ihr mußte ein Zeugnis davon gegeben werden, daß nicht diese zerstörenden Mächte allein das Feld behalten. Durch die ökumenische Bewegung sollte deshalb zum Ausdruck kommen, daß es noch Liebe in der Welt gibt. Von diesem Motiv her sind die großen Hilfsmaßnahmen zu erklären, die nach dem Ersten Weltkrieg durch die Konferenz für praktisches Christentum, nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Arbeit des Weltkirchenrates zur Verwirklichung gekommen sind. In dem Augenblick, in dem diese praktische Arbeit aufgenommen wurde, hat sich gezeigt, daß man nun auch miteinander über den Glauben und über die Gestalt der Kirche reden mußte. Das hat in der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and order) begonnen und wird heute in der theologischen Arbeit fortgesetzt, die vom Weltkirchenrat aufgegriffen und verantwortet wird.

III.

Wir nehmen als Glieder der lutherischen Kirche an diesem Gespräch teil. Dabei stehen wir vor der Aufgabe, das zu sagen, was durch die lutherische Reformation neu ans Licht getreten ist. Es ist festzuhalten, daß in der lutherischen Reformation der Zugang zu dem lauterem, reinen und unverfälschten Evangelium von Jesus Christus geöffnet ist. Durch den Dienst der lutherischen Kirche soll der Mensch in die Kirche Jesu Christi hineingeführt werden. Dort, wo man in der lutherischen Kirche stehen bleibt bei dem Bestreben, das Konfessionsbewußtsein zu stärken und dabei diese Weiterführung aus dem Auge zu verlieren, ist sie im letzten Grunde zur Institution

erstattet und nicht mehr Ausdruck von Leben. In diesem Sinn werden wir uns vor einem engen Konfessionalismus zu hüten haben, der in jeder — nicht nur der lutherischen — Konfession als Gefahr und Versuchung vorliegt. Es geht darum, in jeder Generation aufs neue die Aussagen des Glaubens, wie sie im lutherischen Bekenntnis festgelegt sind, verstehend zu begreifen und im persönlichen Bekennen zu aktualisieren. Hierbei genügt sicherlich nicht die Weise, daß man vorhandene und in früheren Zeiten einmal gefundene Bekenntnisaussagen einfach wiederholt. Die geistige Arbeit in der Bekenntnisformulierung wird dem, der sich näher mit diesen Bekenntnissen beschäftigt, Achtung und Respekt abnötigen. Man wird dabei erkennen, daß die Bekenntnisaussagen unter der Verpflichtung festgelegt wurden, über den Inhalt des Glaubens so sorgfältig und klar wie möglich seine Aussage zu machen. Hier wird nicht in den Bereich des Gefühlslebens verwiesen, sondern es wird die menschliche Vernunft und das menschliche Denkvermögen in Anspruch genommen, um das zu sagen, was man glaubt. Von daher bleiben die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche und der reformatorischen Zeit immer bedeutungsvolle Versuche, an denen wir auch heute nicht einfach vorbeigehen können.

Nun muß allerdings folgendes geschehen: Wir müssen mit neuen Worten und auf neue Weise in der Konfrontierung mit den Problemen und Fragen der Gegenwart die alte Wahrheit zu sagen versuchen. Im Laufe der Kirchengeschichte ist es bei diesen Versuchen immer wieder geschehen, daß man den Zeitmeinungen entgegengekommen ist und Abstriche am Inhalt der Bekenntnisaussage gemacht hat. Das war nicht nur in der Zeit des Rationalismus so, das hat sich ereignet bis in unsere Gegenwart hinein. In der lutherischen Kirche bleibt es deshalb die gestellte Aufgabe, den Vollgehalt der Bekenntnisaussage zu erhalten und nun die Transformierung dieser Aussage in das gegenwärtige Denken zu vollziehen und sich persönlich anzueignen. Bekenntnis und Bekennen gehören zusammen. Eins lebt nicht ohne das andere.

In der Gegenwart ist die theologische Arbeit bestimmt durch die Fragen um das Verständnis der Heiligen Schrift. In unseren lutherischen Bekenntnissen gibt es keinen Artikel „de scriptura“. Mancher mag im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Diskussion empfinden, daß das ein Mangel sei. Welche Hilfe wäre es, wenn man unter Berufung auf die Entscheidung und Erkenntnis der Väter im Glauben manchen Strömungen der theologischen Arbeit gegenüber sagen könnte: Hier ist eine Entscheidung vollzogen, zu der wir stehen und die es uns unmöglich macht, der modernen Theologie Beachtung zu schenken. Dadurch, daß im lutherischen Bekenntnis eine Aussage über die Lehre der Schrift fehlt, ist angedeutet, daß alle

Arbeit an der Schrift, alles Ringen um ihren Inhalt, Bewegung ist. Der einzelne Christ soll mit seiner Bibel leben. Keiner ist der Verpflichtung entnommen, den Inhalt des Evangeliums persönlich zu ergreifen. Dabei ist die lutherische Reformation der Zuversicht, daß der Heilige Geist Gottes, wann und wo er will, den Vollgehalt des Evangeliumsverständnisses schenkt und die überführende Wahrheit seiner Botschaft dem einzelnen Christen zur Gewißheit werden läßt. Der Dienst der Kirche in Predigt und Unterricht wird Hilfe sein müssen, damit das immer wieder sich ereignet. Deshalb hat die lutherische Reformation auf das Amt der Verkündigung soviel Nachdruck gelegt. Deshalb wird nach wie vor eine der entscheidenden Fragen bleiben, wie dieses Amt der Verkündigung ausgeübt und wahrgenommen wird.

IV.

Bei allen Fragen, die uns über Gestalt und Ordnung der Kirche begegnen, werden wir über das nachzudenken haben, was die „Konfession“ im einzelnen bedeutet. Es genügt nicht, wenn man kurz und bündig erklärt, in unserer lutherischen Kirche steht das lutherische Bekenntnis in Geltung. Man muß sofort hinzufügen, was dieser Satz meint. In Geltung stehen heißt doch recht verstanden: es hat tragende, haltende und wirkende Kraft. Wenn in unserer lutherischen Kirche der Prediger des Evangeliums auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet wird, so bedeutet das für die Ausübung seines Dienstes, daß er nicht subjektive theologische Meinungen vertritt, sondern durch den wegweisenden Dienst des Bekenntnisses den Schlüssel zum Schriftverständnis hat. Ihn weiß er zu gebrauchen. Die Bindung an das Bekenntnis ist ihm nicht Last und Hemmung, sondern Hilfe. Dabei wird er bewahrt bleiben müssen vor falscher Sicherheit und sich hinführen lassen zu der Gewißheit, die Herz und Seele erfüllt. Das „Ich bin gewiß“ des apostolischen Zeugnisses wird ihm selbst Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung und muß in der Verkündigung wieder und wieder zum Klingen zu bringen sein. Die Gegenwart hat ein charakteristisches Merkmal darin, daß sie auf allen Gebieten Ergebnisse geistiger Arbeit infrage stellt. Das bezieht sich auch auf den Inhalt des im neutestamentlichen Zeugnis dargebotenen Evangeliums. Man kann z. B. heute die Meinung vertreten hören, daß der geschichtliche Jesus unerkannt und unerkennbar wäre. Aus diesem Grunde sei es nicht möglich, von ihm anders zu reden als dadurch, daß er nach Person und Werk infrage zu stellen sei. In dieser Lage ist es eine Hilfe, wenn das Bekenntnis in Luthers Kleinem Katechismus zur Erklärung des 2. Artikels feststellt, daß Jesus Christus mein Herr sei, der mich erlöst hat, auf daß ich sein eigen sei.

Die Frage, was die Kirche ist, wird recht verstanden nur auf die Weise beantwortet werden können, daß die wegweisende Hilfe der lutherischen Bekenntnisaussage angenommen wird. In dieser Aussage sind zwei Momente enthalten, die nicht voneinander getrennt werden können. Auf der einen Seite wird daran erinnert, daß die Kirche überall dort sei, wo das Evangelium lauter und rein verkündigt wird und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden. Darin ist die Funktion beschrieben, die in der Kirche wahrgenommen wird. Es gibt für das Verständnis der lutherischen Kirche keine wichtigere Aufgabe als die Sorge, diese Funktion lebendig zu erhalten. Auf der anderen Seite wird beschrieben, wo diese Funktion wahrzunehmen ist: in der Gemeinde. Sie sammelt sich unter der Verkündigung des Wortes des Evangeliums als des lebensschaffenden Wortes. Sie ruft den Einzelnen aus seiner Isolierung und fügt ihn ein in einen Lebensorganismus. Sie ist die Brunnenstube für die Erhaltung und Stärkung des persönlichen Glaubens und zeigt die Lebensaufgabe als Dienst, der aneinander geschieht.

Hier ist nicht die Rede von Kirche in einem soziologischen Sinn als einer menschlichen Gemeinschaftsform, die in dieser Welt unter anderen Verbänden besteht. Hier wird Kirche erkannt und bezeugt als ein Zusammengefügtsein von Menschen, die der Heilige Geist Gottes zusammengeführt hat. Alle Fragen nach Gestalt und Ordnung der Kirche werden von diesem Grundereignis her ihre Beantwortung finden müssen. Alle Probleme, die uns über Kirchenreform in der Gegenwart bewegen, werden hier ihre Grenze haben. Alle Arbeit, die an die Erneuerung der Kirche gewandt wird, wird von diesem Ausgangspunkt her zu bewältigen sein.

Das Bekenntnis unserer lutherischen Kirche tut uns also den Dienst, das Wesentliche nicht aus den Augen zu verlieren. Schon darum können wir von ihm nicht lassen. Es ist für uns nicht ein entbehrliches Schmuckstück oder ein museumswürdiges Kulturerbe. Wir halten an ihm fest, weil wir an ihm Klarheit gewinnen über unseren Weg in der gegenwärtigen Zeit.

V.

Die Lebens- und Wesensäußerung der Kirche geschieht in Mission und Diakonie. Für beides liegt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ein Auftrag des Herrn Christus vor. Die Kirche ist in der Gegenwart nur insoweit lebendige Kirche, als sie den missionarischen und diakonischen Auftrag ihres Herrn erfüllt. Grundsätzlich bestehen in diesem Punkt auch keine Meinungsverschiedenheiten innerhalb der christlichen Kirche in der ganzen Welt. Die Frage im einzelnen ist, wie innerhalb der Kirche diese Lebensäußerung

in rechter Weise zum Ausdruck kommt. Es ist unsere Meinung, daß auch dies geschieht unter Einschluß der konfessionellen Bestimmtheit der Kirche. Für das Gebiet der Mission läßt sich das gut aufzeigen an dem Lebenswerk zweier Männer, derer wir aus Anlaß der Wiederkehr ihres 100. Todestages in den letzten Jahren gedacht haben: Karl Graul und Ludwig Harms. Beide sind in ihrem Leben so geführt, daß sie Männer der lutherischen Kirche wurden. Jeder von ihnen hat das in eigener Weise ausgeprägt: Graul nach der Seite der Missions-Theologie, Ludwig Harms nach der Seite der gemeindlichen Praxis.

Auch in der anderen Lebensäußerung der Kirche, in der Diakonie, wird die konfessionelle Bestimmtheit ihre Wirkungen erkennen lassen. Am deutlichsten wird man das, soweit es sich um die lutherische Kirche handelt, an dem Werk von Wilhelm Löhe in Neuendettelsau erkennen können.

Harms und Löhe sind zugleich die Männer, die im 19. Jahrhundert aufgewiesen haben, daß die lutherische Kirche von ihrem Kirchenverständnis aus die Verantwortung für die Lutheraner in der Diaspora nicht vergessen dürfe. Sie gehören zu den geistigen Vätern des Werkes, das uns im Martin Luther-Bund anvertraut ist, der vor über hundert Jahren als „Lutherischer Gotteskasten“ seinen Weg begann. Auch damals wurde die kirchliche Umwelt in unserem deutschen Vaterland bestimmt von der Forderung, es möge unter den aus der Reformation kommenden Kirchen eine Einheit deutlich werden. Die Gründer unsres Werkes im Martin Luther-Bund betonten demgegenüber die Notwendigkeit, daß überall dort, wo Arbeit und Dienst der Kirche geschähe, Betonung der konfessionellen Bestimmtheit nicht außer acht gelassen werden dürfe. Das war nicht toter Konfessionalismus oder konfessionalistischer Eigensinn, sondern Verantwortung gegenüber dem Dienst der lutherischen Kirche. Es prägte sich auch sofort nach ganz praktischen Seiten hin aus. Man erkennt das daran, daß als erste Aufgabe für die in der Zerstreung lebenden Glaubensgenossen die Notwendigkeit bejaht wurde, ihnen Prediger zu senden, die die einzelnen zu Gemeinden sammeln sollten. Der Zusammenschluß zur Gemeinde sollte für den in der Vereinzelung stehenden Glaubensgenossen Halt sein und Stärkung werden, damit er den Glauben nicht verliert. Löhe hat zu seiner Zeit darauf hingewiesen, daß Tausend und aber Tausende von Gemeindegliedern aus lutherischen Kirchen in den Auswanderungsbewegungen des 19. Jahrhunderts ihren Glauben verloren, weil sie den Dienst der Prediger entbehren mußten. Die Geschichte unseres Werkes gibt Zeugnis davon, daß dieser Ansatzpunkt für seine Arbeit nach wie vor im Laufe der Jahre bestimmend geblieben ist. Wir wollen ihn auch heute nicht aus den Augen verlieren.

Das Diaspora-Werk einer lutherischen Kirche hat heute nicht nur für den Einzelnen zu sorgen. Es geht um die Stärkung der Gemeinde. Es gibt Diasporagemeinden und Minderheitskirchen in großer Zahl. Von daher ist die Aufgabe gestellt, diese lutherischen Gemeinden und Kirchen vor der Aufsaugung durch andere Kirchen zu bewahren und dazu zu helfen, daß sie bei der Kirche der lutherischen Reformation bleiben. Bei ihnen muß das gemeindliche Leben angeregt und geweckt werden. Sie müssen in den Zusammenhang der großen lutherischen Gesamtkirche hineingeführt werden und durch diesen Zusammenhang Kraft für ihr inneres und äußeres Leben gewinnen. Diasporagemeinde und Minderheitskirche kann in ihrer besonderen Situation mit einem Minderwertigkeitskomplex belastet werden und sich, ganz auf sich selbst zurückgezogen, in die Lage versetzt sehen, daß sie nur noch ihr Leben zu fristen hat. Vor dieser Entwicklung muß sie bewahrt werden. Das ist eine der Aufgaben, die in der Diasporaarbeit der Gegenwart erfüllt werden muß.

Man darf auch die Diasporakirche mit ihrem Gemeindeleben nicht veridealisieren und von vornherein der Meinung sein, in ihr seien Kräfte lebendig, die wir sonst in der Kirche nicht fänden. Eins ist sicher: ihre Glieder sind ganz anders nach dem Grund ihres Glaubens und ihrer Glaubensüberzeugung gefragt als wir in unserer volksskirchlichen Situation. Infolgedessen kann in der Diaspora klare Entschiedenheit eher zum Ausdruck kommen und der Wert der Gemeinschaft der Glieder untereinander eine ganz neue Bedeutung gewinnen.

Neben der Ausbildung von Predigern steht die Hilfe durch die Übersendung von theologischen Büchern und Erbauungsliteratur, wie sie durch das Sendschriftenhilfswerk des Martin Luther-Bundes seit über 25 Jahren geschieht. Die Diasporakirchen in Osteuropa wie in Übersee und im westlichen Teil unseres Kontinents werden dadurch laufend versorgt. Es sind Bibeln und Bibelteile, Gesangbücher in deutscher und fremder Sprache zur Versendung gekommen, der Kleine Katechismus und die übrigen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche hinausgegangen. Das Echo auf diesen Dienst zeigt uns, in welchem Umfang dadurch Stärkung und Förderung lutherischer Glaubensüberzeugung geschieht. Auf den Dienst unseres Sendschriftenhilfswerks wird auch für die nahe Zukunft die besondere Verantwortung unseres Martin Luther-Bundes liegen.

Um den für die Diaspora gestellten Aufgaben besser gerecht zu werden, sind wir eine enge Verbindung mit der zwischenkirchlichen Hilfe des Lutherischen Weltdienstes eingegangen. Der Martin Luther-Bund hat in

den letzten Jahren immer ein Projekt aus dem Jahresnotprogramm des Lutherischen Weltdienstes übernommen (1962 Predigerseminar der lutherischen Kirche in Polen, 1963 Verstärkung des pastoralen Dienstes an den deutschen Einwanderern in Australien, 1964 Bibliothek des Predigerseminars der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich). Durch diese Verbindung ist der Martin Luther-Bund in den weltweiten Zusammenhang der Arbeit des Lutherischen Weltbundes einbezogen. Wir werden diese Verbindung für die Zukunft noch enger zu knüpfen haben. Unserem Bunde selbst wird damit der Blick in die Weite geöffnet und die Verantwortung für den Weg der lutherischen Kirche in der Welt auf Herz und Gewissen gelegt. Er möchte diese Verantwortung den Gliedern der lutherischen Kirche in Deutschland nahebringen versuchen und hofft, daß sein Werk getragen wird von Menschen, die ein brennendes Herz für die Erfüllung dieser Aufgaben haben.

Die christliche Kirche ist ein Heer. Wir stehen alle im Kampf. Das Evangelium ist unser Fähnlein; unter ihm haben wir gut Kriegführen, und wir siegen durch das Wort.

MARTIN LUTHER

Christen in der Sowjetunion

Notizen einer Rußlandreise

I. In Lettland

Am Nachmittag fahren wir an die Küste, nach Kemeris, etwa 40 Kilometer von Riga entfernt. Die Kirche ist — an einem Werktag — bis auf den letzten Platz besetzt. Die bunten Kopftücher der Frauen; als habe ein Maler das Kirchenschiff mit frohen Farben ausgemalt. Nahezu jedes zweite Gemeindeglied hat einen Maiglöckchenstrauß für den Besuch aus dem Ausland mitgebracht. Verlegen und ein wenig unbeholfen versuchen die Gäste der vielen Blumen, die sie in die Hand gedrückt bekommen, Herr zu werden.

Einer der Gäste predigt. Die drei anderen hatten dem Erzbischof Dr. Gustav Turs nahegelegt, daß doch nur einer von ihnen stellvertretend für die übrigen das Grußwort sagen sollte. Nicht wenige der Menschen im Kirchenschiff waren aus anderen Ortschaften schon Stunden vor dem Gottesdienstbeginn gekommen, hatten gewartet und gesungen; für die Alten wären drei Ansprachen nach der Predigt doch ein bißchen viel. Aber Dr. Turs besteht darauf, daß alle drei, ein Deutscher, ein Däne und ein Australier, zur Gemeinde sprechen: „Wir wollen uns an jedem einzelnen freuen.“

Nach dem Gottesdienst strahlt der Erzbischof. In einer der Ansprachen seiner Gäste war nicht nur der wunderbare Gesang der Gemeinde erwähnt worden, sondern auch die Tatsache, daß einige Mütter ihre Kinder mitgebracht hatten. Den Bischof schmerzt, wenn so oft gesagt wird, seine und andere Kirchen Osteuropas seien Alte-Leute-Kirchen. Wie viele Jugendliche, wie viele Männer sind bei uns im Westen normalerweise am Sonntag in der Kirche? Nicht zu sprechen von gottesdienstlichen Veranstaltungen an einem Werktag?

Zentrum ist der Gottesdienst

Erst langsam beginnt der Auswärtige zu verstehen, was der Gottesdienst in diesem Land für Gemeinde und Pfarrer bedeutet. Im Gottesdienst geschieht praktisch alles, was hier getan werden darf. Anbetung und Liturgie, Wortverkündung und Predigt, Sündenvergebung und Abendmahl. Ein Zeugnis, ein Dienst, der darüber hinausgeht, der aus dem Gotteshaus hinausreicht, ist nicht möglich. Es gibt keinen gemeinsamen Konfirmandenunterricht. Die Konfirmanden bereiten sich zu Hause vor; der Pastor

prüft ihre Kenntnisse vor der Konfirmation. Eine diakonische Arbeit existiert nicht, da der Staat, wie er sagt, für Gläubige und Nichtgläubige sorgt. Die Kirche unterhält all das nicht, in was bei uns so viel christliche Lebensäußerung und Kraft einzuströmen vermögen: Keine Krankenhäuser oder Einrichtungen für Kinder, keine Fürsorgeanstalten oder Erholungsheime, keine Clubs oder Vereinshäuser, keine besonderen Dienste für die Jugend, die Männer oder die Frauen.

So erschwert ein christliches Zeugnis dadurch auch sein mag, so hat unter diesen Gegebenheiten doch der Gottesdienst in einer einzigartigen Weise seine zentrale Funktion wiedergewonnen. Was im Gottesdienst nicht passiert, geschieht nirgendwo! So ist nur natürlich, daß in Lettland ebenso wie in Estland in und außerhalb der Hauptstädte Riga und Tallinn (Reval) *außer den Sonntagsgottesdiensten an jedem Werktag Gottesdienste und Andachten* stattfinden.

Der allgemeine Sprachgebrauch nennt die beiden lutherischen Kirchen in Lettland und Estland „Minderheitenkirchen“, was nicht ganz zutrifft. In ihren Größenordnungen sind sie für ihr Land weitaus mehr. Mit 450 000 bis 500 000 Gemeindegliedern bei einer Gesamtbevölkerung von 2,2 Millionen in Lettland und mit 360 000 Gemeindegliedern bei einer Gesamtbevölkerung von 12,2 Millionen in Estland bilden beide Kirchen innerhalb ihrer Gegebenheiten eine Art kleiner Volkskirchen. Zumindes aber hat diese Bezeichnung in früheren Zeiten für sie gegolten. Der lutherischen konfessionellen Mehrheit stehen gegenüber in Lettland: 230 000 Katholiken, 80 000 bis 100 000 Orthodoxe, 40 000 Altgläubige, 6 500 Baptisten und 2 500 Adventisten; und in Estland: rund 50 000 (estnische) Orthodoxe, 7 000 Baptisten, 2 000 Methodisten und 1 500 Adventisten. Alle übrigen, also *die Mehrheit der Bevölkerung, rechnen sich zu keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft.*

Eine wegen ihrer Tragik, ihrer Härte und ihres Schmerzes auch wohl heute noch nicht ganz schreibbare Geschichte haben die lettische und die estnische Kirche hinter sich. Von den 1,2 Millionen Gemeindegliedern vor dem Weltkrieg sind diesen Kirchen nur etwas mehr als die Hälfte geblieben. Die übrigen sind verschollen, in alle Welt verstreut oder der Kirche entfremdet.

Kirchen — vom Staat geliebt

Eine Stadtrundfahrt führt die Gäste zum *Rigaer Dom*. Der wuchtige gedrungene Turm, Kuppel und Laterne mit Turmspitz und Wetterhahn bestimmen unvermindert die Silhouette dieser Stadt. Von Grund auf renoviert, dient der *Dom heute als Konzertsaal*. Die Sitzplätze sind der Apsis und der seitlichen Kanzel abgewandt. Der Zuhörer blickt auf die Orgel, eine der schönsten und wertvollsten in Europa. Kein kirchliches oder liturgisches

Zeichen erinnert daran, daß dieses Bauwerk einst zur Ehre Gottes errichtet wurde — außer einer Kleinigkeit: Die Restauratoren haben aus architektonisch-künstlerischen oder aus welch anderen Gründen auch immer den Engel mit der Posaune über der Kanzel an seinem Platz gelassen. Früher, als in dieser Kirche noch gepredigt wurde, schritt er der singenden, betenden und hörenden Gemeinde entgegen. Heute, da ihm das Publikum durch die geänderte Sitzordnung den Rücken zuwendet, möchte der Betrachter die Bewegung seiner weiten Flügel so auslegen, als flöge er den Menschen unverdrossen nach . . .

In der Nähe des Domes entdeckt der Besucher auf einem kleinen kniehoch umzäunten Rasenstück ein Denkmal, das Johann Gottfried Herder gewidmet ist. Auf schmalen Steinsockel hat der große Theologe und Philosoph die Stürme der Zeit überstanden.

Im Gespräch mit Pfarrern und Vertretern der staatlichen Ämter für kirchliche Angelegenheiten erfährt der Besucher, wie die Frage der Benutzung oder vielmehr der Nicht-Benutzung kirchlicher Gebäude in der Sowjetunion rechtlich gehandhabt wird. Als Tatsache gilt, daß *auch alle kirchlichen Gebäude grundsätzlich Eigentum des Staates* bzw. des Volkes sind. Eine Kirche oder Gemeinde hat also nicht ein verbrieftes Recht auf ein bestimmtes Gotteshaus. Kirchen, Bethäuser oder Gemeinderäume werden den Kirchen durch die dafür zuständigen staatlichen Ämter lediglich zu Benutzung überlassen. Es steht den verantwortlichen Ämtern frei, dieses Benutzungsrecht nach einer gewissen Zeit oder unter bestimmten Umständen wieder rückgängig zu machen. Das kann geschehen, wenn zum Beispiel die Zahl der Gemeindeglieder nach Ansicht der örtlichen Stellen den Gebrauch eines größeren Raumes nicht mehr rechtfertigt. Das kann eintreten, wenn die Kosten einer notwendigen oder angeordneten Renovierung die Möglichkeiten der Gemeinde übersteigen, der Staat mit eigenen Mitteln einspringt und daraus dann bestimmte Interessen und Absichten ableitet.

Schwer trifft diese Regelung solche Gemeinden, die möglicherweise von sich aus große finanzielle Opfer zur Wiederherstellung oder Unterhaltung ihrer von ihnen benutzten Kirchen aufgebracht haben, sie aber dann gleichwohl wieder für einen anderen Zweck freigeben müssen. Andererseits ist der Staat auch zu Hilfen für besonders wertvolle Kirchen bereit, die weiter uneingeschränkt dem Gottesdienst der Gemeinden dienen. In Tallin zum Beispiel wird gegenwärtig durch den staatlichen Restaurator die alte Domkirche mit einem nicht unerheblichen finanziellen Aufwand, der von der Kirche selbst gar nicht zu decken wäre, renoviert.

Vom Ufer der Düna reicht der Blick weit über die Stadt Riga. Neben dem Dom suchen die anderen Türme lutherischer Kirchen die Aufmerksamkeit

auf sich zu lenken. Da ist die Neue Gertrudenkirche, die *an einem Mittwoch 2000 Gemeindeglieder zum Gottesdienst* mit den ausländischen Gästen versammelt, da ist die St. Pauluskirche, die Johanneskirche, dort die Lutherkirche und die Alte Gertrudenkirche. Zwar lädt der Dom nicht mehr zum Gottesdienst ein, dafür sind aber doch, so sagt der Mann vom Amt für kirchliche Angelegenheiten, „immerhin mehr als fünf Kirchen der Stadt noch voll in Betrieb“. Bei anderer Gelegenheit meint er, sicherlich nicht ganz zu Unrecht, bis jetzt habe noch jeder, der am Gottesdienst habe teilnehmen wollen, in einer der Kirchen einen Platz gefunden. — Der Besucher, der mit gleichen Maßen zu messen sich bemüht, denkt an die unzähligen Kirchen und Dome, die in Frankreich, in England, aber auch in Deutschland anderen als kirchlichen Zwecken dienen mußten, die heute — architektonisch neu entdeckt — noch die Brandmale aus der Zeit aufweisen, in der sie als Kasernen und Scheunen benutzt wurden. Daß Kirchen für andere Dinge erhalten müssen, durch Generationen hindurch, ist nicht erst eine Erfindung unserer Zeit.

Kreuz und Friedenstaube

Die Küster, die uns beim Besuch der Kirchen begrüßen, tragen an einer Amtskette eine silberne ovale Scheibe mit einem Kreuz. Stets haben sich einige Gemeindeglieder versammelt, die in Deutsch oder mit ein paar englischen Worten die Gäste wissen lassen, wie sehr sie sich über diesen Besuch freuen, und daß jeder einzelne doch recht bald und für eine längere Zeit wiederkommen möchte. Sonst ist in diesem Land, in dem das Deutsch eine so große Rolle spielte, wenig Deutsch zu hören. *Die Gottesdienste werden alle in lettischer Sprache gehalten.* Nur in einzelnen sehr seltenen Fällen im Kreise der noch in Lettland lebenden Deutschen bedient sich der Pfarrer zum Beispiel bei Krankenkommunionen zu Hause oder bei Bestattungen der deutschen Sprache.

Bei manchen Gelegenheiten trägt Erzbischof Turs statt des goldenen Bischofskreuzes eine Medaille mit dem Zeichen der Friedenstaube. In den Gemeinden werden in bestimmten Abständen Friedensgottesdienste gehalten, und in den wenigen kirchlichen Publikationen ist *viel von der Arbeit der christlichen Weltfriedenskonferenz die Rede.* In Ansprachen, Tischreden und Toasts bei Begegnungen besonders mit Vertretern der Öffentlichkeit kommt das Wort Frieden so oft vor, daß der Besucher — auch wenn er inhaltlich durchaus zustimmt — sich allein schon wegen der phantasielosen Wiederholung provoziert fühlt, den Sachverhalt mit anderen Worten zu umschreiben und darzustellen. Abseits von jedem politischen Urteil, jeder politischen Unterstellung spürt der Besucher freilich in einer Unmittelbarkeit ohnegleichen, was dieses eben auch so mißbrauchte Wort Frieden für ein

Land und für Menschen bedeutet, die zweimal von Weltkriegen überrollt worden sind. Sicherlich für die wenigsten steht hinter diesem Wort eine konkrete politische Konzeption. Frieden, das heißt für die meisten schlechthin, daß alles so bleiben möchte, wie es ist — aber selbst das ist in vielen Aspekten unserer Welt politisch schon problematisch —, und daß niemand das zunichte machen möge, was der einzelne sich an schlichten Gütern des Alltags in Mühe und Last zusammengetragen hat. Wie viele denken bei uns nicht ebenso!

II. In Estland

Die Reiseroute gibt Rätsel auf, die bis zuletzt Rätsel bleiben. Für die Tatsache, daß die sowjetische Maschine von Paris nach Moskau eine weite Schleife über Amsterdam, Kopenhagen, nahe an Riga vorbei, fliegt, mögen einige verständliche Dinge sprechen. Der direkte Weg über Warschau wäre weitaus kürzer. Unerfindlich freilich ist, warum der Fluggast, der nach Riga oder nach Tallinn hoch im Norden will, erst nach Moskau reisen muß, und auf dem Rückweg noch einmal die weite Reise bis nach Moskau anzutreten hat, damit er dann von hier aus nach Paris oder in welche andere westliche Stadt auch immer weiterfliege. Kurios sind auch die Reiserouten innerhalb der Sowjetunion: Um von Riga nach Tallinn zu kommen, muß der ausländische Gast über das viel weiter nördlicher gelegene Leningrad fahren. Was nützen Jets und schnelle Turboprop-Maschinen, wenn alle Vorteile solchen Fortschritts durch übertriebene Ängstlichkeit vor unerlaubten Einblicken, durch neue Unzulänglichkeiten auf anderen Gebieten, wieder zunichte gemacht werden! Man kann sich nicht vorstellen, daß heute noch jemand mit dem Feldstecher militärische Anlagen auszuspähen sucht, in einer Zeit, da Weltraumsatelliten dieses Geschäft viel präziser ausrichten. Aber manche Ordnung, eben auch in Rußland, erweist sich halt als Ordnung allein schon dadurch, daß sie praktikabel ist.

Intakte Landgemeinde

Die alten behauenen Steine auf dem Friedhof von Hageri, eine Stunde mit dem Auto von Tallinn entfernt, erinnern an die Steinzeichen aus der Wikingerzeit, an die Runen der Nordvölker. Es sind die Marksteine auf dem Wege, den die Menschen durch dieses Land über den Finnischen Meerbusen von Süd nach Nord, von Nord nach Süd durch die Jahrhunderte entlangzogen. Klima und Menschentyp sind hier anders als im südlichen Lettland. Der Lette schätzt das Pathos, seine Sprache ist blumig, von auffälliger Liebenswürdigkeit und Weiche. Der Este ist in seiner Ausdrucksweise kühler, trockener, er liebt nicht die vielen Worte; aber selbst eine kurze linkische Geste von ihm ist eine Brücke, über die man getrost gehen kann.

In Hageri sind die Besucher Gast einer lutherischen Gemeinde, die wie nicht wenige andere auf dem Lande noch stark von der Erweckungsbewegung geprägt ist. Beim Gottesdienst sitzen im Kirchenschiff neben den Frauen beachtlich viele Männer. Auch viele Kinder sind gekommen. Eine fast noch intakte Gemeinde, wie wir sie uns gleichfalls für Land und Stadt wünschen. Nach dem Gottesdienst versammeln sich Gemeindeglieder und Gäste im Pfarrhausgarten. Jeder Gast ist umringt. Der 58jährige estnische Erzbischof D. Dr. Jaan Kiivit, der Gemeindepfarrer und andere haben alle Mühe, mit dem Übersetzen mitzukommen. Die Gemeinde begeht mit ihren Gästen ein Fest, von dem in den Dörfern ringsum noch lange die Rede sein wird. Fotoapparate klicken, ein kleines Amateurfilmgerät surrt, Hände werden geschüttelt, man stimmt dem anderen freudig zu, auch wenn man ihn nicht verstanden hat, und ein paar Kinder singen ein Volkslied.

Zweierlei Recht

Auch auf dem Lande bleibt das kirchliche Leben — bis auf unerläßliche Amtshandlungen außerhalb der Kirche — auf den Gottesdienst beschränkt. Die Verfassung garantiert die Freiheit der religiösen Riten (wir würden sagen; der Religionsausübung) allen Bürgern. Die offizielle Auslegung der Verfassung geht davon aus, daß diese Religionsausübung an einen festen Ort, nämlich an den Raum des Gotteshauses, gebunden ist, daß dem Rechte Genüge getan ist, wenn diese Praxis gesichert werde. Sie kann oder will nicht verstehen, daß der Gottesdienst der christlichen Gemeinde zwar seinen bestimmten Platz hat, daß das christliche Zeugnis aber aus diesem Gottesdienst hinausdrängt in Öffentlichkeit und Welt, daß der Kernsatz christlichen Lebens und Handelns unverändert heißt: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!

Kirche und Gemeinde mag sicherlich nichts stärker belasten als dieses legalisierte Unvermögen, das christliche Zeugnis in seiner Fülle auszurichten. Eine Kirche in dieser Situation muß sich dann wohl vorkommen wie eine Missionsgesellschaft, die Missionare ausbilden kann, sie aber nicht aussenden darf. Im Gespräch mit Vertretern staatlicher Organe ist andererseits die Bestätigung dafür zu erhalten, daß den antireligiösen Aktionen, der atheistischen Bewegung, nicht nur gleiche Freiheit gewährt ist, sondern daß dem organisierten Atheismus im Gegensatz zur Kirche auch das Recht zur Propaganda, zum öffentlichen Wirken, zugestanden ist. Bereits von der Verfassung her wird in dieser Frage offenbar mit unterschiedlichen Maßen gemessen. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat recht getan, daß er gerade bei der Tagung seines Exekutiv-Ausschusses in der sowjetischen Stadt Odessa im Februar 1964 auf diese für die Kirche in der UdSSR entscheidende

Frage hinwies und gleiche Rechte, gleiche Möglichkeiten auch für die religiöse „Propaganda“, also für ein christliches Zeugnis in der Öffentlichkeit, gefordert hat. Die Diskussion über dieses berechnete Verlangen muß nicht ohne Chancen sein. Man läßt sich heute auch in der Sowjetunion nicht gern sagen, daß von Staatswegen einem Bürger nicht zugestanden wird, was der andere längst und ausgiebig in Anspruch nimmt.

Erzbischof Kiivit

Wie eine mächtige Festung wirkt der Domberg zu Tallinn unten vom Bahnhof aus, wo am frühen Morgen der moderne Schlafwagenzug aus Leningrad Tag für Tag eine beachtliche Zahl auch von Touristen bringt. Manche unter ihnen, inzwischen Amerikaner oder Schweden geworden, sehen zum erstenmal die alte Heimat wieder. Emigranten ist die Einreise erlaubt. Der Blick über die Stadt erfreut sich an den dicken runden Türmen der Stadtmauer, die genauso auch in Lübeck oder in Nürnberg stehen könnten, an der edlen Schlankheit des Rathausturmes, der, an architektonischer Schönheit unübertroffen, geringschätzig auf die niedrigen, oft verschachtelten Dächer der Altstadt herabzuschauen scheint, und schließlich an den Kirchen, die das Bild dieser Stadt unverändert eindrucksvoll prägen.

Tallinn ist der Sitz des Erzbischofs der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Der Name dieser Stadt, die einst Reval hieß, ist im kirchlichen Gespräch heute aufs engste verbunden mit der Persönlichkeit des Erzbischofs Jaan Kiivit. Er leitet diese Kirche nun seit 1949 und ist wegen seiner Lauterkeit, seiner Offenheit und auch wegen seiner Eigenwilligkeit weit über die Grenzen seines Landes hinaus und selbst bei den estnischen Exilgruppen geschätzt. Durch seine ökumenische Mitarbeit in der Konferenz Europäischer Kirchen und in anderen ökumenischen Anliegen sowie im Weltluthertum hat er entscheidend zu dem kirchlichen Brückenschlag zwischen Ost und West beigetragen, der unter anderem zur Aufnahme der lettischen und estnischen Kirche in den Ökumenischen Rat und in den Lutherischen Weltbund geführt hat.

Ein Gespräch mit Jaan Kiivit gerät unversehens in die Geschichte. Wenn der Gast später nachliest, was dabei historisch über Estland vorgekommen ist, dann stellt er eine gewisse Ähnlichkeit zur Geschichte des lettischen Nachbarvolkes fest. Anfang des 13. Jahrhunderts wurde das finnische Volk der Esten von den Dänen und vom Schwertbrüderorden unterworfen und christianisiert. 1346 wurde das Land vom Deutschen Orden erworben; 1561 fiel Estland an Schweden, 1721 an Rußland; 1918 schließlich wurde die Republik ausgerufen. In den Zeiten nach 1721 war formell der orthodoxe Zar der „*summus episcopus*“ der Lutheraner.

Die Probleme, denen ein Bischof heute in der Sowjetunion gegenübersteht, sind nicht ganz so verschieden von denen, die eine Kirchenleitung im Westen oder anderswo zu bewältigen hat. Ein vorrangiges Problem ist zum Beispiel die *Frage des Pfarrernachwuchses*, die in Estland freilich nicht so brennend akut ist wie in der lettischen Nachbarkirche. Die Lettische Lutherische Kirche zählt 250 Kirchengemeinden und Predigtplätze, hat gegenwärtig aber nur 105 Pfarrer und Diakone. Die theologische Ausbildung erfolgt in der Form von Abend- oder Ferienkursen, die zunächst zum Diakon und sodann zum Pfarrer heranbilden. An diesen Kursen beteiligen sich zur Zeit 20 Studierende. In Estland hingegen ist das Zahlenverhältnis ausgeglichener: Für die 146 Gemeinden und Predigtplätze stehen 108 Pfarrer und Prediger zur Verfügung. Die jungen Theologen ebenso wie die Organisten erhalten ihre Ausbildung im Rahmen eines Programmes des Theologischen Institutes beim Konsistorium in Tallinn. Das Institut wird gegenwärtig von 25 Studierenden besucht.

Gute Nachbarschaft zur Orthodoxie

Die St. Johanneskirche, die rund 1800 Menschen bei einem Gottesdienst mit uns Gästen vereint, die Karlskirche, in der zur gleichen Zeit ein Gottesdienst mit anderem ausländischen Besuch stattfindet, die Heilig-Geist-Kirche und schließlich die viele hundert Jahre alte Domkirche, in der die alten Wappen an den Wänden immer noch unverkürzt die Geschichte des Landes erzählen, lassen Tallinn auch äußerlich eine lutherische Stadt bleiben. In geschwisterlicher Nähe zum Protestantismus erheben sich mächtig die vielen Türme der russisch-orthodoxen Kathedrale, der Kirche des orthodoxen Bischofs von Tallinn und Estland, Alexius. Wie in einer Familie, so freut sich der eine an der Freude des anderen. Die lutherischen Besucher sind an einem Mittag Gäste der russisch-orthodoxen Geistlichkeit. Der Bischof selbst ist verhindert, er hat aber eine Botschaft hinterlassen, in der er seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß in der brüderlichen Begegnung gegenseitiges Verständnis und Zusammenarbeit weiter wachsen mögen.

„Das 20. Jahrhundert, das ökumenische Jahrhundert“, so liest der Diakon des Bischofs, „bietet uns viele Möglichkeiten zur Zusammenarbeit an. Wir sind gerufen auf den Weg zur christlichen Einheit, wir müssen der Sache der Versöhnung der Menschen dienen unter der Führung des Christus, unseres Versöhhners, der uns zum Frieden berufen hat. Wir sind uns bewußt, daß der Weg zur christlichen Einheit Kraft und guten Willen von den Vertretern der verschiedenen Kirchen verlangt. Aber schon die Tatsache, daß wir uns jetzt als Christen verschiedener Kirchen als Brüder begegnen, ist bereits ein großer Schritt im Bemühen um die christliche Einheit.“

So weiß der Besucher aus dem Ausland seine Schwesterkirche in einer wirklich praktizierten ökumenischen Gemeinschaft verbunden, die noch vor einigen Jahren so gar nicht zu erwarten war und auch heute gar nicht so selbstverständlich ist. An dem Essen mit den kirchlichen Würdenträgern nehmen auch die staatlichen Beauftragten für die kultischen und religiösen Angelegenheiten teil, die Gesprächspartner der Kirche in allen praktischen Fragen und Belangen innerhalb Estlands. Neben dem Bevollmächtigten Amt für die Orthodoxie besteht ein besonderes Amt für die nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften. Beide Dienststellen wiederum unterstehen direkt dem Rat für die kultischen und religiösen Angelegenheiten der Russisch-Orthodoxen Kirche bzw. der nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften beim Ministerrat der UdSSR in Moskau. Kirchliche Angelegenheiten werden also weithin nicht als eine Ländersache angesehen, sondern werden gerade im Blick auf die ökumenische und internationale Aktivität von Moskau aus behandelt.

III. Moskau und Leningrad

In Moskau spürt der Besucher vom ersten Augenblick an, was diese Stadt ideologisch und politisch darstellt. Transparente und fassadenhohe Plakate sprechen vom Fortschritt, der in vieler Hinsicht durchaus überzeugend erkennbar ist. Sie wiederholen in sprachlicher Eintönigkeit die Thesen von der allsozialistischen, allkommunistischen Zukunft, von der der Besucher nun nicht so rasch zu überzeugen ist. Auf dem Roten Platz trifft der Gast auf die nach hunderten zählende Schlange von Menschen, die sich Schritt für Schritt dem Lenin-Mausoleum nähern. Es heißt, diese Menschenkette vor dem Grabmahl sei seit dem Tode Lenins nicht abgerissen. Oft haben sie nicht nur Stunden, sondern mehr als einen halben Tag gewartet, bis sie die vielen Stufen, an einer Kette von Wachsoldaten vorbei, hinabsteigen können in die Tiefe dieser Gruft, wo in einem gläsernen Sarg der Leichnam Lenins aufgebahrt ist. Licht- und Farbeffekte steigern die Wirkung dieses Bildes in einem Maße, das fast unerträglich ist. Benommen, etwas hilflos gehen die Menschen, unter ihnen natürlich auch viele Kinder, an der zierlichen Gestalt, in deren Gesichtszügen heute noch ein bitterer Trotz zu liegen scheint, am großen Revolutionär ihres Landes, vorbei. Nirgendwo anders als in der Kühle dieser Gruft spürt der Außenstehende mehr die gefährliche Nähe, in die sich die Ideologie zum Kultischen gebracht hat. Es ist nicht eigentlich der äußere Aufwand, nicht das profanliturgische Zeremoniell, was diese Nähe ausmacht. Es ist die Heilsvorstellung, die Vision einer geheilten Welt, die aus dem Halbdunkel dieser Gruft mit dem Anspruch letzter Absolutheit abgeleitet wird.

Verlangen nach Kultur

Die Politisierung des öffentlichen Lebens läßt mit dem Grad der Entfernung von Moskau merklich nach. Selbst die äußere Propagierung in Plakaten und Spruchbändern, Bildern und Aufrufen tritt zurück. Auch in anderer Hinsicht ist Rußland kein Land völliger Uniformität. In Moskau scheint das Grau der Moskwa alle freudige Farbe einer Millionenstadt zu schlucken. Die goldenen Kugeln der Kathedralen vor und hinter den Mauern des Kreml vermögen den Ernst, der auf dieser rastlosen Stadt liegt, nicht aufzuwiegen. Ganz anders wirkt Leningrad, die in ihrer Schönheit faszinierende Stadt an der Newa, die den Traum einer reichen Geschichte und Kultur nachzuträumen scheint, deren architektonischer Reiz unvermindert gefangennimmt, und die ebenso liebenswürdig wie bestimmt den Touristen durch den Schatz ihrer Denkmäler und Errungenschaften führt. Die drei goldenen Spitzen der Stadt am Finnischen Meerbusen, die Turmspitzen des Admiralpalastes, des Ingenieurhauses und der Peter und Paul-Kathedrale grüßen blankgeputzt die sich von Jahr zu Jahr mehrenden Touristenbusse aus Finnland, aus den übrigen nordischen Ländern und neuerdings auch aus Deutschland.

Bemerkenswert ist in Leningrad und Moskau ebenso wie in den einzelnen Sowjetrepubliken wie Lettland und Estland das offenbar kaum zu befriedigende Verlangen nach Kultur. Es gibt eine staatlich geförderte Kulturpropaganda, natürlich. Zweifellos existiert in Ermangelung manch anderer Möglichkeit aber auch ein gesteigertes persönliches Verlangen, sich an den schönen Dingen, die Museen, Musik, Theater und Literatur bieten, zu erfreuen. In Hundertschaften, selbstverständlich sehr oft organisiert von Betrieben und Schulen, durchwandern Besuchergruppen die großen Museen von Leningrad und Moskau, die Eremitage oder das Russische Staatsmuseum. Für das Theater, die Oper, das Ballett ist auf normalem Wege — nicht rechtzeitig vorbestellt — kaum eine Karte zu haben. Die Bibliotheken bieten neben politischer Literatur doch auch eine beachtliche Anzahl lesbarer unterhaltender Bücher. Einen Eindruck von der Größenordnung, in der sich die Buchproduktion und die Übersetzung ausländischer Werke bewegen, geben einige Einzelangaben aus dem nur 1,2 Millionen Einwohnern zählenden Estland. Danach sind in den letzten zwei Jahren, so wurde in der Presse berichtet, 21 amerikanische und 10 britische Autoren ins Estnische übersetzt worden. Die Gesamtauflage dieser Übersetzungen habe bei 200 000 bis 230 000 Exemplaren gelegen. Fast jeder Este, stellt der Bericht fest, gebe durchschnittlich fünf Rubel — 22 DM im Jahr — für Bücher aus. Und in der Sowjetunion sind Bücher verhältnismäßig billig. Das ist keine Kulturbeflissenheit wie wir sie in bestimmten Kreisen kennen. Darin spiegelt sich

ein vehementes Verlangen wider, in der mehr oder weniger bewußten Isolierung an den Fragen, Problemen und Bewegungen teilzuhaben, die anderswo in der Welt vorherrschen. Eine sehr bescheidene Buchproduktion ist auch den Kirchen gestattet. In Lettland zum Beispiel gibt das Kirchenamt einen jährlichen Kirchenkalender heraus. In den letzten Jahren sind zudem eine zweite Auflage des lettischen Gesangbuchs und eine Ausgabe des Neuen Testaments mit Psalmen erschienen.

Unvermögen zur Religiosität

Ebenso auffällig ist in den großen Städten eine ungeheure Bautätigkeit. Am Rande Moskaus, Leningrads, aber auch Rigas und Tallinns entstehen in der schnellen Bauweise mit Fertigteilen ganze neue Städte. In keinem dieser neuen Wohnbezirke sieht der Besucher ein Gotteshaus. Die Kirche gehört in den Gedanken und Vorstellungen der Städteplaner nicht in das Leben und den Alltag der neuen sozialistischen Wohnbrigaden.

Nach dem Besuch mehrerer Gottesdienste in alten Kirchen fragt unsere Begleiterin und Übersetzerin, eine junge Universitätsdozentin, was denn das mit dem Heiligen Geist auf sich habe, von dem während der Gottesdienste so oft die Rede gewesen sei. Ob wir, die Christen, denn wirklich auch an die Wirksamkeit eines Geistes glaubten? Wie wir als gebildete Menschen nicht nur selbst so etwas glauben, sondern auch noch versuchen könnten, andere Menschen davon zu überzeugen? Aus ihrer gänzlich unpolemisch gestellten Frage, aus ihrem Kommentar dazu, war eine vorwurfsvolle, aber auch mitleidige Anteilnahme zu spüren, das kühle Mitleid eines wissenschaftlich hochqualifizierten Menschen mit einem gewiß Ebenbürtigen, was seine akademische Ausbildung angeht, einem Ebenbürtigen, der aber offensichtlich vor dem letzten Schritt wissenschaftlichen, kosequenten Denkens zurückschreckt oder partiell in seinen Denkkategorien einfach nicht entwickelt ist und auch unentwickelt bleiben möchte.

An dieser Frage der jungen Intellektuellen wird mehr als an einem anderen Beispiel deutlich, was der Kirche in diesem Lande wohl am meisten Mühe und zugleich Sorge macht. Was sie hart belastet, sind nicht so sehr simpler Atheismus, gelenkter oder freier, gewisse Nachteile und Beschränkungen in der kirchlichen Entfaltung oder der niedrige Platz, welcher der Kirche in der Rangordnung der Dinge offiziell eingeräumt wird. Was sie ernst im Innersten angeht und trifft, ist vielmehr die Tatsache, daß sie sich einer Generation gegenüber sieht, die die Wissenschaftlichkeit ihres Denkens und Handelns als die ausschließliche Dimension menschlicher Existenz ansieht und sich in dieser Hinsicht weithin auch bereits intellektuell selbst vergewaltigt hat. Ihre Haltung zur Kirche, zum Religiösen im allgemeinen, ihre Skepsis, ihr ableh-

nendes Urteil sind zumeist schon keineswegs mehr nur Unwillen, Konformismus oder Agitation, sondern bereits Unvermögen, ein Unvermögen, überhaupt religiös etwas zu empfinden oder nachzuvollziehen. Eine nun bereits zwei Generationen andauernde und wirkende Erziehung, in der sich vor den glitzernden überschaubaren Fakten einer angeblichen Wirklichkeit die Frage nach Gott wie ein mittelalterlicher Aberglaube abhebt, beginnt ihre Früchte zu tragen.

Die Überwindung des Religiösen durch wissenschaftliche Vervollkommnung und die Durchsetzung einer neuen Ethik — basierend auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus — sind die großen Themen, die die Lehrpläne der Mammut-Universitäten durchziehen. Der Besucher steht vor dem Bildungskoloß der riesigen Lomonossow-Universität in Moskau und beginnt zu ahnen, welch eine potentielle Kraft sich hier zusammenballt, diese Thesen zu vertreten. Das Wort Gott fällt weder hier noch bei den Kindern in der Schule in einem Sinne, der aufhorchen ließe. Im Museum, vor den großen Zeugnissen christlicher Meister, vor der unmittelbaren Eindringlichkeit der einzigartigen Ikonen-Malerei, sind Gott und alle anderen Zeichen und Motive der Menschwerdung Gottes widerspruchslos längst eingeordnet in eine Welt der vielleicht gerade noch respektvoll erzählten Legende.

Eine schwere Lektion

Unberührt davon, in der Ruhe und Geborgenheit einer aus dem Glauben kommenden unverminderten Entschiedenheit, ertönt in den Kathedralen die Liturgie der orthodoxen Priester, steht im königlichen Prunkgewand seines Amtes der Metropolit von Leningrad und Ladoga oder der Patriarch von Moskau segnend inmitten seiner Gemeinde. Die lutherischen Erzbischöfe in Lettland, Estland und die anderen Kirchen predigen ihren Gemeinden, und der Pfarrer irgendwo auf dem Lande fährt mit dem Fahrrad zu den Verstreuten, die des Zuspruchs bedürfen. Auch der ideologische Fanatiker weiß, daß vielen Religion — noch, würde er sagen — unentbehrlich ist, und so behandelt er die Kirche mit Geduld und auch Rücksichtnahme wie den im Geleitzug mitfahrenden letzten Dampfer, unterstellend, daß dieses Schiff das Endziel sowieso nicht erreichen wird. Er weiß und kann nichts davon wissen, daß über dieser Arche Noah als Mast das Kreuz des gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Kirche aufgerichtet ist.

Die Christen dieses Landes wissen heute sicherlich besser als viele Christen anderswo, daß der Herr der Kirche das Ruder seiner Kirche zuweilen vollends selbst in die Hand nimmt. Aus dieser Erfahrung kommen Kraft und Zuversicht zugleich. Erzbischof Kiivit hat das in einem Gespräch einmal

mit den Worten ausgedrückt: „Gott führt seine Gemeinde die Wege, die er will, und so führt er sie oft auch von altgewohnten Pfaden auf neue Wege.“ Es ist die Lektion, die den Christen so oft am schwersten eingegangen ist.

Auf dem Flugplatz in Moskau ist vor den Schaltern ein unübersehbares und kaum entwirrbares Gedränge. Das Zauberwort „Delegation“ öffnet uns den Weg zu der Maschine, die uns nach Paris bringt. Delegationen, besonders solche aus dem Ausland, gehören zur Kategorie A der klassenlosen Gesellschaft. In dem Blick unserer Begleiter, die uns verabschieden und uns die wenigen Schritte bis zur Kabine nachschauen, scheint die ehrliche wie drängende Bitte zu liegen, daß unser Eindruck von diesem Land doch ein guter gewesen sein möge.

Äußerlich erkennt man das heilige christliche Volk an dem Heiligungsmittel des heiligen Kreuzes, daß es alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Übel (wie das Vaterunser betet) vom Teufel, Welt und Fleisch (inwendig: trauern, verzagt sein, erschrecken; auswendig: arm, verachtet, krank, schwach sein) leiden muß, damit es seinem Haupte, Christus, gleich werde.

MARTIN LUTHBR

Sprache und Bekenntnis in Brasilien

Von der Geschichte und den Fragen der evangelischen Kirche deutschen Ursprungs in Brasilien ist vor zwei Jahren in diesem Jahrbuch die Rede gewesen. (Weingärtner, Lindolfo: Kirche der Reformation unter dem südlichen Kreuz — Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.) An dieser Stelle sei kurz folgendes hervorgehoben: Die Evangelischen deutscher Abstammung wohnen vornehmlich in der subtropischen Zone des brasilianischen Südens, die ungefähr ein Neuntel des gesamten Brasilien umfaßt, aber viermal so groß ist wie Deutschland. Es gibt Gegenden, in denen Deutschstämmige noch geschlossen siedeln, neben solchen, in denen sie nur eine größere oder kleinere Gruppe bilden. Die ersten Einwanderer kamen in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; es folgten in den nächsten Jahrzehnten immer wieder neue Wellen deutscher Menschen. In der letzten Zeit dagegen sind es nur sehr wenige unter denen, die nach Brasilien kommen, welche die Absicht haben, dauernd in diesem Lande zu bleiben. Die deutsche Einwanderung scheint abgeschlossen zu sein. Es gibt schon Deutschbrasilianer in der fünften und sechsten Generation.

Die geistliche Versorgung war in den ersten Jahrzehnten schlecht, dem Zufall überlassen. Vor etwa hundert bis fünfzig Jahren dagegen wurden von Vereinen und Missionsanstalten in gewisser Regelmäßigkeit Pfarrer gesandt; heute geschieht es nach einem bestimmten Plan durch Vermittlung des Kirchlichen Außenamtes in Deutschland. Daneben bildet seit 20 Jahren die Theologische Hochschule in São Leopoldo Geistliche aus; ein Drittel der Pfarrerschaft ist bereits „bodenständig“. Diese Ausbildungsstätte ist von Präses D. Dohms, der selbst Deutschbrasilianer war, aber seine gesamte Ausbildung noch in Deutschland empfangend, 1946 ins Leben gerufen worden. Er verwirklichte damit einen Plan, den schon der Gründer der Riograndenser Synode, Pastor Dr. Wilhelm Rotermund, gehabt hatte. D. Dohms war daneben ein eifriger Förderer des deutschbrasilianischen Schulwesens. Er krönte sein Lebenswerk dadurch, daß er die Riograndenser Synode, deren Präses er selbst war, mit den anderen Synoden deutschen Ursprungs zu einem Synodalbund zusammenfaßte und diesen dem Ökumenischen Rat und dem Lutherischen Weltbund anschloß (1950). Unter seinem Nachfolger D. Schlieper konstituierte sich der Synodalbund als Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien im Jahre 1962. Soweit die äußeren Tatsachen.

Diese Kirche hat im Ersten und Zweiten Weltkrieg ihre äußere Bewährungsprobe abgelegt. Da Brasilien sich mit Deutschland 1917—18 bzw. 1942—45 im Kriegszustand befand, mußte sie zeigen, daß sie auch ohne direkte Hilfe von der deutschen Mutterkirche lebensfähig war. Seit 1950 ist sie eine selbständige Kirche. Sie möchte aber die theologische Verbindung mit der Mutterkirche bestehen lassen. Auch bleibt sie weiter auf Entsendung von Pfarrern aus Deutschland angewiesen. Präses D. Dohms und seine Nachfolger meinen, daß dies keineswegs nur ein Mangel sei: Eine lutherische Kirche muß mit dem Ursprungsland der Reformation in Verbindung bleiben.

Nach diesen Ausführungen könnte man denken, daß die Entwicklung von einer Diasporakirche alten Stils zu einer selbständigen Kirche fast wie von selbst verlaufen sei. Wer den letzten Abschnitt des Geschehens miterlebt hat, muß auch von den Schwierigkeiten dieses Vorgangs reden. Diese werden zunächst deutlich an der Sprachenfrage. Die folgenden Ausführungen haben besonders die Riograndenser Synode im Auge, in deren Dienst der Verfasser lange Zeit, gerade in den entscheidenden Jahren (1938—50), gestanden hat.

I. Die Sprachenfrage

„Die evangelische Kirche deutschen Ursprungs hat aufgehört zu bestehen!“ Diese Behauptung konnte man in den Jahren 1942—45 in den Gemeinden hören. Gleichwohl mußte die Arbeit getan werden. Die deutschen Pfarrer, die trotz des Krieges ihren Dienst tun konnten — es waren etwa 60—70% — sahen sich veranlaßt, die Amtshandlungen in portugiesischer Sprache vorzunehmen und in der Landessprache zu predigen. Die Annahme, daß dieser Zustand nach damaliger Voraussicht sich nicht ändern würde, zwang Pfarrer sowie die lebendigen und denkenden Gemeindeglieder, sich ernsthaft mit dem Raum zu beschäftigen, in dem sich die kirchliche Arbeit abspielte. Eine äußere Not und Notwendigkeit wurde zur inneren Nötigung! Das viel erörterte Problem Evangelische Kirche und Deutsches Volkstum und Deutsche Sprache brannte plötzlich unmittelbar auf den Nägeln. Manche Lieblingsvorstellung ist damals über Bord geworfen worden, manche Unklarheit theologischer und politischer Art schwand und verbrannte im Feuer der Auseinandersetzung, die sowohl nach Außen wie im Inneren geführt wurde.

Im folgenden sei versucht, das darzulegen, was man den „vorläufigen Ertrag“ dieses Prozesses nennen könnte: Was von einsichtigen Männern der Synode bereits vorher gesagt wurde — es sei unmöglich,

deutsches Volkstum und evangelische Kirche auf einer Ebene zu sehen — erhärtete seine Wahrheit. Man kann nicht das Bestehen der Kirche damit rechtfertigen, daß man auf ihre Verdienste für die Erhaltung von deutscher Schule und Sprache hinweist! Geschichtlich gesehen ist ein solches Verdienst unbestreitbar. Es erhob sich nun die Frage, ob die evangelische Kirche in Brasilien „auf Leben und Tod“ mit ihr verbunden war und ist. Die einfache Bejahung dieser Frage wäre angesichts der unmittelbaren Bedrohung, welcher sich die evangelische Kirche durch die Maßnahmen des Staates in und vor dem Zweiten Weltkrieg ausgesetzt sah, einer Selbstaufgabe der Kirche gleichgekommen. Ihr Verkündigungs- und Sendungsauftrag gilt in jedem Falle! Die letzten Reste des sogenannten Bindestrichchristentums („deutsch-evangelisch“) wurden damals abgestoßen. Trotzdem stellte sich nun erst recht die Frage nach dem Raum, in dem die evangelische Verkündigung erfolgt. Sie ist und bleibt immer — auch theologisch — sehr wichtig. Entspricht es doch unserem christlichen Glauben, daß das Wort Gottes, das verkündigt wird, immer „aktuell“ ist, also in einer bestimmten Lage erfolgt, auf keinen Fall so etwas wie eine „zeitlose Wahrheit“ im platonischen Sinne ist, die unabhängig von Zeit und Raum sich darstellt. Da Deutschland in der damaligen Notzeit weit entfernt lag, der Gebrauch der deutschen Sprache in der Öffentlichkeit verboten war und die frühere deutsche Schule nach dem Lehrplan der brasilianischen Regierung arbeiten mußte, lag es nahe, sich auf die brasilianische und amerikanische Umwelt einzustellen. Dieser Gedanke wurde fast noch mehr nach dem Kriege als während desselben erörtert. War es bis 1945 vielleicht geboten, zunächst einmal abzuwarten und zu überleben, so schien nach der totalen Niederlage Deutschlands die kulturelle Zukunft ganz den Siegermächten zu gehören. Besuche von evangelischen amerikanischen Kirchenmännern, die wirklich helfen wollten, erschienen als Bestätigung dieser Vorstellung. Sollte die Art der kirchlichen Arbeit in den Synoden vollkommen umgestellt werden? Sollte — soziologisch gesehen — der deutschstämmige Volksteil, der sich zum evangelischen Glauben bekannte, nicht mehr die Grundlage der kirchlichen Arbeit bilden, sondern nur noch äußerer Rahmen und Ausgangspunkt? Das würde bedeuten, daß sich die Verkündigung auch an die nichtdeutschen Volksteile in Brasilien, an Neger, Mischlinge, Indianer und Lusos (Brasilianer portugiesischer Abstammung) richten müßte. Damit wäre der Weg von der Volkskirche zur Missionskirche gewiesen.

Solche Fragen wurden damals innerhalb der Kirche gestellt, und sie sind bis heute nicht verstummt. Wenn man die augenblickliche Lage der Riograndenser Synode richtig erfassen will, reicht m. E. die Vorstellung

der überlebten „Volkskirche“ und der etwa künftig notwendigen „Missionskirche“ nicht ganz aus. Vielleicht wird der missionarische Akzent stärker. Aber zur Zeit befindet man sich in einem eigentümlichen Übergangszustand. Man sollte ihn weder mit restaurativer Programmatik noch mit festgelegten Zukunftsforderungen erschweren! Sowohl die Hoffnung auf eine engere Verbindung von Kirche und deutschem Volkstum, wie sie früher einmal bestanden haben mag, wie die auf eine vollkommene Wandlung der bisherigen Struktur der Kirche tragen „fleischliche“ Züge. Wenn es dagegen im Anfang des Johannesevangeliums heißt: Das Wort wurde Fleisch!, bedeutet das keine Erfüllung menschlichen Sehns, sondern das Sich-hineinstellen Gottes in unsere bedrängte menschliche Situation.

Worin besteht der besondere Charakter der Bedrängnis in der heutigen Übergangssituation? Einige konkrete Angaben mögen es verdeutlichen: Die staatliche Schulgesetzgebung hat bewirkt, daß die deutschstämmige Jugend in den großen und kleinen Städten des Landes sich vornehmlich der Landessprache bedient. Ein kleiner Teil ist noch zweisprachig, der größere versteht noch das Deutsche, beherrscht es aber nicht mehr in der Schrift. Wieder eine Gruppe denkt nur in der Landessprache. Viele Pfarrer treiben darum Jugendarbeit nur noch in portugiesischer Sprache. Die über 40 Jahre alten Erwachsenen in der Stadt, welche größtenteils früher einmal eine deutsche Schule besucht haben, verstehen durchweg das Deutsche besser. Sie bevorzugen darum mit Vorliebe die deutschsprachigen Gottesdienste.

Wesentlich anders ist die Lage auf dem Lande. Es muß gesagt werden, daß Brasilien immer noch ein Agrarland ist und der weitaus größere Teil gerade der riograndenser Kirchenglieder auf dem Lande wohnt. Die deutschstämmigen Kolonisten sind der eigentliche Rückhalt der evangelischen Kirche. Die Gottesdienste werden darum zu einem Teil in diesen Bezirken wieder in Deutsch gehalten. Entsprechendes gilt auch von den Amtshandlungen und dem Konfirmandenunterricht. In weiten Kreisen der sogenannten deutschen Kolonie ist Deutsch noch die Muttersprache. Es wäre unseelsorgerlich, ja rücksichtslos, hier zum Portugiesischen überzugehen. Der Prediger darf, einer Zukunftsvorstellung folgend, wie es der leider zu früh verstorbene Vizepräses Prof. Sänger einmal ausgedrückt hat, „weder Nationalisierungskommissar noch Deutschtumsapostel sein“. Grundsätzlich gilt gewiß das, was Landesbischof D. Lilje vor 10 Jahren nach seinem Besuch der evangelischen Gemeinden in Südamerika in einem Brief nach Hannover schrieb: „Deshalb ist das Sprachenproblem für unsere Gemeinden immer doppelt anzusehen (wie

die beiden Brennpunkte einer Ellipse): Die Sprache der Frömmigkeit muß die Muttersprache sein, die Sprache für Bibel, Katechismus und Gesangbuch. Aber zugleich muß der 18-jährige Junge, der in die brasilianische . . . Führungsschicht hineinwachsen soll, imstande sein, seine lutherischen Glaubensüberzeugungen in einer . . . portugiesisch redenden Umwelt verständlich zu machen.“

Man ist versucht, dies die seelsorgerlich-kirchliche Lösung zu nennen, die den Vorzug hat, daß sie mit der Programmatik einer überlebten Vergangenheit und einer voreiligen Zukunftsvorstellung nicht belastet ist. Sie trägt auch zugleich der ganzen Schwere der Sprachenfrage Rechnung. Es ist ja nicht so einfach, wie man es oft hört: Verkündigt doch in der Sprache, die verstanden wird. Das ist für einen Missionar in der Heidenwelt ohne weiteres richtig und mag auch gegeben sein, wenn ein Prediger in einer Großstadt Angehörige verschiedener Volksgruppen nacheinander bedienen muß. In der brasilianischen Stadt und vielleicht auch bald immer mehr auf dem Lande ist gerade der langsame oder schneller sich vollziehende Sprachenwandel das Problem. Da die Sprache der Leib der Seele ist, berührt eine solche auch immer zugleich das seelische Gefüge. Übergang zu einer anderen Sprache ist niemals eine einfache Sache, die etwa mit dem Anlegen eines neuen Kleidungsstückes zu vergleichen ist, nachdem das alte ausgedient hat. Ein Mensch, der im Übergang zu einer anderen Sprache steht, ist religiöser, ja moralischer Gefährdung stärker ausgesetzt. Die Lage der Versuchung erfordert darum besondere seelsorgerliche Aufmerksamkeit. Es könnte z. B. sein, daß derjenige, der zum Gebrauch des Portugiesischen übergeht, sich u. U. in der Kirche vom Deutschen her tiefer angesprochen fühlt, weil er es früher einmal zu Hause gelernt und im Konfirmandenunterricht gehört hat. Natürlich kann auch das Gegenteil eintreten, daß einem anderen erst die Anrede in der ihm geläufig gewordenen Sprache seine Glaubensentscheidung ermöglicht. Die Sprache in der Kirche hat sich nach diesen Bedingungen zu richten. Alle restaurative oder die Zukunft vorwegnehmende Programmatik hat hier keinen Platz. Selbstverständlich ist eigentlich nur, daß die Prediger und Lehrer der Kirche beide Sprachen beherrschen müssen. Erst dann ist die oft geforderte Übersetzung theologischen und kirchlichen Schrifttums ins Portugiesische möglich. Die Übersetzung müßte zugleich eine Umsetzung sein, da die meisten religiösen Begriffe im Portugiesischen von vornherein einen katholischen Klang haben; „penitência“ z. B. bedeutet nicht einfach Buße im Sinne von evangelischer Umkehr, sondern nach brasilianischem Verständnis „Bußsakrament“.

II. Die konfessionelle Frage

Ein führender Mann der evangelischen Heidenmission hat einmal gemeint, mit dem Schwinden der Volkstumsgrundlage und dem Sprachenwechsel in Diasporakirchen sei das Bekenntnis in erhöhtem Maße als rechte Grundlage für eine Diasporakirche notwendig. Gewiß kann gerade eine solche nicht ohne ein klares Bekenntnis bestehen; denn sie ist mehr als manche Großkirche der Heimat nach dem gefragt, was sie glaube. Um die Bedeutung des Bekenntnisses und den augenblicklichen Stand richtig zu erkennen und zu verstehen, ist auch in dieser Hinsicht eine Besinnung auf dessen Geschichte in Brasilien angebracht:

Die ersten deutschen Einwanderer kamen aus dem Hunsrück und Pommern, später traten hinzu besonders solche aus Westfalen und Schwaben. Es ist auffällig, daß Einwanderer aus ausgesprochen lutherischen Kirchen unseres Vaterlandes (Bayern und Hannover) seltener waren. Jahrzehntlang kümmerte sich keine deutsche Kirche um die Auswanderer nach Brasilien. Die Barmer „Evangelische Gesellschaft für Brasilien“ und der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin nahmen sich zunächst der Aufgabe an, Prediger nach Brasilien zu senden. Später gründete man ein Diasporaseminar, das zunächst in Soest und Witten, danach in Stettin und zuletzt in Ilsenburg seinen Sitz hatte. Dahinter stand der Wille des westfälischen Generalsuperintendenten Zöllner, also eines Lutheraners der preußischen Union.

Inzwischen hatte in Brasilien selbst der Hannoverische Pastor Dr. Wilhelm Rotermund die Leitung der Riograndenser Synode übernommen. Selbstverständlich war der Gebrauch des lutherischen Katechismus und großer Teile der in Hannover damals gebräuchlichen Liturgie. Die riograndenser Synode erhielt mit ihrer Entstehung von vornherein (1886) lutherisches Gepräge. — Sein großer Nachfolger und Fortsetzer D. Dohms hat diese Tatsache anerkannt, gefördert und aus ihr die Folgerungen gezogen. Verstärkt wurde das lutherische Element auch dadurch, daß, seit 1900 etwa, die Neuendettelsauer Mission und Diasporapflege eine größere Zahl Pfarrer nach Brasilien sandte. Nur wenige arbeiteten in Rio Grande do Sul, der weitaus größere Teil befindet sich heute in den mehr nordwärts von Rio Grande do Sul gelegenen Südstaaten und Espirito Santo (nördlich von Rio de Janeiro). In diesen Staaten kam es zur Bildung einer eigenen Lutherischen Synode im Jahre 1905.

Diese lutherische Kirche hat als Bekenntnisgrundlage das Konkordienbuch, also auch die Konkordienformel mit ihren Verdammungsurteilen über die Reformierten. Die Riograndenser Synode begnügte sich demgegenüber

mit dem Lutherischen Katechismus, der in den Gemeinden eingeführt ist, und der Confessio Augustana. Letztere werden auch von den Reformierten anerkannt. So ist es möglich, daß in der Riograndenser Synode auch Pfarrer, die aus reformierten und ausgesprochenen Unionskirchen kamen, ihren Dienst taten und tun. Diese haben nicht widersprochen, als die konstituierende Generalversammlung des Synodalbundes im Jahre 1950 beschloß, dem Lutherischen Weltbund beizutreten. In der folgenden Zeit ist Brasilien wiederholt von Männern des Weltbundes (Bischof Lilje, Dr. Herman, OKR Greifenstein, Prof. Hahn) und der VELKD (Dr. Hübner) besucht worden. Beiden Beratungen, die 1950 zum Beitritt in den Lutherischen Weltbund führten, erklärte der damalige Präses der Riograndenser Synode und erster Leiter des Bundes der Synoden, daß dieser den sogenannten „Konfessionalismus“ ablehne. Das war um der Abgrenzung gegen die Missoisynode willen angebracht; diese hat die ruhige Arbeit oft ungemein erschwert und bedeutete durch ihre Existenz nicht überall Förderung der evangelischen Sache in Brasilien. Zugleich war mit dieser Abwehr auch ein Bekenntnis zur Ökumene möglich. Es war darum kein Zufall, daß mit der Aufnahme in den Lutherischen Weltbund auch die in den Ökumenischen Rat der Kirchen erfolgte. Ein Besuch seines Generalsekretärs Visser't-Hooft bekräftigte diese Tatsache, während mehrfache Besuche durch Vertreter des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (D. Niemöller, Brasilien referent Bartelt, Präsident Wischmann) die Verbindung mit der Heimatkirche betonten. Wenn auch die Riograndenser Synode und die anderen Synoden deutschen Ursprungs in ihrer Verwaltung und Arbeit selbständig sind, so sollen doch die menschlichen, personellen und theologischen Beziehungen der vom Luthertum geprägten Kirchen diesseits und jenseits des Ozeans weiter gepflegt werden!

III. Die neuen Aufgaben

Jeder ordentliche Theologe und Christ weiß, daß das „Bekenntnis“ nur Grundlage und Norm des Glaubens, nicht dessen eigentlicher Inhalt sein kann. Das ist zu berücksichtigen, wenn von den neuen Aufgaben, die sich aus der soeben skizzierten Lage und Entwicklung ergeben, die Rede ist. Über das innere Leben in den evangelischen Gemeinden Brasiliens muß einmal besonders berichtet werden. Hier können die neuen Aufgaben, die sich vom Bekenntnis her aus der neuen Lage ergeben, nur angedeutet werden.

1. Seit einiger Zeit, in verstärkter Form seit dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, sucht die römische Kirche in Brasilien

Fühlung mit der lutherischen Kirche. Das muß um so mehr überraschen, als jener etwa 92% der Bevölkerung laut Statistik als Getaufte angehören, die Lutheraner dagegen nur 1% betragen. Die katholische Kirche weiß freilich, daß sie von Spiritismus, neuheidnischen Kulturen, Materialismus und Freimaurertum von innen und außen bedroht ist. Sucht sie deshalb das Gespräch mit der lutherischen Kirche? Tatsächlich werden seit Jahren schon offizielle Unterhaltungen über theologische Fragen zwischen evangelischen und katholischen Vertretern ihrer Kirche geführt. Es ist gut, wenn die evangelische Kirche dann im Augsburger Bekenntnis eine Grundlage hat, die in der Sache klar ist, aber zugleich einen Gedankenaustausch mit einem reformfreundigen Katholizismus ermöglicht.

2. Schwieriger ist das Gespräch mit den auch in Brasilien zahlreichen Sekten. Unter diesen ist in den letzten Jahren besonders die Pfingstbewegung zu nennen. Sie umfaßt den zahlenmäßig größten Teil des brasilianischen „Protestantismus“. Vieles in ihr trägt noch schwärmerische Züge. Hier kann das Augsburger Bekenntnis mit seiner Abwehrhaltung gegen das Schwärmertum eine Hilfe bei der inneren und äußeren Auseinandersetzung sein. Manchmal besteht jedoch der Eindruck, daß die Pfingstbewegung in Südamerika auch nach anderen Seiten offen ist; manche Gruppen möchten an der Ökumenischen Bewegung teilhaben.

3. Eine klare Abwehrhaltung ist vom lutherischen Bekenntnis herden neuheidnischen Bewegungen (Umbanda, Makumba) und dem Spiritismus gegenüber geboten. Sie haben in Brasilien einen Aufschwung genommen, der noch nicht abgeschlossen zu sein scheint. Die katholische Kirche gibt zu, daß etwa die Hälfte ihrer Getauften von diesen Strömungen erfaßt sind. Diesem dämonischen Treiben können die christlichen Kirchen nur begegnen durch wirkungsvolle Evangelisation, gesteigerte Seelsorge, bessere kirchliche Versorgung, durch Verbreitung entsprechenden Schrifttums und mündliche Belehrung. Hier liegt für die Kirchen, katholische und evangelische, eine missionarische Aufgabe für die Zukunft. Sie kann vielleicht nur gemeinsam gelöst werden. Soziale Stätten, in denen Bedürftige beraten und unterstützt werden, müssen die Wortverkündigung begleiten. In einigen Städten ist bereits ein solcher Anfang gemacht worden.

4. Freilich wird die Kirche des lutherischen Bekenntnisses nicht die soziale Betätigung, die heute in Brasilien überall gefordert wird, als ihre Hauptaufgabe betrachten. Ein in der Hauptsache soziales Christentum, zu der manche angelsächsischen Kirchen neigen, ist genau so fragwürdig wie ein solches, das sich konfessionalistisch abkapselt. Rechter Glaube und

wahre Liebe bilden in der Kirche Christi immer eine Einheit!
Im Artikel VI des Augsburger Bekenntnisses heißt es: Der Glaube muß gute Früchte hervorbringen; man muß die von Gott gebotenen Werke tun, weil Gott es will, nicht um unser Vertrauen darauf zu setzen, daß wir durch diese Werke die Rechtfertigung vor Gott verdienen.

So sehr die einen auf die Einigkeit des Lebens dringen, so sehr müssen wir auf die Einigkeit der Lehre und des Glaubens dringen. Wenn sie uns diese unverletzt lassen, dann wollen wir zusammen mit ihnen auch die Einigkeit der Liebe preisen, die doch der Einigkeit des Glaubens und des Geistes unterzuordnen ist. Denn wenn du die verlierst, so hast du Christus verloren. Wenn aber der dahin ist, so wird dir freilich die Liebe nichts nützen. Wenn du dagegen die Einigkeit des Geistes und Christus erhältst, schadet dir's nicht, wenn du gleich mit denen nicht eins bist, die das Wort verkehren und dadurch die Einigkeit des Geistes spalten. Darum will ich lieber, daß nicht allein sie, sondern auch die ganze Welt von mir abfalle und mein Feind werde, als daß ich von Christus abfalle und ihn zum Feinde habe ... Mit denen aber, die Christus lieben und sein Wort recht lehren und glauben, erbiten wir uns, daß wir nicht allein Frieden und Einigkeit halten wollen, sondern herzlich gern wollen wir auch alle ihre Schwachheit und Sünde leiden und tragen, wollen sie gern mit sanftmütigem Geist unterweisen, wenn sie gefallen sind.

MARTIN LUTHER

Schulen und Schularbeit

der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien

Mit der Einwanderung evangelischer Deutscher im südbrasilianischen Raum (seit 1824) entwickelte sich allmählich in den von den deutschen Einwanderern und deren Nachkommen besiedelten Gebieten eine kirchliche Arbeit, die im Zuge ihrer Entwicklung und Ausdehnung zur Gründung der einzelnen Synoden führte, die heute in der „Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ vereinigt sind.

In den Einwanderern war der Wille zur Kultur stark genug, um in der neuen Umgebung (in der es keine Schulen gab) eine eigene Schularbeit zu entwickeln, wobei lokal und historisch bedingte Umstände dazu beitrugen, daß diese Schularbeit nicht nur in enger Anlehnung an die kirchliche Arbeit getan wurde, sondern daß sie immer mehr und immer klarer mit in den Aufgabenkreis der Gemeinden hineingenommen wurde.

Dieses private Schulwesen, so wie wir es im Raum der synodalen Gemeinden heute besitzen, hat trotz der vorhandenen Verschiedenheiten und trotz der heute im Vergleich zu früher stark veränderten Bedingungen eine eigene, bestimmte Prägung, die sich im Vollzug der verschiedenen Entwicklungsstadien allmählich herausgebildet hat. Wenn wir seinen heutigen Stand besser verstehen wollen, ist es deswegen angebracht, zuerst einmal unseren Blick rückwärts auf seinen Entwicklungsgang zu richten, wobei wir die Riograndenser Synode, in deren Raum sich der weitaus größte Teil der Schulen konzentriert, im besonderen berücksichtigen.

1. Die freie Entwicklung

So wie die deutschen Einwanderer hier in fremden Verhältnissen sich ihre Arbeitsmöglichkeiten neu aufbauen mußten, so begann bei ihnen auch die erste Schularbeit unter neuen Voraussetzungen. Eine Schule in der hiesigen Form der privaten Gemeinde- oder Vereinsschule war unseren Vorfahren eine unbekannte und deswegen keinesfalls selbstverständliche Einrichtung.

Da sie aber eine Schule für ihre Kinder nicht vorfanden und eine solche auch nicht entbehren wollten, blieb ihnen nichts anderes übrig, als eben selbst Schulen zu gründen und zu unterhalten.

So ist in engster Anlehnung an die hiesige Siedlungsgeschichte unsere bekannte Privatschule mit ihrer ganz eigenen Art gewachsen, die in der konfessionell (evangelisch oder katholisch) ausgerichteten Elternschule ihre bezeichnende Prägung erhalten hat. Das war deswegen möglich, weil sie sich bis zum Jahre 1938 ganz frei und natürlich aus dem aus der Kolonie-Umwelt gegebenen Voraussetzungen heraus entwickeln und sich ganz auf die örtlichen Notwendigkeiten einstellen konnte.

Während ihr Unterricht zunächst in der von den Schülern gesprochenen Sprache erteilt wurde, begann sie allmählich, und zwar meistens in dem Maße, wie es die örtlichen Notwendigkeiten erforderten, die Kenntnis der Landessprache zu vermitteln und diese Sprache mit im Unterricht zu benutzen, wobei gesagt werden muß, daß 1938 praktisch jede Privatschule portugiesischen Unterricht erteilte, wenn auch die eine in mehr, die andere in weniger Wochenstunden. Und wenn wir noch hinzufügen, daß sie auch besonders in der Lage war, die in den Elternhäusern begonnene religiöse Unterweisung fortzusetzen und zu vertiefen und dadurch als (evangelische oder katholische) christliche Schule die Pflege des Gemeindelebens zu fördern, dann sind damit die wesentlichen Besonderheiten hervorgehoben, die am meisten zu ihrer allgemeinen Volkstümlichkeit beigetragen haben.

Bei der Gründung und Förderung dieses privaten Schulwesens haben sich auf evangelischer Seite vor allem unsere ersten Pfarrer beteiligt. Auf diese Weise wurde schon in den ersten Jahren unserer Siedlungsgeschichte die private Primarschule aufs engste mit dem Gemeindeleben in Beziehung gebracht und damit das Fundament für das spätere evangelische Gemeindeschulwesen gelegt. Weithin wurde es auch zur allgemeinen Regel, daß die evangelische Gemeinde die schulischen Interessen der Mitglieder in ihre Fürsorge nahm, eine Aufgabe, die stellenweise auch von den örtlich gebildeten Schulvereinen übernommen wurde.

So standen Schule und Gemeinde lange Jahre hindurch in einer meist nur örtlich gegebenen engeren Verbindung. Während die 1886 gegründete Rio-grandenser Synode eine Annäherung und eine gegenseitige Förderung der einzelnen Gemeinden ermöglichte, veranlaßte einige Zeit später (1901) der Evangelische Lehrerverein eine stärkere Verbindung der Lehrer untereinander. Die zahlreich entstandenen Schulvereine kamen unter sich in keinen Kontakt größeren Umfangs und blieben fast ausnahmslos in ihren Bestrebungen ganz isoliert, wenn sie nicht in eine regere Beziehung zu der örtlichen evangelischen Gemeinde traten.

Der wichtigste und entscheidendste Schritt in der neueren Entwicklung unseres Schulwesens war ohne Zweifel die 1909 erfolgte Gründung des Evangelischen Lehrerseminars, welches später durch ein Kuratorium

mit Sitz in Pôrto Alegre als gemeinsam empfundenenes Anliegen in die besondere Fürsorge der Riograndenser Synode und des Evangelischen Lehrervereins genommen wurde. Dadurch wurde es erst möglich, hier geborene und in unseren evangelischen Gemeinden beheimatete junge Menschen entsprechend als Lehrer auszubilden und somit unsere Schule bodenständiger und leistungsfähiger zu gestalten.

2. Die vom Staat bestimmte Entwicklung

Nun änderten sich diese Bedingungen sehr, und zwar in verhältnismäßig kurzer Zeit. Der durch den am 10. November 1937 vollzogenen Staatsstreich eingeführte (autoritäre) Neue Staat mit seinen Auswirkungen, dann die besonders durch den Zweiten Weltkrieg plötzlich neu geschaffenen Bedingungen unseres Wirtschaftslebens, sowie ferner die verkehrstechnische Erschließung weiter Strecken unseres Landes, einschließlich der meistens bis vor kurzem ziemlich abseits gelegenen und abgeschlossenen Koloniegebiete, haben mit ihren vielseitigen Begleiterscheinungen die allmählich gewachsene Struktur des gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens unseres gesamten Koloniegebietes teilweise stark verändert.

1938 wurden die Privatschulen (mit Ausnahme der Gymnasien und anderer anerkannter Höherer Schulen) unter die Aufsicht der staatlichen Unterrichtssekretariate gestellt. Gleichzeitig wurde in diesen Schulen die Unterrichtssprache auf das Portugiesische beschränkt, sowie eine Tätigkeit der im Auslande geborenen Lehrer in leitender Stellung nicht mehr gestattet. — Diese und andere Maßnahmen trugen dazu bei, daß unser evangelisches Schulwesen schwere Schäden erlitt.

Die 1945 einsetzende allmähliche Entspannung dieser Lage ermöglichte einen langsamen Wiederaufbau unseres auf weit über die Hälfte zusammengeschrumpften Schulwesens. Wenn der Ausfall der in den einklassigen Schulen tätigen deutschen Lehrer ab 1939 eine sehr schmerzliche Einbuße war, so machte sich ab 1945 bei dem Wiederaufbau ebenso empfindlich der Mangel an ausgebildeten Lehrern bemerkbar, weil das Evangelische Lehrerseminar in São Leopoldo infolge der Ereignisse im Jahre 1939 die Ausbildung des Lehrernachwuchses vorübergehend unterbrochen hatte. Sollte aber der Wiederaufbau in Angriff genommen werden, blieb deswegen vorerst kein anderer Ausweg als die Einstellung fachlich nicht vorbereiteter Lehrkräfte. Auf dies Weise wurde es möglich, die Zahl der evangelischen Schulen in unseren Gemeinden wieder auf über 100 zu steigern.

Da für das Volksschulwesen (Primarschulwesen) in Brasilien die einzelnen Staaten (Länder) zuständig sind, untersteht folglich auch das Privatschulwesen den staatlichen Unterrichtssekretariaten, welche zu diesem Zweck

besondere Privatschul-Unterabteilungen unterhalten. Dort sind alle Gemeinde- und Vereinsschulen als Privatschulen registriert, wie ebenso auch die betreffenden Lehrer. Laut gesetzlicher Bestimmung legen alle Schulen ihrer Arbeit ab Januar 1946 den amtlichen Lehrplan (ein Mindestprogramm) der staatlichen (5 Jahre umfassenden) Primarschulen zugrunde und unterstehen der Beaufsichtigung der eben genannten Privatschulabteilung.

Die Beschränkung der Unterrichtssprache in der Primarschule auf das Portugiesische ist 1946 in unsere neue Bundesverfassung mit aufgenommen worden. Diese sprachliche Einschränkung entzieht nun schon seit 25 Jahren vor allem der Privatschule in unseren ländlichen Gegenden die dankbare und lange mit gutem Erfolg erfüllte Aufgabe, die bauende Mittlerin zu sein zwischen den meist noch mit der deutschen Sprache verbundenen Kulturwerten des deutschbrasilianischen Siedlungskreises und dem durch die portugiesische Sprache geprägten nationalen Kulturkreis, wodurch außer einer Reihe pädagogischer Mißstände noch andere negative Folgen hervorgerufen wurden, die nun allmählich überwunden werden, was dadurch gefördert wird, daß der Staat den Privatschulen volle Autonomie in administrativer und pädagogischer Hinsicht einräumt. Die freie Entfaltung des privaten Schulwesens ist weiterhin durch die Verfassung geschützt, und das 1962 von der Bundeskammer verabschiedete neue brasilianische Schulgesetz eröffnet der Privatinitiative sehr weitgehende Möglichkeiten und garantiert und fördert ihren Bestand.

3. Die stärker kirchlich bestimmte Entwicklung

Im Großen und Ganzen bemüht sich der Staat sehr, die bekenntnismäßige Ausrichtung der Schulen zu respektieren. Er zeigt großes Verständnis, wenn die Schulen sich geschlossen an dem religiösen Leben der sie tragenden Gemeinden beteiligen. Diese freie bekenntnismäßige Entfaltungsmöglichkeit bildet heute das Wesentliche von dem, was nach den großen Veränderungen seit 1938 unseren Gemeindeschulen in ihrer inneren Gestalt von früher her erhalten blieb, und was neben ihrer rein praktischen und allgemein nützlichen Seite das starke Interesse unserer Gemeinden in Stadt und Land an der eigenen Schule begründet und ihnen gestattet, als zusammengefaßte Elterngruppen selber und unmittelbar den von ihnen als geeignet befundenen evangelischen Erzieher für die schulpflichtige Gemeindejugend zu wählen und ihm vertrauensvoll den Erziehungsauftrag in die Hände zu legen.

Als im Jahre 1938 die Synodalleitung in Gemeinschaft mit dem Evangelischen Lehrerverein die Betreuung des evangelischen Privatschulwesens besonders in der Vertretung seiner Interessen gegenüber dem Staat übernahm,

war es in erster Linie ihre allgemeine Verantwortung für die Erziehung der schulpflichtigen Jugend in unseren Gemeinden, die sie zu diesem Dienst rief. Dabei hatte der Erfolg gezeigt, daß in der durch die Entwicklung bedingten Lage die Riograndenser Synode aufgrund ihrer Struktur die natürlich gegebene Instanz für die allgemeinen Belange des Erziehungswesens in unseren Gemeinden bildet, und daß sich ihr in dieser Hinsicht wirksame und entscheidende Möglichkeiten für eine gesunde und dauernde Förderung desselben nach allen Seiten hin bieten.

Als die im Jahre 1947 tagende Synodalversammlung das synodale Schulamt schuf und damit das evangelische Erziehungswesen in unseren Gemeinden bewußt stärker in den Aufgabenkreis der Riograndenser Synode rückte, da war es neben der schon erwähnten Verantwortung die Erkenntnis der Möglichkeiten ihrer Einwirkung, besonders der Möglichkeit der freien bekenntnismäßigen Entfaltung unserer Privatschulen, die die damals versammelten Gemeinden zu diesem Beschluß veranlaßte.

Dadurch wurde es möglich, die Entwicklung des evangelischen Privatschulwesens in eine seit einigen Jahren vorbereitete Bahn zu leiten und Voraussetzungen zu schaffen für eine organisch-logische Zusammenfassung und Förderung der die Erziehung tragenden Kräfte (nämlich: die ganze christliche Gemeinde und die im Glauben stehenden Lehrer). So wird heute in den Gemeinden das Verantwortungsbewußtsein und die Bereitschaft für die christliche Erziehung gestärkt, während die Gemeinden selber in der Erfüllung ihrer umfangreichen Aufgabe als Träger der Erziehungsarbeit unterstützt und gefördert werden. Da ferner in der Gemeinde-, Synodalkreis- und Synodalverwaltung in zunehmendem Maße die Lehrer an der Gestaltung des Schulwesens mitwirken, ist klar ersichtlich, auf welcher breiter und solider Grundlage sich heute die Erziehungsarbeit in unseren Gemeinden entfalten kann, wobei sich ebenfalls immer deutlicher zeigt, daß die Schulvereine in der Regel nur dann einen zuverlässigen Träger evangelischer Erziehung bilden, wenn sie in den Gemeinden, aus deren Mitgliedern sie sich zusammensetzen, genügend verankert sind.

Wenn eben angedeutet wurde, in welcher Weise heute die die Erziehung tragenden Kräfte von der Evangelischen Kirche her allgemein gefördert werden, dann drängt sich dabei die Ausbildung des Lehrernachwuchses, neben der Ausbildung zum pfarramtlichen Dienst, als das wichtigste Anliegen auf.

4. Die Lage heute

Die zahlenmäßige und berufliche Aufbesserung des evangelischen Lehrernachwuchses wird durch die in letzter Zeit sich immer stärker abzeichnende

Entwicklung auf dem Gebiet des Volksschulwesens im Sinne einer rapiden und unaufhaltsamen Ausdehnung des staatlichen Schulwesens zu einem entscheidenden Problem. Durch die wirtschaftliche Instabilität und die seit Jahren anhaltende Inflation wird die Erhaltung der in schwächeren und ärmeren Gemeinden, vor allem der ländlichen Gebiete, gelegenen Gemeindegemeinschaften immer schwieriger. Sie werden ersetzt durch die kostenlose Staatsschule. In zunehmendem Maße wird deshalb der Einsatz der in den kirchlichen Lehrerseminaren ausgebildeten evangelischen Lehrer in den Staatsschulen zu einer Notwendigkeit, da dadurch der vom Staat nicht nur erlaubte, sondern auch geförderte Unterricht in christlicher Unterweisung gewährleistet wird. Die Anstrengung im Sinn der Einschulung aller Kinder im schulpflichtigen Alter wird noch auf viele Jahre hinaus eine immer größere Zahl von Lehrern erfordern.

Der Ausfall der Gemeindegemeinschaften muß deshalb durch die Anwesenheit der mit der kirchlichen Arbeit verbundenen Lehrer in den Staatsschulen ausgeglichen werden, vor allem auf dem flachen Land, wo noch der weitaus größte Teil der evangelischen Gemeindeglieder beheimatet ist. So gehen wir bewußt diesen neuen Weg, der uns durch die Entwicklung aufgezwungen wird, in der Überzeugung, daß auch diese Arbeit segenbringend sein wird. Es hängt ja letzten Endes von den Menschen ab, die bereit sind, in bewußt kirchlicher Verankerung ihren Dienst zu tun. Nichtsdestoweniger wird die Unterhaltung der Schulen den Gemeinden, die gewillt sind, sich für sie einzusetzen, weiterhin ein ernstes Anliegen bleiben.

Das höhere Schulwesen

Während die synodale Primarschule schon seit vielen Jahren in ihrer Form geprägt ist, befindet sich das zum großen Teil noch recht junge Sekundarschulwesen (Gymnasien und Höhere Schulen) ganz im Fluß der Entwicklung.

Die evangelische Höhere Schule, die sich im Raum der Riograndenser Synode entwickelte und vor über 50 Jahren mit der Gründung des Evangelischen Lehrerseminars, im Jahre 1909, dem 1922 das Proseminar folgte, ihren Anfang nahm, trägt einen besonderen Charakter.

Was diese Schulen vor allem kennzeichnet, ist das Wirken von Schule und Lehrer weit über den engen Rahmen der Schule hinaus: die Ausstrahlung ihrer Arbeit in die Landesumwelt im allgemeinen, und der Dienst an den Gemeinden insbesondere.

Die beiden ältesten Höheren Schulen der Riograndenser Synode — das Lehrerseminar und das Proseminar — beide in São Leopoldo, dem Sitz der Riograndenser Synode — decken sich in ihrem Aufgabenkreis, als Aus-

bildungsstätten künftiger Pfarramtsanwärter und Lehrer, mit dem der Synode und, darüberhinaus, mit dem der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Ihre Schüler kommen aus allen Gemeinden, zu denen sie auch nach Abschluß des Studiums, als Pfarrer oder Lehrer, zum Dienst in der Gemeinde wieder zurückkehren.

Jährliche Spielfahrten ins Landesinnere, die sich bis Minas Gerais und Espírito Santo erstrecken, halten ihre Verbindung mit den Gemeinden wach. Musik, Laienspiele, Chorgesang, Offenes Singen, Kasperle-Theater, in beiden Sprachen, bilden die gutausgewogenen Darbietungen, die vor allem von den räumlich sehr ausgedehnten Landgemeinden immer wieder dankbar aufgenommen werden.

Drei weiteren Lehrerausbildungsstätten — dem Evangelischen Stift in Novo Hamburgo, dem Martin Luther-Stift in Estrela und dem Evangelischen Lehrerseminar in Três de Maio — kommen auf dem Gebiet der erzieherischen Arbeit im Bereich der Synode besondere Aufgaben zu.

Daß alle diesen Aufgaben mit Erfolg nachkommen, beweist die Tatsache, daß der Einsatz der nun schon seit Jahren in den Gemeinde- bzw. staatlichen Schulen, vor allem im ländlichen Gebiet, tätigen Lehrer und Lehrerinnen sich spürbar bemerkbar macht im Sinne der Hebung der schulischen Leistungen und Belebung der Gemeindearbeit.

Als Chorleiter in Kirchen und Gemeinden oder Vereinen in der Jugendarbeit, in der freiwilligen sozialen Fürsorge, als Lehrer in Sprachkursen oder in christlicher Unterweisung und im Konfirmandenunterricht sind die Lehrer, neben ihrer Arbeit in der Schule, im Dienst an der Gemeinde tätig. Dieser Einsatz geschieht in dem Bewußtsein, einen Beitrag zu leisten zur Hebung des sittlichen, kulturellen und sozialen Standes der Bevölkerung und darüber hinaus zur christlich-demokratischen Fundierung des Staates. Auch die Einrichtung zahlreicher deutscher Sprachkurse, in den letzten Jahren im Anschluß an die Gemeindeschulen, wurde dank der den Lehrern in den Ausbildungsstätten vermittelten Sprachkenntnisse wieder möglich. Im Zusammenhang mit dem deutschen Sprachunterricht wird vielfach das deutsche Lied und Laienspiel gepflegt.

Da der weitaus größte Teil der Schüler aus Kreisen des kleinen Mittelstandes und aus bescheidenen und bedürftigen Arbeiter- und Bauernfamilien kommt, muß aus sozialen Erwägungen die Höhe der Schulbeiträge dem Einkommen der Eltern angepaßt werden, um deren Kindern den erwünschten Besuch unserer Schulen zu ermöglichen. Und trotzdem sind in steigendem Maße Schulgeldermäßigungen oder Stipendien unumgänglich. Besonders die geeigneten Schüler des Proseminars und der beiden Lehrerseminare in São Leopoldo und Três de Maio kommen fast ausschließ-

lich aus sehr bescheidenen Kolonistenverhältnissen, und die Zahl der Stipendiaten überwiegt bei weitem die der zahlenden Schüler, wodurch die besondere Bedürftigkeit dieser Schulen gekennzeichnet ist.

Erträge aus öffentlichen Veranstaltungen und Umlagen, und die sporadisch gegebenen bescheidenen und unpünktlich eingehenden Regierungsbeihilfen bilden zwar eine willkommene Ergänzung der Einnahmen, gehören aber zu den fraglichen Einnahmeposten des Jahresetats, so daß die laufende Schularbeit allgemein nur durch Schulgelder zu tragen ist, die von Schule zu Schule sehr verschieden sind, je nach der Lage (ländliche oder städtische Gemeinde), den wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten des Ortes (Mittelstand, Arbeiter- oder Bauernfamilien), ja selbst der Einrichtung der Schule.

Andererseits steigern sich infolge der allgemein fortschreitenden Entwicklung des Landes die Anforderungen hinsichtlich der Leistungen und der Einrichtungen sowie des Ausbaus des synodalen Höheren Schulwesens und stellen besonders die jüngeren Anstalten immer wieder vor neue Aufgaben, die die Leistungsfähigkeit der sowieso schon stark belasteten örtlichen Schulträgergemeinden nicht selten überfordern. Praktisch mußten alle diese Schulen, von denen 13 erst nach dem Zweiten Weltkrieg allmählich aufgebaut wurden, in den letzten 10 Jahren nebenher, d. h. zusätzlich zu der routinären Unterhaltung der Schularbeit, z. T. große und kostspielige Bauerweiterungen oder Erneuerungen durchführen oder einleiten.

Es steht jedoch außer Zweifel, daß die Schülerzahl dieser Anstalten von Jahr zu Jahr weiter anwachsen wird. In den meisten Fällen ist seit Jahren eine Einschränkung der Neuaufnahmen aus Platzmangel üblich. — Die Zahl der aus evangelischen Elternhäusern kommenden Schüler überwiegt bei weitem und dürfte 90% der Gesamtschülerzahl ausmachen und sich annähernd mit der Zahl der deutschstämmigen Schüler decken.

Es darf kein Zweifel über die weitere Entfaltung unseres Höheren Schulwesens bestehen, wenn auch z. B. aufgrund des Ausbaus des staatlichen Schulnetzes eine Einschränkung des privaten Schulwesens aus finanziellen Erwägungen als geboten erscheinen mag.

Folgende Gründe veranlassen uns, der Entwicklung unserer Schulen mit Optimismus entgegenzusehen:

a) Das Bestreben der Eltern, ihren Kindern eine *christliche Erziehung* in einer im Sinne ihres Glaubens ausgerichteten Schule angedeihen zu lassen, die in den Regierungsschulen nicht ohne weiteres gewährleistet ist.

b) Die Möglichkeit der Erlernung oder *Erhaltung der deutschen Sprache*, der im Unterrichtsplan aller unserer Gymnasien und Höheren Schulen amtlicherseits nun entsprechend Raum gegeben ist.

- c) Der *Andrang zu den Internaten* seitens der Schüler aus ländlichen Kreisen, die über keine örtlichen Schulen verfügen (nur ausnahmsweise gestatten die Verkehrsverhältnisse den Besuch einer Schule im nahen Nachbarort).
- d) *Der gute Ruf* dessen sich unsere Schulen seit Jahrzehnten erfreuen, und der zu einem Vermächtnis geworden und gleichzeitig ein Ansporn ist, die Leistungen auf gleichem Niveau zu halten und zu steigern.

—

Alle Schulen der Riograndenser Synode sowie der Nachbarsynoden sind heute *brasilianische Schulen mit deutschsprachigem Einschlag*. Als solche stehen sie gleichberechtigt neben den anderen und erfreuen sich wachsender Anerkennung dank ihrer Leistungen und ihrer erzieherischen Arbeit. Das ununterbrochene und durchaus erfolgreiche Ringen um eine eigene und bodenständige Schulform kennzeichnet die Geschichte unserer Schule. Außerdem zeigt sich immer mehr, wie diese Schule getreu ihrer Herkunft auf dem Wege ist, den ihr aus der hiesigen Geschichte unserer Kirche her zukommenden Auftrag im brasilianischen Raum zu erfüllen. Daß sie das mit Erfolg tun kann, ist ein Beweis dafür, daß die Form echt ist.

Entscheidend war in diesem Prozeß der Schulentwicklung, bzw. Schulwerdung der im besten Sinne ausgeübte *Einfluß deutscher Erzieher* (und damit der deutschen Pädagogik ganz allgemein). Durch Generationen hindurch bedeutete die den Einwanderern bekannte und vertraute deutsche Schule das einzige Vorbild und der einzige Halt in der im hiesigen deutschstämmigen Siedlungsraum für unentbehrlich gehaltenen Pflege schulisch-erzieherischer Arbeit.

Das dadurch in diesem noch wachsenden deutschstämmigen Siedlungsraum erhaltene allgemeine Verständnis und Interesse für die Erziehungsarbeit wirkt längst weit über die Grenzen dieses Siedlungsraumes hinaus und befruchtet somit die neuerdings von den Regierungen unternommene Förderung der Schularbeit, besonders im Süden Brasiliens. Die vor knapp 15 Jahren erstmals im öffentlichen Schulwesen eingeführte Form der mit männlichen Lehrern besetzten ländlichen Schulen geht hier auf die durch die deutschstämmigen Siedlungen entwickelte Form der Kolonieschule zurück und stellt bisher die einzige erfolgreiche und beständige Form öffentlicher Schularbeit für unsere ländlichen Gebiete dar.

Als Träger einer pädagogischen Tradition, gekennzeichnet durch den Einsatz der ganzen Person im Dienste der Sache und durch das Bewußtsein, eine kulturelle und erzieherische Aufgabe zu haben, ein Einsatz, der über den Rahmen der Schulen hinausgeht, wird der Einfluß unserer Schulen sich weiterhin auf die gesamte Schulentwicklung unseres Landes fördernd auswirken, eine bereits allgemein anerkannte geschichtliche Tatsache.

Ebenso sind wir uns der großen Auseinandersetzungen bewußt, denen unser Land im Flusse der politischen und sozialen Entwicklung entgegengeht. Auch die brasilianische evangelische Privatschule muß sich mit der daraus auf sie zukommenden Problematik auseinandersetzen, und uns scheint, daß sie als solche eine offene Schule sein muß, eine demokratische Schule, ohne soziale, rassische und selbst religiöse Schranken, wenn auch die Unterweisung in der Christenlehre einer ihrer Wesenszüge ist. Dies tut sie mit Toleranz und Aufgeschlossenheit allen nicht-evangelischen Schülern gegenüber, deren Zahl, wenn auch in großer Minderheit, so doch hie und da beträchtlich ist.

Das Bestreben der Schulleitungen, *Schülern aus allen sozialen Schichten den erwünschten Besuch unserer Schulen zu ermöglichen*, erschwert natürlich die Erhaltung der Schulen. Es geschieht jedoch aus der Erkenntnis hervor, daß die evangelische Schule in diesen Zeiten dessozialen Umbruchs, in dem unser Land steht, sich nicht auf eine vermögende Minderheit beschränken darf.

Sie muß offen sein für alle, die sie suchen! Hier muß sie sich als Institution fürs ganze Volk bewähren. Deshalb ist alle Hilfe, die ihr gegeben wird, um in dieser Ausrichtung zu beharren, weiterhin nötig.

In ihrer Form als durch Tradition und Geschichte geprägte und bewährte Schule ist sie auf dem Wege, eine bodenständige, in ihrer Eigenart jedoch unverkennbare Schule zu sein. Sie wird bestehen, solange es Menschen geben wird, die in ihr und für sie im Einsatz stehen, und die Aufgaben, die ihr aus der Vergangenheit zukommen, auch in Zukunft zu meistern wissen, zum Besten dieses Landes und seiner Menschen.

Übersicht

der in der „Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ zusammengefaßten Synoden mit Angabe einiger statistischer Zahlen:

Riograndenser Synode: umfaßt das Gebiet des Staates Rio Grande do Sul, und Teile (Mitte und Westen) des Staates Santa Catarina; aufgeteilt in 13 Synodalkreise, mit 705 Gemeinden, 75.480 Mitgliedern (meistens Familien), 366.550 Seelen und 137 Pfarrern.

Vereinigte Evangelische Lutherische Synode: umfaßt Santa Catarina, Paranã und Espírito Santo — 5 Synodalkreise, 295 Gemeinden, 36.000 Mitglieder, 185.000 Seelen und 46 Pfarrer.

Mittelbrasilianische Synode: São Paulo, Guanabara, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia — 2 Synodalkreise, 22 Gemeinden, 31.000 Seelen, 21 Pfarrer.

Übersicht

der kirchlichen Lehranstalten und der von den Gemeinden unterhaltenen Schulen im Raume der

Riograndenser Synode:

Theologische Fakultät in São Leopoldo

Diakonissen-Mutterhaus in São Leopoldo

21 Gymnasien und Höhere Schulen,

die folgende Kurse und Lehrgänge unterhalten:

- 1 Proseminar — humanistisches Gymnasium mit 7-jährigem eigenem Lehrplan
- 4 „Colégios Secundarios“ — Oberstufe des Gymnasiums
- 7 „Colégios Comerciais“ — Oberstufe der Handelsschule
- 1 „Colégio Agrícola“ — Oberstufe der Ackerbauschule
- 2 „Colégios Normais“ — Oberstufe der Lehrausbildung
- 2 „Ginásios Normais“ — Unterstufe der Lehrerausbildung (Landschullehrer)
- 13 „Ginásios Secundarios“ — Unterstufe des Gymnasiums
- 4 „Ginásios Comerciais“ — Unterstufe der Handelsschule
- 1 „Ginásio Agrícola“ — Unterstufe der Ackerbauschule
- 1 „Ginásio Industrial“ — Unterstufe der Handwerksschule
- 1 Krankenpfleger(innen)-Schule
- 2 Haushaltsschulen

Gesamtzuschülerzahl: 4.500

In Verbindung mit diesen Schulen bestehen 13 Knaben- und 13 Mädels-Internate.

120 Primarschulen (Volksschulen) und Kindergärten, mit insgesamt 12.000 Schülern.

In einigen höheren Lehranstalten, die von Schulvereinen unterhalten werden, sowie in einer größeren Zahl von öffentlichen Schulen, wird regelmäßiger Unterricht in christlicher Unterweisung erteilt.

Im kommenden Jahr wird im Anschluß an das Evangelische Lehrerseminar, das in den Neubau nach Ivoti verlegt werden wird, ein dreijähriger Lehrgang für katechetische Ausbildung anlaufen.

Vereinigte Evangelische Lutherische Synode:

- 1 Bibelschule (diakonische Ausbildung)
- 7 Gymnasien und Höhere Schulen
- ca. 10 Primarschulen.

Mittelbrasilianische Synode:

2 Primarschulen

In 7 Höheren Schulen, die von den Schulvereinen unterhalten werden und in denen die Zahl der evangelischen Schüler beträchtlich ist, wird regelmäßiger Religionsunterricht erteilt.

In Petropolis, bei Rio, ist z. Z. das Predigerseminar (gesamtkirchliche Anstalt) im Bau.

Gottes Wort wird durch Erhaltung guter Schulen und Erziehung der Jugend für uns und unsere Nachkommen erhalten.

MARTIN LUTHER

Dienst an der lutherischen Kirche in ihrer Diaspora

Die Arbeit des Martin Luther-Bundes von 1945 bis 1965

„Der Berichterstatter sieht sich vor die nicht ganz einfache Aufgabe gestellt, in gedrängter Form die umfassendste Übersicht über die Arbeit des Martin Luther-Bundes zu geben, die jemals erstattet worden ist.“ Mit diesen Worten beginnt Pfarrer Paul Muth den ersten Arbeitsbericht, den er als Generalsekretär nach dem Kriege erstatten konnte. Dies geschah am 11. Oktober 1946. Der Bericht bezog sich auf die Jahre 1943 bis 1945; er umfaßte „in gedrängter Form“ 53 Schreibmaschinenseiten. Die Aufgabe wird nicht leichter, wenn sie sich statt auf drei nunmehr auf zwanzig Jahre erstrecken soll. Diese zwanzig Jahre umspannen die Zeit von der totalen Niederlage Deutschlands bis zu unserer gegenwärtigen Wirtschaftsblüte; von dem völligen Ausschluß der deutschen Währung auf dem Weltmarkt bis zur freien Konvertierbarkeit der Deutschen Mark; von der „Gnade des Nullpunkts“ eines kirchlichen Neuanfangs bis zur Restauration des Landeskirchentums in einer vordem nie geahnten Weise. In diese Zeit fallen die Zementierung der Teilung Deutschlands, die Gründung von Lutherischem Weltbund und Vereingter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands und auch die Integration von Kirche und Mission als Kennzeichen der wachsenden Verantwortung der verfaßten Kirchen für Arbeitsgebiete, die früher fast ausschließlich der ebenso hingebungsvollen wie mühsamen Förderung durch freie kirchliche Werke anvertraut waren.

In diesen Rahmen müssen wir den Dienst unseres Martin Luther-Bundes in den letzten zwanzig Jahren hineinstellen. Dabei sollten wir uns erinnern, daß dieser Martin Luther-Bund der späte Zusammenschluß (1932) sehr selbständiger und unter sich auch sehr verschiedenartiger „Lutherischer Gotteskasten“ oder „Martin Luther-Vereine“ ist, wie sie sich, ebenfalls nur zögernd, im Laufe der letzten hundert Jahre aus organisatorisch kaum faßbaren Ansätzen lutherischer Diasporapflege in den verschiedenen Kirchen gebildet hatten¹. Die damals gewählte etwas umständliche Bezeichnung „Martin Luther-Bund, Lutherisches Hilfswerk der Gotteskasten und Martin Luther-Vereine e. V.“ läßt noch erkennen, wie wenig den Vätern am Aufbau einer imponierenden Organisation gelegen war. Sie wollten sich vielmehr nur ein Organ schaffen, durch das sie für die und an der

¹ Vgl. das Verzeichnis auf S. 105ff. Der älteste „Gotteskasten“ wurde 1853 in Hannover gegründet; er heißt heute „Martin Luther-Bund Hannover“.

lutherischen Diaspora tätig werden konnten. Es ging ihnen buchstäblich um ein Hilfswerk, das lediglich die empfangenen Gaben christlicher Liebe an die richtige Stelle weiterleiten konnte². Organ, Werkzeug wollten sie sein — und alles übrige haben sie der Liebe und Hingabe an die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses anvertraut, von der sie selbst erfüllt waren, und der sie auch die Glaubensgenossen in der Zerstreung anbefehlen wollten.

War dieser Optimismus berechtigt? Wer die Liste der Hilfswerke sieht, die noch 1946 aufgeführt sind, wird diese Frage kaum verneinen können. Neben dem Sendschriften-Hilfswerk, der Bibelmission und dem Erlanger Theologenheim hat es damals noch fünf weitere Hilfswerke gegeben, in denen die Arbeit im ost- und südosteuropäischen Raum zusammengefaßt war — eine Arbeit übrigens, die sich keineswegs an die Fersen der vor 1945 so beliebten deutschen Volkstumspflege geheftet hatte und deshalb vom damals herrschenden Regime kräftig behindert worden war. Es wurde z. B. übel vermerkt, daß man in der Slowakei neben Gemeinden deutschen Volkstums und deutscher Sprache auch slowakischen Diasporagemeinden im Rahmen des Möglichen hatte Hilfe zukommen lassen.

1. Die Kunst des Möglichen (1945—1948)

Dennoch: Nach 1945 gab es keine Möglichkeit mehr, im Osten und Südosten Europas tätig zu werden. Die Grenzen waren geschlossen, persönliche Besuche ebenso wie Überweisung von Geldern undurchführbar geworden. Jede Anknüpfung an alte Verbindungen oder die Aufnahme neuer Kontakte wäre von so vielen Mißverständnissen bedroht gewesen, daß die beabsichtigte Hilfe in ihr Gegenteil verkehrt worden wäre. Der Martin Luther-Bund mußte also notgedrungen zunächst in den gesteckten Grenzen Deutschlands weiterarbeiten. In der Notlage der ersten Nachkriegsjahre wäre es auch von niemandem verstanden worden, wenn mögliche Hilfe nicht zu-

² Das gilt ebenso für die einzelnen „Gotteskasten“. In dem klassischen Aufruf vom 31. Oktober 1853, in dem Pastor Petri, Generalsuperintendent Steinmetz und Superintendent Münchmeyer in Petris „Zeitblatt“ die Gründung ihres „Gotteskastens“ behandelten, heißt es wörtlich: „Wir beabsichtigen weder Opposition oder Demonstration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewissen genügen und den bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung tun. — Dabei überlassen wir es dem freien Willen, feste und regelmäßige Beiträge zu zeichnen, oder je nach der Freudigkeit des Herzens zu geben. Über die Gaben, welche einem jeden von uns anvertraut werden können, soll in diesem Blatt quittiert und von ihrer Verwendung seiner Zeit Anzeige gemacht werden. Der Herr der Kirche lasse sich unsern Dienst wohlgefallen.“

erst der Not im eigenen Hause zugewendet worden wäre. Eine besondere Flüchtlingshilfe erfahren diejenigen Heimatvertriebenen, die aus Diasporakirchen stammen und sich an den Martin Luther-Bund wenden. Diese Hilfe schließt in Einzelfällen auch Gehalts- und Pensionszahlungen ein. Das Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen allerdings konnte zunächst noch nicht als erste Notunterkunft verwendet werden: Im Kriege war es als deutsches, nach Kriegsschluß als amerikanisches Lazarett beschlagnahmt worden. Vom April 1946 bis Herbst 1948 aber diente es dem ausgebombten Nürnberger Predigerseminar der bayerischen Landeskirche als Unterkunft und fand damit sinnvolle Verwendung in einer Zeit, in der jedenfalls aus dem Ausland kaum Studenten zu erwarten waren. Dafür hatte der Martin Luther-Bund bereits 1945 die Verwaltung des Heimes „Sachsenmühle“ (bei Gößweinstein in der Fränkischen Schweiz) übertragen bekommen. Das Haus war als ehemaliger NS-Besitz beschlagnahmt und deshalb zunächst unverkäuflich. Erst 1948 konnte es endgültig erworben werden. Hier war nun eine Stätte geschaffen worden, in der zunächst Flüchtlinge erste Unterkunft finden konnten, die dann aber mehr und mehr die Aufgaben eines Heimes für Rüstzeiten und Tagungen übernommen hat. Auch Erholungsgäste sind später in der „Sachsenmühle“ untergekommen.

Bereits 1945 hatte der Martin Luther-Bund wieder 25 Stipendiaten. Diese Zahl verdoppelte sich bis 1948, und als im Oktober 1948 — bereits nach der Währungsreform also! — das Erlanger Theologenheim wieder die Tore öffnen konnte, mußten bald darauf einige Studenten, die sich bereits auf ihr Examen vorbereiteten, sogar wegen Platzmangels in der „Sachsenmühle“ untergebracht werden.

Aber diese Streiflichter aus der damals eben möglichen Arbeit des Martin Luther-Bundes können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Zusammenbruch von 1945 zuvor besonders aufmerksam betreute Arbeitsfelder verschlossen hat, ohne sogleich neue zu eröffnen. Wie anderswo auch mußte man improvisieren, dort helfen, wo Hilfe erbeten wurde, und allen Widrigkeiten zum Trotz versuchen, den Dienst neu zu formieren. Viele Einzelhilfen sind damals an Flüchtlingspfarrer gegeben worden, manchen sogar der Grundstock für den Aufbau einer neuen Handbibliothek. Die Bar- und Sachspenden für Flüchtlinge erreichten von Kriegsende bis zur Währungsreform allein im Durchgang der Erlanger Geschäftsstelle fast RM 100 000. — Dabei sind die direkten Hilfeleistungen der fünfzehn Landesvereine noch nicht eingerechnet³.

³ Der förderale Aufbau des Martin Luther-Bundes bringt es mit sich, daß weiterhin nur die Leistungen genannt werden können, die über die Erlanger Zentralstelle gelaufen sind. Eine

Zu dem Verlust aller Arbeitsfelder kam mit der Währungsreform vom 20. Juni 1948 auch der Verlust weiter Gebiete tragenden Hinterlandes: die großen lutherischen Landeskirchen von Sachsen, Mecklenburg und Thüringen, die einst mit ihren Beiträgen das Erlanger „Luth. Hilfswerk der Gotteskasten und Martin Luther-Vereine“ wesentlich mitbestritten hatten, fallen jetzt für die Aufgabe des Gesamtwerks fast völlig aus. Die Weiterarbeit muß in Erlangen mit den traurigen DM 36 202,28 beginnen, die nach der Währungsreform von RM 628 748,05 übriggeblieben sind! Das war eine große zusätzliche Belastung für ein Werk, dessen Leitung gerade in dieser Zeit mehrfachen Wechsel in seiner Zusammensetzung erfahren hat⁴. Galt

⁴ Die Bundesleitung besteht aus dem Bundesleiter, dem stellvertretenden Bundesleiter, dem Schatzmeister und dem Generalsekretär. Diese Stellen waren bzw. sind folgendermaßen besetzt:

Bundesleiter

1932—1938 Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer, Erlangen
 1938—1941 Pfarrer Dr. Karl Cramer, Erlangen
 1941—1947 Oberkirchenrat Christian Stoll, Schwabach
 1947—1950 Oberkirchenrat D. Thomas Breit, Nördlingen
 1951—1961 Dekan Gottfried Probst, Markt Erlbach
 seit 1961 Landessuperintendent Johannes Schulze DD, Hannover

stellvertretender Bundesleiter

1932—1943 D. Dr. Graf Lambsdorff, Neubabelsberg/Berlin
 1935—1938 Professor Dr. jur. Freiherr von Scheurl, Nürnberg
 1938—1950 Vizepräsident D. Paul Fleisch, Loccum
 1950—1960 Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hübner, Hannover
 seit 1960 Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen

Schatzmeister

1932—1937 Universitätsrentamtman Hans Mann, Erlangen
 1938—1942 Oberstudiendirektor i. R. Dr. Wolfgang Blos, Erlangen
 1943—1946 Lic. Dr. Tobias Pöhlmann, Erlangen (gest. 9. Jan. 1946)
 1946—1949 vakant.
 1949—1964 Sachbearbeiter Wolfgang Link, Dachau
 seit 1964 Studienrat Joachim Meyer, Hamburg

Generalsekretär

1936—1941 Pfarrer Dr. Gottfried Werner, Erlangen
 (seit 1932 Geschäftsführer)
 1942—1949 Pfarrer Paul Muth, Erlangen
 1949—1955 Pfarrer Erwin Meyer, Erlangen
 1955—1956 Dr. Günther Strothotte, Erlangen (Geschäftsführer)
 1956—1965 Pastor Klaus Hensel

Gesamtabrechnung wurde damals nicht erstellt. Bei zurückhaltender Schätzung wird man die in Erlanger ausgewiesenen Einnahmen und Ausgaben — je nach Aktivität der einzelnen Vereine — mit zwei oder drei multiplizieren können. Dabei ist mitberücksichtigt, daß der Martin Luther-Bund als „Lutherisches Hilfswerk der Gotteskasten und Martin Luther-Vereine“ auch erhebliche direkte eigene Einnahmen gehabt hat. Die weitere Entwicklung s. u. l

es doch, alte Gliedverbände des Martin Luther-Bundes in ihrer Verantwortung für das Ganze so zu stärken, daß über eine unvermeidliche Phase reduzierter Wirkungsmöglichkeit hinweg ein kraftvoller Neuanfang, eine Festigung, Intensivierung und Ausweitung des Dienstes an der lutherischen Diaspora gewagt werden konnte. So bezeichnet die Währungsreform des Jahres 1948 mehr als nur einen kassentechnischen Einschnitt in der Arbeit des Martin Luther-Bundes.

2. *Erste Schritte voran (1948—1958)*

„Die Eingänge an neuen Spenden sind nach der Währungsreform so zurückgegangen, daß sie ohne Belang sind“, schreibt Pfarrer Muth in dem letzten Jahresbericht vor seiner Übersiedlung in die Schweiz. Trotzdem mußte der Martin Luther-Bund bereits Oktober 1948 wieder voll in die Verantwortung für die Unterhaltung des Erlanger Theologenheims eintreten. Deshalb wurden alle Gehälter in Erlangen (Geschäftsstelle und Theologenheim) und in der „Sachsenmühle“ radikal zusammengestrichen — aber die Aufgabe wurde erkannt und mit Einsatz aller Kräfte in Angriff genommen. Am 1. Oktober 1948 wurde das Theologenheim eröffnet und sofort mit 22 Studenten belegt, darunter gleich wieder einige Ausländer. Das war nur möglich, weil der Lutherische Weltbund durch eine Spende mitgeholfen hat, das in der Kriegs- und ersten Nachkriegszeit total heruntergewirtschaftete Haus mit Möbeln, Geschirr, Wäsche usw. soweit auszustatten, daß eine Belegung überhaupt zu verwirklichen war. Bei den steigenden Gehältern konnte die anfangs gewagte volle Kostenfreiheit allerdings nicht aufrechterhalten werden: Ab März 1949 (bis einschl. Wintersemester 1958/59) wurde ein ganz geringer, in den meisten Fällen zusätzlich ermäßigter Zuschuß zu den Kosten für Unterkunft und volle(!) Verpflegung gefordert. Trotzdem war das Haus im Sommersemester 1949 mit 34 Studenten sogar überbelegt — denn so billig konnte man in ganz Erlangen nicht leben. Das „Auslands- und Diasporatheologenheim“ hatte nie Mangel an Bewerbern. Vom Herbst 1948 bis Sommer 1959 haben während dieser 21 Semester insgesamt über 300 Studenten im Hause gewohnt, davon etwa ein Drittel Ausländer. Da die Studenten meist mehrere Semester (einige fast ihre ganze Studienzeit!) im Hause zu verbringen pflegten, ergibt das im ganzen 771 Semesterplätze⁵.

⁵ Belegung des Auslands- und Diasporatheologenheim vom Wintersemester 1948/49 bis Sommersemester 1965:

771 Studenten (595 Deutsche und 176 Ausländer).

Herkunftsländer der Studenten: Afrika, Argentinien, Brasilien, Canada, China, Deutschland, England, Finnland, Griechenland, Holland, Indien, Italien, Japan, Jugoslawien,

Von Anfang an wollte das Haus nicht nur als „Studentenhotel“ eine äußere Betreuung durchführen sondern den Bewohnern zugleich die lutherische Kirche und ihre Diaspora zeigen und liebmachen, aus der sie z. T. stammen bzw. in deren Dienst sie gehen wollten. Gemeinsame Hausandachten, Vorträge des Geschäftsführers und vor allem gemeinsame wöchentliche Übungen (kursorische Lektüre der Bekenntnisschriften) wollen diesem Zweck dienen und zugleich die Hausgemeinschaft festigen. Das ist im Laufe der Jahre in steigendem Maße gelungen. Diese Entwicklung wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht im Herbst 1948 das damals schwere wirtschaftliche Wagnis einer Neueröffnung des Theologenheims unternommen worden wäre.

Ein völliger Neuanfang war die mit dem Betrieb der Sachsenmühle eröffnete Arbeitsmöglichkeit. Pfarrer Erwin Meyer, seit 1948 Generalsekretär des Martin Luther-Bundes, war zuvor geistlicher Hausvater der Sachsenmühle gewesen und hat schon deshalb dem Hause seine besondere Fürsorge zugewendet. Viele Rüstzeiten sind in der „Sachsenmühle“ in diesen Jahren durchgeführt worden, die zugleich gottesdienstliche Stätte der Diasporagemeinde Gößweinstein/Sachsenmühle und Wohnung des Pfarrers dieser Gemeinde war. So konnten die Gäste, soweit sie nicht selbst aus der Diaspora kamen, die Minderheiten-Existenz aus eigener Anschauung kennenlernen. Da das Haus bis 1956 von seinen Gästen lediglich in Form einer Spende Beteiligung an den Kosten für Unterkunft und Verpflegung erbeten hat, konnte auch vielen unbemittelten Familien ein Ferienaufenthalt ermöglicht werden. Unter den Tausenden von Gästen kamen — solange diese Möglichkeit bestand — auch immer wieder Freunde aus Mecklenburg, Sachsen und Thüringen in die Sachsenmühle⁶.

Von besonderer Prägung war in diesen Jahren die Arbeit des Sendschriften-Hilfswerks des Martin Luther-Bundes. Hier ist nicht nur von

⁶ 1945 bis zum Verkauf der „Sachsenmühle“ an die Stadtmission in Nürnberg (2. 4. 1962) sind insgesamt 6621 Gäste (darunter 654 Deutsche aus dem anderen Teil unseres Vaterlandes) an rund 121 000 Verpflegungstagen in diesem Hause gewesen. Der Kostenaufwand des Martin Luther-Bundes betrug insgesamt RM 38 394,99 und DM 412 456,84.

Korea, Norwegen, Österreich, Portugal, Rußland, Schweden, Spanien, Ungarn, USA. Das Theologenheim hat in dieser Zeit einen Kostenaufwand von DM 455 229,24 erfordert.

Das Ephorenamt des Theologenheims wurde versehen von

1948—1950 Oberkirchenrat D. Thomas Breit als Bundesleiter

1951—1956 Dekan Gottfried Probst als Bundesleiter

seit 1956 Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen

der Dienststelle dieses Arbeitszweiges in Berlin sondern auch von der Erlanger Zentralstelle aus ein Buch- und Schriftenversand durchgeführt worden, der sehr viel persönliche Verbindung zu Pfarrern und Gemeindegliedern in der Diaspora hergegestellt hat. Dabei traten die anfangs noch vorhandenen alten Bestände an Literatur immer mehr gegenüber von den Empfängern ausdrücklich gewünschten Erzeugnissen zurück. Nach der Währungsreform bis einschließlich 1964 sind insgesamt rd. 150 000 Sendungen im Werte von über DM 700 000, — in die Diaspora hinausgegangen. Gleichzeitig wurden rd. 12 000 Hausandachten mühsam abgeschrieben — weil eine Vervielfältigung nicht zulässig war — und an Pfarrer und verstreut lebende Familien in der Diaspora versandt. Dieser in den einzelnen Aktionen so unscheinbare Dienst hatte und hat das Ziel, Diasporagemeinden von innen her aufzubauen und besonders Pfarrer und Studenten, die aus geographischen und meist auch aus wirtschaftlichen Gründen gar nicht an die für ihren Dienst erforderliche Literatur herankommen können, mit dem nötigen Rüstzeug zu versorgen.

Den gleichen Dienst tut die Bibelmission des Martin Luther-Bundes, soweit es sich bei der versandten Literatur um Bibeln und Neue Testamente handelt. Diesen Zweig der Arbeit hat unser württembergischer Regionalverband in seine Obhut genommen, während sich unsere Freunde in Sachsen, Mecklenburg und Thüringen sowie der altluth. Gotteskasten besonders um die Arbeit des Sendeschriften-Hilfswerkes in den Ostblockländern bemühen.

Einen besonderen Platz in der Arbeit des Martin-Luther-Bundes hat das 1946 von Christian Stoll begründete Jahrbuch eingenommen. Es will neben der Information über verschiedene Diasporagebiete zugleich grundsätzlich über die Aufgaben und Probleme lutherischer Diaspora orientieren⁷. Herausgeber des Jahrbuches ist der jeweilige Bundesleiter.

Ergänzt wurden die Informationen durch ein „Nachrichtenblatt“ (1948 bis 1957), dessen Nachfolger die vierteljährlich erscheinende „Lutherische Diaspora“ (1957 bis 1964; in Bayern unter dem Namen „Sendbrief“ erschienen) war. Das Blatt wurde hauptsächlich durch die Erlanger Geschäftsstelle direkt versandt, ein Teil aber auch von den einzelnen Martin Luther-Vereinen für die Werbung in ihrem Bereich übernommen. Seit 1965 gibt der Martin Luther-Bund gemeinsam mit dem Lutherischen Weltdienst—Deutscher Hauptausschuß die Quartalsschrift „lutherischer dienst“ heraus.

⁷ Das „Jahrbuch des Martin Luther-Bundes“ erscheint seit 1946. 1965 wird die 13. Folge herausgegeben. Die Auflagenhöhe betrug zwischen 2000 und 6000, z. Z. 5000 Exemplare.

Schließlich sind von der Erlanger Zentralstelle eine Fülle von alten Kontakten wieder aufgenommen bzw. neuen Verbindungen geknüpft worden durch Informations- und Besuchsreisen des Bundesleiters (Dekan Probst) und des Generalsekretärs (Pfarrer Meyer und Nachfolger) in verschiedene europäische Diasporagebiete. Das Ergebnis dieser Reisen waren eine Fülle von Anträgen auf Beihilfen, die in den Jahren 1948 bis 1957 mit insgesamt rd. DM 120 000,— bestritten werden konnten. Dabei handelt es sich natürlich nur um solche Hilfeleistungen, die über die Erlanger Zentralstelle vergeben wurden und nicht im Rahmen der Literaturhilfe des Sendschriften-Hilfswerks oder als Ausbildungshilfe über das Theologenheim vermittelt worden sind.

Ebenfalls nicht enthalten sind die Gaben, die das Brasilienwerk des Martin Luther-Bundes, seit 1896 in der Treuhandenschaft des Martin Luther-Vereins in Bayern, in diesen Jahren vergeben hat. Sie belaufen sich allein auf ungefähr eine halbe Million Deutsche Mark, sind aber nicht durch die Kassenführung der Erlanger Zentralstelle gelaufen.

Insofern ist das Verzeichnis der Hilfeleistung unvollständig und für die Gesamtheit des Werkes nicht repräsentativ. Insofern mußte die schwere Zeit nach der Währungsreform auch unter der Überschrift „Erste Schritte voran“ zusammengefaßt werden. Es war die Zeit der vielen und sehr persönlichen Kontakte, die Zeit der spontanen, gern empfangenen Hilfe für die einzelnen Diaspora-Christen und die einzelnen Diaspora-Gemeinden, die Zeit der Ausschau nach umfassenderer Hilfsmöglichkeit bei Geber und Empfänger, die Zeit auch der Suche nach einer deutlicheren Zuordnung der Vereine, die im Martin Luther-Bund zusammengeschlossen sind. Eins war in diesen Jahren klar geworden: Der Martin Luther-Bund war über ein von den Vereinen hegründetes „Lutherisches Hilfswerk der Gotteskasten und Martin Luther-Vereine“ hinausgewachsen zum Zusammenschluß eben dieser Vereine zu einem Ganzen, zum „Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen“ (so Untertitel seit 1962). Das aber bedeutet nicht nur die Notwendigkeit lebendigen Dienstes in den einzelnen Zweigen des Werkes sondern zugleich deutlichere Koordination aller Aktivitäten und Einsatz aller für die dem Gesamtwerk aufgetragenen Aufgaben.

3. Die gemeinsame Aufgabe (1958—1965)

Deshalb wurde in diesen letzten Jahren der Versuch gemacht, die Gemeinsamkeit des Dienstes im Martin Luther-Bund dadurch zu stärken, daß den Regionalverbänden sowohl bestimmte spezielle Betreuungsgebiete gezeigt als auch die gemeinsame Verantwortung für besonders wichtige Aufgaben neu deutlich gemacht wurde. Dadurch wurde die eigene Aktivität unserer

Vereine keineswegs „erschlagen“, sondern im Gegenteil sehr erfreulich belebt. In Bayern, Hannover, Hamburg und Lauenburg z. B. stiegen zwischen 1956 und 1964 die Einnahmen auf mehr als das Doppelte an. Die Aufwendungen für Aufgaben des Gesamtwerks mehrten sich sogar noch stärker — wobei die Erlanger Zentralstelle allerdings bewußt auf jede Werbung „an den Vereinen vorbei“ verzichtet sondern lediglich die Regionalverbände und deren Dienst berät, fördert und einander zuordnet. Diese wiederum tragen gemeinsam diejenigen Aufgaben, die Kraft und Werbemöglichkeit eines einzelnen Vereins übersteigen. Ein 1961 aufgestellter Finanzplan hat solche klare Zuordnung ermöglicht. Vielleicht wird die derzeitige Formierung an einigen Beispielen am deutlichsten:

1. Im Erlanger Theologenheim wurde ab Sommersemester 1959 die Vollverpflegung eingestellt, dafür aber wieder Kostenfreiheit für alle in diesem Hause wohnenden Studenten gewährt. Nach einer gründlichen Renovation des ganzen Hauses (1959), der Aufstellung einer neuen Hausordnung und der Bestellung eines Studienleiters ist es gelungen, die Hausgemeinschaft, deren Glieder sich nun wirklich als Stipendiaten des Martin Luther-Bundes wissen, so zu festigen, daß unser Theologenheim je länger desto mehr als eine geistlich wirksame Kraft in Erlangen anerkannt wird. Vor allem ist dies natürlich der sorgfältigen Betreuung durch den Ephorus, Professor D. Maurer, zu verdanken, die ein Maß von kirchlichem Engagement und Gestaltungswillen unter den Studenten erweckt hat, wie sie in Studentenheimen sonst kaum zu finden sind. Das Haus feiert täglich die Mette — an der alle Bewohner teilnehmen — sowie Vesper und Komplet. Alle Stundengebete werden von den Studenten selbst gehalten. Die Belegung freierwerdender Plätze erfolgt bevorzugt aus dem Kreise derjenigen Studenten, die sich schon vorher am geistlichen und geistigen Leben des Theologenheims beteiligt haben, und von denen man deshalb erwarten kann, daß sie den Geist und die Art des Hauses innerlich bejahen.

Wir meinen, daß gerade heute sehr viel darauf ankommt, den zukünftigen Pfarrern schon während ihres Studiums zu bewußterem Leben in der Kirche zu verhelfen, der sie später im Amt dienen wollen. Das Auslands- und Diasporatheologenheim tut solchen Dienst und gibt darüber hinaus Gelegenheit zu einer lebendigen Begegnung von Theologiestudenten aus fast allen Teilen der Erde.

2. Diese Möglichkeit der Begegnung wird noch erweitert durch das im Herbst eröffnete „Studentenheim St. Thomas“. Das Haus steht auf dem gleichen Grundstück mit dem Theologenheim und ist an dieses angebaut. Allerdings ist es gerade für Nichttheologen bestimmt. Nach den Statuten soll die Hälfte der 31 Plätze — ausschließlich Einzelzimmer —

mit Studenten aus den Entwicklungsländern Afrikas und Asiens belegt werden. Von diesen Studenten stammen die meisten aus dem Nahen Osten und studieren Medizin; sie sind in der Regel Mohamedaner. Das Thomas-Heim, obwohl das billigste Heim in Erlangen, trägt sich wirtschaftlich selbst. Es tut einen diakonischen Dienst, indem es Studentenzimmer gerade für diejenigen bereitstellt, die sonst gar nicht oder nur zu Überpreisen ein brauchbares Quartier bekommen können. Es hilft in seiner Zusammensetzung zur unbefangenen Begegnung gerade solcher jungen Menschen, die später zum Teil leitende Stellungen im politischen und kulturellen Leben ihrer Völker einnehmen werden. Es bietet durch die unmittelbare Nachbarschaft des Theologenheims schließlich auch Gelegenheit, von den christlichen Kirchen in Deutschland ein etwas zutreffenderes Bild als nur das eines ziemlich farblosen „Massenkirchentums“ zu gewinnen.

3. In unserem Sendschriften-Hilfswerk mit seinen beiden Dienststellen in Berlin ist jetzt jede Literaturhilfe des Martin Luther-Bundes zusammengefaßt; ein Schriftenversand aus Erlangen findet nicht mehr statt. Es werden ausschließlich Empfänger im Ausland betreut, in der überwiegenden Mehrzahl Pfarrer, Vikare und Studenten. Alle Empfänger erhalten im Rahmen des Möglichen diejenigen Bücher und Zeitschriften, die sie sich wünschen — wobei auch gute allgemeinbildende Literatur nicht unbedingt ausgeschlossen ist. Das Pfarrhaus in Brasilien z. B. hat ja in vielen Fällen auch die Aufgabe, in den tragenden Kreisen der Gemeinde Verständnis für den Wert einer guten Schulbildung der Kinder zu wecken — das keineswegs überall vorhanden ist! Deshalb vollzieht sich der Dienst des Sendschriften-Hilfswerks in einer Fülle von persönlichen Kontakten hinüber und herüber, für die unsere Freunde im Ausland sehr dankbar sind. Diese Arbeit wird durch jährlich steigende Beiträge unserer Regionalverbände ermöglicht und darüber hinaus durch einen eigenen Freundeskreis gefördert.

4. Obwohl ein Drittel aller Sendungen des Sendschriften-Hilfswerks nach Brasilien hinausgehen, bemüht sich um dieses traditionelle Arbeitsgebiet, wie bereits berichtet, auch noch das Brasilienwerk des Martin Luther-Bundes. Bisher lag auch von der Gabenseite her die Verantwortung fast ausschließlich bei unserem bayerischen Regionalverband, doch die Verantwortung für das Brasilienwerk beginnt nun auch in den anderen Martin Luther-Vereinen zu wachsen. Als erste gemeinsame Aktion haben wir im Jahre 1965 40 Schulstipendien von je DM 500,— für solche Absolventen evangelischer Oberschulen in Brasilien bereitgestellt, bei denen der Besuch einer weiterführenden Schule an dem geforderten Schulgeld der Eltern

sonst scheitern würde. Das Echo auf unsere Bitte um solche Schulstipendien war zum Teil ganz erstaunlich: Unsere Freunde in Lauenburg z. B., einem doch kleinen Kirchengebiet, haben allein DM 5 000,— nur für diesen Zweck bereitgestellt. Die gezeigte Aufgabe hat aber auch anderswo — in Hamburg und Hannover usw. — neue Aktivität geweckt. Diese Aktion soll fortgesetzt werden.

5. Über die traditionellen Arbeitszweige hinaus, die in eigenen Werken des Martin Luther-Bundes zusammengefaßt sind, konnten noch weitere gemeinsame Aufgaben in Angriff genommen werden. Mit unserer jährlichen „Diasporagabe des Martin Luther-Bundes“ stehen wir allerdings deshalb noch am Anfang, weil bisher noch nicht alle Vereine an eine kräftige Werbung für diese Gabe gewöhnt sind. Für das Warschauer Theologenheim, die Pastorierung einer Immigrantengemeinde in Australien und den Grundstock der Bibliothek des neuen Predigerseminars bei Wien haben wir jeweils Beträge zwischen DM 20 000,— und DM 30 000,— bereitstellen können. Allerdings ist zu bedenken, daß verschiedene Regionalverbände in ihrem Bereich für eigene größere Projekte werben: Bayern etwa sammelt in jedem Jahr eine eigene „Martin Luther-Gabe“ und „Martin Luther-Kindergabe“; Hannover hat in den letzten Jahren gezielt für je ein Projekt in Haid/Oberösterreich und in Paris DM 24 000,— bzw. DM 25 000,— zur Verfügung gestellt. Dennoch stehen wir an diesem Punkte erst am Anfang eines wirklich umfassenden Einsatzes aller Kräfte unseres Werkes.

6. Eine Hilfe wird dabei die immer engere Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltdienst — Deutscher Hauptausschuß sein, wie sie sich seit einigen Jahren durch die Initiative von Bundesleiter Landes-superintendent Schulze DD ergeben hat. Landessuperintendent Schulze ist ja zugleich Vorsitzender des Deutschen Hauptausschusses, und der Deutsche Beauftragte, Pfarrer Dr. Eberhard, gehört ebenso dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes an wie dessen Generalsekretär im Deutschen Hauptausschuß verantwortlich mitarbeitet. In Bayern gibt es eine besondere „Arbeitsgemeinschaft Lutherischer Weltdienst“ (hier mit der bayerischen Hauptgruppe des Gustav-Adolf-Werks als drittem Partner), und im Bereich der hannoverschen Landeskirche sind die Obleute des Martin Luther-Bundes in den Kirchenkreisen zugleich für den Lutherischen Weltdienst tätig. Diese Partnerschaft ist von der gemeinsamen Aufgabe her eigentlich selbstverständlich: Der Lutherische Weltdienst hat in seinem Arbeitszweig „Zwischenkirchliche Hilfe“ von Anfang an nach den gleichen Grundsätzen gearbeitet, indem er vor allem lutherische Minoritätskirchen gefördert hat. Der Unterschied liegt darin, daß der Lutherische Weltdienst

gleichsam „von oben“ als Organ des Lutherischen Weltbundes und ausgestattet mit Kollekten- und Etatmitteln aller seiner Mitgliedskirchen installiert worden ist, während der Martin Luther-Bund eine Frucht der lutherischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist, also „von unten“ und allein aus dem Vermögen seiner Freunde die geistlichen Kräfte und materiellen Mittel für seinen Dienst empfangen kann. (Für die Arbeit des Martin Luther-Bundes haben nicht einmal alle lutherischen Landeskirchen Deutschlands eine ganze Kollekte ausgeschrieben!) Die Aufgabe wird darin liegen, beide Partner — Lutherischer Weltdienst und Martin Luther-Bund — in rechter Weise so einander zuzuordnen, daß „Fußtruppen“ und „Generalstab“ gemeinsam das uns aufgetragene Werk konfessioneller Diasporaarbeit zu größtmöglicher Wirksamkeit bringen. Wir sind in dieser Sache über — allerdings hoffnungsvolle — Ansätze noch nicht hinausgekommen. Dazu gehört (seit 1965) die Herausgabe der Quartalschrift „lutherischer dienst“ als gemeinsames Informationsblatt⁸.

Die letzten zwanzig Jahre der Geschichte des Martin Luther-Bundes — sie sind gewiß an keiner Stelle Anlaß zu selbstgenügsamer Zufriedenheit. Ganz sicher haben wir in unserem „Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen“ nicht überall mit jenem ganzen Einsatz aller geistlichen und gerade auch materiellen Kräfte in der Arbeit gestanden, die unsere gute Sache uns abfordert. Insbesondere, so will uns scheinen, haben wir aus unserer traditionellen Zurückhaltung heraus im Großen und von Mann zu Mann nicht alle Möglichkeit genutzt, unserer Arbeit neue Freunde zu gewinnen. Daß sie uns dennoch geschenkt wurden — gerade auch als tatkräftige und einsatzbereite Mitglieder unserer Vorstände — vermerken wir mit großem Dank. So wird der Dienst weiter versehen, den bis zur Stunde auch noch diejenigen unserer Freunde auf ihren Schultern tragen, die uns schon seit Jahrzehnten mit großer Treue ihre meist gar nicht geringen Gaben schicken und darüber hinaus die Hände für unser Werk falten. Überblicken wir die letzten zwanzig Jahre, spannen wir den Bogen von der Geschichte des Martin Luther-Bundes bis zu seiner gegenwärtigen Existenz, so mag uns vor allem dies als Gabe und Aufgabe unseres Diasporawerkes deutlich vor Augen stehen:

1. Wenn Diaspora-Arbeit den Rahmen — vielleicht imponierender! — karitativer Hilfe sprengen soll, kann sie nur in dem eindeutigen Engagement für die Kirche geschehen, für uns also für die evangelisch-lutherische Kirche, in der „das Evangelium rein gepredigt und die heiligen

⁸ Auflagenhöhe z. Z. 70 000 Exemplare.

Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden“ (CA VII). Das sollte man nicht als vermeintlichen „Konfessionalismus“ verdächtigen lassen sondern als Kennzeichen der „einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche“ erkennen, der allein wir in unserer lutherischen Kirche dienen, die wir darin darstellen wollen — so gut wir wissen, wie unvollkommen es nur geschehen kann. Die konfessionelle Diaspora-Arbeit ist unaufgebbar, solange wir in unserer lutherischen Kirche mehr sehen als ein geschichtliches Zufallsprodukt. Der „Protestantismus“ ist eine imponierende geistesgeschichtliche Größe, aber er hat — wie wir ihn heute verstehen — keine spezifisch kirchliche Lebenskraft entbinden können. Deshalb ist er als Basis der Dispora-Arbeit u. E. letztlich unbrauchbar⁹.

2. Lutherische Diaspora-Arbeit darf gerade um ihres deutlichen Engagements für die Kirche willen nie aufhören, Dienst am Menschen zu leisten. Deshalb hat der Martin Luther-Bund das Schwergewicht seiner Arbeit immer auf Literatur-, Ausbildungs- und „Starthilfe“ in schwierigen Fällen gelegt. So konnte er am unmittelbarsten den einzelnen Menschen helfen — und ihm doch zugleich den Weg in seine Kirche, in seine Gemeinde zeigen. In Zukunft wird es nötig sein, diese Hilfe für Einzelne durch Förderung von Ausbildungszentren und Ausbau des Stipendienwesens noch wesentlich zu erweitern und zu intensivieren.

3. Das Maß an Wirkungsmöglichkeit eines freien kirchlichen Werks erfüllt sich im guten Zusammenklang von selbständigem Einsatz im Kleinen und bewußter Verantwortung für das große Ganze. Hier liegt für jede freie kirchliche Arbeit ein Problem, an dem auch der Martin Luther-Bund teil hat: Die den regional verschiedenen Verhältnissen angepaßte Arbeit erfordert viel Treue im Kleinen, viel unansehnliche Kleinarbeit, viel nimmermüden Einsatz trotz sehr wechselnden Erfolgs. Dieser Dienst eines regionalen Verbandes kann aber nur dann in dem heute geforderten Maßstab Hilfe darreichen, wenn er zum gemeinsamen Einsatz mit anderen Regionalverbänden findet. Mit anderen Worten: Gerade wenn wir in jeweils unserem Bereich mit Erfolg werben und wirken wollen, müssen wir die gemeinsame Aufgabe klar erkennen und deutlich zu machen verstehen. Nur dann können wir im Martin Luther-Bund den Dienst eines „Diaspora-werks evangelisch-lutherischer Kirchen“ wirksam ausrichten.

⁹ Vgl. auch S. 7ff.

Die beiden Erlanger Studentenheime

Am deutlichsten wird die Aufgabe der beiden Erlanger Studentenheime des Martin Luther-Bundes an der Zusammensetzung ihrer Bewohner. Diese sah in den beiden letzten Semester so aus:

A. Auslands- und Diasporatheologenheim

Winter-Semester 1964/65:	(Kirchliche Herkunft: 8 Bayern, 2 Hamburg, 3 Hannover, 1 Kurhessen, 1 Rheinland, 1 Schleswig-Holstein, 1 Alt-lutherische Kirche)
17 Deutsche	
4 Ausländer	(je einer aus Indien, Jugoslawien, Süd-afrikanische Union und USA)
Sommer-Semester 1965:	(8 Bayern, 1 Hamburg, 4 Hannover, 2 Rheinland, 1 Alt-lutherische Kirche)
16 Deutsche	
4 Ausländer	(je einer aus Brasilien, Indien, Jugoslawien und Südafrikanische Union)

B. Studentenheim St. Thomas

Winter-Semester 1964/65:	(aus Afrika 2, China 1, Griechenland 2, Iran 5, Indonesien 1, Norwegen 1, Persien 1, Syrien 5). Sie studierten: Medizin 15, Zahnmedizin 2, Volkswirtschaft 1
18 Ausländer	Religiöse Zugehörigkeit: Islam 7, Griech.-Orthodox 4, „evang.“ 2, Lutheraner 1, Church of Christ 1, ohne Angabe 3
13 Deutsche	Sie studierten: Medizin 9, Jura 2, Philosophie 1, Chemie 1
	Kirchliche Zugehörigkeit: 12 evang.-luth., 1 röm.-kath.
Sommer-Semester 1965	(Afrika 4, China 1, Griechenland 3, Indonesien 2, Iran 4, Jemen 1, Norwegen 1, Saudi-Arabien 1, USA 1) Sie studierten: Medizin 14, Zahnmedizin 3, Philosophie 2,
19 Ausländer	Religiöse Zugehörigkeit: Islam 5, „evang.“ 3, Griech.-Orthodox. 3, Methodist 1, Church of Christ 1, Lutheraner 2, röm.-kath. 1, ohne Angabe 3
12 Deutsche	Sie studierten: Medizin 6, Jura 2, Philosophie 1, Chemie 1, Physik 1, Naturwissenschaft 1, Kirchliche Zugehörigkeit: evang.-luth. 11, röm.-kath. 1

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I.

Die Organe des Bundes

1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,
3 Hannover, Friesenstraße 29; Tel. 1 76 77
2. Stellv. Bundesleiter: Professor D. Wilhelm Maurer,
852 Erlangen, Schuhstraße 47; Tel. 24347
3. Schatzmeister: Studienrat Joachim Meyer,
205 Hamburg-Bergedorf, Rektor Ritter--Straße 24; Tel. 71 21 76
4. Generalsekretär: N. N. (Neubesetzung Herbst 1965),
852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 22 113

2. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

- 1.—4. Die Mitglieder der Bundesleitung
5. Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm, Berlin-Grünau, Rosestraße 42
6. Superintendent Wilhelm Daub, 78 Freiburg (Breisgau),
Stadtstraße 22; Tel. 4 42 23
7. Universitätsrat Hans O. Finn, 6601 Scheidt,
Eichendorffstraße 18; Tel. Saarbrücken 6 47 05
8. Kreisdekan Oberkirchenrat Emil Flurschütz, 858 Bayreuth,
Leonrodstraße 16; Tel. 52 40
9. Bischof Dr. Friedrich Hübner, 23 Kiel,
Dänische Straße 27—35; Tel. 47 851
10. Oberkirchenrat Gottfried Klapper, 3 Hannover-Herrenhausen,
Böttcherstraße 8; Tel. 7 28 89
11. Pfarrer Klaus Petzoldt, 8045 Dresden A 45, Altleuben 13
12. Dekan Kirchenrat Gottfried Probst, 848 Weiden/Opf.,
Pfarrplatz 6; Tel. 33 63

Beratende Mitglieder:

13. Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,
Hiltnerweg 3; Tel. 4 15 73
14. Pfarrer Dr. Ernst Eberhard, 7 Stuttgart O,
Diemershaldenstraße 45; Tel. 24 69 51
15. Sachbearbeiter Wolfgang Link, 806 Dachau,
Hermann-Stockmann-Straße 47

3. Die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 21 13

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

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40 555

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230

II.

Die Bundeswerke

1. Das Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 8520 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 21 13

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 8520 Erlangen, Schuhstraße 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 Zentralstelle 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 nichtchristlichen 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, Schuhstraße 47
Tutor: stud. phil. Bernd Meyer, im Hause (Erlangen, Fahrstraße 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 Abendmahlgeräten für ausreisende Pastoren u. a. m.

Geschäftsführer des Brasilienwerks: Miss.-Insp. Pastor Gotthard Grottke, 8806 Neuendettelsau, Joh.-Flier-Straße 20, Tel. 2 25

4. Das Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm

Geschäftsführer: Frau Gisela Mertens

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

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

Für den übrigen Dienst: 1000 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. 80 11 58

(Lutherisches Kirchenamt; Postscheckkonto: Berlin-West 56341)

Das Sendschriften-Hilfswerk ist erwachsen aus dem Bedürfnis unserer Glaubensgenossen in der Verstreuung nach gutem lutherischem Schrifttum für die Pfarrer und für die übrigen Gemeindeglieder. Es werden auch Studenten und kirchliche Büchereien bedacht. Diesen Dienst leistet das Sendschriften-Hilfswerk seit 1936 der lutherischen Dia-

spora in fast allen Ländern der Erde. In diesem Arbeitszweig ist heute jede Art Literaturhilfe des Martin Luther-Bundes — mit Ausnahme der unter 5. genannten — zusammengefaßt.

5. Die Bibelmission

Leiter (und Geschäftsstelle): Pfarrer i. R. Eugen Zügel

7157 Murrhardt (Württ.), Friedenstr. 54

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

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

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

Inhaber: J. P. Peter, Gebr. Holstein, 8803 Rothenburg, Schließfach 19;
Tel. 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 Fremdlingsschaft“,
Ganzleinen, DM 7,60

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

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

Wilh. 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.: Pfarrer Gottfried Daub, 757 Baden-Baden, Ludwig-Wilhelm-
Straße 9; Tel. 54 76

Stellv. :Pfarrer Friedrich Burmeister, 753 Pforzheim,
Schwebelstraße 7; Tel. 4 17 55
Schriftf. : Superintendent Wilhelm Daub, 78 Freiburg,
Stadtstraße 22; Tel. 4 42 23
Kassenf. : Eduard Ludwig, 78 Freiburg, Erzherzogstraße 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, Leonrodstraße 16; Tel. 5240
Stellv. : Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg, Hiltnerweg 3;
Tel. 4 15 73
Schriftf. u. Leiter der Geschäftsstelle: Pfarrer Walter Hirschmann,
8571 Bronn über Pegnitz; Tel. Pegnitz 2962
Kassier: Rendant Robert Anderka, Evang.-Luth. Gesamtkirchenver-
waltung, 852 Erlangen, Langemarkpl. 1; Tel. 2 23 20 (oder Er-
langen, Gebbertstraße 46; Tel. 2 58 46)
Geschäftsstelle: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 17 90
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein, PSA Nürnberg 8826
Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Ansbach Kto. 2
Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Kto. 4 752

3. *Martin Luther-Verein in Braunschweig* (gegr. 1898)

1. Vors. : Pfarrer Dr. Wilhelm Hille, 3327 Salzgitter-Bad,
Schloppweg 13; Tel. 3 22 62
2. Vors. : Oberlandeskirchenrat i. R. Wilhelm Röpke,
334 Wolfenbüttel, Neuer Weg 6; Tel. 22 51
Schriftf. : Pfarrer Ferdinand Böhning, 3339 Schliestedt üb. Schöningen,
Evang.-Luth. Pfarrhaus; Tel. Schöppenstedt 382
Kassenf. : Justizinspektor Max Brüninghaus, 3327 Salzgitter-Bad,
Hinter dem Salze 15
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 20 515

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

1. Vors. Pastor Peter Schellenberg, 2 Hamburg 39,
Maria-Louisen-Straße 63; Tel. 48 31 57

2. Vors.: Studienrat Joachim Meyer, 205 Hamburg-Bergedorf,
Rektor-Ritter-Straße 24; Tel. 71 21 76
1. Kassenf.: Bankkaufmann Hans-Eberhard Jacobi, 2 Hamburg 52,
Cranachstraße 45; Tel. 89 38 57 u. 32 13 56
2. Kassenf.: Sekräterin Fr. Martha Sellhorn, 2 Hamburg 19,
Heußweg 6; Tel. 49 50 70
1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, 2 Hamburg 39,
Alsterdorfer Straße 299; Tel. 51 02 27
2. Schriftf.: Pastor Werner Hasselmeier, 2 Hamburg 28,
Billhorner Mühlenweg 31; Tel. 78 66 75
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg,
PSA Hamburg 16 397
- Bankkonto: Hamburger Sparkasse von 1827 Nr. 5/24249

5. *Martin Luther-Bund Hannover* (gegr. 1853)

- Vors.: Landessuperintendent Johannes Schulze DD, 3 Hannover,
Friesenstraße 29, Tel. 1 76 77
- Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans-Erich Creutzig, 3 Hannover,
Yorckstraße 13; Tel. 66 54 58
- Schriftf.: Superintendent Gusrav Steinmetz, 3211 Hemmendorf über
Elze (Hann.); Tel. Salzhemmendorf 218
- Kassenf.: Amtsrat Fritz Welz, 3 Hannover-Linden, An der Martins-
kirche 14; Tel. 1 38 51
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hannover, PSA Hannover 3877
- Bankkonto: Nieders. 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. 2 25
- Stellv.: Pfarrer Waldemar Immel, 3551 Lohra über Marburg/Lahn;
Tel. Gladenbach 2 27
- Schriftf.: Dekan Rudolf Maurer, 3570 Kirchhain Bez. Kassel,
Postfach 33; Tel. 3 51
1. Kassenf.: Pfarrer Günther, 3551 Roth üb. Marburg/Lahn;
Tel. Fronhausen/Lahn 238

2. Kassenf.: Frl. Margarete Weber, 3555 Fronhausen/Lahn, Gladenbacher Straße 15; Tel. über 146 (Pfarramt)
Postscheckkonto: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg/Lahn, PSA Frankfurt/Main 82549

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

Vors.: Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow Krs. Lauenburg/Elbe;
Tel. 2 78

Stellv. Vorsitz. u. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polleyn-Platz; Tel. 0 45 42/33 72

Kassenf.: Pastor Kurt Kroll, 2059 Siebeneichen üb. Büchen/Lbg.;
Tel. 0 41 58/124

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten) PSA Hamburg 269 892;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 5 08

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

Vors.: Superintendent Pastor Gerhard Klose, 493 Detmold,
Südholzstraße 33, Postfach 344; Tel. 21 26

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 492 Lemgo,
Raabeweg 10; Tel. 51 85

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Kto. 6 99 72

9. *Martin Luther-Werk der Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs*
(gegr. 1854)

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

Schriftf.: Pastor Werner Schnorr, Schwerin/Meckl., Bäckerstraße 9

Postscheckkonto: Martin Luther-Werk 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, Weinstraße 5;
Tel. 88 21 89

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

1. Schriftf.: Superintendent Eberhard Koepsell, 3102 Hermannsburg,
Georgstraße 4; Tel. 6 08

2. Schriff.: Pastor Dr. Gottfried Werner, 3510 Hann. Münden,
Hellenbergstr. 5; Tel. 26 33
Kassenf.: z. Zt. unbesetzt
Bankkonto: Volksbank in Hermannsburg Nr. 3322

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

Vors.: Militärpfarrer Lothar Pahlow, 287 Delmenhorst,
Franz-Schubert-Straße 27; Tel. 44 11 App. 540; priv. 54 31
Stellv.: Pastor Paul Trensky, 287 Delmenhorst, Schulstr. 12
Schriff.: unbesetzt
Kassenf.: Militärpfarrer Lothar Pahlow
Bankkonto: Oldenburgische Landesbank AG., Zweigstelle Wildes-
hausen Nr. 36 457

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

Vors.: Kirchenrat Gerhard Heinzelmann, 43 Essen,
Mathilde-Kaiser-Straße 50; Tel. 28 87 33
Stellv.: Superintendent Günter Schröter, 463 Bochum,
Dorstener Straße 263; Tel. 6 61 86
Geschäftsf.: Pastor Martin Fuhrmann, 46 Dortmund-Schüren,
Am Hilgenbaum 12; Tel. 44 71 73
Stellv. Geschäftsf.: Dipl.-Ing. Dr. Gotthard Schmolke,
46 Dortmund-Hörde, Brücherhofstraße 7; Tel. 4 53 86
Kassenf.: Rendant Walter Hollmann, 581 Witten, Parkweg 12;
Tel. 30 31
Postscheckkonto: Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten (e. V.)
Dortmund, PSA Dortmund 10 9250

13. *Gotteskastenwerk der Ev.-luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR*
(gegr. 1951)

Vors.: Pastor Kurt Kallensee, Halle/Saale, Robert-Blum-Str. 10;
Tel. 2 41 29
Kassenf.: Allgem. Kirchenkasse der Ev.-luth. (altluth.) Kirche in der
DDR, 102 Berlin 2, Annenstraße 53; Tel. 27 35 83
Postscheckkonto: Allgemeine Kirchenkasse der Ev.-luth. (altluth.)
Kirche, 102 Berlin, Annenstraße 53, PS 10 Berlin 75 400

14. *Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens* (gegr. 1854)

Vors.: Pfarrer Klaus Petzholdt, 8045 Dresden 45, Altleuben 13
Stellv.: Pfarrer Lic. Gerhard Molwitz, 7113 Markkleeberg 2, Kirchstraße 5
Schriftf.: Pfarrer Otto Schilter, 8023 Dresden 23, Kronenstraße 31/II
Kassenf.: Frau Else Schaarschmidt, 934 Marienberg/Sa., Scheffelstr. 8
Postscheckkonto: Martin Luther-Werk Sachsen, 934 Marienberg/Sa.,
PSA Dresden 2 601
Bankkonto: Kreissparkasse Marienberg/Sa. Nr. 421

15. *Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein* (gegr. 1886)

Vors.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg-Altona,
Bei der Osterkirche 13; Tel. 38 95 70
Stellv.: Propst Willi Schwennen, 2 Hamburg-Volksdorf,
Rockenhof 1; Tel. 60 34 910
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 Bad Segeberg,
Schillerstraße 13; Tel. 26 92
Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein, Itzehoe;
PSA Hamburg 10 539

16. *Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen* (gegr. 1899)

Vors.: Pfarrer Helmit Vollbrecht, Gera, August-Bebel-Straße 33
Stellv.: Pfarrer Erich Schlegel, Gera-Lusan, Heeresbergstraße 28
Kassenf.: Frau Sabine Klaus, Gera-Taubenpreskeln,
Am Büchsenberg 4
Postscheckkonto: Martin Luther-Werk in Thüringen, PSA Erfurt 7 497

17. *Martin Luther-Bund in Württemberg* (gegr. 1879)

Vors.: Pfarrer i. R. Eugen Zügel, 7157 Murrhardt (Württ.)
Friedensstraße 54; Tel. 60 23
Stellv.: Schuldekan Otto Haeberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. 76 31 02
Schriftf.: Pfarrer Gustav Beierbach, 7 Stuttgart O,
Staißenäcker 8; Tel. 4 07 11
Kassenf.: Oswald Thurm, 7 Stuttgart O, Werastraße 141

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart
PSA Stuttgart 13 800

Postscheckkonto für die Bibelmission: Bibelmission des MartinLuther-
Bundes, PSA Stuttgart 105

18. *Gesellschaft für Innere und äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche,
Neuendettelsau* (gegr. 1849)

Obmann: Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Koller, 8501 Rummelsberg,
Haus Nr. 32; Tel. 451

Stellv.: Pfarrer Bernhard Bammessel, 85 Nürnberg, Rennweg 61,
Tel. 5 13 01

IV.

Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke im Ausland

1. *Martin Luther-Bund in Österreich*

Bundesobmann: Superintendent Wilhelm Mensing-Braun, Linz a. d.
Donau, Bergschlüsselgasse 5; Tel. 2 16 80

Stellv.: Bundesobmann: Pfarrer Beowulf Moser, Pinkafeld, Burgenland,
Kirchengasse 5; Tel. 245

Schriftf.: Pfarrer Hans-Hermann Schmidt, Bad Ischl O. Ö.,
Bahnhofstraße 5; Tel. 3225

Kassenf.: Direktor Karl Uhl, Wien VII, Breitengasse 8

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Linz/Donau
Nr. 82 410

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

Generalpräses: Pastor M. Loehe, 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 Apfel

4. *Association Générale de la Mission Intérieure de l'Église Évangélique Luthé-
rienne de Paris*

Präsident: Louis Fischer, 13, Rue de Poissay, Paris, Tel. 32 41

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. *Lutheran Church in Ireland*

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

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

Pfarrer Felix Troll, Sevelen im Gärtli, SG Schweiz

Anschriften der Verfasser

Andersen, Wilhelm, Professor Dr. theol., Rektor der Augustana Hoch-
schule, 8806 Neuendettelsau über Ansbach

Fülling, Erich, Dr. phil., Oberstudienrat, 3102 Hermannsburg Krs. Celle,
Museumstraße 7

Hensel, Klaus, Pastor, Generalsekretär des Martin Luther-Burdes, 8520 Er-
langen, Fahrstraße 15

Hessler, Hans-Wolfgang, Redakteur im Lutherischen Weltbund, Route
de Ferney 150, 1211 Genf 20, Schweiz

Hübner, Friedrich, Dr. theol., Bischof für Holstein, 23 Kiel, Dänische
Straße 27-35

Keller, Wilmar E., Professor, Leiter des Schulamtes, Caixa Postal 14,
São Leopoldo/Brasilien

Schulze, Johannes, DD, Landessuperintendent für den Sprengel Calenberg-
Hoya, Konventual des Klosters Loccum, Bundesleiter des Martin
Luther-Bundes, 3000 Hannover, Friesenstraße 29

IN HERMANNSBURG IN SÜDAFRIKA

befindet sich mit der „Hermannsburger Schulanstalt“ *das* Zentrum der kirchlichen Schularbeit im ganzen südlichen Afrika. Es handelt sich um ein voll ausgebautes Schulsystem, das bis zum Abitur führt, und ausschließlich für weiße Afrikaner bestimmt ist.

Diese Schule hat Unterbringungsschwierigkeiten besonders für die ersten vier Klassen. Diese Kinder sind zur Zeit in zwei alten Heimgebäuden untergebracht, die von der Gesundheitsbehörde als für diese Zwecke unzureichend erklärt worden sind; in den letzten zehn Jahren sind dort wiederholt ansteckende Krankheiten (Kinderlähmung, Paratyphus) ausgebrochen.

Die Schulleitung will nun ein neues Heim und neue Klassenräume für die ersten vier Schülerjahrgänge errichten und erbittet dazu einen Zuschuß von 30000 bis 40000,— DM. Wir wollen diesen Betrag als

Diasporagabe 1965 des Martin Luther-Bundes

bereitstellen und freuen uns über jede Gabe, die uns für diesen Zweck gegeben wird. Sie können Ihr Opfer Ihrem Pfarrer geben oder es direkt senden an den

Martin Luther-Bund, 8520 Erlangen, Fahrstraße 15
Bankkonto: Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230
Postscheckkonto: Nürnberg Nr. 40555

Z 67/1204

22
1