



N12<522854666 021



3 021

ubTÜBINGEN



UB Tübingen

21-23
1974-1976

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes

Folge 21 • 1974

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1974
Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 21 · 1974

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 21 • 1974

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Gh 5225 bb



© by Freimund-Verlag, Neuendettelsau
Herausgegeben im Auftrag des Martin Luther-Bundes
von Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Stuttgart
Umschlagzeichnung: Verena von Hugo, Berlin
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort 7

I. THEOLOGIE

Zoltan Káldy: Stehet fest in der Freiheit 9

Armin-Ernst Buchrucker: Der seelsorgerliche Aspekt
von Buße und Beichte bei Luther 13

Otto Schnübbe: Die Kirche und ihre politische Verantwortung 21

II. DIASPORA

Oskar Sakrausky: Christ und Kirche in der Diaspora 32

Willfried Blank: Lutherische Kirche in der Umbruchs-
situation Südafrikas 52

Gottfried Brakemeier: Probleme des Pfarrernachwuchses
in der Evang. Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien . . 60

III. ÖKUMENE

Bruno Mützelfeldt / Ernst Eberhard:
Christlicher Glaube in Aktion 74

Ernst Eberhard: Verkündigung und Entwicklung 93

Gliederung des Martin Luther-Bundes 114

Anschriften der Verfasser 127

Geleitwort

Jahrbücher stehen heute nicht mehr hoch im Kurs. Sie sind nicht gefragt. Sie vermehren nur die Flut des bedruckten Papiers, das ungelesen bleibt. Sie entbehren der Aktualität.

Solche und ähnliche kritische Stimmen begegnen auch dem Jahrbuch des Martin Luther-Bundes. Wenn wir dennoch seine neue Folge vorlegen – und damit das dritte Jahrzehnt seines Erscheinens beginnen – dann nicht deshalb, weil wir diese Stimmen gering achten oder überhören würden. Es gibt auch gewichtige Gründe, die für die Fortsetzung solcher Veröffentlichungen sprechen, selbst wenn die Bezieherzahl abnehmen sollte.

Zunächst: die Freunde und Mitarbeiter eines Werkes, mit dem sie innerlich verbunden und für das sie Opfer zu bringen bereit sind, haben ein Recht darauf, zu erfahren, wie das Fundament dieser Arbeit beschaffen ist, welche Entwicklungen und Auseinandersetzungen sich abzeichnen, wie sich unser Auftrag im Vollzug des kirchlichen Lebens auswirkt. Damit wird zum andern die Pflicht der Verantwortlichen eines Diaspora-Werkes wie des Martin Luther-Bundes deutlich, Rechenschaft zu geben sowohl über das Besondere der uns gestellten Aufgabe wie auch über den größeren Zusammenhang, in den diese eingeordnet ist. Beides ist nur durch Kommunikation möglich, deren eine Form Publikationen sind wie z. B. die eines Jahrbuches. Damit wird Kritik und Dialog sachbezogen, der immer notwendige Lernprozeß gefördert.

Bei den Überlegungen zur Neugestaltung des Jahrbuches stand der Wunsch nach einer klareren systematischen Ordnung und inhaltlichen Ausgewogenheit der Beiträge im Vordergrund. Dabei ergaben sich als die für unser Werk unaufgebbaren Bereiche des Nachdenkens und der Bewährung: Theologie – Diaspora – Ökumene.

Die eindeutige Ausgangslage und Basis des Martin Luther-Bundes ist die lutherische Reformation. Deshalb kann er auch nicht auf die von daher geprägte theologische Bestimmung verzichten. Sie setzt ein mit einer Predigt über die evangelische Freiheit (Gal. 5, 1), die aus Anlaß des 450jährigen Reformationsjubiläums in Ungarn von dem Leitenden Bischof der lutherischen Kirche dieses Landes gehalten wurde, die mit dem MLB besonders verbunden ist. Mit einem Vortrag bei der Theol. Rüstzeit des MLB auf dem Liebfrauenberg/Elsaß wird die für die geistliche Existenz des Christen zentrale Frage der Beichte und Buße bei Luther aufgenommen; während die politische Verantwortung der Kirche

auf Grund der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre dargestellt wird – von dem Nachfolger des früheren Herausgebers im Amt des Landessuperintendenten von Hannover.

Die Sorge um die lutherische Diaspora ist in vielfältiger Weise das eigentliche Mandat des Martin Luther-Bundes. Sie kommt in einer bunten geographischen Streuung zu Wort. Der Bischof der Evang. Kirche A. B. in Österreich hat die Rüstzeit der Niedersächsischen Martin Luther-Vereine mit einer theologischen Grundlegung „Christ und Kirche in der Diaspora“ bereichert. Sie verdient es, einem sehr viel weiteren Kreis in der Diaspora-Arbeit Engagierter zugänglich gemacht zu werden, ebenso wie der Festvortrag – vor der Bundesversammlung 1973 des MLB in Mölln/Ratzeburg – des langjährigen Direktors der Christlichen Akademie in Johannesburg/SA über das brisante Thema „Lutherische Kirche in der Umbruchssituation Südafrikas“. Die Untersuchung des Rektors der Theologischen Hochschule São Leopoldo, Rio Grande do Sul, informiert über den Pfarrernachwuchs in der Evang. Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, mit der der MLB durch sein – an den bayrischen MLV delegiertes – Brasilien-Werk besonders verbunden ist.

Die dritte Gruppe der Beiträge führt in die ökumenischen Beziehungen unseres Diaspora-Werkes ein. Seit fast 15 Jahren steht es in engster sachlicher und personeller Zusammenarbeit mit dem deutschen Zweig des Lutherischen Weltbundes. „20 Jahre Lutherischer Weltdienst“ – mit Berichten des Abteilungsdirektors in Genf und des Beauftragten in Stuttgart – machen deutlich, wie weltweit der Rahmen ist, in dem auch die Arbeit des Martin Luther-Bundes ihren kirchlich legitimen Platz hat. Um seiner grundsätzlichen und aktuellen Bedeutung willen ist abschließend ein Dokument der Mekane Jesus-Kirche in Äthiopien zum Verhältnis von Verkündigung und Entwicklung aufgenommen, das gegenwärtig die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sehr bewegt und auch in der ökumenischen Diskussion eine vielbeachtete Rolle spielt. Die beigefügte Stellungnahme wurde im Auftrag des Hauptausschusses für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst des LWB / Deutsches Nationalkomitee erstellt, zu dessen beratenden Mitgliedern der Martin Luther-Bund gehört.

Wir hoffen zuversichtlich, daß die dargebotenen Informationen aus der „Lutherischen Kirche in der Welt“ den Amtsbrüdern und Freunden des MLB für ihre Diaspora-Arbeit von Nutzen sein werden.

Stuttgart, im August 1973

Eberhard

Stehet fest in der Freiheit!

Predigt am 450. Jahrestag der lutherischen Kirche
in Ungarn

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So stehet nun fest und
lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen!“
(Gal. 5, 1)

An der 450jährigen Jubiläumsfeier der Evangelischen Kirche in Ungarn soll zuerst das Evangelium von Jesus Christus erschallen. Dieses Evangelium hatte einst Martin Luther wiederentdeckt und auf den Leuchter gesteckt. Dieses neuentdeckte Evangelium hatte von Wittenberg aus seinen Siegeszug angetreten, hatte die Grenze Ungarns überschritten und zur Jahreswende nach dem 31. Oktober 1517 fing sein Licht auch in Ungarn zu leuchten an. Im Jahre 1522 war schon in Sopron ein Untersuchungsverfahren gegen einen Franziskanermönch, auf Anzeige eines Priesters, eingeleitet, mit der Begründung: er lehre Ungehorsam dem Papst gegenüber und lehne die Verehrung der Heiligen ab. Es scheint, daß inzwischen das Licht des Evangeliums immer gewaltiger leuchtete, denn am Tage des Heiligen Georg, am 24. April 1523, hatte der Landtag von Buda beschlossen, daß die Lichtträger des Evangeliums als „offenbare Ketzer“ mit Todesstrafe durch das Schwert und mit Konfiskation ihrer Güter bestraft werden sollen.

1) Wodurch hatte das neuentdeckte Evangelium auch in Ungarn die Herzen ergriffen? Was war es, gegen dessen Verfälschung sich die Evangelischen widersetzen? Was war es, was sie auch in dem Anstürmen der Gegenreformation nicht preisgeben wollten?

Es war die frohe Botschaft, die wir in unserem Text folgendermaßen formuliert finden: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. Wir alle wissen, wie kostbar und unentbehrlich auch die äußere, die politische Freiheit ist, müssen aber hier betonen, daß der Apostel Paulus zunächst von der inneren Freiheit des Geistes redet. Diese Freiheit haben nicht

wir erkämpft, sondern wir haben sie von Christus geschenkt erhalten. Sie ist die Frucht des Sieges Christi am Kreuz vom Karfreitag und im Grabe von Ostern. Diese Freiheit ist nicht die Errungenschaft des Menschen, sondern die Gabe Gottes. Sie kann weder institutionell gesichert, noch als geschichtliches Erbe übernommen, sondern allein durch den Glauben immer wieder angenommen werden. Der Grund dieser Freiheit ist, daß Christus durch seinen Tod unsere Schuld getilgt und uns aus der Macht der Sünde befreit hat. Diese Freiheit gründet sich auf den königlichen Beschluß Gottes, daß Er uns um Christi Tod und Auferstehung willen als seine mündigen Kinder annehmen will. Diese Freiheit ist die Freiheit der Kinder Gottes.

Der Apostel Paulus vermahnt uns, in dieser Freiheit zu bestehen und, daß wir uns „nicht wiederum in das knechtische Joch fangen“ lassen sollen. Die eine Form des knechtischen Joches ist, wenn der Christenmensch sich weiterhin unter dem Gesetz befindet, sich unter dem Gesetz Gottes weiß in der stetigen Angst, dieses Gesetz nicht erfüllen zu können. Das ist wahrlich Knechtschaft. Die Kinder Gottes dürfen sich aber keiner sogenannten „heiligen“ kirchlichen Ordnung, auch keiner Hierarchie unterwerfen, welche sich anmaßen würde, an Christi Stelle unsere Rechtfertigung zu erwirken. Die Kinder Gottes dürfen sich vor keines Menschen Autorität beugen, der, in Sachen des Glaubens und der Moral, angeblich „unfehlbar“ ist. Indem unsere Väter während der Jahrhunderte für ihren Glauben gekämpft und sich gegen verschiedene Knechtschaften gewehrt hatten, wußten sie nur zu gut, wie kostbar die Freiheit der Kinder Gottes ist. Aber auch die heutige Generation sollte es wissen. Auf dem Gebiete des Ökumenismus tauchen Erscheinungen auf, welche eine mildere Form des „Joches der Knechtschaft“ nahezu legen versuchen, obwohl die Vermahnung des Apostels Paulus: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen“, auch heute noch gültig ist.

2) Was ist aber der Inhalt dieser Freiheit? Worin besteht diese Freiheit der Kinder Gottes? Diese Freiheit ist vor allen Dingen eine positive Freiheit, nicht ein Freisein von etwas, sondern ein Freisein für etwas; das erstere ist erst die Konsequenz des zweiten.

Diese Freiheit bedeutet, daß wir frei sind, vor Gott hinzutreten. Paulus sagt dies so: „Nun denn wir sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen wir im Glauben den Zugang haben zu dieser

Gnade, darin wir stehen.“ Unser Zugang zu Gott ist nicht mehr von menschlichen Leistungen abhängig. Unsere Sünden versperren den Weg zu Gott nicht mehr. Unsere Freiheit für Gott bedeutet zugleich unser Freisein für seine Gebote. Diese Gebote werden für uns wichtig, nicht um uns durch ihre Erfüllung Verdienste zu verschaffen, sondern weil sie uns Gottes, des Vaters, Anspruch ansagen, und dieser Anspruch ist Gabe, denn durch ihn dürfen wir Gottes Mitarbeiter werden. Nicht gezwungen, sondern willig und freudig tun wir jetzt Gottes Willen.

Diese Freiheit befreit uns zum Dienst am Nächsten. Die Rechtfertigung allein aus Glauben bedeutet ja, daß wir uns nicht mehr für die Erlangung unseres Heils anstrengen müssen, dies erhalten wir geschenkt aus Gnade. So dürfen wir alle unsere Kräfte und unsere ganze Liebe dem Mitmenschen zugute mobilisieren. Wir sind frei geworden, um die Sorgen anderer aufzunehmen, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern, ihren Fortschritt zu fördern. Weil im Leben der Kinder Gottes eine Schwerpunktverlagerung erfolgt ist, nämlich, daß im Mittelpunkt nicht mehr sie selbst, sondern ihre Mitmenschen stehen, dürfen sie ihr ganzes Leben für den Nächsten leben. Es ist nicht von ungefähr, daß die Lutheraner in Ungarn, aber auch im allgemeinen die ungarischen Protestanten, während der Jahrhunderte sich am Dienste der Mitmenschen, in verschiedenen Formen, beteiligten. Wenn dieser Dienst zuweilen nachgelassen hat, so nie der Umstände wegen, sondern darum, weil man die „Freiheit der Kinder Gottes“, die sich im Dienst am Nächsten verwirklichen läßt, vergessen hatte.

Diese Freiheit bedeutet auch ein Freisein für die Welt. Weil die Kinder Gottes wissen, daß keine Ordnung auf der Welt Heilsordnung ist, sind sie sich gleichzeitig auch dessen bewußt, daß diese Welt Gott gehört. So sind sie frei in Gottes Welt, um hier in Liebe für Friede, Fortschritt und eine gerechtere Gesellschaftsordnung sich zu bemühen. Sie sind auch bereit, mit allen Menschen, die sich um das Wohl der Welt, um die Aufhebung von Ungerechtigkeiten, um den Frieden im Weltmaßstab bemühen – auch wenn diese eine andere Weltanschauung haben – zusammenzuarbeiten. Es ist nicht von ungefähr, daß während der 450 Jahre, wenn es um die Unabhängigkeit und Bildung, politische und gesellschaftliche Freiheit unseres Volkes ging, Lutheraner und Reformierte Hand in Hand vorangingen. Wir halten es nicht für einen bloßen Zufall, daß Leute wie István Bocskai, Gábor Bethlen, György Rákoczi, Imre Thököly – Fürsten von Siebenbürgen – Lajos Kossuth – Politiker – Bálint Balassi, Dániel Berzsenyi,

János Arany, Sándor Petöfi, Endre Ady, Zsigmond Móricz – Dichter und Schriftsteller – Protestanten waren. Sie waren Menschen, die zum Dienst dieses Volkes, zumal in schweren Zeiten, befreit waren. Auch das war kein Zufall, daß die neue, sozialistische Gesellschaftsordnung unseres Vaterlandes zuerst von den protestantischen Kirchen bejaht und das Abkommen mit dem neuen ungarischen Staat von ihnen geschlossen wurde.

3) Ich möchte noch ein Letztes erwähnen. Am Anfang meiner Predigt hatte ich gesagt, die Freiheit der Kinder Gottes ist keine äußere, politische, sondern eine innere, geistige Freiheit. Dazu möchte ich jetzt hinzufügen, daß die Kinder Gottes sich nie der äußeren, politischen Freiheit gegenüber neutral verhalten dürfen. Sie sind davon überzeugt, daß sie im Kampf für die politische Freiheit helfen, über die äußere Freiheit zu wachen. Als während der Jahrhunderte die römisch-katholische Hierarchie, im Bündnis mit dem fremden Herrscherhause, nach der politischen und Religionsfreiheit unseres Volkes trachtete, kämpften Lutheraner und Reformierte Schulter an Schulter für die religiöse und politische Freiheit unseres Volkes. Wir wissen, daß die fremden Könige und die Hierarchie die Religions-einheit des Reiches wieder herstellen wollten. Ihr Ziel war ein bekenntnishomogenes, dem Papst und dem „apostolischen König“ williges Ungarnland. Dieses Ziel hatten sie mit allen Mitteln der Gegenreformation, mit den Blutgerichten und Galeerenverschickungen verfolgt. Die aber, welche die innere, geistige Freiheit im Glauben angenommen hatten, zögerten nicht, dieser Absicht zu widerstehen und auch für die äußere Freiheit zu kämpfen.

Und heute? Während in unseren Herzen die Freiheit der Kinder Gottes pocht, ist für uns auch die äußere Freiheit unseres Volkes wichtig, auch die verfassungsmäßig gesicherte Gewissens- und Religionsfreiheit kostbar. Denn „geistige“ und „leibliche“ Freiheit halten wir gleich teuer und wertvoll.

An der 450-Jahr-Feier unserer Kirche preisen wir Gott für seine Liebe und Treue. Wir danken Ihm, daß Er unsere Kirche so viele Jahrhunderte hindurch mit dem Evangelium leitete und mit der Freiheit der Kinder Gottes beschenkt hatte. Wenn wir uns nun von diesem Markstein wieder auf den Weg machen, leuchtet auf unserem Wege das verpflichtende Wort: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen!“ Amen.

Der seelsorgerliche Aspekt von Buße und Beichte bei Luther*

Über den seelsorgerlichen Aspekt von Buße und Beichte sprechen heißt: zuerst über die Sünde in der Theologie Luthers nachdenken. Nicht formaliter, nicht als Teil in einem dogmatischen Lehrgebäude, nicht systematisch-theologisch, sondern existentiell, will sagen: in ihrer seelsorgerlichen „Bedeutung“, in ihrer pastoral-theologischen Bedeutsamkeit für Buße und Beichte.

I.

Im Blick darauf ist Luthers „Charakterisierung“ des menschlichen Herzens wohl die zutreffendste: *cor incurvatum in se* – das in sich verkrümmte Herz (WA 56/356,4 bis 357,2). Damit soll das Wesen der Sünde beschrieben werden. Besser wäre es freilich zu sagen: damit beschreibt Luther den Boden, den Ackerboden, den Nährboden, auf dem Sünde „gedeiht“, auf dem Sünde überhaupt nur gedeihen, wachsen, stark werden kann. Das weist ohne Umschweife direkt auf den pastoral-theologischen Überbau hin, unter den Luther die Sünde stellt. Er sagt nicht: Sünde ist, wenn man dieses und jenes tut; oder: Sünde ist Verstoß gegen diese und jene göttliche Norm, auch gegen solche göttliche Normen, die in weltlichen Formen dem Menschen gegenüber als Anspruch auftreten. Luther nennt den Urgrund jeder Sünde, ihren Lebensbereich, den Bereich, der der Sünde die Möglichkeit zur Aktivität, zum Mächtigwerden (Röm. 5, 20) überhaupt erst gibt: das *cor incurvatum in se*. Man sollte über dieses „*incurvatum in se*“ etwas mehr nachdenken. Es besagt: Da wird eine Kurve gezogen! Nicht geradeaus geht die Linie, sie dreht nach links ab, sie macht eine Kurve nach links. Aber nicht, um dann weiter geradeaus zu laufen, sondern die Kurve nach links bleibt Kurve. Sie dreht sich in sich selbst zurück. Das menschliche Herz kreist um sich selbst, es kreist um das Ich. Das menschliche Herz ist ichbezogen, ist ichkonzentriert, ist ichsüchtig. Das menschliche Herz ist süchtig nach dem eigenen Ich.

* Dieser Beitrag wurde konzipiert an Hand stichwortartiger Aufzeichnungen zu einem Vortrag, der am 8. November 1973 im „Haus der Kirche“ auf dem Liebfrauenberg/Elsaß vom Verfasser gehalten worden ist.

Luther hat diese Herzanalyse des Menschen etwas allgemeiner gefaßt und vom „Menschen allgemein“ gesagt, er sei incurvatus in se. Allgemeiner? Doch wohl genauer: umfassender. Denn jetzt wird die Ichsucht nicht nur als ein Charakteristikum des menschlichen Herzens hingestellt, sondern vom ganzen Menschen, von all seinem Tun, seinem Denken, seinen Plänen, seinen Absichten, seinen großartigen Leistungen, seiner Liebenswürdigkeit und Liebesbereitschaft wird gesagt: Sie alle tragen das Vorzeichen „incurvatus in se“. Hängt damit nicht essentiell zusammen, was Jesus nach Markus 7, 21–23 den kultischen Reinlichkeitsfanatikern, den Pharisäern und Schriftgelehrten, vorgehalten hat: „Denn von innen, aus dem Herzen des Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Dieberei, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, List, Schwelgerei, Mißgunst, Lästerung, Hoffart, Unvernunft. All diese bösen Dinge kommen von innen heraus und machen den Menschen unrein!“

Und hängt damit nicht auch existentiell zusammen, was die Heilige Schrift der Intention nach vom Menschen sagt: er ist auf der Flucht vor Gott? Aber auf dieser Flucht „vor“ (die eigentlich eine Flucht „von – weg“ ist) dreht sich der Mensch im Kreise, um sich selbst. Die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften nennen das: amor sui, Eigenliebe, Selbstliebe. Wäre nicht die angemessenere Interpretation: Selbstsucht?

Das alles ist ein Teilaspekt der Sünde, aus der seelsorgerlichen Dimension der Theologie Luthers heraus betrachtet.

In Predigten kann Luther auch herausstellen, daß Sünde sei zu sagen (und es dann auch zu aktivieren): ich will für mich haben – statt zu sagen: ich will für andere sein. Der Sache nach müßte es wesentlich verschärft heißen: ich will nur für mich haben und auf keinen Fall für andere sein.

Luther hebt immer wieder hervor, daß diese menschliche Haltung ihren Ursprung im Unglauben habe, wobei mit Unglauben das Aufgeben der Verbindung zu dem lebendigen Gott gemeint ist, der sich uns Menschen als Erlöser und Retter in Jesus Christus geoffenbart hat. Das Aufgeben dieser Verbindung hat als unmittelbare Folge: nur noch sich selbst zu sehen und nur noch für sich selbst da zu sein. Im Sinne Luthers hat Grillparzer durchaus theologisch recht mit seinem Wort: Humanität ohne Divinität wird zur Bestialität. Und sicher wird auch in diesem Zusammenhang verständlich, warum Luther den Unglauben als die Hauptsünde hinstellt und demzufolge alles, was das Heil des Menschen betrifft, vom Glauben abhängig sein läßt, allein vom Glauben, auch die

Werke, die aus dem Glauben kommen und nach denen Gott sehr genau im Gericht fragen wird.

Zu diesem seelsorgerlichen Aspekt der Sünde bei Luther gehört noch die Einsicht, daß der in sich verkrümmte Mensch, der völlig erfüllt ist von der Sucht nach seinem eigenen Selbst, der alles für sich haben will, nur für sich, daß dieser Mensch auf der anderen Seite seine ihm gesetzte Grenze dauernd überschreitet, daß er dauernd über sich hinaus will, daß er Gott sein will. Die Griechen hatten dafür das Wort Hybris. Die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften reden entsprechend von superbia; Luther an vielen Stellen von Hoffart. Es scheint, daß der Mensch als Sünder in jeder Hinsicht in einen Teufelskreis gekommen ist. Und ganz sicher hat Paul Tillich recht, wenn er die Sünde charakterisiert als Entfremdung des Menschen Gott gegenüber, sich selbst gegenüber, den Mitmenschen gegenüber und der Welt gegenüber.

Immer noch unerreicht hat Luther diese menschliche Situation in der Sprache seiner Zeit (nur in der Sprache seiner Zeit?) in den beiden Liedversen beschrieben:

Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren, mein Sünd
mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren. Ich fiel auch
immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein, die Sünd
hatt' mich besessen.

Mein guten Werk' die galten nicht, es war mit ihn' verdorben;
der frei Will haßte Gotts Gericht, er war zum Gut'n erstorben;
die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei
mir blieb, zur Höllen mußst ich sinken.

(EKG 239, 2 und 3)

Das ist etwas anderes als lediglich festzustellen: Sünde ist, wenn ich gestohlen etc. habe.

II.

In seiner Morphologie (I/127) schreibt Werner Elert: Buße ist für Luther die „auf den Gesamtbestand des Ich angewandte accusatio sui“. In diesem Satz wird sofort erkennbar, daß es Buße mit dem oben aufgezeigten umfassenden Sündenverständnis „zu tun“ hat und – zum mindesten zunächst – nicht bezogen werden kann auf spezielle Sündenakte. Elert spricht (völlig im Sinne Luthers) vom Gesamtbestand des Ich. Er nimmt nicht einzelne Posten heraus. „Gesamtbestand“ kann in etwa gleichgesetzt werden mit „Gesamtsumme“, mit dem „Ist“ des menschlichen Ich. Dieses „Ist des menschlichen Ich“ wird im Akt der Buße (so-

weit menschlich möglich) mit den Augen Gottes gesehen. Anders und theologisch besser ausgedrückt: es wird konfrontiert mit den Indikativen und Imperativen des Wortes Gottes. Nur von daher ergibt sich die *accusatio sui*, ist die *accusatio sui* überhaupt erst möglich. Sie ist *accusatio des se* aus dem „*incurvatus in se*“; *accusatio* aus dem Grunde, weil das Ich des Menschen weder mit den Aussagen Gottes über ihn (Indikativ Gottes), noch mit den Forderungen Gottes an ihn (Imperativ Gottes) deckungsgleich ist. Es entspricht nicht den göttlichen Maßstäben, die angelegt werden. Der Mensch ist nicht gerecht (in etwa entsprechend den anderen Adjektiven: lot-recht, weid-recht etc.).

Weil sich das in dem irdischen – weltlichen – Leben nie ganz ändert (trotz des wirklich gültigen existentiellen Vollzugs der Erlösung des menschlichen Ichs in diesem irdischen – weltlichen – Leben), gilt von der Buße bei Luther, daß sie der christliche Grundakt schlechthin ist. Christliches Leben im Sinne Luthers ist täglich angewandte *accusatio sui* auf den Gesamtbestand des Ich, ist tägliche Konkretisierung des Taufsakramentes. Anders kann gar nicht das Wort „Lebensbuße“ verstanden werden, eben als lebenslängliche Buße, als das willige Leben unter dem Kreuz Christi, wo sich die *accusatio sui* stellvertretend für alle Menschen in höchster Intensität zusammenballte vor Gott. „Die Buße währet bei den Christen bis in den Tod, denn sie beißt sich mit der übrigen Sünde im Fleisch durchs ganze Leben“ (WA 50, 238, 34). Wenn sowohl Luther als auch die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften von der Buße als dem vornehmsten Artikel der christlichen Lehre sprechen, wollen sie damit nicht den Artikel der Begnadigung des Sünders abwerten, sondern nur die enge Beziehung zwischen Buße und Rechtfertigung stärker artikulieren. Denn Rechtfertigung geschieht an niemand anderem als an dem Menschen, der *incurvatus in se* ist und der gerade im Blick darauf die *accusatio sui* übt. Die Buße, pastoraltheologisch betrachtet, ist also Existenzform des Christen: der Christ führt sein Leben in ständiger (kontinuierlicher) Buße und Besserung.

Daß die Buße nicht nur aus Reue (*contritio*, das Erschrecken des Gewissens über Gottes Gericht) besteht, sollte nach dem unter I. Gesagten klar sein. In der Buße will der Mensch heraus aus dem ständigen Umsich-selbst-Kreisen, aus der Sucht nach dem eigenen Ich. Er will (und muß) heraus aus dem Unglauben (der Ursünde) und zurück in die gerade Verbindung zu dem lebendigen Gott. Er muß zum Glauben kommen. Von daher und nur von daher ist verständlich, warum für Luther die Buße aus Reue und Glauben besteht. Ist der Unglaube die Haupt-

sünde, dann ist der Glaube das Hauptstück der Buße. Übersehen wir dabei nicht, daß zur Buße Früchte der Buße gehören: das neue Leben aus der Kraft der Vergebung. Hier setzt ein Teil der Ethik in der Theologie Luthers ein. Auch das gehört zum seelsorgerlichen Aspekt der Buße bei Luther.

Wir sollten das an einem konkreten „Fall“ im Leben Luthers verdeutlichen: an seiner Fixierung der 95 Thesen. Sie sind nämlich vom pastoral-theologischen Aspekt der Buße gar nicht zu trennen. Sie kommen aus der Seelsorge und dienen der Seelsorge. Das bezeugt gleich These 1: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt ‚Tut Buße‘ usw., so will er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“ These 1 bezeugt das seelsorgerliche Moment so fundamental, daß mit ihr die Weichen gestellt sind für alles, was dann folgt. Sie setzt das Vorzeichen vor das Problem, das Luther dann behandelt. Die Thesen stehen damit unter dem seelsorgerlichen Vorzeichen, stehen unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt für den einzelnen Gläubigen. Und die Thesen enden mit eben diesem heilsgeschichtlichen Aspekt: „Ermahnen muß man die Christen, daß sie ihrem Haupt Christus durch Strafen, Tod und Hölle nachzufolgen trachten und um so mehr darauf vertrauen, durch viel Trübsal in das Reich Gottes zu gehen als durch friedliche Sicherheit“ (Thesen 94 und 95).

Wie wirkliche Seelsorge immer mit dem Ruf zur Buße beginnt, aber gleichzeitig das Ziel der christlichen Nachfolge, die Gemeinschaft mit Gott in seinem Reich, nennt, gleichso beginnt jede Reformation der Kirche Christi, und folglich beginnen die Thesen nicht anders und schließen nicht anders. Darin liegt ihre zeitlose seelsorgerliche Bedeutung.

Zum seelsorgerlichen Aspekt der Buße gehört die Ausrichtung auf den Nächsten durch Dienen. Thesen 43/44 sprechen davon: „Belehren muß man die Christen, daß, wer dem Armen gibt oder dem Bedürftigen leiht, Besseres tut, als wenn er Ablass kauft. Denn durch eine Tat der Liebe wächst die Liebe und wird der Mensch besser, aber durch den Ablass wird er nicht besser, sondern nur freier von Strafe.“ Das ist Abkehr von einem falsch verstandenen christlichen Individualismus und Subjektivismus, wozu auch eine nur nach innen gerichtete Buße gehört, die die Kommunikation zur Umwelt scheut und meidet. Für den ganz auf die Seelsorge ausgerichteten Luther ist dies keine wirkliche Buße, was er in These 3 zum Ausdruck bringt: „Es geht aber auch nicht allein auf die innere Buße; denn es gibt keine innere, wenn sie nicht nach außen hin mannigfache Abtötung des Fleisches bewirkt“ (vgl. dazu Kolosser 3, 1 ff. und Römer 6, 4 etc.).

Helmut Meisner schrieb 1969 in „Christ in der Gegenwart“ (Freiburg, Seite 58) vortrefflich von der Buße: „Buße ist Umkehr. Wir drehen uns mit ihr nicht nach rückwärts um, sondern wenden uns der Zukunft zu, der kommenden offenen Begegnung mit Gott. Sie soll uns nicht überraschen. Denn als Menschen müssen wir wissen, wohin wir gehen.“

III.

Wenden wir uns nun dem seelsorgerlichen Aspekt der Beichte bei Luther zu. Zunächst hat es den Eindruck, als würde Luther die Beichte viel zu allgemein betrachten. Nach dem Großen Katechismus besteht sie für ihn in Bekenntnis und Bitte um Vergebung: „Ja das ganze Vaterunser ist nichts anderes denn ein solche Beichte. Denn was ist unser Gebete, denn daß wir bekennen, was wir nicht haben noch tun, so wir schuldig sind, und begehren Gnade und ein fröhlich Gewissen? Solche Beicht soll und muß ohn Unterlaß geschehen, solange wir leben. Denn darin stehet eigentlich ein christlich Wesen, daß wir uns für Sünder erkennen und Gnade bitten“ (Bekennnisschriften Seite 727).

Gegenüber der Buße liegt der Unterschied an Hand dieses Wortes lediglich darin, daß bei der Beichte zur *accusatio sui* die Bitte um Gnade, um Vergebung hinzukommt. Aber wäre das nicht auch dem anderen Teilstück der Buße, dem Glauben, zuzuordnen? Worin besteht für Luther der besondere Charakter der Beichte? Worin besteht für ihn der besondere pastoraltheologische Aspekt?

Man muß wissen, daß Luther neben der allgemeinen Beichte, um die es ihm in der aus dem Großen Katechismus hier zitierten Stelle geht, die „heimliche Beichte“ nicht nur nach wie vor kennt, sondern sie auch übt, ja sie sogar als Notwendigkeit für das christliche Leben und im christlichen Leben bezeichnet. Die „heimliche Beichte“ oder Privatbeichte ist der Ausdruck für das Bekenntnis und die Absolution des einzelnen vor einem einzelnen, nicht die Abbitte vor dem Bruder, gegen den wir gesündigt haben, und der Empfang seiner Vergebung. Natürlich hängt auch das irgendwie mit der Beichte zusammen, aber die „heimliche Beichte“ setzt auf jeden Fall dort ein, wo wir den Bruder, gegen den wir gesündigt haben, nicht mehr bei uns haben und an den Beichtiger verwiesen werden, zu dessen Amt – gerade – die persönliche Verkündigung des Evangeliums gehört. Denn die Beichte besteht im mündlichen Bekenntnis der Sünden und in der ausdrücklichen Lossprechung durch einen Menschen im Namen Gottes. Im Unterschied zur mittelalterlichen Beichtauffassung ist für Luther der Beichtiger kein Richter mehr, sondern

Verkündiger des Evangeliums an den einzelnen Sünder. Hier liegt der besondere seelsorgerliche Aspekt der Beichte. Darum ist für Luther die Beichte auch kein Zwang mehr, sondern ein Recht, das wohl in Freiheit ausgeübt wird, das aber nicht von dem Satz zu trennen ist „die (cf. Sünde) wir wissen und fühlen im Herzen“. Dadurch wird das Recht zur Beichte nicht auf einen kleinen Raum beschränkt, sondern aus dem großen Raum des Menschen, der incurvatus in se ist, werden die schwerwiegendsten „Elemente“, die am meisten schmerzenden „Stellen“ herausgenommen, eliminiert, herausbekannt und herausabsolviert. Wolfgang Trillhaas schreibt treffend für Luther: „So wandelt Luther die Beichte aus einem Mittel der geistlichen Rechtspflege in ein Element der Seelsorge“ (Luthers Kleiner Katechismus ... erklärt, Seite 71).

Uns interessiert an dieser Stelle wenig oder gar nicht, aus wieviel Stücken die „heimliche Beichte“ besteht. Das kann jeder Christ im Kleinen und Großen Katechismus nachlesen. Uns interessiert vielleicht heute mehr als gestern, daß die Beichte in einer ganz besonderen, eigentümlichen und intensiven Beziehung zu dem Verhältnis, das der einzelne zu seiner gesellschaftlichen Umgebung hat, steht; daß die „heimliche Beichte“ ihrem Wesen entsprechend neben dem seelsorgerlichen Aspekt einen sehr deutlichen soziologischen Aspekt hat, immer gehabt hat. Auf die Frage „Welche sind die Sünden, die wir wissen und fühlen im Herzen und folglich beichten sollen?“ antwortet Luther im Kleinen Katechismus: „Da siehe deinen Stand an nach den zehn Geboten, ob du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht, Magd seiest; ob du ungehorsam, untreu, unfleißig gewesen seiest; ob du jemand Leid getan hast mit Worten oder Werken; ob du gestohlen, versümet, verwahrloset oder Schaden getan hast.“

Das Besondere an der Feststellung Luthers ist, daß er den soziologischen Aspekt der Beichte in den seelsorgerlichen integriert, weil er Soziologie nicht atheistisch betreibt, wie beispielsweise Herbert Marcuse (vgl. hierzu W. Maurer: Autorität in Freiheit, Seite 10f.), sondern als ein Stück richtig verstandener Theologie wertet.

In der „heimlichen Beichte“ gipfelt alle Seelsorge. Es ist ein Zeichen eines müde gewordenen Christseins, eines im Formalismus erstarrten Christseins, wenn das Erkennen besonderer Schuld nicht mehr vorhanden ist, wenn es eingeschlafen ist oder zum Einschlafen gebracht wird (der Mittel dazu gibt es viele). Darum wußte man in der Geschichte des Gnadenhandelns Gottes mit den Menschen immer. In Psalm 32, 3–5 beispielsweise heißt es: „Denn als ich es wollte verschweigen, ver-

schmachteten meine Gebeine durch mein tägliches Klagen. Denn deine Hand lag Tag und Nacht schwer auf mir, daß mein Saft vertrocknete, wie es im Sommer dürre wird. Darum bekannte ich dir meine Sünde und meine Schuld verhehlte ich nicht. Ich sprach: Ich will dem Herrn meine Übertretungen bekennen. Da vergabst du mir die Schuld meiner Sünde.“

Das auch macht verständlich, was Luther im Großen Katechismus schreibt: „Welche es (cf. das ‚heimliche Beichten‘) aber nicht achten, die lassen wir auch fahren. Das sollen sie aber wissen, daß wir sie nicht für Christen halten“ (Bekenntnisschriften Seite 731). Und Luther fährt dann kurz danach fort: „Wenn ich zur Beichte vermahne, so tue ich nichts anders, denn daß ich vermahne ein Christ zu sein. Wenn ich dich dahin bringe, so habe ich dich auch wohl zur Beicht gebracht“ (732). Insonderheit dieser letzte Satz besagt doch, daß Christsein und Beichte zusammengehören. Sie tun es nicht aus formalen Gründen, sondern aus seelsorgerlichen Gründen.

Schließen wir den Kreis der Frage nach dem seelsorgerlichen Aspekt von Buße und Beichte bei Luther und kommen nochmals auf das Verständnis der Sünde in der Theologie Luthers zurück, von wo aus allein Buße und Beichte recht „behandelt“ werden können. Was Sünde speziell ist, haben wir in der vorliegenden Abhandlung nicht gehört, wohl aber nahezu ausschließlich, was und wer der Mensch als Sünder ist und was er in Buße und Beichte für sein sündiges Menschsein tun kann und tun soll.

Wir möchten diese „anthropologische Skizze“ durch ein Wort Luthers vervollständigen, das – wenn auch sehr allgemein – von der Sünde, nicht mehr nur vom Sünder spricht: „Die Sünde hat nur zwei Orte, da sie ist: entweder ist sie bei dir ... oder sie liegt auf Christus.“

Die seelsorgerliche Bedeutung von Buße und Beichte bei Luther besteht darin, daß unsere Sünden auf Christus zu liegen kommen (wobei Luther möglicherweise an den Rücken Christi denkt, auf dem er sie fortträgt), mehr noch – und zwar jetzt im Sinne der „anthropologischen Skizze“ –: daß der Mensch als incurvatus in se „auf“ Christus liegt, von ihm getragen wird.

Aber vielleicht sagen wir besser dafür, daß er „unter“ Christus liegt, „unter“ seiner Gnade, die uns In-uns-selbst-Verkrümmte „gerade richtet“, damit wir ihm mit freudigem Mut „aufrecht“ dienen können.

Die Kirche und ihre politische Verantwortung

Dem Thema entsprechend soll nicht von der politischen Verantwortung des einzelnen Christen, sondern von der Verantwortung der Kirche die Rede sein. Die EKD ist seit 1945 politisch aktiv. Das zeigt sich nicht nur darin, daß sie den einzelnen Christen ermahnt, seine politische Verantwortung ernst zu nehmen. Sie wird vielmehr selber aktiv und nimmt als Kirche politische Verantwortung wahr. Grund: Wegen des Versagens der Kirche im Dritten Reich und der daraus entstandenen katastrophalen Folgen für Deutschland und die Welt fühlt sich die Kirche verpflichtet, aus der politischen Abstinenz herauszutreten.

I. Theologische Grundlagen

Hinter den kirchlichen Äußerungen zu politischen Fragen seit 1945 stehen zwei verschiedene theologische Grundkonzepte, die in Spannung zueinander stehen und deren wir doch in Wahrheit bedürfen. Sie korrigieren einander und sollten darum nicht gegeneinander ausgespielt werden. Trotzdem werden sie fälschlicherweise leider bis auf den heutigen Tag immer wieder gegeneinander ausgespielt, was in der Geschichte des neuesten Protestantismus zu erheblichen Zerreißproben geführt hat und wahrscheinlich auch noch eine gewisse Zeit führen wird. Weil jedoch gerade die rechte Beziehung dieser beiden theologischen Konzepte zueinander für die Praxis kirchlicher Stellungnahmen zur Politik von erheblicher Bedeutung ist, müssen wir diese Konzepte und ihre Beziehung zueinander hier erörtern.

Erstes theologisches Konzept:

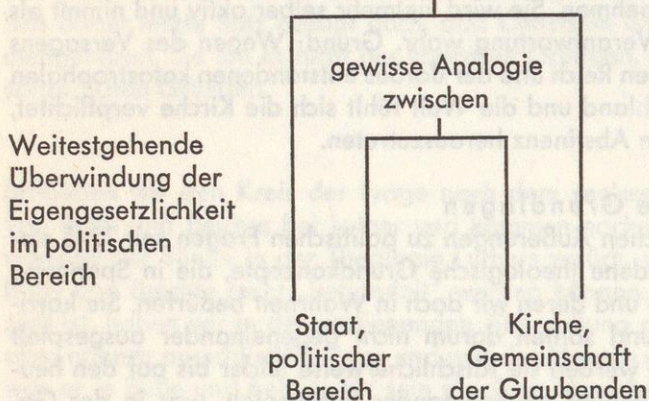
Die Königsherrschaft-Christi-Theologie
(vorwiegend reformierte Tradition)

Zweites theologisches Konzept:

Die Zwei-Reiche-Lehre
(vorwiegend lutherische Tradition)

In beiden Fällen „vorwiegend“, weil Luther nicht nur eine Zwei-Reiche-Lehre kennt, sondern auch die Lehre von der Königsherrschaft Christi hat, und weil umgekehrt Calvin die Königsherrschaft-Christi-Theologie ernst nimmt, aber auch die Zwei-Reiche-Lehre bei ihm ein ganz erhebliches Gewicht hat. Gleichwohl wird man sagen dürfen, daß in der Vergangenheit die Königsherrschaft-Christi-Theologie vorwiegend den reformierten Raum und die Zwei-Reiche-Lehre vorwiegend den lutherischen Raum bestimmt hat.

1. Königsherrschaft-Christi-Theologie Christus – König über



Die Grundzüge dieser Lehre sind:

Christus ist der Herr in beiden Reichen, nicht nur im Bereich der Kirche, sondern auch im Bereich des Staates. Diese stehen in einer „gewissen Analogie“ zueinander. Weder in der Kirche, noch im Staat darf es irgend etwas geben, das nicht vor Christus zu verantworten ist.

Die Stärke dieser Lehre: Scharfe Abwehr des Gedankens der Eigengesetzlichkeit der Politik, Kampf dem reinen Machtstaat. Die Normen des Königs Christus, also die Gerechtigkeit und Liebe, gelten nicht nur in der Kirche, sie müssen auch das Gefüge des Staates bestimmen. Daher fordert unser Handeln in beiden Bereichen eine „gewisse Analogie“. Vor keiner Schwierigkeit, die sich hinsichtlich der Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftlichen oder Politischen ergibt, darf kapituliert

werden. Zwar ist gesehen: Es geht in der sündigen Wirklichkeit beim Staat nicht ohne Gewalt. Insofern wird der Analogiegedanke dann doch durchbrochen. Deshalb wurde formuliert: „gewisse Analogie“. Die Gewalt kann jedoch nur notwendiges Mittel zum Zweck sein.

Schwächen dieser Lehre: a) Bei der berechtigten Abwehr eines Fatalismus gegenüber den Eigengesetzlichkeiten in Wirtschaft und Politik wird leicht übersehen, daß bestimmte Eigengesetzlichkeiten im weltlichen Raum beim Handeln berücksichtigt werden müssen. Beispiel, das der (reformierte!) Theologe Emil Brunner verwendet: Warum hat Hitler die Frankreich-Offensive 1940 angeordnet, und zwar gegen den Willen des Oberkommandos des Heeres? Weil er überzeugt war, daß Frankreich durch den Pazifismus innerlich so ausgehöhlt war, daß es trotz seiner starken technischen Rüstung einem deutschen Angriff niemals standhalten würde. So kann eine pazifistische Grundhaltung, so ehrenwert sie auch sein mag, das Gegenteil dessen bewirken, was sie intendiert. Sie ermutigt den Angreifer zum Krieg. Diese Eigengesetzlichkeit muß bedacht werden!

b) Der Rang der Ermessensurteile wird leicht übersehen. Beispiel, das der (lutherische) Theologe Thieliicke verwendet: Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland. Das politische Ermessensurteil der einen Gruppe innerhalb der Kirche lautete: Nur durch Bündnis mit dem Westen einschließlich der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik kann Europa vom Weitervordringen des Kommunismus bewahrt werden. Nur durch diese Politik der Stärke wird vielleicht einmal eine Wiedervereinigung möglich werden.

Ermessensurteil der anderen kirchlichen Gruppe: Ja kein Bündnis mit dem Westen, ja keine Wiederaufrüstung der Bundesrepublik. Dies reizt den Russen nur zur Bewaffnung seiner Besatzungszone. An der Demarkationslinie stehen dann zwei bewaffnete Armeen sich gegenüber. Die Kriegsgefahr wird unendlich verschärft. Neutralitätspolitik nach beiden Seiten ist zu betreiben. Nur so gibt es Wiedervereinigung. Viele Vertreter dieser Gruppe erklärten nun: Um des Evangeliums willen, an das unser Gewissen gebunden ist, sagen wir zur Bündnispolitik der Bundesrepublik nein. Hier wird in Wahrheit ein politisches Ermessensurteil zu einer Gewissensentscheidung mit Unbedingtheitscharakter gemacht. Frage: Können Ermessensurteile überhaupt zu unbedingten Gewissensentscheidungen werden? Ja. Ermessensurteile beruhen nicht nur auf logischer Kombination, sondern zugleich auch auf einem gefühlsmäßigen Erfassen der Wirklichkeit. Darüber hinaus sind in ihnen

oft schon unbewußte wertsetzende Faktoren enthalten. Schon deshalb sind sie ständig kritisch zu hinterfragen! Gleichwohl gilt: Wenn ich nach ernster Prüfung zu der Überzeugung gelange, nur in einer ganz bestimmten Richtung die politische Lage beurteilen zu können, wird dieses Ermessensurteil für mich verbindlich. Diese Gewissensentscheidung ist aber nicht für alle verbindlich. Andere können zu einem anderen Ermessensurteil gelangen und dadurch auch zu anderen für sie verbindlichen Gewissensentscheidungen. Wer hier seine eigene Gewissensentscheidung verabsolutiert und den Andersdenkenden der Ketzerei bezichtigt, zerstört faktisch die Einheit der Kirche. Daher war die Entscheidung der Synode der EKD richtig: Wir sind verschiedener Meinung, bleiben aber unter dem Evangelium zusammen und ringen weiter miteinander um Einheit.

Die in a) und b) dargetanen Grenzen der Königsherrschaft-Christi-Theologie machen die zweite theologische Konzeption neben der Königsherrschaft-Christi-Theologie erforderlich.



Kurze Zusammenfassung des Wesentlichen:

Hier ist Gott, nicht Christus, Herr beider Bereiche, des Reiches der Welt und des Reiches Christi. Dadurch wird signalisiert: Gott handelt im Reiche Christi und im Reiche der Welt in je verschiedener Weise. Sein Handeln im Reiche Christi ist sein „eigentliches Werk“, sein Handeln im Reiche der Welt ist sein „fremdes Werk“. Während im Reiche Christi das Evangelium alles bestimmt, handelt Gott im Reiche der

Welt durch das Gesetz. Mußte man bei dem ersten theologischen Konzept sagen, daß zwischen Reich Christi und Reich der Welt „eine gewisse Analogie“ besteht, gilt hier „keine Analogie“. Obgleich also das Handeln Gottes in beiden Reichen zu unterscheiden ist, sind doch beide Reiche fest dadurch verklammert, daß a) Gott Herr beider Reiche ist, aber auch b) dadurch, daß die Intention des menschlichen Handelns in diesen beiden Bereichen die Liebe ist. Unser Handeln im politischen Bereich unterscheidet sich nur in der Wahl der Mittel. Dabei ist vor allen Dingen wichtig, daß das Mittel im Reich der Welt zum Teil die Gewalt sein muß. Kein Staat kann in dieser Welt Recht aufrechterhalten, wenn er hierzu nicht über Zwangsmittel verfügt. Dagegen gibt es im Reich Christi keine Gewalt. Dort herrscht die Liebe und die Vergebung. Jeder von uns steht in beiden Bereichen zugleich. Beispiel: der Richter. Er muß als Amtsperson in seinem Wirken in der Welt nach dem Gesetz einen Verbrecher verurteilen, als Christenmensch kann er jedoch sich verpflichtet wissen, anschließend in die Zelle zu gehen, mit dem Verbrecher ein Gespräch zu führen, ihm in Vollmacht seine Schuld vergeben und ihm menschlich beizustehen.

Die Vernunft spielt im Reich zur Linken (weltlicher Bereich) eine entscheidende Rolle. Sie muß nach den rechten Mitteln zur Erreichung des Zwecks (Zweck = Gerechtigkeit, Liebe und Frieden) suchen. Die durch die Bindung an Christus von Ideologien befreite Vernunft muß die Eigengesetzlichkeiten in Wirtschaft Politik usw. in Rechnung stellen, ohne sich von ihnen bestimmen zu lassen. Sie muß Ermessensfragen sachlich und nüchtern als solche erkennen, ohne dadurch die ethische Entscheidung zu lähmen.

Stärken dieser Lehre: Der Unterschied zwischen dem Reiche Christi und dem Reich der Welt wird klar herausgearbeitet. Die Eigengesetzlichkeit in der Welt wird klarer gesehen. Dem schwärmerischen Überspringen der Weltwirklichkeit wird entgegengewirkt. Man kann das ganze auch so ausdrücken: Keine naive subjektive Gesinnungsethik, sondern Verantwortungsethik ist entscheidend. Eine rein subjektive Gesinnungsethik sagt lediglich: gut ist allein der gute Wille. Gegenüber solcher rein subjektiven Normierung des Ethischen fordert die Verantwortungsethik, die Max Weber formuliert hat, daß der Handelnde prüfen muß, welche Wirkung sein Handeln in der Weltwirklichkeit hat. Er muß prüfen, ob die Eigengesetzlichkeiten der Politik, Wirtschaft usw. nicht ein rein an der subjektiven Gesinnung orientiertes Handeln zum Scheitern verdammen.

Beispiel: Brunner, Westoffensive 1940 (s. o.).

Wo liegen die Schwächen dieser Lehre? Es besteht die Gefahr, daß angesichts der Anerkennung des Schwergewichts der Eigengesetzlichkeit im politischen und wirtschaftlichen Bereich auf das ethische Handeln leichter verzichtet wird als bei dem 1. theologischen Konzept und so faktisch der ethische Rückzug aus der Politik in die rein private Sphäre angetreten wird. Man legt nur noch Wert darauf, im individuellen Bereich sich an die Gebote Christi zu halten, in der Politik dagegen distanziert man sich mehr und mehr von den Normen. Dies von Luther natürlich nicht gewollte Zerrbild der Zwei-Reiche-Lehre kann furchtbare Konsequenzen haben. Je mehr man den Rückzug aus der Politik antritt, um so mehr ziehen in dies Vakuum die weltanschaulichen Ideologien ein, die das Handeln des Staates bestimmen (siehe Drittes Reich). Gerade von hier aus ist es verständlich, daß die Evangelische Kirche in Deutschland heute nicht mehr bereit ist, den politischen Raum einfach freizugeben.

Das alles bedeutet: Die Königsherrschaft-Christi-Theologie und die Zwei-Reiche-Lehre dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sie korrigieren einander und bedürfen einander. Man kann sagen, daß in einer vernünftigen Zwei-Reiche-Lehre die Königsherrschaft-Christi-Theologie eigentlich schon enthalten ist. Denn auch bei einer vernünftig verstandenen Zwei-Reiche-Lehre ist Gott der Herr der beiden Bereiche. Daß in der Zwei-Reiche-Lehre nicht Christus als der Herr beider Bereiche genannt wird, hängt wie gesagt damit zusammen, daß das Handeln im Reiche der Welt im wesentlichen gesetzliches Handeln ist und der Schwerpunkt des Handelns Christi im Evangelium gesehen wird. Gleichwohl sollte dieser Unterschied nicht übermäßig betont werden. Umgekehrt gilt, daß bei der Königsherrschaft-Christi-Theologie durch das Stichwort „gewisse Analogie“ angedeutet ist, daß auch hier das Gewicht der Eigengesetzlichkeiten in der Politik gesehen wird. Man wird sagen dürfen: Die Königsherrschaft-Christi-Theologie macht den ethischen Anspruch auch hinsichtlich des Handelns im Reiche der Welt unüberhörbar deutlich. Sie fordert von uns, vor der Eigengesetzlichkeit des Politischen, Wirtschaftlichen usw. nicht zu kapitulieren. Die Zwei-Reiche-Lehre bewahrt uns vor schwärmerischem Überspringen der Wirklichkeit und fordert von uns, die Eigengesetzlichkeit der genannten Bereiche in Rechnung zu stellen, ohne sich durch diese im Letzten bestimmen zu lassen. Die beiden theologischen Konzepte sind sozusagen die beiden Arme einer Zange, mit der es gilt, die Wirklichkeit in den

Griff zu bekommen. Einerseits muß ich die Eigengesetzlichkeiten ernst nehmen, andererseits darf ich mich von ihnen nicht unterkriegen lassen, sondern muß ethische Normen zu verwirklichen streben. Man wird sagen können, daß sich über diesen Grundsatz im deutschen Protestantismus heute, wenn man von Extremisten absieht, im wesentlichen Übereinstimmung erzielen läßt. Gleichwohl zeigt ein Blick in die Praxis, wie schwierig es ist, diese Grundsätze in die Tat umzusetzen.

II. Praktische Konsequenzen

Man wird allgemein sagen können: Bei jeder kirchlichen Stellungnahme zu politischen Fragen müssen die beiden theologischen Konzepte beachtet werden. Dabei muß gesehen werden: Je nach dem Gewicht, das die Eigengesetzlichkeiten und die Ermessensfragen in den zur Debatte stehenden Problemen haben, werden kirchliche Stellungnahmen einen verschiedenen Charakter haben. Dies bezieht sich vor allem auf den Grad ihrer Verbindlichkeit. Hier sind drei Gruppen von Fällen zu unterscheiden:

1. Es gibt Fälle, in denen angesichts der beherrschenden Stellung theologischer, weltanschaulicher oder ethischer Fragen die sogenannten Eigengesetzlichkeiten oder Ermessensfragen nicht ins Gewicht fallen oder fallen dürfen. Das ist z. B. der Fall, wenn der Staat eine weltanschauliche Ideologie vertritt, die dem christlichen Glauben und seinem Menschenbild radikal widerspricht. Diese Situation war im Dritten Reich gegeben. Zur Rassenideologie, zum Unrechtsstaat mit seinen Konzentrationslagern, zur Vernichtung unwerten Menschenlebens gab es nur ein rückhaltloses Nein, wenn ernst genommen wird, daß Gott bzw. Christus auch der Herr dieser Welt ist.

Gibt es heute in unserer Situation in der Bundesrepublik die Notwendigkeit zu einem klaren Nein?

Ja, gegenüber dem Menschenbild des klassischen Marxismus, von dem auch die überwiegende Mehrzahl der Neomarxisten sich im Grundsatz keineswegs gelöst hat. Dieses besagt: Der Gottesglaube versklavt den Menschen. Erst der Mensch, der dem Gottesglauben Abschied gegeben hat, ist mündig und frei. Er ist von Natur gut und wird dereinst aus eigener Kraft sich selbst und die Welt erlösen. Böse wird er vor allem durch das Privateigentum. Nach Abschaffung des Privateigentums im Sozialismus wird der Mensch allmählich von selber „heil“, weil das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Um der Erlösung des

Menschen aus den Fesseln des Bösen willen ist also der Umsturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung notwendig. Ihre Beseitigung ist der Anfang des Weges in die heile Welt. Daher besteht zum mindesten im klassischen Marxismus die Bereitschaft zur Revolution. D. h., um des zukünftigen heilen Menschen willen ist man bereit, Hekatomben von gegenwärtigen Menschen zu opfern. Zu dieser Ideologie gibt es nur ein Nein. Wenn wir es in unserer heutigen Situation nicht aufbringen, werden wir wiederum schuldig an der Zukunft. Man kann über das Für und Wider des Verhältnisses von Sein und Bewußtsein im Marxismus, über das Für und Wider einer durchgehenden oder teilweisen Sozialisierung sachlich und nüchtern diskutieren. Man kann und muß zu Reformen unseres Systems bereit sein und soll solche Reformen auch mutig in Angriff nehmen. Wehe aber, wenn wir das Opfer der genannten Ideologie werden.

2. Es gibt Fälle, in denen ethische Fragen und politische bzw. wirtschaftliche Eigengesetzlichkeiten sowie Ermessensfragen stark miteinander verquickt sind. In diesen Fällen wird oft gesagt: Hier kann die Kirche nur die Aufgabe haben, das Gewissen ihrer Glieder zu schärfen, sie ständig auf den ethischen Sollgehalt in den politischen bzw. wirtschaftlichen Prozessen hinzuweisen und deutlich zu machen, daß es darum geht, den Andersdenkenden zu achten, sich mit ihm auf eine Bank zu setzen, um mit ihm um eine Entscheidung zu ringen. Die Kirche darf in solchen Fällen dem einzelnen die Entscheidung nicht abnehmen, sondern muß sie ihm zuschieben. So richtig das Letztere ist, ein Schweigen der Kirche in dieser Gruppe von Fällen ist sicher nicht richtig. Denn der einzelne Christ erwartet von seiner Kirche, daß ihm nicht nur ständig ethische Allgemeinplätze verkündet werden, sondern daß ihm praktisch gezeigt wird, wie diese ethischen Grundsätze in solchen schwierigen Lagen denn nun verwirklicht werden können. Hier sind Königsherrschaft-Christi-Theologie und Zwei-Reiche-Lehre in besonderer Weise die zwei Arme der Zange, mit der es gilt, die anstehenden Probleme zu lösen. Vor allem muß die Kirche den Mut haben zu zeigen, wie in solchen Fällen Lösungen gefunden werden. D. h. die Kirche muß die verschiedenen Gruppen selber an einen Tisch bringen. Das vollzieht sich bei der Erstellung der Denkschriften. Beispiel: Die Mitbestimmungsdenkschrift. Theologen und Fachleute, wirtschaftliche Experten der verschiedensten Richtungen und Gruppen werden an einen Tisch gesetzt und ringen miteinander, um einen Weg in schwieriger Situation zu zeigen. Solches Ringen erfordert den Mut zum Kompromiß. Dieser scheint mir in einer

pluralistischen Gesellschaft eine Tugend zu sein. Findet man nicht in allem zusammen, sollte auch getrost ein Dissensus innerhalb der die Denkschrift erstellenden Gruppe zugegeben werden. Dies ist bekanntlich in verschiedenen Denkschriften auch geschehen. Dieser Weg exemplarischen Handelns scheint besser zu sein, als wenn die Kirche in solchen Fällen überhaupt schweigt.

3. Es gibt Fälle, wo bei gleicher ethischer Grundhaltung die politischen Ermessensfragen nicht genügend übersehen werden können oder von verschiedenen Gruppen ganz kontrovers beurteilt werden. Hier kann die Kirche keinen Verhaltensrat geben. Sie muß die Entscheidung dem einzelnen zuschieben. Dieser Fall war zum Beispiel bei der Frage der Ratifizierung der Ostverträge gegeben. Welche Kenntnis der außenpolitischen Vorgänge in Ost und West, welche Kenntnis des diplomatischen Details gehört dazu, um hier das rechte Urteil für die Zukunft zu finden! Das bedeutet: Zwischen ethisch gleicher Grundhaltung (beide Parteien wollen Frieden mit dem Osten) und der politischen Entscheidung, ob ich für die derzeitigen, von der Regierung ausgehandelten Ostverträge bin oder nicht, liegt die schwierige Mittelschicht der politischen Ermessensfragen, die so oder so beurteilt werden können. Da hier ein kirchliches Gremium überfragt war – es hatte gar nicht die notwendigen Informationen, über die Regierung und Opposition verfügten – war es richtig, daß der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, der in erster Linie für die Kirche zu sprechen hat, sich eines Urteils enthielt und sich begnügte, die Kirchenglieder auf den ethischen Sollgehalt der anstehenden Fragen hinzuweisen und die Entscheidung diesen zu überlassen. Hier müssen also alle, in Sonderheit die parlamentarisch Verantwortlichen, den Weg finden, den sie nach Berücksichtigung der ethischen und politischen Fragen glauben mit gutem Gewissen gehen zu können bzw. zu müssen. Dabei muß dann jeder Achtung vor der Gewissensentscheidung des anderen haben. Ob es in dieser Lage richtig war, daß evangelische Kirchenführer sich nach der Verlautbarung der EKD „privat“ zur Sache geäußert haben und zwar in Richtung einer Parteinahme für eine der beiden Möglichkeiten, erscheint mehr als fraglich. Denn das Wort eines Bischofs in der Öffentlichkeit wird von den Gliedern der Kirche mit Recht als kirchliches Wort gewertet. Jedenfalls würden erhebliche Nachteile für die Kirche und unser Volk entstehen, wenn die Öffentlichkeit Äußerungen von Bischöfen nicht mehr so werten würde! Dabei geht es um nicht weniger als die noch vorhandene Anerkennung des „Wächteramtes“ der Kirche.

Natürlich kann es in dieser 3. Gruppe von Fällen für einen kirchlichen Amtsträger zu einer ethischen Pflichtenkollision zwischen dem Pastor und dem Staatsbürger in ihm kommen. Diese kann dann gegeben sein, wenn der kirchliche Amtsträger als Staatsbürger in einer auch von Christen verschieden beurteilten, für das Volk lebenswichtigen Sache zu der festen Überzeugung kommt, daß nur ein Weg gangbar ist. In einer solchen Pflichtenkollision kann er sich unter Umständen entschließen, unter Absehen von seiner kirchlichen Position sich als Staatsbürger öffentlich für seine Meinung einzusetzen. Jedoch sollte der kirchliche Amtsträger sich zu einer solchen Entscheidung zwingen lassen. Denn je kontroverser die Situation ist, um so mehr emotionsgeladen kann sie auch bei gleicher ethischer Einstellung der miteinander ringenden Gruppen sein. Und je mehr der Pastor in solcher Lage für seine eigene Überzeugung ficht, um so mehr verliert er die Möglichkeit, zu allen zu reden, wenn es für die Kirche darauf ankommt, zur Versachlichung der Gegensätze und zur Achtung der Gewissensentscheidung anderer aufzurufen. Wer als Partei abgestempelt ist, wird in vielen Fällen nicht mehr gehört. Hier liegt das Problem.

Man kann einwenden: Die Unterscheidung der drei Gruppen von Fällen ist zu theoretisch. Die Schwierigkeit in der Praxis besteht ja gerade darin, zu sehen, ob das zu erörternde Problem zu Gruppe 1, 2 oder 3 gehört. Das ist zwar richtig. Doch muß gesehen werden: Wenn man sich nicht zunächst einmal die Skala der möglichen Fälle zurechtlegt und ihre Unterschiede durchdenkt, begibt man sich überhaupt der Möglichkeit, in der Praxis Beurteilungskriterien zur Hand zu haben.

Zum Schluß muß noch Stellung genommen werden zur Frage der Verbindlichkeit kirchlicher Verlautbarungen. Sie klang bei der Erörterung der Gruppe 1 der Fälle schon an. Die evangelische Kirche kennt kein unfehlbares Lehramt. Gleichwohl sollten kirchliche Äußerungen nicht einfach als unverbindlich abgeschoben werden. Sie wollen das Wächteramt der Kirche wahrnehmen. Je mehr sie sich auf die weltanschaulichen Grundlagen der Politik beziehen (Fallgruppe 1), je näher sie also zu den Grundlagen der christlichen Verkündigung stehen, um so verbindlicher sind sie. Je mehr sie mit politischen Ermessensurteilen verquickt sind (Fallgruppe 2), um so mehr gewinnen sie den Charakter von Denkansätzen, die zum eigenen Nachdenken zwingen möchten, von Vorschlägen, die geeignet sind, widerstrebende Parteien an einen Tisch zu bekommen. Sie wollen helfen, in einer ständig sich wandelnden Welt den richtigen Weg zu finden, mehr nicht, aber auch nicht weniger. Und

es scheint keine Frage zu sein, daß die evangelische Kirche durch ihre Denkschriften erhebliche Wirkung auf politische, wirtschaftliche und ethische Fragen gehabt hat. Wer kirchliche Äußerungen in diesem letzten Sinne mit dem Worte Gottes gleichsetzt, mythisiert sie und unterliegt einer Art katholischen Denkens. Evangelische Denkschriften sind keine Enzykliken, wobei zu bedenken ist, daß selbst in der katholischen Kirche der Verbindlichkeitscharakter von Enzykliken verschieden beurteilt wird. Der linke Flügel denkt hier weitaus anders als der rechte. So meint die Denkschrift über „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ zum Problem der Verbindlichkeit von Denkschriften:

„Das rechte Verhalten gegenüber so verstandenen kirchlichen Äußerungen besteht weder in einer kritiklosen Hinnahme, noch in einer voreiligen Distanzierung, sondern in verantwortungsbewußter Auseinandersetzung, die die Argumente ernst nimmt und kritisch prüft. Diese Auseinandersetzung nach einer Veröffentlichung soll nichts anderes sein als die Fortsetzung des Bemühens, in den betreffenden Fragen zu einer Übereinstimmung in gegenseitiger Verständigung zu kommen.“

Man muß eigentlich und gewiß zwischen Gottes Kraft und unserer Kraft, zwischen Gottes Werk und unseren Werken unterscheiden, wollen wir recht christlich leben. So siehst du nun, daß dieser Punkt das Hauptstück des ganzen christlichen Glaubens ist. Martin Luther

Christ und Kirche in der Diaspora

Eine theologische Grundlegung

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Begriff der Diaspora und damit auch die bisher ungebrochen anerkannte Diasporahilfe der Kirchen des Protestantismus im deutschen Sprachgebiet in Zweifel gezogen, so daß eine grundlegende Neubesinnung auf das Wesen und die Besonderheit der Diaspora notwendig erscheint.

Wie es scheint, werden die Zweifel an der Sonderstellung der christlichen Diaspora im Rahmen des göttlichen Heilswerkes von drei Seiten her geäußert.

1. Der Zusammenbruch des nationalistischen großdeutschen Reiches hat die falsche Verquickung von nationalen und evangelischen Tendenzen in volksdeutschen und auslandsdeutschen protestantischen Gemeinden und Kirchen ein für allemal an den Tag gebracht. Dies hatte zur Folge, daß nach dem Zweiten Weltkrieg vielfach die Diasporahilfe der deutschen Kirchen, etwa des Gustav-Adolf-Werkes oder des Martin Luther-Bundes – um nur diese beiden großen Diasporawerke der evangelischen Kirchen in Deutschland zu nennen – suspekt wurden. Erst nach und nach war es wieder möglich – meist unter Einschaltung ökumenischer Stellen – eine Diasporahilfe in außerdeutschen Gebieten, besonders aber für die Minderheitskirchen im Raume des Warschauer Paktes, wirksam werden zu lassen. Zu nationalen und politischen Befürchtungen kamen nun auch gesellschaftspolitisch-weltanschauliche.

2. Die mit dem Zweiten Weltkrieg verbundene Zerschlagung der gewachsenen Siedlungsgemeinschaften in historischer, konfessioneller und wirtschaftlicher Hinsicht brachte eine Atomisierung des restdeutschen Westgebietes mit sich, so daß durch die nachfolgende Mobilität, die Schaffung großer industrieller Ballungsräume und die damit verbundene Vermischung aller kulturellen und kirchlichen Traditionen der so betroffene evangelische Einzelchrist nicht nur seinen bisherigen kirch-

lichen Zusammenhang verlor, sondern sich einem zunehmenden weltanschaulichen Indifferentismus gegenüber sah, der ihn seiner christlichen Vereinzelung bewußt machte. Diese Bewußtseinsbildung schlug sich in der Aussage nieder: Heute lebt jeder Christ in der Diaspora. Diese Aussage trifft jedoch nur die kirchliche Entfremdung des Menschen, welche er auf Grund des Verlustes seiner bisherigen gewohnten kirchlichen Tradition schmerzhaft empfindet, nicht aber den tatsächlichen Ausschluß aus der Gemeinde und damit die Unmöglichkeit, in der feiernden Gemeinde an der Zusage des Wortes wie am Tisch des Herrn teilnehmen zu können. Der Entschluß, sich der Ortsgemeinde am neuen Wohnort trotz etlicher Verschiedenheiten der Gottesdienst- und Kirchenordnung anzuschließen, fällt eben vielen schwer. Ob man aber in diesem Zusammenhang noch von Diaspora im biblischen Sinne sprechen kann, ist sehr fraglich.

3. Die allgemein nach dem Zweiten Weltkrieg aus verschiedenen Ursachen stammende Begeisterung für das Gesamtchristliche in den konfessionell verschiedenen Kirchen und die daraus resultierende Tendenz für die eine große Einheitskirche hat die konfessionellen Kirchentümer in ihrer bis dato gewachsenen Gestalt zu Übergangsformen vergangener Wertigkeit gestempelt. Daß von diesem Gesichtspunkt aus die kritische Haltung zur bestehenden Kirche gegenüber der Liebe zur eigenen Kirche außerordentlich überhand nahm, ist begreiflich, wenn auch falsch. Ohne hier auf Recht oder Unrecht einer solchen Haltung eingehen zu können, muß in diesem Zusammenhang festgestellt werden, daß Diaspora ein Begriff ist, der sich auf die Gemeinschaft und daher auf die Kirche bezieht und nur im Verhältnis zu ihr seine Definition erhält. Da jene ersehnte Einheitskirche noch keine institutionelle Gestalt angenommen hat, bleiben Diaspora und Ökumene vorerst noch in einem Unverhältnis, es sei denn, daß man die konfessionellen Weltbünde als Ökumene bezeichnet. Im allgemeinen aber muß gesagt werden, daß die ökumenische Bewegung den Begriff der Diaspora, so wie er von der konfessionellen Kirche her zu verstehen ist, nicht aufgenommen und in die Tat umgesetzt hat. Und dies je weniger, je länger die ökumenische Bewegung ihre Büros in Genf hat.

Zusammenfassend ist daher zu sagen, daß die In-Frage-Stellung und Uminterpretierung des Diasporabegriffes, wie sie in letzter Zeit erfolgt ist, einer Neubesinnung von seiner Grundlage her bedarf. Daß dabei eine biblische Begründung sowie eine kirchengeschichtliche Beschreibung des Diasporabegriffes vonnöten ist, ist einsichtig.

1. Die jüdische Diaspora

Die Aussage des A. T., daß Gott ein Volk „zerstreut“ oder „versprengt“, schließt immer ein Strafhandeln Gottes an diesem Volk ein.¹ Beim Volk Israel, welches als solches die ausdrückliche Schöpfung Gottes ist, folgt diese Strafe auf Götzendienst und Ungehorsam gegen den lebendigen Gott: „Darum will ich sie zerstreuen wie Spreu, die verweht wird von dem Wind aus der Wüste.“ (Jer. 13, 24) Im einzelnen kann diese Strafe an Gottes Volk bedeuten, daß das Heilshandeln Gottes an seinem Volk insgesamt aber auch Tat für Tat zurückgenommen wird, so daß es der Gnadentaten Gottes verlustig geht: der Erwählung, der Berufung, der Segnung, der Blutsverbindung, der Heimat, des Bundesschlusses, des Auftrages. Das Volk Gottes wird durch seinen Ungehorsam zum Nicht-Volk, die Verheißungen werden von ihm genommen und einem anderen Volk gegeben. (Matth. 21, 43) Aus der Heilsgemeinschaft wird eine Fluchgemeinschaft, deren Strafe erst in der Endzeit aufgehoben wird. (R. 11; 25, 26; Dt. 30, 4; Dan. 12, 7)

Als das Volk Israel deportiert wurde und im Exil leben mußte, wurde dieses Dasein niemals als eine Möglichkeit zur Mission gesehen, wie dies bei Abwanderung einzelner, z. B. nach Ägypten, verstanden wurde, sondern immer nur als Strafe Gottes, weil es im Exil in Abhängigkeit von Heiden leben mußte und fremde Herren im gelobten Lande wußte. Die Auswanderung Einzelner geschah freiwillig, wurde deshalb nicht als Strafe empfunden und konnte daher zur Proselytenwerbung anregen, denn die Zugehörigkeit zum Volke Gottes blieb ja aufrecht und das Volk Gottes hatte ja seinen Mittelpunkt im Tempel im verheißenen Land.

Im Jahr 140 v. Chr. sagt Strabo, daß es keine Stadt im Römischen Reich ohne Juden gab. Dazu kamen noch die zahlreichen Proselyten. Von etwa 4 Millionen Juden im ersten Jahrhundert im Römischen Reich waren 1 Million in Ägypten und 1¼ Millionen in Syrien. Durch die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. ist die freiwillige Auswanderung zu Ende. Die Zeit des Exils war gekommen. Die Liturgien des jüdischen Gottesdienstes der damaligen Zeit enthielten alle diese Formel: „Wegen unserer Sünde sind wir aus unserem Land verbannt worden.“ Die Hoffnung auf Rückkehr aber bleibt bestehen.

¹ Dt. 30, 4; Neh. 1, 9; Ps. 147, 2; Dt. 4, 27; 1. Kön. 22, 17; 1. Chr. 18, 16; Hes. 34, 5, 6; 12, 21; Matth. 9, 36.

Jüdische Diaspora, vom biblischen Prophetismus her verstanden, kann deshalb nur an der intakten leiblich-geistlich-geschichtlichen Einheit des Volkes Israel gemessen werden. Bleibt sie intakt, lokalisiert im verheißenen Land und repräsentiert im Tempel von Jerusalem, dann kann auch bei zahlenmäßig großer Auswanderung nicht von „Diaspora“ und „Zerstreuung“ gesprochen werden, denn Gottes Zusagen an sein Volk bleiben aufrecht.

Dies ändert sich nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Die einigenden Elemente des gelobten Landes und der Tempel sind weggefallen. Geblieben sind die Stammväter, die Beschneidung, der Bund mit seinen Urkunden und der erwartete Messias. Man lebt im Exil und macht aus der Not der Zerstreuung eine Tugend der weiten Verbreitung, aus dem Gericht Gottes eine gottgegebene Chance. Es entsteht ein Diasporabegriff, der das Zorngericht Gottes im Sinne der alten Propheten verhüllt und ein stolzes säkulares Hochgefühl über die Verbreitung des auserwählten Volkes vermittelt. So schreibt Josephus: „Denn das jüdische Volk ist weit über den gesamten Erdkreis in allen Ländern verbreitet“. (Bell. 7, 43) Die transzendente Bezogenheit des Volkes Israel in allen seinen Elementen der Heilsgemeinschaft wird säkularisiert. Als Folge tritt eine schnelle Assimilierung an die heidnische Umgebung ein. Aus der Diaspora als Strafe Gottes wird das Strafgericht Gottes herausgelöst, und an dessen Stelle tritt ein deutlicher Diasporastolz, der sich auf das Anderssein und die Erwählung Gottes stützt. Diaspora von hier aus verstanden heißt dann, in einer kulturell-religiösen Vorrangstellung zu leben, die gleichsam das Unterpfand für eine spätere endzeitliche politische Machtposition ist.

Wo etwa das Exil durch äußere Umstände als schwere Last empfunden wurde, war immer noch der Weg in die innerliche Diaspora offen: Nach Philo kann die reale Tatsache der Diaspora in einen seelischen Vorgang verwandelt werden: So wie Abraham von Ur in das gelobte Land wandert, so wandert die Seele in ihre eigentliche Heimat, zu sich selbst zurück. So entstehen nebeneinander oft völlige Assimilation und enge talmudistische Gesetzlichkeit.

2. Der christliche Diasporabegriff

Der Begriff der christlichen Diaspora entsteht im Zusammenhang mit der jüdischen Gemeinde. Es gibt bald christliche oder judenchristliche

Gemeinden außerhalb des gelobten Landes. (Joh. 7, 35; 1. P. 1, 1; Jak. 1, 1) Aber es gibt auch solche außerhalb Jerusalems. (Act. 8, 1, 4; 11, 19) Es ist anzunehmen, daß das Verständnis des Außerhalbseins, der „Zerstreuung“ ähnlich war, wie es in den Siedlungen der Juden außerhalb des gelobten Landes war. Die verbindenden Elemente des Volkes Gottes gelten noch: die Stammväter, das mosaische Gesetz, der heilige Tempel, das heilige Land etc. Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. dürfte im Verständnis der Zerstreuung ein Umschwung in den christlichen Gemeinden eingetreten sein. Dieser Umschwung hat mehrere Gründe:

1. Die Einbeziehung der Nichtjuden in die Erlösung Christi.
2. Die Ablösung des Heils von den speziellen Heilselementen des jüdischen Volkes und die Übertragung der gesamten Heilserwartung auf Jesus Christus.
3. Die Erfahrung der besonderen Verheißung der Diaspora unter der Idee des Restes in der Verfolgung

Die Einbeziehung der Nichtjuden in die Erlösung Christi war nicht nur die Voraussetzung für die Verbreitung des Glaubens an Christus in der damaligen bewohnten Welt ohne rassische oder religiöse Schranken, sondern gab auch kleinsten Gemeinden das Bewußtsein, im Namen Jesu Christi das Heil allen Menschen zu verkündigen. Der missionarische Auftrag der Gemeinde hing nicht von ihrer Größe oder ihrer Stärke ab, sondern war grundsätzlich mit der Tatsache der vollzogenen Versöhnung Gottes mit der Welt in Kreuz und Auferstehung Christi gegeben. (Matth. 5, 13; Luc. 19, 13)

Da Gott durch einen neuen Bund im Blut seines Sohnes eine neue gesellschaftliche Einheit stiftet, die nicht mehr identisch mit seinem Volk und dessen speziellen Heilsvoraussetzungen ist, muß sich ein Prozeß der Ablösung von jenen Voraussetzungen einleiten, der zugleich einen Umdeutungsprozeß der Heilstatsachen nach sich ziehen muß: Aus dem völkisch-rassischen Passahmahl wird das Verheißungsmahl Jesu Christi, aus dem jüdisch-exklusiven Messias wird der Weltheiland, aus der Thora und den Propheten wird die Schrift, die auf Christus hinzielt (Joh. 7, 38), der alte Bund wird durch den neuen Bund abgelöst, dem Jerusalem, der Stadt des heiligen Tempels, steht das neue Jerusalem gegenüber, in dem weder Sonne noch Mond scheint, weil Gottes Herrlichkeit sie erleuchtet. (Apg. 21, 23) Mit dieser Umdeutung aber kann die Zerstreuung nicht mehr Strafgericht Gottes bleiben, wie es die Propheten behauptet haben (Jes. 35, 8; Jer. 13, 24; Hes. 22, 15; Jer. 50, 17;

1. Mos. 11, 8), sondern sie wird als Aussaat verstanden. (Act. 8, 1, 4; 11, 19, 21) Hinter dieser Umdeutung steht die einfache Tatsache, daß alle christlichen Heilstatsachen, welche die alttestamentlichen Heilstatsachen abgelöst haben, in einer einzigen „Heilstatsache“ zusammengefaßt sind, nämlich in der Person Jesu Christi. In überschwenglicher Weise etwa redet der Epheserbrief in seinem ersten Kapitel davon. (Eph. 1, 3–14) Dieser Christus aber versteht sein Werk in der Hingabe seines Lebens in Gehorsam zu Gott und in der Liebe zu den Menschen. Dies wird etwa in dem Bild vom Weizenkorn (Joh. 12, 4) oder im Bild des Lösegeldes (M. 10, 45) oder im Bild des stellvertretenden Büßers (2. Kor. 5, 21) oder im Bild des Lammes (Joh. 1, 29) nach dem alttestamentlichen Vorbild des leidenden Gottesknechts (Jes. 53) deutlich gemacht.

Die spezielle Absicht der „Aussaat“ kommt dann etwa in dem Bilde vom Weizenkorn, im Lösegeld oder auch im Bilde des in die Welt dahingegebenen Sohnes (Joh. 3, 16) zum Ausdruck. Auch der Apostel Paulus gebraucht solche Gedankengänge. (Röm. 14, 9; 1. Kor. 15, 36)

Der Sinn des Bildes vom Sterben um Frucht zu bringen, hängt mit der zentralen christlichen Aussage vom Leiden und Sterben Jesu Christi zusammen (1. Kor. 1, 18 ff.), daß nämlich Gott sein Heilswerk nicht auf menschliche und irdische Macht gestellt hat, sondern im Gegenteil auf menschliche Schwäche, auf das einfache Wort, auf das menschlich gesehen Wertlose, Ausgestoßene, Verworfenene und Ohnmächtige. Gottes Werk in Christus ist sub contrario zu verstehen. Und mit dieser christlichen Grunderkenntnis hängt auch das neue Diasporaverständnis der jungen Christengemeinde zusammen. Aus diesem zentralen Grunde hat christliche Diaspora Verheißung, darf sie besonderen Segen erwarten, darf sie hoffen, daß nicht nur das Leiden und Sterben Christi in ihr offenbar wird, sondern um so mehr das Leben und die Herrlichkeit des gekreuzigten Auferstandenen.

Wenn christliche Diaspora – eben wenn sie echte Diaspora ist und Lebensminderung und gar Sterben bedeutet – dann ist nach christlichem Verständnis Lebensminderung und Sterben doppeldeutig: Oft genug ist in der Heiligen Schrift bezeugt, daß alles Kleine, Schwache, Vereinzelte und Fremde zur Herrlichkeit berufen ist: „Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslösch.“ (Jes. 42, 1 ff. und Matth. 12, 20) Aber auch der alttestamentliche Restgedanke wird aufgenommen: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben.“

(Luc. 12, 32 und Jer. 15, 11) Besonders deutlich wird diese Tatsache in der Schilderung des Apostels Paulus der Gemeinde zu Korinth: „Sehet an, liebe Brüder, eure Berufung: nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das da nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor Gott kein Fleisch rühme. Durch ihn aber seid ihr in Christus Jesus, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Erlösung, auf daß, wie geschrieben steht (Jer. 9, 22, 23) ‚Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn.‘“ Von hier aus gesehen bedeutet Diaspora im Namen Jesu Christi und um Jesu Christi willen in seiner Nachfolge als Aussaat in die Welt geworfen (Mark. 8, 34–38) und so in sein Leiden und Sterben um seinen willen hineingezogen zu sein. Diese Verbindung mit Christus realisiert sich nicht mehr in einer Verbindung mit einer immanent geprägten Gruppe, wie Volk oder Rasse oder Klasse, sondern mit der Gemeinde Jesu Christi, in welcher er das Haupt ist. Von dieser getrennt sein zu müssen, Wort- und Sakramentsgemeinschaft, diakonische und missionarische Gemeinschaft vermissen zu müssen, ist Diaspora: als Aussaat Leiden und Sterben Christi an seinem Leibe tragen und dennoch der Verheißung seiner Herrlichkeit gewiß sein zu dürfen. Die Wichtigkeit der Verbindung zur Gemeinde wird darin deutlich. Ein Einzelner, der sich nie zur Gemeinde gehalten hat, wird darum kein Verständnis für die Diasporasituation haben. Zerstreut sein heißt darum immer schon, von der Gemeinde losgerissen zu sein und ohne die Gemeinde leben zu müssen. Paulus drückt dies so aus: „Gott ist mein Zeuge, wie mich nach euch allen verlangt von Herzensgrund in der Liebe Jesu Christi.“ (Phil. 1, 8) Er fährt dann fort und zeigt, daß sein Diasporadasein im Gefängnis doch auch Aussaat ist: „Denn daß ich meine Fesseln für Christus trage, das ist in dem ganzen Reichthum und bei den andern allen offenbar geworden, und viele Brüder in dem Herrn haben aus meiner Gefangenschaft Zuversicht gewonnen und sind desto kühner geworden, Gottes Wort zu reden ohne Scheu.“ (Phil. 1, 13ff.) Und er weiß, daß aus solchem Leiden in der Diaspora auch für ihn Segen erwächst: „Denn ich weiß, daß mir dies zum Heil gereichen wird durch euer Gebet und durch den Beistand des Geistes Jesu Christi...“ (Phil. 1, 19f.)

Die Leiden in der Verfolgungszeit, welche sich schon bei Paulus ankündigen, haben überdies noch in besonderer Weise den Diasporabegriff der christlichen Gemeinde geprägt. Die mit jeder Verfolgungszeit verbundene Stärkung der Gemeinschaft, aber auch die erduldete Isolation in Bergwerk und Gefängnis bringt dort, wo Widerstand erfolgt, das besondere Bewußtsein der Erwählung wie auch das der Sendung mit sich. „Semen sanguis Christianorum.“ Für den Zustand der Nichtzugehörigkeit zur normallebenden Gesellschaft, des Ausgestoßenseins, prägte man einen eigenen Begriff. Man verstand sich als *Paroikos*. Mit diesem Begriff wird der gesellschaftsrechtliche Aspekt des Diasporadaseins des Christen gemeint. Bei Justin Martyr² wird gar das Wort *Diaspora* auf das Dasein des Juden und *Paroikos* auf das des Christen angewendet. Auch Diognet³ sagt, daß Christen als *Beisassen* im Vergänglichen wohnen und die himmlische Unvergänglichkeit erwarten. Schon Paulus sagt dies im Epheserbrief (2, 19), daß der Christ sich letztlich von der Endgeschichte her versteht: Noch lebt er hier als *Paroikos*, doch ist er einer, der das Bürgerrecht im Himmel hat. (Phil. 3, 20; Kol. 3, 3f.; Hebr. 13, 14) Der *Paroikos* ist der *Beisasse* oder, wie man noch vor 200 Jahren den nichtselbständigen Knecht nannte, der Gast, der nur wenige und geringere Rechte als der Bürger hat.

Da die Diasporasituation eine grundsätzlich unbefriedigende ist, wird sie mit dem Warten auf die Vollendung in der Endzeit verbunden. Der Christ lebt so in dieser Spannung zwischen der Verpflichtung zum Engagement in dieser Welt und dem Bewußtsein der Vorläufigkeit seiner Situation. Er ist nicht von der Welt, aber in sie hineingesandt. Diese Spannung wird dem Christen in der Diaspora besonders deutlich: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort, und die Welt haßte sie; denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen.“ (Joh. 17, 14f.) Von der Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch“ ist der Gedanke abgeleitet, daß eigentlich jeder Christ in der Diaspora lebt. Jeder ist auf dem Pilgerpfad, ja die Kirche selbst ist das durch die Wüste wandernde Volk Gottes. Der Katholik Karl Rahner⁴ drückt dies so aus: „Die Diasporasituation der Kirche stellt ein

² *Dialogus cum Tryphone Judaeo*.

³ Brief 6, 8.

⁴ *Sacramentum mundi*; Theologisches Lexikon für die Praxis, Band 1, „Diaspora“, Herder 1968, S. 883.

heilsgeschichtliches Muß dar, die an und für sich nicht sein sollte, die wir aber als von Gott als Muß (nicht als Soll) gewollt anerkennen und daraus unbefangenen Konsequenzen ziehen können. In diesem Sinne wird die Kirche der schon begonnenen Zukunft eine Kirche der Diaspora sein, und es wird entscheidend darauf ankommen, daß die Gläubigen dieser Diasporakirche dies erkennen und danach handeln.“

Diese Situation des Paroikos und das dazugehörige Verständnis der Diasporaexistenz fällt mit dem konstantinischen Sieg hinweg. Die Rechtsstellung des Christen in der Gesellschaft wird besser, ja bevorrechtet. Indem das Christentum zur Reichsreligion wurde, war äußerlich keine Schranke mehr vorhanden, die den Christen zu einem Leben in einer minderen Existenz verurteilt hätte.

3. Das Diasporaverständnis in der Kirchengeschichte

Noch einmal taucht für den Christen das Wort Paroikos auf, als der Arianer Alarich im Jahre 410 seinen Einzug in die ausgehungerte, ewige Stadt hielt und sie der Plünderung preisgab. In der Auseinandersetzung zwischen christlicher Weltdeutung und heidnischem Barbarentum, die Augustin in seinem Gottesstaat führt,⁵ nennt er den Christen mit Bezug auf Epheser 2, 19 Paroikos und skizziert ihn folgendermaßen: „Trotzdem (daß das höchste Gut des Gottesstaates der ewige und vollkommene Friede und nicht den Sterblichen geschenkt ist) kann man einen Menschen auch jetzt schon – ohne fehlzugehen – selig nennen, der sein zeitliches Leben mit dem Blick auf das Ziel des ewigen benützt, das er so heiß liebt, wie er es gläubig erhofft: Selig wird er sein durch die Hoffnung, weniger durch das Leben selbst.“

Wenn auch hier die Pilgerschaft des Christen auf dieser Welt gemeint ist, so ist die vorläufige Trennung von Gott im Pilgerstand eine individuelle Glaubenserfahrung, trifft aber nicht den Begriff der Diaspora als Trennung von der Gemeinde. Hier wird die allgemeine Situation des Christen in einer säkularen Welt ausgesprochen. Der Bezug zur Gemeinde, der eigentlich den Diasporabegriff bestimmt, fehlt. Der Begriff der Diaspora kann auf die religiöse Erfahrung des einzelnen, von Gott getrennt zu sein, nicht angewendet werden.

⁵ Aug., De civitate XIX, 20, 303.

Erst dort, wo Glaubensgemeinschaft als geistige und geistliche geformte Existenzgrundlage gegenüber andersartiger geistig geprägter Umwelt zur Eigenerkenntnis kommt, dort drückt sich die Trennung als Führung Gottes in Gericht und Strafe, aber auch als Verheißung und Auftrag aus. Die Glaubensverbundenheit zwischen den in der Diaspora lebenden Christen und jenen, die in der größeren Gemeinschaft leben, wird zur Lebensbedingung. Reißt diese Verbundenheit ab, so beginnt das Sterben der Diaspora. Diaspora ist als Sehnsucht nach der *communio sanctorum* in bestimmter Prägung zu verstehen.

Wenn auch der Begriff der Diaspora oder *Paroikia* bis zur Herrnhuter Brüderunität als verschollen galt und in Berlin erst in einer unter dem 15. April 1852 am 1. Sonntag nach Trinitatis allgemein abzuhaltenden Kollekte für die in der Diaspora lebenden Evangelischen Preußens vorkommt, so ist doch die Sache selbst schon in der Reformationszeit und im 17. Jahrhundert vorhanden gewesen.

Was ist es denn anderes als Fürsorge für die Diaspora, wenn in Regensburg mehr als 150 Prediger für Oberösterreich, Niederösterreich, Steiermark und Kärnten geprüft und ordiniert wurden, oder wenn ein Nicolaus Gallus auf Anfragen aus der evangelischen Diaspora Oberkärntens oder des Salzkammergutes theologische, liturgische und dogmatische Fragen beantwortet? Was ist es anderes als Diasporaarbeit, was die Herzöge von Württemberg, die Professoren von Tübingen für die Steiermark, Kärnten und Krain von den Jahren 1552–1628 taten? Was ist es anderes als Diasporaarbeit, wenn die in ganz Deutschland, England und in der Schweiz tätige Christentumsgesellschaft im 18. und 19. Jahrhundert vor und nach dem Toleranzpatent Erbauungsschriften, Postillen, Bibeln, Gebetbücher und Gesangbücher in den Raum der österreichisch-ungarischen Monarchie geschickt haben?

Über die glaubensmäßige Hilfe hinaus für die Brüder in der Diaspora hat man immer schon die missionarische Dimension der Diaspora im Auge gehabt. Nie ging es um die Stützung eines Ghettos. Württemberg hat mit viel Geld das Bibelübersetzungsunternehmen eines Hans von Ungnad in Urach unterstützt, da man überzeugt war, gar den Türken für das Wort Gottes zu gewinnen und ihn so durch das Evangelium zu besiegen und der Ausbreitung der Reformation bis zur Hohen Pforte den Weg zu bereiten.

Ohne Unterbrechung – wenn auch nicht unter dem Begriff der Diaspora – ist der neue Glaube in den vom Katholizismus beherrschten Gebieten unterstützt und gestärkt worden. Dies geschah von den evangelischen

Reichsständen im corpus evangelicorum zu Regensburg bis zu Napoleons Zeiten für die Geheimprotestanten in den österreichischen Erblanden und in Salzburg, dies geschah von Herzog Ernst dem Frommen von Gotha bis hin nach Moskau und nach Abessinien, wie auch von den Hansestädten aus nach Dublin und von Halle aus bis nach Pennsylvanien.

Zu einer wesentlichen Aufgabe wurde die Diasporahilfe für die evangelischen Christen, die von ihrer Kirche abgetrennt leben mußten, nach 1830. Die konfessionelle Abgeschlossenheit der deutschen Landschaften war aus politischen, wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Gründen vorbei. Im Zusammenhang mit der Befreiung von der napoleonischen Herrschaft, mit dem Aufstieg Preußens zu einer europäischen Großmacht und mit der zunehmenden Einigung der deutschen Länder (deutscher Zollverein 1834, deutscher Handelsverein 1819, Eisenbahnlinien 1837–1839, das neue Beamtentum und das Volksheer) ist die Entwicklung des deutschen Protestantismus zu sehen. Sie ist nicht so sehr ein Ergebnis christlich-reformatorischer Daseinsdeutung, sondern vielmehr politischer Erfahrungen und Hoffnungen des neuen bürgerlichen Deutschland. Mit dem Erstarken Deutschlands unter der Führung Preußens waren die letzten Gefahren einer erfolgreichen Rekatholisierung deutscher Länder gewichen. Was sich im Jahre 1648 in dogmatisch territorialer Weise durchsetzte, nämlich das konfessionell geprägte Landeskirchentum, setzte sich nach 1848 im neuen Einheitsstaat Bismarcks infolge der bürgerlichen Parteienentwicklung durch: die konfessionell verschieden geprägte Bevölkerung.

Die konfessionellen Verschiedenheiten belasten das politisch-gesellschaftliche Leben. Alle Fragen der Volkserziehung, der Volksbildung, der sozialen Fürsorge sind mit dem konfessionellen Problem belastet. Dieser Gegensatz belastet die Schule, die Politik, die Verwaltung, die Rechtsprechung und bringt in den Staat wie in die Kommunen ein stets waches Moment der Beunruhigung und der Erregung hinein. Es lähmt gemeinsame Feiern, es stört die Volksgemeinschaft, aber es bringt auch eine Rivalität zwischen den Konfessionen mit sich und spornt beide zu höchsten Leistungen besonders auf kulturellem Gebiet an. Das Bewußtsein für den eigenen Konfessionsstand wird wachgehalten und gerät in eine überspitzte Entwicklung, wenn es in eine Diasporasituation gerät.

Dieses protestantische Bewußtsein, gegründet auf der Konfessionalität, ließ keine ökumenischen Gedanken aufkommen und hatte oft ein poli-

fisch militantes Wesen angenommen, weil es letztlich nicht mehr so sehr um die evangelische Wahrheit, sondern um die protestantische Machtposition ging. Dies bekam besonders im Rahmen der parlamentarischen Möglichkeiten seinen Ausdruck, wo konfessionelle politische Parteien entstanden.

Von solchem Konfessionalismus aus mußte das Diasporaverständnis eine völlige Umdeutung erfahren. Aus dem Mitsterben und Mitleben mit Christus in einer bedrückten Lebensexistenz wurde ein Politikum. Aus der Ohnmacht Christi wurde politische Macht. Diasporahilfe geschah mehr und mehr mit politischer Motivation.

Dazu kam, daß der entstehende deutsche Protestantismus des vergangenen Jahrhunderts nie zu dem kam, was man eine selbständige Kirche im Gegenüber zum Staat nennen könnte. Der Landesherr und seine Verwaltung nahm der Kirche ihre weltliche Etablierung ab.⁶ „Es gab keine besondere Kirchenregierung, sondern die bürgerliche Obrigkeit war auch ihre Obrigkeit; die Kosten des kirchlichen Betriebes wurden nicht aus eigener Aufbringung gedeckt, sondern aus den Kassen des Staates, der sich allerdings durch die Aufsaugung der geistlichen Güter entschädigte. Die Ordnungen über Gottesdienste und Lehre kamen durch fürstliche Erlässe und nicht über Presbyterien und Synoden. Kirchlichkeit war staatsbürgerliche Pflicht. Die Kirche wurde vom Staat verschluckt.“ Dies mußte notgedrungenermaßen einen Prozeß der Verweltlichung nach sich ziehen, so daß die Gefahr immer größer wurde, den Einfluß der Kirche zum Mittel landesherrlicher Politik zu machen.

Damit zusammenhängend trat natürlich die Sorge um die Einheitlichkeit und konfessionelle Geschlossenheit des landesherrlichen Gebietes an erste Stelle. Sie machte auch vor dem Unterschied Lutherisch und Reformiert nicht halt. Dogmatische und gottesdienstliche Verschiedenheiten wurden uniert und sogar durch Transmigrierung ausgeglichen. Auch nachdem dieses landesherrliche Kirchentum mit dem Jahre 1848 zerfiel, blieb dennoch das landeskirchliche Kirchenregiment auf Initiative der Kirchen selbst bis zum 25. Mai 1922, dem Datum der Schaffung des Deutschen evangelischen Kirchenbundes, bestehen. Es ist begreiflich, daß bei einer solchen Überbewertung der politischen Qualität der Konfession sich kaum bis zum Jahre 1848 ein Verständnis für eine kirchliche Diasporaarbeit durchsetzen konnte.

⁶ E. Foerster, *Leben und Geist des heutigen Protestantismus*, 1922, S. 4 – in: „Der Protestantismus der Gegenwart“, Stuttgarter Verlags-Institut.

4. Fehldeutung der Diasporahilfe

Die „praxis pietatis“ des Halleschen Pietismus war es, die durch Samuel Ursperger, einem Nachkommen einer wegen des evangelischen Glaubens aus der Steiermark ausgewiesenen Familie, an den von Erzbischof Firmian vertriebenen evangelischen Salzbergern im Jahre 1731 geübt, die erste große auf Vereinsebene gestützte Diasporahilfe in Deutschland, England und in der Schweiz einleitete. Außerordentliche Geldsummen für die geflüchteten Glaubensgenossen gingen durch seine Hände, trotzdem war ihm ihre geistliche Versorgung wichtiger. Sooft es ihm möglich war, predigte er ihnen fortlaufend über die Verse des 23. Psalmes. Er sorgte dafür, daß den nach Amerika ausgewanderten Flüchtlingen erfahrene Theologen mitgegeben wurden. Sein Sohn Johann August Ursperger, setzte dieses Werk fort und gründete in Basel die überkonfessionelle deutsche Christentumsgesellschaft, die besonders der eben erst erlaubten aber nur geduldeten evangelischen Kirche in Österreich-Ungarn ihre Hilfe zukommen ließ.

Im Jahre 1742 reist Heinrich Melchior Mühlenberg, aus Einbeck stammend, auf Anraten von August Hermann Francke nach Philadelphia und Neu-Hannover, um sich der lutherischen Gemeinden in Nordamerika anzunehmen. Er sammelt sie und organisiert eine erste Synode im Jahr 1748. Dabei ist er mit seiner Heimat Hannover stets verbunden, die auch nach dem Tode Mühlenbergs (1788) die Glaubensgenossen in Amerika nicht vergißt. Nach einem gewissen Niedergang der lutherischen Kirche in Amerika durch den Rationalismus und Indifferentismus nahm sich Fritz Wyneken der Lutheraner in Amerika an und versuchte, auch in Deutschland für sie Hilfe und Teilnahme zu wecken. Es ging auch ihm wieder hauptsächlich um die geistliche Versorgung der Zerstreuten mit Pfarrern und Lehrern. Das Ergebnis seiner Bitten war der am 10. November 1840 in Dresden gegründete „Verein für die evangelisch-lutherische Kirche in Nordamerika“. Dieser Verein ist gewissermaßen der Beginn des heutigen Martin Luther-Bundes. Auch Wilhelm Löhe machte im „Nördlinger Sonntagsblatt“ mit einem Aufruf im Jahre 1841 auf die Not der lutherischen Glaubensgenossen aufmerksam. Er schrieb:⁷ „Unsere Brüder wandeln in den Einöden Nordamerikas ohne Seelenspeise. Wir legen unsere Hände in den Schoß und vergessen der

⁷ Fr. Uhlhorn, Die deutsch-lutherische Diasporafürsorge, Geschichte des luth. Gotteskastens.

Hilfe ... Während die Diener des Papstes und die Liebhaber der Sekten desto eifriger sich nahen. Ich bitte euch um Christi willen, legt Hand an..."

Anläßlich des 200. Erinnerungstages im Jahre 1832 an den Heldentod des Schwedenkönigs Gustav Adolf beschloß man, an der Stelle, wo der König gefallen war, ein würdiges Denkmal zu errichten. Einen Monat später wurde zu einer „Sechsammlung“ nach Vorbild der englischen Pennysammlung aufgerufen. Sie war als nationale Sammlung gedacht, als „Gelegenheit, daß sich die Deutschen trotz ihrer politischen Zerrissenheit doch als Volk von Brüdern fühlen.“ Die eingekommenen Gelder, als Stiftung geplant, sollten „zu brüderlicher Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterung der Zeit und durch andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten, wie dies nicht selten der Fall bei neu entstehenden Gemeinden zu sein pflegt.“ Dabei wurde die Absicht ausgesprochen, nicht so sehr vereinzelt Glaubensgenossen, als eben ganzen Gemeinden zu helfen. Während dieses Beginnen kein besonderes Echo mit sich brachte, wurde die Öffentlichkeit doch sehr bald durch einen Brief des Hofpredigers Dr. Karl Zimmermann auf dieses Unternehmen, nunmehr (11. 12. 1832) „Gustav Adolf Stiftung“ genannt, aufmerksam. Nach diesem Aufruf kam es zur Gründung eines evangelischen Vereines der Gustav-Adolf-Stiftung. Drei Hauptvereine schlossen sich zusammen mit einem Grundkapital von 15000 Talern (Leipzig, Dresden, Darmstadt). Der Großteil der ersten Gaben ging in die evangelische Diaspora der damaligen österreichisch-ungarischen Monarchie.

Waren die Anfänge der Diasporapflege ohne nationalistische Tendenzen geplant, so wurden die nationalen Töne in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und bis zum Zweiten Weltkrieg immer hervorstechender, ja für den äußeren Beschauer bereits allein bestimmend. Der Nationalismus begann seinen Siegeszug in Europa anzutreten. Das Bewußtsein eigenen nationalen Wertes, ausgeprägt in kultureller, politischer und wirtschaftlicher Eigenart, begann sich bei wachsender Mobilität heranzubilden und dort, wo die Situation nationaler Vorherrschaft über andere Nationen gegeben war, sich in leidenschaftliche Abwehr der Fremdherrschaft zu steigern. Man muß deshalb sagen, daß jene leidenschaftlichen Töne gerade nicht vom binnendeutschen Protestantismus ausgegangen sind, da dieser sich einer zunehmend wachsenden wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung erfreute, son-

dern eher als Reaktion aller jener Völker im Osten und Südosten, die diese zunehmende deutsche Hegemonie in wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und leistungsmäßiger Hinsicht zu spüren bekamen. Dort tat auch die Jahrhunderte währende Vorherrschaft des katholischen deutsch-österreichischen habsburgischen Kaiserhauses bei den eingegliederten Slawen und Magyaren das Ihrige. Als die Habsburger Monarchie zerfallen war, zerfiel mit ihr auch die „Evangelische Kirche A. u. H. C. in Österreich“ mit dem Sitz des Oberkirchenrates in Wien. Aber auch das bisherige segensreiche Wirken des Gustav-Adolf-Vereines, welches in gleicher Weise tschechische und deutsche Gemeinden, polnische wie slowenische Gemeinden betreut hatte, mußte in der neugegründeten Tschechoslowakei seine Wirksamkeit nunmehr auf die „Deutsche evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien“ beschränken, während die protestantischen Tschechen einen eigenen Hieronymusverein in der Nachfolge des Gustav-Adolf-Vereins gründeten.

Schon vor dem Ersten Weltkrieg, aber mehr noch nach 1918, wuchs die Kenntnis von den in den habsburgischen Nachfolgestaaten, aber auch in den von Deutschland abgetrennten Gebieten lebenden evangelischen volksdeutschen und auslandsdeutschen Gemeinden. Diasporapflege bekam neben der Mission seine besondere, fast vorrangige Bedeutung. Mit der zunehmenden Kenntnis des außer-binnendeutschen Protestantismus kam auch die Erkenntnis, daß sich „fast nirgends an Deutschlands Grenzen das Ende der (deutschen) Staatshoheit mit dem Ende der deutschen Kulturzone deckt.“ „Überall hat der Garten des Deutschtums über seinen Zaun hinweg Blumen in die Nachbarfelder gepflanzt. Darüber hinaus sind weithin über den Osten Europas wie auf ferne Erdteile die Streuungen verbreitet, in denen deutsches Leben wurzelständig sprießt und blüht.“⁸

Es ist also von doppelter Diaspora die Rede, von nationaler und konfessioneller. Gewiß hat es auch den auslands- und grenzlandsdeutschen Katholizismus gegeben, aber der Katholizismus mit seiner Latinität war kaum bereit, zum Träger deutscher kulturpolitischer Ideen zu werden, da er im deutschen Kulturkampf seine universalistische, oft auch ultramontane Richtung zu verteidigen hatte. Dazu kam, daß er seit Jahr-

⁸ B. Geißler, Der deutsche Protestantismus außerhalb der Reichsgrenzen, in: „Der Protestantismus der Gegenwart“, S. 15.

H. Kressel, Wilhelm Löhe, der lutherische Christenmensch, Lutherisches Verlagshaus, 1960, S. 62.

hundertern die fast unbezweifelte Stütze der Slawen und Magyaren im Zusammenspiel mit den Habsburgern war. Ging es im Volkstumskampf immer wieder um das Recht der Muttersprache, so stand auch der Protestantismus seit der Reformation hinter der Forderung auf Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache.

„Wie es dem Protestantismus von Luthers Tagen her eigentümlich ist, daß er den Gottesdienst in der Muttersprache für unerläßlich hält, so hat er allezeit und überall das hohe Gut des Volkstums als einen überragenden Wert und seine Pflege als eine erste sittliche Pflicht bezeichnet. Pflege des Volkstums aber, das heißt auch: Erhaltung des Volkstums in seiner Gefährdung und Bedrängung.“⁹

Daß wir hier die Zusammenhänge von Kirche und Sprache nicht aufdecken können, ist verständlich. Es soll aber soweit Klarheit bestehen, daß das Verlangen nach einer Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache nicht unbedingt auf einen engen und uneinsichtigen Nationalismus schließen lassen muß. Die Charta der Vereinten Nationen zum Beispiel und die universelle Deklaration der Menschenrechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen haben auch das Recht auf Freiheit der Religion und Sprache beschlossen. In weiten Teilen der Welt wartet die Menschheit auf ihre Verwirklichung. Je mehr Anlaß besteht, diese Entwicklungen zu verfolgen, um so klarer muß sich die Kirche darauf besinnen, daß die Probleme der Verkündigung und Sprache, die des Glaubens und der Sprache eine andere Zuordnung haben als die vom Menschenrecht, von einer Weltanschauung, einer Ideologie oder einem Staatsrecht her. Die Antwort auf jene Problematik erfolgt allein von dem Wort her, das Fleisch geworden ist und uns als solches verpflichtet.¹⁰

Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg nahm der Nationalismus durch die ungerechten Friedensverträge von Versailles und Trianon nochmals in erheblichem Maße zu. Die Lage der auslands- und grenzlandsdeutschen Gruppen bot Anlaß, den Begriff der „Diaspora“ in einer einseitig national verstandenen Deutung zu ideologisieren und durch die Kirche zu rechtfertigen. Daß die Einwände der zuständigen Theologen Bruno Geißler, Karl Rendtorff, Gerhard May und Paul Althaus nichts fruchte-

⁹ Bruno Geißler, Der deutsche Protestantismus außerhalb der Reichsgrenzen, S. 16.

¹⁰ Die Kirche und die Muttersprache, Verlag „Unser Weg“ Ulm, Gerhard Hultsch.

ten, war eine Folge der an Öffentlichkeitswirkung verlustig gehenden Kirchen des großdeutschen Reiches. Die Diasporahilfe des Gustav-Adolf-Vereines, des Martin Luther-Bundes, des Evangelischen Bundes wurde politisch solange ausgenützt, bis das Strafgericht Gottes in schrecklicher Weise nicht nur das Binnendeutschtum, sondern besonders das Auslandsdeutschtum heimsuchte.

5. Minderheit und Diaspora

Die politische Fehldeutung der Diaspora hat es mit sich gebracht, daß eine deutliche Scheidung zwischen nationaler, rassischer oder andersgesellschaftlicher Art von Diaspora gegenüber kirchlicher Diaspora vollzogen wurde. Die Eigenart politischer Minderheit gegenüber kirchlicher Diaspora soll deshalb gegenübergestellt werden. Grundsätzlich gilt, daß jede politische Minderheit auf Machtgewinn um jeden Preis aus ist, während der letzte Sinn einer kirchlichen Diaspora nur der Gehorsam gegen Gottes Willen allein sein kann. Wenn auch beides, politische Minderheit und kirchliche Diaspora, zusammenfallen sollten, was in Osteuropa auch heute noch oft vorkommt, dann ist wohl theoretisch eine Trennung zwischen der Sinndeutung der politischen Minderheit und jener der Diaspora möglich, aber nicht im praktischen Verhalten des jeweilig Betroffenen. Er wird hier eine persönliche Entscheidung fällen müssen, die ihn unter Umständen gegenüber seiner politischen Minderheit oder seiner kirchlichen Diaspora in Schuld bringen kann. Eine Verpflichtungspriorität könnte höchstens für kirchliche Amtsträger der kirchlichen Diaspora postuliert werden. Dennoch kann es auch in solchen Fällen keine probaten Generallösungen geben. Letztlich entscheiden jene Werte, die die Orientierungsskala des menschlichen Gewissens bestimmen.

Im folgenden sollen nun die Thesen über politische Minderheit und kirchliche Diaspora gegenübergestellt werden.

A. Thesen zur politischen Minderheit

1. Jede politische Minderheit ist von einer Mehrheit im Hinterland oder jenseits der Staatsgrenze notwendigerweise zu stärken. Grenzlandpolitik und Minoritätspolitik ist ein wesentlicher Teil der politischen Verantwortung. Minderheiten sind immer wichtige politische Machtpositionen.

2. Jede politische Minderheit hat ihre besondere Art und Qualität im Gegensatz und zum Unterschied gegenüber der herrschenden Mehrheit herauszuarbeiten. Eine politische Minderheit wird deshalb über sich selbst ein besonderes Bewußtsein haben, welches sehr zum Unterschied seines Hinter- oder Binnenlandes von ungleich stärkerer Empfindlichkeit für politische Fragen sein wird.

3. In jeder politischen Minderheit wird sich ein deutliches Sendungsbewußtsein gegenüber seiner andersartigen Umgebung entwickeln müssen. Dies dient nicht nur zur Herausarbeitung der speziellen Eigenart der Minderheit, sondern auch, um eine Überlegenheit gegenüber der andersbestimmten Mehrheit zu postulieren, gleich ob diese tatsächlich oder nur der Meinung nach vorhanden ist.

4. Zum Sendungsbewußtsein der Minderheit gehört auch die Überzeugung einer schicksalsmäßigen Berufung auf jenen Platz und in jene Abtrennung, wo jene Minderheit lebt. Diese Überzeugung muß metaphysisch verankert werden und stellt sich in einer mythisierten Vergangenheit oder Zukunft dar.

5. Minoritäten können nur durch politische Gewalt zurückgenommen werden. Geschieht dies, bedeutet eine solche Zurücknahme den Verlust einer wichtigen Position im Rahmen des Machtbereiches des Hinterlandes, aber auch einen Verlust besonders wacher, politischer Menschen, die seit Generationen mit besonderer Durchsetzungskraft ausgerüstet sind.

B. Thesen zur kirchlichen Diaspora

1. Kirchliche Diaspora sind Gemeinden oder vereinzelte Glaubensgenossen in geistlicher Not, die nur unter schwierigen und drückenden Umständen einem geordneten Glaubensleben nachkommen können.

2. Gerade solche Gemeinden sind es, die wegen ihrer Diasporasituation Samen des Evangeliums sein sollen, welche in sterbender Armut aufgehen und Früchte tragen sollen.

3. Eindeutig haben Jesus Christus und die Apostel bezeugt, daß Gott gerade eine solche Notexistenz aktiven Sterbens segnen will. Sie sind daher exemplarisch für alle geschlossenen Großkirchen.

4. Wenn auch geschlossene Großkirchen gerade nicht in solcher Not leben, dann soll für sie die Existenz solcher Gemeinden Beispiel und Aufforderung zur Hilfe sein, damit auch die Großkirchen an dem Segen der Diaspora teilhaben.

5. Es ist vom Auftrag der Verkündigung her selbstverständlich, daß Gemeinden in der Diaspora von Großkirchen gleicher Muttersprache in erster Linie Unterstützung und Hilfe erwarten, da es die von Gott gegebene Gelegenheit darstellt, die Hilfe für die Verkündigung des Wortes in der gemeinsamen Muttersprache zu leisten.

6. Bei solcher Hilfe hat jede Vermischung politischer und geistlicher Motive durch Geber und Empfänger zu unterbleiben. Das Ziel einer solchen Hilfe kann nur durch die Verkündigung, die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente bestimmt werden. Diakonische Hilfe ist ausschließlich für das kirchliche Leben der Diasporagemeinde zu bestimmen.

7. Wenn auch äußerlich kaum zu entscheiden ist, aus welchen Motiven letztlich die Hilfe erfolgte, so erfährt eine solche Hilfe dann die Aufdeckung ihrer Motive, wenn sie auch dann gegeben wird, wenn ein Überleben oder ein Weiterexistieren der Diaspora kaum mehr erwartet werden kann. Während in diesem Fall eine Hilfe aus politischer Motivierung eingestellt werden würde, kann eine Hilfe aus christlicher Motivation auch dann noch weitergehen, weil sie nicht auf Überleben der Gemeinde, sondern auf Nachfolge Jesu abgestellt ist, die auch das Sterben mit einschließt.

8. Deutlich muß auch werden, daß es bei Diasporahilfe nie um konfessionelle Politik gehen darf, weder bei den Gebern noch bei den Empfängern der Hilfe, sondern allein darum, daß Menschen befähigt werden, Zeugnis für das Evangelium in dieser Welt abzulegen.

9. Eine konfessionelle Exklusivität, die nur dem Festhalten an der eigenen Konfession gegenüber anderen Christen dient, muß die Diaspora in das Ghettodasein führen und geht an der Verheißung der Ökumene vorbei.

10. Auch eine entscheidende Existenzhilfe der Großkirche für die Diaspora vermag grundsätzlich das Sterben dieser nicht aufzuhalten, wenn Gott es nicht will. Deutlicher als sonst ist in der Diaspora Gericht und Gnade Gottes zu spüren.

11. Die Diasporakirche entwickelt eigene Strukturen, die sich gegenüber jenen der Großkirchen auszeichnen, daß die Gemeindeebene vor allen anderen Diensten, Organen und kirchlichen Leitungsgremien Priorität erhält.

12. Die Ausrichtung allen Denkens und Handelns der Diasporakirche auf ihre Gemeinden wird von einer straffen Ökonomie bestimmt, welche von dem neutestamentlichen Wort Joh. 15, 2 herzuleiten ist:

„Eine jegliche Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, wird er reinigen, daß sie mehr Frucht bringe.“

13. Die Ökonomie der Diaspora und ihre straffe Ausrichtung auf ihren Auftrag bringen es mit sich, daß jede Maßnahme eine sofortige Reaktion herausfordert, welche anzeigt, ob diese Maßnahme richtig oder falsch war. Sie wird sich vom Verständnis der Schrift wie auch von den Bekenntnisschriften her begründen lassen müssen. Mit einer Theologie allein, die als Ideologie funktioniert, läßt es sich auf längere Zeit in der Diaspora nicht leben, da die Diaspora für Ideologien auf längere Zeit hin keinen Kredit gewährt. Die theologischen Wechsel der Diaspora können nur durch die Heilige Schrift abgedeckt werden.

14. Wenn es auch den Anschein hat, als ob alle geistlichen Strömungen der Großkirchen erst nach einiger Zeit in der Diaspora Fuß fassen können, so ist es nach genauerem Hinsehen deutlich, daß die Diaspora gar nicht so ohne weiteres auf jene geistlichen Strömungen eingeht, und wenn, dann hat sie meistens schon den Grund zu ihrer Überwindung gefunden. Wenn sie sich jenen Strömungen ganz preisgibt, ist sie als Diaspora verloren. Der Grund zur Überwindung aller Versuchungen durch geistige Strömungen liegt in dem Angewiesensein der Gemeinden auf das Trost- und Verheißungsamt der Diasporakirche.

Mit einem Wort D. Franz Lau's, des langjährigen Herausgebers der „Evangelischen Diaspora“, soll jene Betrachtung über die Diaspora abgeschlossen werden: „Ihre innere Leuchtkraft, die zwangsläufig nach außen hin ausstrahlt, muß aber eine Diasporagemeinde bewahren und bewähren, wenn sie ein inneres Recht auf Bestand haben will.“¹¹

Gott richte es aus durch seine Kraft und nicht durch unsere Weisheit und Gewalt. Denn alles, was an uns ist, das ist schwach und ist nichts. Aber gerade in solcher Schwachheit und Nichtigkeit beweist Gott seine Kraft, wie in dem 2. Brief an die Korinther 12, 9 steht: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“
Martin Luther

¹¹ F. Lau, Diaspora, RGG³ II/180.

Lutherische Kirche in der Umbruchssituation Südafrikas

Dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD,
D. Adolf Wischmann,
zum 65. Geburtstag gewidmet

A) Neue Entwicklungen in Südafrika

Es ist nicht zu übersehen, daß sich Stil und Inhalt mancher Meldungen und Berichte über Südafrika in letzter Zeit gewandelt haben. Entwicklungen, deren Ansätze wegen eines vorgeprägten Urteils lange Zeit nicht wahrgenommen wurden oder die man nicht wahrhaben wollte, treten offen zutage. Auch die kirchliche Berichterstattung wird an diesem Wandel nicht vorbeisehen können, durch den die Fixpunkte des vielbeschworenen status quo in Südafrika ihre bisherige Ortung zu verlieren scheinen.

Diese neuen Entwicklungen mögen zum Verständnis der Situation kurz skizziert werden. In der bisher sterilen südafrikanischen Situation gibt es seit etwa drei Jahren ein neues Moment in einer sich immer stärker zu Worte meldenden schwarzen Bewußtseinshaltung, dem sogenannten „Black Consciousness Movement“. Diese Bewegung ist ursprünglich ausgegangen von einer heranwachsenden schwarzen akademischen Elite, deren Protest gegen „weiße“ Bevormundung im Universitätsbereich weithin Aufsehen erregte. Sie wurde begleitet von Streikbewegungen und Lohnkämpfen schwarzer Arbeitnehmer in der Industrie, die – nach südafrikanischer Gesetzgebung zu diesem Zeitpunkt noch illegal – dennoch von der weißen Regierung geduldet werden mußten. Die Sicherung der wirtschaftlichen Wachstumsrate, ein entscheidender Stabilisierungsfaktor südafrikanischer Politik, sowie die Aufrechterhaltung eines funktionsfähigen Industrieapparats waren für die weiße Regierung nur für den Preis von Zugeständnissen auf dem Arbeitssektor zu erreichen. Diese Zugeständnisse, für die Zeit Albert Luthulis fast unvorstellbar, umfaßten neben Lohnerhöhungen die Zulassung von Streiks mit gewis-

sen Ausnahmeregelungen und die Einrichtung von „Arbeitsausschüssen“ durch schwarze Industriearbeiter als Vorform eigener Gewerkschaften. Unverkennbar befinden sich Regierung und „weiße“ Industrie erstmalig ihren schwarzen Arbeitern gegenüber in einer Defensivstellung. Arbeitskämpfe können heute in Südafrika nicht mehr – auch nicht mit Gewalt – unterdrückt werden. Eine gewisse Kontrolle der Arbeitskämpfe seitens der „weißen“ Industrie und der Regierung ist nur möglich durch weitere Zugeständnisse gegenüber eskalierenden Forderungen der schwarzen Arbeitnehmer.

Aber auch auf anderem Gebiet befindet sich die Regierung in einer schwieriger werdenden Situation. Das von Kritikern Südafrikas häufig als deklamatorische Geste der Regierung bezeichnete Selbstbestimmungsrecht der Schwarzen unterliegt neuerdings scharfen Kriterien der Glaubwürdigkeit in der Bildung der sogenannten Bantustans. In der Verfolgung ihrer „Politik der getrennten Entwicklung“ hat die Regierung verschiedene Heimatländer für acht ethnisch und sprachlich unterschiedliche schwarze Volksgruppen eingerichtet. Deren schwarze Führer, die von Kritikern und Gegnern der Regierung in einer Anfangsphase als Puppen der Regierung belächelt wurden und die noch heute im Unterschied zu diversen Exilsorganisationen von den Vereinten Nationen und der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) nicht als Gesprächspartner anerkannt werden, fordern von der weißen Regierung die Vergrößerung und Konsolidierung ihrer Heimatländer in einem Umfang, der die Regierung vor neue Probleme stellt. Diese schwarzen politischen Führer wie Buthelezi, Mangope und Matanzima haben durch ihren Mut und ihre Integrität die Unterstützung der schwarzen Bevölkerung und werden deshalb mit Recht von Regierungen westlicher Staaten als Gesprächspartner eingeladen und anerkannt.

Zur südafrikanischen Situation heute muß zusammenfassend gesagt werden, daß sie gekennzeichnet ist von einem neuen Wertgefühl der Schwarzen auf Grund der Erkenntnis, daß die Abhängigkeit der Weißen von den Schwarzen auf dem Arbeitssektor wie auch im politischen Bereich langfristig immer größer werden wird und daß zugleich Wissensstand, Bevölkerungszuwachsrates und Ausdehnung von Verantwortungsbereichen in der Zukunft eine klare Tendenz zugunsten der schwarzen, farbigen und indischen Bevölkerung aufweisen. Die Zeit ist vorbei, in der Schwarze in politischen Fragen den Weißen als Bittsteller gegenübertraten. Heute werden von schwarzer Seite Forderungen gestellt. In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß ein baldiger Abbau

diskriminierender gesetzgeberischer Maßnahmen gegen die nichtweiße Bevölkerung nötig sein wird, um eine schmalere werdende Gesprächsbasis mit der schwarzen Mehrheit einschließlich der Möglichkeit des Interessenausgleichs zu erhalten. Die kürzlich erfolgte Äußerung des eher als konservativ einzustufenden Innenministers der südafrikanischen Republik, Connie Mulder, daß man auf weißer Seite in der Vergangenheit Fehler gemacht habe und sicher auch in Zukunft Fehler machen werde, ist für den Beobachter der südafrikanischen Szene eine bemerkenswerte Aussage auf dem Hintergrund sonstiger Selbstsicherheit der Regierung, die deren Offenheit für Revisionen auf breiter Basis in absehbarer Zukunft zumindest nicht ausschließt.

Der weiße Südafrikaner hat sich heute mit dem nichtweißen Südafrikaner zu arrangieren, um seine eigenen Chancen als Einwohner dieses Landes zu wahren. Hierbei wird er in einer Übergangssituation die für ihn überraschende Erfahrung machen, daß der Schwarze die von ihm erduldeten Apartheid seinerseits auf den Weißen anwendet, wobei schwarze und farbige Führer das Gespräch mit dem weißen Partner ablehnen. Im studentischen Bereich ist das schon heute der Fall. Besonders schmerzlich trifft diese „schwarze Apartheid“ die sogenannten weißen Liberalen, die zumeist englischsprachigen Oppositionsgruppen in Kirche und Gesellschaft angehören. Ihnen wird in schroffer Weise von einer jungen schwarzen Akademikergeneration vorgeworfen, daß ihre wohlgemeinten Bemühungen zur Durchsetzung schwarzer Emazipationsbestrebungen nichts weiter als eine philanthropische Verschleierungstaktik wären. Die Krise der weißen Liberalen in Südafrika besteht in ihrer Isolation innerhalb ihrer eigenen Bevölkerungsgruppe als auch in einer zunehmenden Isolation gegenüber der schwarzen Generation, die die Zukunft bestimmen wird. Dem Problem dieser Isolation hat sich auch das in der Ökumene so bekannte Christliche Institut zu stellen.

Eine politische Lösung der Probleme Südafrikas muß angesichts der Verbrauchtheit bisheriger politischer Konzeptionen neu von den verschiedenen politischen Kräften erarbeitet werden. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die politische Lösung der Zukunft verlaufen wird zwischen den bisherigen Alternativen einer Trennung der Rassen und ethnischen Gruppen einerseits und einer sozialen und politischen Integration andererseits. Das Konzept einer vielrassigen südafrikanischen Gesellschaft in freier Partnerschaft der einzelnen Gruppen scheint sich als mögliche Lösung anzubieten.

Auf jeden Fall dürfte schon jetzt feststehen, daß notwendige Veränderungen in Südafrika system-immanent sind. Von außen herangetragene Lösungsversuche – seien sie gut oder weniger gut gemeint – haben angesichts der skizzierten innerafrikanischen Vorgänge wenig Aussicht, in Südafrika aufgenommen zu werden. Nicht nur weiße, sondern auch Verantwortung tragende schwarze Führer sehen deshalb in bestimmten Teilen des Anti-Rassismusprogramms des Weltrats der Kirchen für Südafrika keine Lösung, soweit in diesem Programm von außen her und unter Anwendung von Gewalt und Boykott Veränderungen in Südafrika herbeigeführt werden sollen, die in Südafrika längst und vielversprechender eingeleitet worden sind.

B) Der Beitrag der lutherischen Kirche zur südafrikanischen Situation

Von einer lutherischen Kirche in Südafrika zu reden, greift der Wirklichkeit weit voraus. Etwa 850 000 lutherische Christen des südlichen Afrika sind Glieder von 13 lutherischen Kirchen, die in ihrem Bekenntnisstand entsprechend ihrer Entstehung durch die Tätigkeit verschiedener Missionsgesellschaften (Vereinigte Evangelische Mission, ehemals Rheinische Mission, Berliner Mission, Hermannsburger Mission, Herrnhuter Mission, Finnische Mission usw.) der bunten Palette deutschen Landeskirchentums gleichen. Hinzu kommt eine ethnische, sprachliche und kulturelle Unterschiedenheit der Kirchen untereinander, die im wesentlichen deckungsgleich ist mit einer Differenzierung in Fragen des Bekenntnisses, des gottesdienstlichen Lebens und auch in einer für Südafrika entscheidenden theologischen Frage, der der Zwei-Reiche-Lehre.

Der Versuch, eine gewisse Profilierung dieser Frage als lutherischen Beitrag für die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Südafrika zu erreichen, ist den in der Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im Südlichen Afrika (FELKSA) zusammengeschlossenen 13 lutherischen Kirchen noch nicht gelungen. Interessenskollisionen zwischen den ca. 800 000 nicht-weißen Christen und den in einer Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika (VELKSA) zusammengeschlossenen 40 000 weißen Christen spielen dabei ebenso eine Rolle wie Kommunikationsprobleme angesichts der Weite eines Gebietes, in dem die Lutheraner in einer Art Diaspora leben. Hier kommt der von der FELKSA geförderten und vom Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Deutschen Hauptausschuß des Lutherischen Weltdienstes und dem Lu-

therischen Weltbund unterstützten vielrassigen Christlichen Akademie im Südlichen Afrika eine besondere Kommunikations- und Reflexionsaufgabe zu.

Die Problematik setzt da ein, wo Kirche im soziopolitischen Raum zur Interessenvertretung ihrer Glieder wird. Dieser Gefahr unterliegen die „weißen“ Kirchen insoweit, als in ihnen ein bestimmtes Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre die Existenz bestehender Ordnungen, die für nicht-weiße Christen ungerecht sind, sanktioniert und diese Ordnung möglicherweise unwissentlich theologisch überhöht. Eine ähnliche Gefahr ist aber ebenso gegeben, wo „schwarze“ Kirche aus verständlichem Grund zum Mund der Stummen wird und Regierung und weiße Kirchen in scharfer Form anklagt, wie es z. Z. in den schwarzen lutherischen Kirchen in Südwestafrika der Fall ist. Hierbei wird Kirche zur immanenten Befreiungsbewegung, was übrigens in Südafrika kein Novum ist. Die wegen ihrer Unterstützung der Apartheidspolitik in der Ökumene umstrittenen reformierten Kirchen Südafrikas sind insofern ebenfalls in einem historischen Geschehenszusammenhang als Befreiungsbewegungen anzusehen, als sie die eigentlich integrierenden Größen waren im Kampf um die Volkwerdung der Afrikaaner (Buren) in Sprache, Kultur und politischem Selbstverständnis und in der Auseinandersetzung mit der englischen Bevölkerungsgruppe, der die Buren strategisch unterlagen. Kirche als Interessenvertretung, sei sie „weiße“ oder „schwarze“ Kirche, wird sich einem illegitimen Machtanspruch nicht entziehen können, auch wenn sie die Macht der Machtlosen als Triebkraft ihres Handelns ansieht. Sobald die Durchsetzung oder Verteidigung von als christlich verstandenen Prinzipien sozialen und politischen Verhaltens den Verkündigungsauftrag der Kirche durchdringt oder ihn ersetzt, reduziert eine solche Kirche ihren Auftrag auf ein Programm und gerät leicht in den Bereich unanfechtbarer Selbstrechtfertigung oder eines säkularisierten Erwählungsgedankens, wie er auch in gewisser Weise bei den reformierten Kirchen anzutreffen ist. Die Gefahr einer eindimensionalen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre gilt auch für einige lutherische Kirchen Süd- und Südwestafrikas.

Die Geschichte der Kirche zeigt, daß Gott an seiner Kirche vorbeihandeln kann, wenn diese in perfektionistischer Weise und in Selbstanmaßung blind wird für Vorgänge und Prozesse, mit denen Gott auch in Südafrika Geschichte vorantreibt. Deshalb ist es eine der Aufgaben der lutherischen Kirche im südlichen Afrika, die geheimen Möglichkeiten Gottes in der angespannten Situation Südafrikas zu entdecken und sich

in vorwärtsweisende Veränderungen einzuschalten. Vielleicht sind die oben skizzierten Entwicklungen auf dem Arbeitssektor die Larven (wie Luther sagt), hinter denen Gott verborgen aber verändernd in die Geschichte Südafrikas eingreift.

Voraussetzung für das Handeln lutherischer Kirche im südlichen Afrika ist die Anerkennung einer so und nicht anders gearteten Wirklichkeit. Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit schließt deshalb ein das Postulat sachgerechten, an der Wirklichkeit und nicht nur an der Wünschbarkeit orientierten Handelns. Diese Voraussetzung gilt ebenso für die intensive Beschäftigung überseeischer Kirchen mit dem Konfliktbereich „Südafrika“. Die je eigene und unvergleichliche Situation Südafrikas und der Geschehenszusammenhang heutiger Entwicklungen mit der Geschichte eines Landes und seiner schwarzen, farbigen und weißen Menschen sollte notwendiges Korrektiv für die verschiedenartigen Lösungsversuche innerhalb und außerhalb Südafrikas sein. Geschichtsloses Handeln in einem eingebildeten Freiraum verführt zu Vereinfachung und Abstraktionen, durch die das Augenmaß für richtiges und mögliches Handeln verlorenggeht. Für Südafrika gilt der dritte Leitsatz der Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der VELKD in besonderer Weise, in dem es heißt: „Bei jeder Äußerung zu sozialpolitischen Problemen ist es wichtig, daß die Lebensbedingungen der Geschichte nicht durch abstrakte Forderungen überspielt werden. Die Geschichte ist und bleibt für jeden, der von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her denkt, ein Geschehenszusammenhang, der unter dem Zwang der Selbstbehauptung und des Vergehens steht.“

Zwischen den „Lebensbedingungen der Geschichte“ und dem Bewußtsein, zu einer friedlichen Sicherung des Lebensrechtes für alle Bewohner Südafrikas einen Beitrag geben zu müssen, verläuft die Aufgabe lutherischer Kirchen im sozialpolitischen Geschehen Südafrikas. Hierbei werden nicht so sehr große und utopische Entwürfe, die eine Tendenz zur Verselbständigung und zur religiösen Ersatzdisziplin haben, die Entwicklung in Südafrika beeinflussen, sondern die konkreten und beharrlichen Schritte hin zu erreichbaren Zielen. Es wäre von daher geraten, daß die lutherischen Kirchen in Südafrika nicht die Gesamtproblematik der Rassenbeziehungen und Machtverhältnisse im Frontalangriff angehen, sondern diese Problematik in besonders unhaltbaren Symptomen aufgreifen, um von einer allgemeinen, aber theoretisierenden Anklage gegen ungerechte Strukturen zum konkreten Handeln zu kommen. Die Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen hat sich in diesem Sinne

das Problem der Wanderarbeit in Südafrika mit seinen inhumanen Konsequenzen von Familientrennung und Ausbeutung in Zusammenarbeit mit der Christlichen Akademie zu eigen gemacht. Eine solche Konkretion ist um so wichtiger, als sich auch die lutherischen Kirchen in Südafrika täglich mit dem Mißverständnis auseinanderzusetzen haben, daß der Kampf um das schier Unerreichbare, die Begnügung mit der Ausichtslosigkeit des Handelns und das voraussehbare Scheitern vieler Bemühungen, bereits Axiome einer Kreuzestheologie seien. Ein solches Mißverständnis, das bei einer Personalisierung der Frage zu einer unechten Martyrologie führen kann, geht an der Tatsache vorbei, daß es Gott gefallen hat, das Kreuz Christi in die Vorfindlichkeit dieser Welt hineinzustellen und nicht in einen imaginären, wirklichkeitsfremden Raum.

Den wichtigsten theologischen Beitrag könnten die lutherischen Kirchen in der Frage der Kirchengemeinschaft in Südafrika geben. Hierbei geht es nicht um die Schaffung kirchlicher Einheit über Rassenunterschiede hinweg, sondern um Kirchengemeinschaft in und mit Rassenunterschieden. Kirche ist nicht Fluchtpunkt aus einer Welt der Unterschiede, Gegensätze und Dissonanzen heraus, sondern ist der Ort, wo die im Glauben geschenkte Gemeinschaft in den Unterschieden bewährt wird. Deswegen ist kirchliche Einheit nicht Aufhebung oder Nivellierung dieser Unterschiede. Motiv dieser Einheit kann ebensowenig eine politische Solidarisierung gegen den Staat und seine Politik sein, wie oft gefordert wird, wiewohl kirchliche Einheit durchaus von Fall zu Fall das gemeinsame Vorgehen gegen eine für die eine oder andere Gruppe ihrer Glieder ungerechte Behandlung zur Folge haben sollte. Im gesamtkirchlichen Kontext Südafrikas müssen die Lutheraner an dieser Stelle sehr hellhörig sein gegenüber einer Ökumene, die ihre Integrationskraft nährt aus kulturellen und politischen Ressentiments englischer Kirchen gegen die afrikaans-reformierten Kirchen mit deren Einfluß auf die Regierung und von daher ökumenische Solidarität fordert. Hier stellt sich für die lutherische Kirche die reformatorische Frage nach der „pura doctrina“ neu in der Frage nach den Motiven kirchlichen Handelns angesichts eines zur Solidarisierung rufenden flachen Pragmatismus, der eine nicht zu übersehende Versuchung für viele Lutheraner darstellt.

In Hamanskraal haben 1971 Vertreter aller lutherischen Kirchen im südlichen Afrika Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft als konstitutives Moment ihrer kirchlichen Gemeinschaft bekräftigt. Der Weg von dieser

gegenseitigen Erklärung in die Praxis der Gemeinde hinein ist lang und schwer. Im Gegensatz zu den Anglikanern und Katholiken, bei denen Kirchengemeinschaft aufgrund ihrer sakramental-liturgischen Tradition vorgegeben und in Gottesdiensten eher zu verwirklichen ist, haben es die lutherischen Kirchen im südlichen Afrika als Kirche des Wortes und der Wortverkündigung darin ungleich schwerer. Der eher verbal-rationale Charakter gottesdienstlichen und kirchlichen Lebens der lutherischen Kirchen läßt kulturelle, sprachliche und emotionale Unterschiede der einzelnen Christen stärker hervortreten. Der lutherische Beitrag zur Frage kirchlicher Gemeinschaft im südlichen Afrika und seiner vierrassigen Gesellschaft wird der sein, daß lutherische Kirche Einheit in der Unterschiedlichkeit und in Form gegliederter Gemeinschaft verwirklicht. In dieser Aufgabe zeichnet sich das Ringen um Profilierung eines dritten Weges zwischen Apartheid und Integration in Kirche und Gesellschaft ab. Es ist interessant festzustellen, daß das Ringen um diesen Weg gegliederter Gemeinschaft den oben aufgezeichneten Entwicklungen im gesellschaftspolitischen Raum entspricht.

Der lebt am allerbesten, der sich nicht selbst lebt, und der lebt am aller-
ärgersten, der sich selbst lebt.

Martin Luther

Probleme des Pfarrernachwuchses in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien

Wer in den letzten Jahren das rasche Wachsen der Studentenzahl an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo verfolgt hat, wird wahrscheinlich wenig geneigt sein, von „Problemen“ des Pfarrernachwuchses in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) zu sprechen. Hatten sich 1955 insgesamt 28 Studenten auf das Pfarramt vorbereitet und betrug die Zahl 10 Jahre später immer noch erst 45, so stieg sie vor allem in den letzten 5 Jahren sprunghaft an, kam mit 96 im Jahre 1970 erstmalig in die Nähe der Hundertgrenze und erreichte im laufenden Jahr den Rekord von 110. Da für 1974 wiederum eine größere Gruppe von Studienbewerbern zu erwarten ist, wird sich die Hochschule auf etwa 120 Studenten im kommenden Jahre einrichten müssen.

Mit dieser erfreulichen Entwicklung nimmt die EKLB unter den anderen Kirchen Brasiliens, sieht man von wenigen Ausnahmen ab, eindeutig eine Sonderstellung ein. Während viele katholische Priesterseminare leerstehen oder unterbelegt sind und auch in anderen evangelischen Kirchen ein spürbarer Mangel an theologischen Nachwuchskräften besteht, ist die Kapazität der Theologischen Hochschule in São Leopoldo mehr als ausgelastet, so daß man ernsthaft an die Errichtung einer zweiten Hochschule denkt. Dennoch wäre es ein Trugschluß zu meinen, daß die EKLB nunmehr der Sorgen hinsichtlich des Pfarrernachwuchses enthoben sei. Dies zu begründen, ist die Absicht der vorliegenden Studie, die gleichzeitig ein kritischer Rechenschaftsbericht über den Weg der theologischen Ausbildung in der EKLB zu sein versucht.

I. Zur Frage des künftigen Pfarrerbedarfs der EKLB

Die Explosion der Studentenzahl an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo hat bereits zu vereinzelt Kassandrarufern geführt, die glaubten, vor einer Überproduktion von Pfarrern warnen zu müssen.

Noch vor 6 Jahren war die Situation noch eine völlig andere. Angesichts der zahlreichen Vakanzen, für die sich keine Lösung abzeichnete, sah sich die Kirche zu einer außergewöhnlichen Maßnahme veranlaßt: Von rund 60 Bewerbern wurden etwa 30 zu einem Intensivkursus zugelassen, der den Weg ins Pfarramt öffnen und der Kirche binnen kürzester Frist eine ansehnliche Gruppe von Pfarramtsverwaltern zur Verfügung stellen sollte. Nach einem Einführungskursus von 6 Monaten, der mit einem Examen abschloß, wurden die Kandidaten in Gemeinden eingewiesen, wo sie ihren Dienst unter der Aufsicht von Tutoren versahen und von wo sie 5 Jahre lang regelmäßig in den Monaten Januar und Februar zu Weiterbildungskursen zusammengerufen wurden. Im Juli dieses Jahres findet das Schlußexamen statt, nach welchem die Kandidaten rechtmäßig in die Pfarrerschaft der EKLB integriert werden. Diesem Intensivkursus verdankt die Kirche bislang 29 Mitarbeiter, die ihr vor 6 Jahren einen katastrophalen Pfarrermangel beheben halfen.

Obwohl man heute sagen darf, daß das gewagte Experiment des Intensivkurses im großen und ganzen geglückt ist, sollte dennoch Einmütigkeit darüber bestehen, daß dieser Weg ins Pfarramt nicht der normale sein kann. Ohne die zum Teil hervorragende Arbeit der Kursteilnehmer herabzuwürdigen, muß der Kirche an einer gründlicheren theologischen Ausbildung der Pfarramtskandidaten gelegen sein als dies durch einen Intensivkursus möglich ist.

Doch wie steht es mit dem Pfarrerbedarf der EKLB in nächster Zukunft? Wie hoch darf und muß die Zahl der Theologiestudenten sein, um mit der Entwicklung Schritt zu halten? Dazu zunächst einige wichtige Fakten. Im Jahre 1972 arbeiteten in den vier Regionen der EKLB mit ihren 23 Distrikten und 236 Parochien 264 Pfarrer. In dieser Zahl sind 8 Diakone und 14 Katecheten, die mit der zeitlich befristeten Ausübung pastoraler Funktionen betraut wurden, eingeschlossen. Weitere 34 Pfarrer waren übergemeindlich tätig, sei es als hauptamtliche Glieder der Kirchenleitung, sei es als Dozenten der Hochschule, als Verantwortliche für gesamtkirchliche Institutionen oder als Pfarrer mit Sonderaufträgen. Die Zahl der aktiven Pfarrer in der EKLB belief sich daher auf 298, wobei die 5 Beurlaubten, die sich zur Zeit zu Studienzwecken (4) und Gemeindefarbeit (1) in Deutschland befinden, nicht berücksichtigt sind.

Nicht minder wichtig für unsere Fragestellung ist die Zusammensetzung der Pfarrerschaft. Von den insgesamt 195 Bodenständigen, die im vergangenen Jahr pfarramtliche Tätigkeiten in der EKLB ausübten, waren: 128 Absolventen der Theologischen Hochschule in São Leopoldo; 29

Teilnehmer des Intensivkurses; 4 Pfarrer mit akademischer Ausbildung in Deutschland; 22 Diakone und Katecheten und schließlich 12, die durch ein Kolloquium in das Dienstverhältnis der Kirche aufgenommen worden sind. Ferner arbeiteten in der EKL 83 auf Dauer oder Zeit entsandte deutsche, 17 nordamerikanische und 3 Pastoren anderer Nationalität. Dieses bunte Bild wird noch dadurch unterstrichen, daß es Ausbildungsunterschiede auch unter den deutschen Pfarrern gibt. Es ist jedoch ein erfreuliches Zeichen, daß ein „clerus minor“-Problem bislang ernsthaft nicht entstanden ist.

Die Folgen, die sich aus dieser Situation ergeben, liegen m. E. auf der Hand und sollen kurz skizziert werden:

1) Der künftige Pfarrerbedarf der EKL richtet sich nicht nur nach so normalen Erscheinungen wie die Pensionierung älterer Pfarrer, die Ausweitung der Arbeitsgebiete usw. Vielmehr muß dem Tatbestand Rechnung getragen werden, daß eine Reihe deutscher und amerikanischer Pfarrer in die Heimat zurückkehren wird, ohne daß die aufgerissenen Lücken von dort wieder selbstverständlich geschlossen werden. Ferner ist die Übertragung pastoraler Funktionen an Katecheten ein Notbehelf, der nicht zur ständigen Einrichtung werden darf. Von daher wird der Pfarrerbedarf der EKL in Zukunft höher sein als es die – an deutschen Verhältnissen gemessen – bescheidene Gesamtzahl der Pfarrer vermuten läßt.

2) Die Unterschiedlichkeit der Ausbildung der Pfarrer birgt ein Problem, das die Kirche nicht unangefochten lassen darf. Fast ein Drittel der bodenständigen Pfarrer verfügt über kein abgeschlossenes, reguläres Theologiestudium. Obschon ein akademisches Studium keineswegs eine Garantie für Qualität ist, wie zahlreiche Beispiele beweisen, darf angesichts der geistigen Anforderungen, die auf die Kirche Brasiliens zukommen, das theologische Niveau der Pfarrerschaft nicht vernachlässigt oder für zweitrangig erklärt werden. Es ist außerdem ungut, daß lediglich 3 der in den Gemeinden arbeitenden Pfarrer einen akademischen Grad besitzen und daß nur wenige als Fachkenner auf anderen, für die Kirche wichtigen Gebieten angesprochen werden können. Die EKL braucht Pfarrer, die, mit den erforderlichen Kenntnissen ausgerüstet, Initiativen ergreifen, ihren Kollegen etwas von ihrem Charisma zu geben haben und unter Umständen von ihren Gemeinden aus besondere Aufgaben in der Kirche übernehmen können. Diese Feststellung ist freilich gleichzeitig eine Anfrage an die Ausbildung der Theologischen Hochschule in São Leopoldo.

3) Immer noch fällt der recht hohe Anteil deutscher und auch amerikanischer Pfarrer auf, die zusammen mehr als ein Drittel der aktiven Pfarrerschaft stellen. Freilich, die Proportionen haben sich in den letzten Jahren mehr und mehr zugunsten der bodenständigen Pfarrer verschoben, und werden es auch weiterhin tun. Das ist eine normale Entwicklung, die hüben wie drüben nur begrüßt werden kann. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß die Arbeitsbedingungen für deutsche, aber auch amerikanische Pfarrer zunehmend schwieriger geworden sind. Ohne Kenntnis der Landessprache geht es nicht mehr. Außerdem schleicht sich bei manchen leicht das Gefühl des „outsiders“ ein, da Gemeinden gelegentlich ihre Präferenz für einen brasilianischen Kollegen zum Ausdruck bringen, Fühlen und Denken der hiesigen Menschen nicht immer den aus dem Heimatland gewohnten Maßstäben entsprechen und verschiedentlich das Bewußtsein der Pfarrer, nur auf Zeit in Brasilien zu sein, eine wirkliche Integration blockiert. Andererseits sollte man die Schwierigkeiten nicht über Gebühr und künstlich hochspielen. Die Erfahrung beweist, daß deutsche und amerikanische Pfarrer durchaus in der Lage sind, einen allgemein anerkannten und gerne angenommenen Dienst zu tun, sei es in der Stadt, sei es auf dem Lande. Auch heute noch, und das wird sich in Zukunft nicht ändern, hängt es keineswegs von der Nationalität ab, ob die Gemeinde ihren Pastor akzeptiert, sondern von dessen Einsatzbereitschaft, Fähigkeit und persönlicher Einstellung zum Dienst. Es ist deshalb Unsinn zu behaupten, die Arbeit ausländischer Pfarrer in der EKLB sei generell unerwünscht und werde langsam unmöglich. Gewiß, es gilt, sich auf eine neue Entwicklung einzustellen. Die Anfangsschwierigkeiten von Pfarrern aus anderen Kontinenten dürfen nicht bagatellisiert werden, Vorbedingung eines ersprießlichen Dienstes sind Freiwilligkeit, eine gewisse Opferbereitschaft und der Wille, sich in andersartige Verhältnisse einzufinden. Natürlich wird man auch anerkennen müssen, daß gegenüber früheren Zeiten die Zahl der aus Deutschland oder Nordamerika kommenden Pfarrer verringert werden kann. Die EKLB hat die Pflicht, die eigenen Möglichkeiten voll auszuschöpfen, die Gemeinden bei ihrer Verantwortung für das kirchliche Leben sowohl in personeller als auch finanzieller Hinsicht zu behaften, nicht um dadurch einer emotional aufgeladenen Unabhängigkeitsbestrebung das Wort zu reden, sondern um weiterzukommen in einem Erziehungsprozeß, ohne den kirchliches Leben stagniert. Dabei sollte man sich allerdings gegen radikale Maßnahmen verwahren. Der plötzliche Abbruch aller Beziehungen nach Deutschland hätte nicht nur kata-

strophale Konsequenzen und träfe die Kirche immer noch ungenügend vorbereitet, sondern wäre auch ein Zeichen des Undankes für viel wertvolle Hilfe, ohne die die EKLK heute nicht wäre, was sie ist. Deshalb ist es notwendig, das rechte Gleichgewicht zu halten zwischen den eigenen Anstrengungen im Land und der Annahme auswärtiger Hilfe. Diese darf jene nicht überflüssig machen, und jene sollten die Realitäten nicht aus den Augen verlieren. Auf die Frage nach dem Dienst ausländischer Pfarrer in der EKLK angewandt heißt das, daß man die Berufung auswärtiger Pfarrer behutsamer betreiben muß, daß aber nach wie vor für diese die Möglichkeit besteht, wertvolle Aufbauarbeit in Brasilien zu leisten, für die man nur dankbar sein kann.

Um die eben genannte Behutsamkeit walten zu lassen, ist es allerdings erforderlich, daß man von den eigenen Notwendigkeiten und Möglichkeiten einigermaßen klare Vorstellungen hat. Selbstverständlich ist eine genaue Prognose zum künftigen Pfarrerbedarf mit einer Reihe von Unsicherheitsfaktoren belastet. Dennoch zeichnet sich ein mehr oder weniger scharfes Bild ab.

Eine Fragebogenaktion in den Distrikten ergab, daß in den nächsten 5 Jahren in 15 Distrikten (8 Fragebogen wurden leider nicht rechtzeitig zurückgesandt) 67 Pfarrer benötigt werden. Das bedeutet für 23 Distrikte, vorsichtig geschätzt, ein Minimum von 90 bis 100 Pfarrern, die in den Dienst der Kirche treten müssen, soll den Erfordernissen Rechnung getragen werden. Berücksichtigt man ferner unvorhersehbare Ausfälle von Pfarrern im Dienst, eine weitere, bescheidene Besetzung übergemeindlicher Ämter und den Einsatz von Pfarrern an neuen Arbeitsfronten wie in der Stadtrandmission und in Neusiedlungsgebieten, so ist klar, daß die Zahl 100 eher zu niedrig als zu hoch gegriffen ist. Neben den schon genannten Gründen ist für den hohen Pfarrerbedarf die zum Teil schon überfällige Teilung einiger Parochien sowie die mutmaßliche Rückkehr deutscher und amerikanischer Pfarrer verantwortlich. Im übrigen ist damit zu rechnen, daß der Pfarrerbedarf in den achtziger Jahren leicht rückläufig wird, da die Alterspyramide der Pfarrer erkennen läßt, daß in diesem Zeitraum weniger Pensionierungen anstehen. Die EKLK hat augenblicklich ein deutliches Defizit von Pfarrern im Alter von etwa 40 bis 50 Jahren. Freilich ist es zu gewagt, Schätzungen auf so lange Sicht vorzunehmen, zumal vieles davon abhängt, in welchem Maße die EKLK in diesem Jahrzehnt den Notwendigkeiten entsprechen kann.

Daß sie es voll und ganz können wird, muß selbst bei 110 immatriku-

lierten Studenten der Theologischen Hochschule zweifelhaft bleiben. Da bislang rund 30% der Studienanfänger die Ausbildung aus den verschiedensten Gründen nicht zum Abschluß brachten, werden der Kirche im Laufe der nächsten 5 Jahre maximal 65 bis 70 Pfarramtskandidaten zur Verfügung stehen. Mit einer Reduktion des bisherigen Prozentsatzes von Studienabbrechern ist trotz des 1970 eingeführten Aufnahmeexamens nicht zu rechnen. Über die Gründe dafür soll im nächsten Abschnitt einiges gesagt werden. Nicht zu vergessen ist, daß sich unter den 110 Theologiestudenten 8 Studentinnen befinden, deren Einsatzmöglichkeiten zwar gegeben sind, die aber dennoch nicht in gleicher Weise in die Planung mit einbezogen werden können wie Studenten.

Rein rechnerisch bedeutet dies ein Defizit von 30 bis 40 Pfarrern in den kommenden 5 Jahren. Es ist also absurd anzunehmen, daß die Zahl der Theologiestudenten die Grenze des Tragbaren bereits überschritten habe und die Kirche großzügig auf jede Hilfe aus dem Ausland verzichten könne. Natürlich wäre es zu bequem und angesichts des Pfarrermangels in Deutschland außerdem unbrüderlich und selbstsüchtig, würde man sich auf die Unterstützung von außen blindlings verlassen. Wie schon vorher behauptet, wird es darum gehen, eigene Anstrengungen und Offenheit für freundlich angebotene Hilfe sinnvoll zu koordinieren. Die Studentenzahl der Theologischen Hochschule darf deshalb getrost noch gesteigert werden. Ein Limit von 130 bis 140 Studenten ist durchaus zu verantworten, nicht zuletzt darum, weil nur dann noch schärfer als bisher auf Qualität gesehen werden kann.

Nach dem bisher Gesagten könnte es so scheinen, als sei die Frage des Pfarrernachwuchses in der EKL B ein vorwiegend technisches Problem, dem auf organisatorischem Wege beizukommen wäre. Das ist es zwar auch, doch darf der starke Zuwachs an Studenten nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht nur anderwärts viele Dinge in Bewegung geraten und fragwürdig geworden sind. Deshalb soll im Folgenden das Problem aus einem anderen Blickwinkel betrachtet und nach der Einstellung des jungen Studenten zum Theologiestudium und zum Pfarramt gefragt werden.

II. Perspektiven der theologischen Ausbildung in São Leopoldo

Wenn eingangs von der Sonderstellung die Rede war, die die EKL B mit dem Zustrom von Theologiestudenten unter anderen Kirchen Brasiliens

einnimmt, so muß natürlich gefragt werden, woher das kommt. Es wäre ungerecht, dafür lediglich äußere Dinge wie die relativ gesicherte Existenz des Pfarrers, seine zumindest auf dem Lande und in den Klein- und Mittelstädten ungebrochene soziale Rolle und endlich die verhältnismäßig große Leichtigkeit in der Erlangung von Stipendien zum Theologiestudium verantwortlich zu machen. Zweifellos spielt dies alles mehr oder weniger mit. Es gibt auch eindeutige Fälle von Studenten, die aus Gründen der Bequemlichkeit das Theologiestudium einem anderen vorziehen. Mit Recht ist deshalb die Stipendienpraxis der EKL B in diesem Jahre neu geregelt und manches Privileg des Theologiestudenten abgebaut worden. Dennoch wäre es zu billig, die Entwicklung ausschließlich „materialistisch“ zu erklären, womit man dem Ernst der Entscheidung vieler Studenten Abbruch täte.

Ausschlaggebend ist m. E. nach wie vor das Beispiel und der Einsatz der Pastoren im Dienst, die Jugendarbeit, durch die eine Reihe von jungen Menschen zum Theologiestudium bewegt worden ist, und natürlich auch ein rein persönliches Interesse an der Theologie als solcher. Eine um ihre Grenzen wissende, kritische Theologie muß in einem Lande, in dem weder heute noch in der Vergangenheit der Erziehung zum kritischen Denken der nötige Raum zugebilligt worden ist, attraktiv sein. Das gilt nicht zuletzt in ökumenischer Hinsicht. Auch im Kontext der anderen Kirchen und Glaubensgemeinschaften Brasiliens hebt sich die Theologie, wie sie an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo betrieben wird, durch ihren kritischen Ansatz eindeutig ab. Nichtsdestotrotz, ob das Theologiestudium seine Anziehungskraft behält, wird in Zukunft maßgeblich davon abhängen, daß es immer wieder neu gelingt, die Relevanz der Theologie für die Gemeinden und die brasilianische Gesellschaft unter Beweis zu stellen. Ähnliches gilt für das Pfarramt. Ob es als Berufsziel erstrebenswert bleibt, hängt von seiner zukünftigen Gestaltung und Sinnggebung ab. Auf diese drei Problemkreise, das heißt auf die Frage der Erziehung zum kritischen theologischen Denken, auf die nach der Relevanz der Theologie und die nach dem Berufsziel des Theologiestudenten, soll näher eingegangen werden.

1) Im Vergleich zu früheren Jahren haben sich die Arbeitsbedingungen an der Theologischen Hochschule grundlegend geändert. Nicht nur, daß sich aus der kleinen Studentengemeinde des Jahres 1955 ein Massenbetrieb mit allen Vor- und Nachteilen entwickelt hat, vielmehr zeigt sich

die veränderte Lage besonders deutlich an der Sprachenfrage, der unterschiedlichen Vorbildung der Neuimmatrikulierten und an einer gewandelten Einstellung zum Studieren überhaupt. Unter „Sprachenfrage“ ist das Zurücktreten oder sogar das völlige Verschwinden der Deutschkenntnisse zu verstehen. Die Vorlesungen und Seminare werden fast ausschließlich auf Portugiesisch gehalten, und obwohl die Ablegung des „Germanicums“ für alle Studenten Pflicht ist, reichen die im Deutschkursus erworbenen Kenntnisse häufig nicht aus, deutschsprachige, theologische Literatur zu verstehen.

Auch hier muß man gewiß von einer normalen Entwicklung reden, die jedoch für das Theologiestudium erhebliche Konsequenzen hat. Da brauchbare theologische Literatur in der Landessprache immer noch Mangelware ist, bedeutet das Verschwinden des Deutschen, daß vielen Studenten der Zugang zu wertvollen Quellen evangelischer Theologie verschlossen bleibt. Da auch die Englischkenntnisse meistens nicht ausreichen, um das fehlende Deutsch zu kompensieren, wird der herkömmliche Stil des theologischen Studiums überhaupt in Frage gestellt. Es kommt gravierend hinzu, daß dem Erlernen der deutschen Sprache von gewissen Schichten der Studentenschaft auf Grund einer betont nationalistischen Gesinnung Widerstand entgegengesetzt wird, da man allergisch ist gegen den Import ausländischer Ware und auf der Schaffung einer autochthonen Theologie insistiert.

Die unterschiedliche und zum Teil recht mangelhafte Vorbildung der Studienanfänger stellt die Hochschule vor ein weiteres Problem. Es fehlen nicht nur Kenntnisse etwa in Geschichte, modernen Fremdsprachen und gelegentlich selbst in portugiesischer Grammatik, Orthographie und Syntax, sondern es fehlt vor allen Dingen auch die Einübung in selbständiges Denken und Lernen. Das heißt nicht, daß sich die Hochschule allgemein über mangelnde Begabung der Studenten zu beklagen hätte. Im Gegenteil, unter der Studentenschaft befindet sich eine Reihe recht intelligenter junger Menschen. Doch wird die Hochschule vor die Aufgabe gestellt, vieles von dem, was auf dem Gymnasium versäumt worden ist, so gut es geht, nachzuholen.

Das wiederum wird nicht selten erschwert durch eine erklärte Aversion gegen das „Pauken“ oder das, was man dafür hält. Daß es ohne ein gewisses Maß an Kenntnissen einfach nicht geht, ist manchen nur mit Mühe klarzumachen. Über die Berechtigung neuer Lehrmethoden braucht nicht gestritten zu werden. Auch die Betonung des Theorie-Praxis-Bezuges ist vollauf zu bejahen. Doch wird leider zu oft verkannt,

daß ein Studium intensives Bemühen voraussetzt und nicht alles, was in der Vergangenheit geschrieben wurde, schon darum obsolet ist. Bei den aufgezeigten Schwierigkeiten handelt es sich offenkundig um einen Trend, der keineswegs das Spezifikum allein der Theologischen Hochschule in São Leopoldo ist, sondern allgemein die Situation an den Schulen und Hochschulen Brasiliens reflektiert. Wie die Theologische Hochschule darauf zu reagieren gedenkt, soll weiter unten zumindest angedeutet werden. Denn auch unter veränderten Bedingungen muß es das Ziel der Hochschule bleiben, kritisches Denken zu fördern und die dazu optimalen Ausbildungsstrukturen zu entwickeln. Es wird darauf ankommen, zwischen der Charybdis kritischen Unvermögens und der Skylla eines billigen, verflachten Kritizismus den Weg zu finden, der evangelischer Theologie und reformatorischem Erbe angemessen ist. Da sich kritisches Denken ja auch durch eine kritische Haltung den eigenen Prämissen gegenüber äußert, ist nicht die Kritik zu fürchten, sondern die Kritiklosigkeit, die sowohl ein konservatives als auch ein avantgardistisches Gesicht tragen kann. Trotz manch widriger Umstände muß der Theologiestudent dazu angeleitet werden, selbständig theologisch urteilen zu können und mit Kriterien zu operieren, die ihm nicht andere oktroyiert, sondern die er sich selbst erarbeitet hat.

2) Der Ruf nach unmittelbarer Relevanz theologischen Bemühens findet seinen emphatischen Ausdruck im Postulat einer autochthonen und kontextualen Theologie. Es muß nicht in jedem Fall ein übersteigerter Nationalismus sein, der dieses Postulat artikuliert, vielmehr steht dahinter auch die berechtigte Sorge um die Übersetzung und Fruchtbarmachung der Theologie für die Wirklichkeit, in der man lebt. Dies Problem, das von den Studenten der Hochschule lebhaft empfunden wird, hat zwei Seiten. Einmal fühlt man sich in der behüteten Welt des Spiegelberges, auf dem die Hochschule liegt, von der sozialen Wirklichkeit abgeschnitten. Es fehlt die Möglichkeit zum Dialog mit Studenten anderer Fakultäten, es fehlen die Kontakte zu den Menschen, mit denen man es später zu tun haben wird, es fehlt sozialer Umgang. Das ständige Unter-sich-Sein, das nur durch die Ferien und durch begrenzte Tätigkeiten außerhalb der Hochschule unterbrochen wird, schafft ein Gefühl des Wirklichkeitsverlustes, das sich nicht zuletzt auch in Konflikten des Zusammenlebens bekundet. Der Gedanke, eine zweite Hochschule zu gründen, verfolgt daher nicht nur das Ziel, ein Raumproblem zu lösen, sondern will auch auf diesem Gebiete Abhilfe schaffen.

Als Sitz der neuen Hochschule sind die Städte Curitiba, São Paulo und Londrina im Gespräch. Entscheidend wird sein, daß die Theologiestudenten nicht mehr wie bisher als geschlossene Gruppe zusammenleben, sondern sich um Wohnung und Beköstigung selber kümmern müssen, daß intensivere Kontakte mit der Universität des betreffenden Ortes geknüpft werden und mehr Gelegenheit zu kulturellen und sozialen Betätigungen geboten wird. Da für beide Hochschulen dasselbe Curriculum vorgesehen ist, wird der Wechsel der Studenten von der einen Hochschule zur anderen kein Problem, ja sogar Pflicht sein. Es wird also bezweckt, die Theologie und das Theologiestudium aus einem gewissen Ghettodasein zu befreien und den Studenten, aber auch den Dozenten, neue Horizonte zu eröffnen. Trotzdem, wie weit sich das Projekt verwirklichen lassen wird, ist leider nicht nur eine Frage des guten Willens, sondern auch ein Finanzproblem.

Der Stellenwert der Theologie für die Wirklichkeit ist zweitens aber auch eine Frage nach dem Wesen der Theologie selbst. Ist sie lediglich Aufarbeitung der eigenen Tradition? Inwieweit kommt in ihr die Problematik der modernen Welt zur Sprache? Offenbar fühlen viele Studenten sehr deutlich, daß in der Theologie die letztlich entscheidenden und eigentlichen Fragen des Menschen zur Debatte stehen, aber man fordert, daß dies expliziter und konkreter geschieht. Jugendlicher Drang befindet sich allerdings in der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten, die Tradition für irrelevant zu erklären, sich ausschließlich auf heutige Probleme zu fixieren und nach Aktion zu rufen, bevor die leitenden Kriterien erstellt sind. Dennoch sind die Forderungen nach gegenwartsnaher Theologie sehr ernst zu nehmen, und es wird manches Lernprozesses bedürfen, um alte Geleise zu verlassen, die Theologie mit beiden Beinen auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen und sie aus einer allzu betont historischen in eine praktische Wissenschaft zu verwandeln.

Wie in der EKL überhaup, so stehen sich auch an der Theologischen Hochschule die Gruppen der mehr sozial Engagierten und derer, die das Hauptgewicht auf das Individuum und seine Bekehrung legen, gegenüber. Die Gegensätze haben sich gegenüber früheren Semestern zwar etwas abgeschliffen, trotzdem aber wird die Relevanz der Theologie hier wie dort verschieden gesucht und gesehen. Man kann beide Positionen heute nicht mehr mit den Begriffen „pietistisch“ und „liberal“ etikettieren. Damit würde man beiden nicht gerecht. Der Unterschied besteht vornehmlich darin, daß die einen beim Individuum einsetzen,

während die anderen das Grundübel der Zeit in den ungerechten sozialen Strukturen erblicken, um deren Neuordnung man sich bemühen muß. Freilich trägt die Haltung der zuerst Genannten ein stark bibli-zistisches Gepräge, dennoch haben beide Gruppen mehrere Züge ge-meinsam. Gegenüber einer Verengung des Interesses auf den einzelnen ist es das Verdienst der „Theologie der Befreiung“, daß sie das Bewußt-sein um die sozial-politische Dimension des Evangeliums wachhält bzw. weckt. Andererseits aber sollte sich eine radikal politische Theologie sagen lassen, daß sich die Relevanz der Theologie nicht auf die sozia-len Belange reduzieren läßt. Deshalb sollte man sehr genau aufein-ander hören und jenes kritische Denken zum Zuge kommen lassen, von dem eben die Rede war. Mit dem gegenseitigen Anathema ist nichts getan. Es kann nicht bestritten werden, daß ein eindeutiger Nachhol-bedarf in der Entdeckung der sozialen und politischen Implikationen des Evangeliums besteht. Genauso gut aber muß man sehen, daß die mannigfachen Existenznöte des Menschen nicht warten können, bis neue Gesellschaftsstrukturen sich durchgesetzt haben. Das heutige Schlagwort von dem „ganzen Menschen“ ist darum nach beiden Seiten hin sehr genau zu beachten.

Eben darum aber wird es an der Theologischen Hochschule erforderlich sein, die sogenannten Hilfsdisziplinen wie Psychologie, Soziologie, Pädagogik etc. stärker in den Lehrplan und in die Theologie einzubauen als bisher. In der Konfrontation und in der Komplementarität der Wis-senschaften muß die Relevanz der Theologie ebenso erwiesen werden wie in der ihr eigenen Thematik. Dies allerdings ist weithin noch Neu-land, das auf seine Erschließung wartet.

Ob man eine Theologie, die sich um Aufarbeitung der Gegenwarts-problematik bemüht, autochthon oder kontextual nennt, ist dann ledig-lich eine Frage der Terminologie. Theologie kann an dem sozialen, kulturellen und religiösen Milieu, in dem der Christ verwurzelt ist, ebensowenig vorbeireden wie an den zu jeder Zeit gleichbleibenden Fragen der menschlichen Existenz. Nur sollte man sich darüber klar sein, daß Theologie nationale Attribute nicht verträgt. Diese wider-sprüche nicht nur der Theologie als einer „unabhängigen“ Wissen-schaft, sondern auch der heutigen Situation und deren Probleme, die weltweit miteinander verflochten sind.

3) Der Wandel der Zeit dokumentiert sich nicht zuletzt in einer sehr kritischen Einstellung vieler brasilianischer Theologiestudenten zum

Pfarramt und zur Institution Kirche überhaupt. Man bemängelt den sterilen Traditionalismus der Gemeinden und ist nicht bereit, Kirche und Gottesvolk selbstredend zu identifizieren. Interessanterweise gilt diese Feststellung für beide vorhin genannten Gruppen. Sowohl die sozial engagierte als auch die biblizistische Linie, die sich übrigens sehr modern geben kann, äußern mehr oder weniger unverhohlen ihr Unbehagen über den status quo der Kirche, obschon mit unterschiedlicher Akzentuierung. In ihren extremsten Erscheinungen führt das zu der deutlichen Tendenz, die Institution Kirche zu umgehen, ihr eine vorsätzliche Nichtbeachtung angedeihen zu lassen oder sogar aus ihr auszuwandern.

Im einzelnen bestehen sehr diffuse Vorstellungen darüber, was ein Pfarrer zu sein hat und wozu die Institution Kirche dient. Man wehrt sich zu Recht dagegen, von einem Apparat vereinnahmt zu werden, verkennt jedoch häufig die Möglichkeiten, die gerade in Brasilien das Pfarramt bietet. Geschick und Geduld sowie eine Portion Unerschrockenheit können erstaunliche Dinge zuwege bringen. Auch dafür gibt es Beispiele. Außerdem ist die Kirchenleitung durchaus offen für Experimente. Doch macht sich in dieser Hinsicht besonders schmerzlich bemerkbar, daß es in der EKL B eine methodisch durchdachte Einführung des Kandidaten in die Praxis nicht gibt. Eine pastorale Pädagogik und Strategie werden je länger desto mehr vermißt. Hierin ist auch ein wesentlicher Grund für die Angst eines manchen Studenten vor dem Pfarramt zu erkennen. Man fühlt sich ungenügend vorbereitet und fürchtet, den Anforderungen nicht kreativ begegnen zu können. Da an ein Vikariat nach deutschem Muster mit Predigerseminar aus den verschiedensten Ursachen nicht gedacht werden kann, muß anderswie Abhilfe geschaffen werden, denn ohne Pfarrer wird es auch in Zukunft nicht gehen. Dabei ist es gewiß gut, daß die Form des Pfarramtes heftig diskutiert wird, denn auf dem Spiele steht die missionarische Gemeinde. Die verschiedenen Möglichkeiten sollten ruhig erprobt werden. Einiges ist im Gange. Aber auch hier muß man die Realitäten im Auge behalten. Eine Vielzahl von übergemeindlich arbeitenden Pfarrern ist von der Struktur der EKL B her gar nicht möglich, da die weitgehende Autonomie der Gemeinden nur begrenzten finanziellen Spielraum für solche Ämter übrig läßt. Und daß man das Pfarramt nebenberuflich ausüben kann, dürfte unter heutigen Bedingungen illusorisch sein.

Doch ganz gleich, wie das Pfarramt in Zukunft aussehen wird, eins wird der Pfarrer nie abgeben können, nämlich seine theologische Ver-

antwortung, zu der ihn sein Studium befähigt hat. Diese aber fordert den ganzen Mann, sofern sie gewissenhaft wahrgenommen wird. Der Student wird hier seinen eigenen Weg finden müssen, wozu die kritische Infragestellung des Pfarrerberufes und des Phänomens der organisierten Kirche und Gemeinde ebenso gehört wie die Befragung der Tradition und des biblischen Zeugnisses. Ein leichter Beruf war das Pfarramt nie, weil er es immer mit der Erziehung des Menschen zu tun gehabt hat oder, theologisch ausgedrückt, mit „Rechtfertigung und Heiligung“. Aber wie soll die Welt anders werden, wenn man diesen Dienst scheut, dem konkreten Menschen aus dem Wege geht und ihm die Aussage des Heils schuldig bleibt?

Wenngleich der Student seinen Weg selber finden muß, obliegt es der Theologischen Hochschule, ihm bei dieser Aufgabe nach besten Kräften behilflich zu sein. Deshalb arbeitet die Theologische Hochschule gegenwärtig an einem Studienreformprogramm, mit dem sie der veränderten Situation besser gerecht zu werden hofft. Obwohl das neue Studienkonzept in manchen Einzelheiten noch gründlicher Diskussion bedarf, lassen sich die Grundzüge trotzdem schon beschreiben.

Vorgesehen ist ein für alle Studenten gleichermaßen verpflichtendes Zwei-Stufen-Studium mit einem Grund- und einem Aufbaukursus von jeweils vier Semestern. Vorgeschaltet ist ein zweisemestriger Vorkursus, in dessen Verlauf nicht nur das Griechische erlernt und auf die Aneignung von Deutschkenntnissen Nachdruck gelegt werden soll, sondern auch Raum für den Nachholbedarf an Allgemeinbildung vorgesehen ist. Im Grundkursus baut ein Semester auf dem anderen auf, um den Studenten, der gemeinhin hilflos vor der Fülle des Stoffes steht, systematisch in die Theologie und in die Kunst des Studierens einzuführen. Auch die Bekanntschaft mit der Systematischen und Praktischen Theologie soll recht früh gemacht werden, selbstverständlich in auf die Hörer speziell zugeschnittenen Veranstaltungen. Der Aufbaukursus bietet dem Studenten sodann die Möglichkeit, sich in bescheidenem Rahmen zu spezialisieren, und zwar in einer der theologischen Hauptdisziplinen, mit Ausnahme der Praktischen Theologie, und in einer Hilfswissenschaft (Psychologie, Soziologie, Philosophie etc.). Die Praktische Theologie bleibt verpflichtend für alle, ebenso wie ein Minimum derjenigen Fächer, die nicht als Hauptfach gewählt worden sind. Obligatorisch ist ferner der Besuch von mindestens drei interdisziplinären Seminaren. Es wäre wünschenswert, daß außerdem ein einsemestriges Praktikum in den Aufbaukursus eingeschaltet werden könnte, das ge-

zielt und straff organisiert dem Studenten die Möglichkeiten der Gemeindegemeinschaft vor Augen führen würde.

Daß sich alle Schwierigkeiten mit der Einführung einer neuen Studienordnung von selber lösen werden, dies zu hoffen wäre absurd und unrealistisch. Nur eine zutiefst an das Evangelium gebundene und den heutigen Gegebenheiten nüchtern in die Augen sehende Reflexion sowie der Wille, dem Menschen in seinen mannigfachen Nöten zu helfen, vermögen das zu leisten. Daß diese Reflexion in der gebührenden Weise stattfindet, nur dazu dient die geplante Reform, die darum stärker die Nähe zur Praxis und zu den anderen Wissenschaften sucht, ohne die Theologie als solche zu verkürzen. Es bleibt abzuwarten, welche Erfahrungen mit ihr gemacht werden. Doch sind junge Menschen vorhanden, die bereit sind, sich auf diese Erfahrungen einzulassen.

Abschließend soll nur noch vermerkt werden, daß die Ausführungen dieses zweiten Teils mißverstanden wären, würde man sie als einigermaßen erschöpfende Darstellung dessen nehmen, was an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo vor sich geht. Sehr vieles wäre noch zu berichten. Es sind lediglich ein paar Streiflichter gesetzt worden, und der Leser im Ausland wird vielleicht – verwundert oder enttäuscht – feststellen, daß viele Fragen denen im eigenen Lande ähnlich sind. Auch die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien befindet sich in einem Aufbruch, von dem man noch nicht weiß, wohin er führen wird. Jeder Aufbruch hat seine Nöte, aber auch seine Verheißung.

Wenn schon im Weltregiment und anderen Künsten nichts ohne Sorgfalt zustandekommt, so geschieht dies noch viel weniger in der Theologie.

Martin Luther

Christlicher Glaube in Aktion

20 Jahre Lutherischer Weltdienst

Pfarrer Dr. Bruno Mützelfeldt, Direktor der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes in Genf, hat zum 20jährigen Jubiläum des Lutherischen Weltdienstes in Stuttgart (20. Juni 1973) den Festvortrag gehalten. Er wird in diesem Beitrag – mit einigen Kürzungen seiner Dankadressen – wiedergegeben.

Ich erinnere mich an eine Diskussion im Oekumenischen Zentrum in Genf über das Thema: „What makes Christian service distinctive?“ – Was ist das Spezielle, das Proprium des christlichen Dienstes? Während der sehr angeregten Diskussion wurde es immer klarer, daß keine Einstimmigkeit über die Bedeutung des Wortes „distinctive“, also das Spezielle, bestand; auch nicht über den wirklichen Inhalt des Wortes „Dienst“ und nicht einmal darüber, was man in diesem Zusammenhang mit dem Wort „christlich“ eigentlich meine. Vielleicht liegt in diesem teils bedauernswerten, teils amüsanten Vorgang doch eine tiefere Wahrheit: die wirkliche Bedeutung des christlichen Dienstes läßt sich eben nicht einfach in einer Definition abstrakt formulieren, sondern christlicher Dienst muß gelebt werden; gelebt von Menschen, die im Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche und der Welt sich ihrer diakonischen Verpflichtung bewußt sind.

Ein Anlaß wie der des 20jährigen Jubiläums des Lutherischen Weltdienstes ist Grund genug, Gott den Herrn zu preisen für den Segen, mit dem er dieses Werk begleitet hat, und den leitenden Persönlichkeiten des Hauptausschusses während dieser 20 Jahre zu danken, daß sie willens waren, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus die großen von Gott anvertrauten Gaben in den Dienst der Oekumene zu stellen. Persönlich weiß ich besonders ihre wertvolle Mitarbeit in der Kommission für Weltdienst zu schätzen. Ihre Bereitwilligkeit, sich jederzeit voll und ganz für den weltweiten diakonischen Auftrag der Kirche

einzusetzen, hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Arbeit des Lutherischen Weltdienstes zum Wohl unserer Mitgliedskirchen und zur Hilfe für die Notleidenden in ständig wachsender und großzügiger Weise auch von deutscher Seite getragen und gefördert wurde. Ich spreche diesen Dank aus im Namen der unzähligen Menschen, denen durch ihre Tätigkeit geholfen worden ist, und auch im Namen meiner Mitarbeiter in Genf und damit des Lutherischen Weltbundes.

Eine Jubiläumsfeier wie diese zwingt uns geradezu zu einem Rückblick auf die Vergangenheit. Doch ist die Fülle der Ereignisse zu groß, um der Sache gerecht zu werden. Darum müssen einige Skizzen genügen, und selbst diese werden mangelhaft sein. Obwohl ich während der gesamten 20 Jahre ein Mitarbeiter des Lutherischen Weltdienstes gewesen bin, kenne ich das erste Jahrzehnt hauptsächlich nur aus australischer Sicht und nicht aufgrund der Entwicklungen in Deutschland. Aber gerade deswegen kann ich sagen, daß einer der ersten Entschlüsse, der sofort nach der Gründung des Lutherischen Weltdienstes in Deutschland gefaßt wurde, uns in aller Welt sehr beeindruckt hat, nämlich der, die zwischenkirchliche Hilfe für die westdeutschen Kirchen einzustellen, damit die dadurch zur Verfügung stehenden Mittel ganz denjenigen Kirchen zugeführt werden konnten, die unter den schwierigen Verhältnissen in den sozialistischen Ländern des Ostens die Botschaft des Evangeliums zu verkünden haben. Dieser Beschluß wurde gefaßt, obwohl zu jener Zeit die Kirchen in der Bundesrepublik selbst vor beinahe unüberwindlich erscheinenden Aufgaben des Wiederaufbaus standen. Diese Entscheidung war ein klares Zeichen dafür, daß die Kirchen in der Bundesrepublik bereit waren, mit Geist und Tat an den sich entwickelnden Programmen des Lutherischen Weltdienstes teilzunehmen. Dieser bewußte Wille zur Mitverantwortung wurde auch dadurch deutlich, daß das deutsche Nationalkomitee in Anerkennung der Verdienste des verstorbenen ersten Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes, Dr. Michelfelder, eine Spende von 60 000 DM für das erste Jahresprogramm des Lutherischen Weltdienstes bereitstellte. Jeder, der die Geschichte vom Scherflein der Witwe kennt, weiß diesen anfänglichen deutschen Beitrag zu würdigen, genau wie sich heute die Partner des Lutherischen Weltdienstes in der ganzen Welt mit ihren deutschen Glaubensbrüdern dankbar verbunden fühlen angesichts der umfangreichen Geldmittel, die von den Kirchen der Bundesrepublik durch ihre entsprechenden Gremien der globalen Arbeit des Weltdienstes zur Verfügung gestellt werden.

Aber nicht nur in finanzieller Hinsicht haben weitgreifende Wandlungen in den letzten 20 Jahren stattgefunden. Um zu erkennen, in welchem Maße der Lutherische Weltdienst die Bereitwilligkeit und die Fähigkeit gehabt hat, sein Programm an sich verändernde Umstände und Prioritäten anzupassen, sollen einige dieser Entwicklungen kurz skizziert werden.

Die Nothilfe- und Wiederaufbauprogramme, die in den Nachkriegsjahren Mitteleuropa zugute kamen, haben sich zum größten Teil in ein Engagement verwandelt, das ein wichtiger Bestandteil des kirchlichen Entwicklungsdienstes in Asien, Afrika und Lateinamerika geworden ist. Während es zu Anfang die beinahe ausschließliche Aufgabe war, den Mitgliedern der lutherischen Glaubensfamilie zu helfen, kommt die Hilfe jetzt – gemäß den Grundsätzen des Lutherischen Weltdienstes – allen zugute, ohne Ansehen von Rasse, Glauben, Nationalität und politischer Überzeugung. Der Flüchtlingsdienst, der früher hauptsächlich denen half, die von der anderen Seite des sogenannten „Eisernen Vorhangs“ kamen, hilft heute an den schwierigen Grenzen anderer Erdteile, insbesondere denjenigen, die Opfer des Kolonialismus und Rassismus geworden sind. Statt des früheren Auswanderungsprogramms für europäische Flüchtlinge auf individueller Basis, konzentriert sich jetzt die Flüchtlingsarbeit auf große Wiederansiedlungsprogramme, die in Verbindung mit den zuständigen Organen der Vereinten Nationen in die Entwicklungsstrategie der entsprechenden Länder Asiens und Afrikas integriert sind. Da nunmehr im Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst zusammengefaßt sind, ist auch im Blick auf die zwischenkirchliche Hilfe die Aufgabe auf die ganze Welt erweitert worden.

Dies sind nur ein paar Hinweise darauf, wie der Prozeß des Wandels – manchmal relativ langsam, zuweilen aber auch mit überraschender Schnelligkeit – unsere Hilfsbereitschaft herausfordert.

Ich möchte dies an zwei Beispielen illustrieren: Im Augenblick sind es über 20 000 neue Hutu-Flüchtlinge aus Burundi, die wegen der Verfolgung durch die machthabende Watutsi-Minderheit nach Tansania fliehen mußten. Es sieht aber so aus, als ob die schrecklichen Ereignisse des letzten Jahres in Burundi sich wiederholen werden. Dieser erneute Strom von Flüchtlingen erfordert eine neue landwirtschaftliche Siedlung, die in Zusammenarbeit mit dem Hohen Kommissar der Vereinten Nationen für das Flüchtlingswesen und der tansanischen Regierung aufgebaut werden wird, in der Hoffnung, daß innerhalb von wenigen Jahren auch

diese Gruppe, die heute vollkommen hoffnungslos und besitzlos da-
steht, in einem mitten im Busch entstehenden Gemeindewesen einer
menschenwürdigen Zukunft entgegensehen kann.

Obwohl sich so unsere diakonische Arbeit mit einem solch großen
Strom von Menschen befassen muß, darf der Einzelmensch gerade von
kirchlichen Organisationen nicht unbeachtet bleiben. Dies wurde mir
erneut auf eindrucksvolle Weise klar, als ich in Cooch Behar in Indien
eines der großen von uns errichteten Notlager für die damaligen
ostpakistanischen Flüchtlinge besuchte, bevor ihr neues Heimatland
Bangladesch gegründet war. Ich werde nie vergessen, wie in dieser
Menschenmenge von Elend und Trostlosigkeit eine alte Frau sich mir
zu Füßen warf und mich um Hilfe anflehte. Wie kann ich – der frei
kommen und gehen kann, der viele der Vorteile der Wohlstandsgesell-
schaft genießt, der ein Zuhause hat – vor dieser Frau stehen und ihr –
die nichts dergleichen besitzt, deren Haus wahrscheinlich niedergebrannt
wurde, deren Mann vielleicht getötet worden war, deren Kinder in die-
sem schrecklichen Lager unter der Bedrohung leben, durch Krankheit
oder Verhungern zu sterben – wie kann ich ihr klarmachen, daß Gott
für alle seine Kinder sorgt und sie alle liebt? In der geheimnisvollen
Weise, in der Gott seine Liebe offenbart, ist es doch wohl so, daß wir
uns um sie kümmern müssen, daß ihre Sorge unsere Sorge wird, und
daß Gottes Liebe zu ihnen in unserer Liebe erkennbar wird.

So darf die christliche soziale Verantwortung nicht statisch bleiben,
sondern muß von steter Bereitschaft durchdrungen sein, neue Auf-
gaben aufzugreifen. Obwohl viele Aspekte der klassischen Diakonie
immer ihren wichtigen Platz im Wirken der Kirche behalten werden,
umschließt die ökumenische Diakonie eine umfassende Verpflichtung
auf globaler Ebene, d. h. eine stetig zunehmende Vielschichtigkeit der
Aufgaben, die an uns neue Fragen stellen, die neue Modelle und
Arbeitskonzepte erforderlich machen. Relevant bleibt die diakonische
Rolle der Kirche durch eine flexible Antwort auf die Herausforderungen
unserer Zeit.

Dazu gehört auch, daß die Entwicklung einer Partnerschaft mit den
Kirchen in Übersee darauf abzielt, sie nicht in einem bleibenden Ab-
hängigkeitsverhältnis zu erhalten, sondern ihr eigenes menschliches
und materielles Potential zu entfalten und so mit unserer Hilfe zum
Aufbau einer eigenständigen diakonischen Arbeit in den Jungen Kirchen
beizutragen. Darum können auch die Dienste der Kirche nicht mehr be-
quem abgegrenzt von den Realitäten der Umwelt geleistet werden. Sie

sind im Rahmen der jeweils gegenwärtigen Lage zu sehen und im Bewußtsein ihrer Auswirkungen auf das Gemeinschaftsleben durchzuführen. Das bedeutet heute besonders, daß der Einsatz der Kirche sich nicht lediglich mit den Symptomen der wirtschaftlichen und sozialen Ungerechtigkeit und Ungleichheit befaßt, sondern auch gegen deren Ursachen gerichtet ist. Barmherzigkeit, die sich in helfender Liebe ausdrückt, darf nicht als die Aufrechterhaltung eines ungerechten Status quo oder als Ersatz für das Streben nach größerer Gerechtigkeit mißverstanden oder mißbraucht werden. Andererseits ist auch darauf zu achten, daß man hier nicht in falsche Alternativen gerät. Das vorsätzliche Bemühen um eine bessere Gesellschaftsordnung und die Spontaneität der Liebe schließen einander nicht aus, sondern sind beide wesentliche Bestandteile des diakonischen Auftrags. Bei alledem dürfen wir nicht vergessen, daß die diakonische Verpflichtung nur ein Teil des Auftrages ist, den der Herr seiner Kirche gegeben hat: ein Auftrag, der in seiner Ganzheit nicht nur die Versorgung der Menschen, sondern auch die Versöhnung mit Gott in sich birgt, und dessen Inhalt nicht nur aus einem Verlangen nach menschlicher Gerechtigkeit, sondern auch aus der Verkündigung göttlicher Gnade besteht.

Die Art des Dienstes, den wir zur Zeit leisten – der Umfang der Arbeit, die Länder und Menschen, die diese Hilfe erhalten – ist in vieler Hinsicht anders als bei der Gründung des Lutherischen Weltdienstes. Die grundsätzliche diakonische Natur der Arbeit bleibt jedoch die gleiche. Es ist unser christlicher Glaube, der die Quelle für die Motivierung unserer Arbeit ist und bleiben muß. Es ist unsere christliche Überzeugung, die die treibende Kraft in unseren Bemühungen um Gerechtigkeit und in unserer tätigen Nächstenliebe bleiben muß. Wenn auch der Schauplatz ständig wechselt, so bleibt doch das Wesen des Auftrags unverändert.

1957 wurden die Anfänge des Lutherischen Weltbundes und seines Weltdienstes in einem Buch zusammengefaßt, dessen Titel lautet: „As Between Brothers“ (in der deutschen Ausgabe: „Also sind wir viele ein Leib“). Damals wurden die meisten LWB-Dienste für lutherische Christen geleistet, und in diesem Sinne wurde auch das Wort „Brüder“ verstanden, nämlich als Mitglieder der gleichen Glaubensfamilie. Weil sich der Auftrag des Lutherischen Weltdienstes von Anfang an auf ein breiteres Verständnis christlicher Verpflichtung gründete, konnte unser Dienst über diese Grenzen hinausgehen. Heute gilt unser Auftrag Menschen in allen Teilen der Welt und aus vielen verschiedenen Glaubensrichtungen. Wir fühlen uns verpflichtet, ihnen zu dienen, weil sie und wir

alle Gottes Kinder sind. Es ist die Annahme der Vaterschaft Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbar wurde, die die tragende Kraft für das rechte Verständnis menschlicher Bruderschaft ist. In dieser Erkenntnis finden wir das Privileg und die Verantwortung, die wir als Mitglieder dieser weltweiten Gemeinschaft haben.

*

Gleichzeitig mit dem Lutherischen Weltdienst in Genf wurde der deutsche Zweig dieser Arbeit als Deutscher Hauptausschuß des LWD ins Leben gerufen. Aus diesem Anlaß hat der Beauftragte des DHA, KR Dr. Ernst Eberhard-Stuttgart, in der Jubiläumssitzung des Ausschusses einen 20-Jahres-Bericht vorgelegt, der hier in seinen wesentlichen Teilen abgedruckt wird.

20 Jahre Lutherischer Weltdienst/Deutscher Hauptausschuß sind kein Anlaß zur Rechtfertigung, wohl aber zur Rechenschaft, die kritische Überlegungen einschließt, über den hinter uns liegenden Weg und die damit verbundene Arbeit. Zu dieser Besinnung gehört selbstverständlich auch die Frage, wie unser Auftrag im gegenwärtigen Zeitpunkt aussieht und welche Folgerungen daraus für die nächste Zukunft zu ziehen sind.

I. Gründung und Entwicklung

In der Sache hat es lutherische Weltdienst-Arbeit schon jeweils nach den beiden Weltkriegen gegeben. Hier seien wenigstens die hervorragenden Pioniere jener Epochen genannt, denen gerade unser heimgesuchtes eigenes Land und seine Kirchen viel verdanken: die beiden Amerikaner Dr. John Morehead (1867–1936) und Dr. Sylvester Michelfelder (1889–1951).

Die eigentliche Gründung der Abteilung Lutherischer Weltdienst erfolgte auf der 2. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1952 in Hannover nach der programmatischen Rede Dr. Paul Empies mit dem Ziel, die drei großen, bisher unabhängig voneinander tätigen Arbeitsgebiete des Weltbundes in einem wirkungsvollen Instrument zusammenzufassen, nämlich die Flüchtlingshilfe – den kirchlichen Wiederaufbau – die Hilfe für die Minoritätskirchen. Die Ordnung der neugeschaffenen Weltdienst-Abteilung besagt, daß mit ihr „den

Gliedkirchen eine gemeinsame internationale lutherische Mittelstelle gegeben werden soll, an die sie sich wenden können, wenn sie in christlicher Liebe und Barmherzigkeit der Not, wo immer in der Welt sie sich zeigen mag, begegnen wollen“.

Unter dieser Zielsetzung begann die neue Abteilung des Lutherischen Weltbundes, der eine eigene Kommission zugeordnet wurde, am 1. Mai 1953 in Genf ihre Tätigkeit, während gleichzeitig das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes für den Bereich seiner Gliedkirchen den Deutschen Hauptausschuß des Lutherischen Weltendienstes ins Leben rief. Zu den Beweggründen für die Weltdienst-Arbeit, die für den Lutherischen Weltbund im ganzen gelten, kommt für ihren deutschen Zweig noch ein gewichtiges weiteres Motiv hinzu, das in der Weisung des damaligen Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees, des unvergessenen bayerischen Landesbischofs D. Hans Meiser, an den neu berufenen Deutschen Beauftragten des Lutherischen Weltdienstes, Kirchenrat Karl Nagengast, zum Ausdruck kommt: „Sorgen Sie mit dafür, daß aus den deutschen Gliedkirchen des Lutherischen Weltbundes, die bisher weithin nehmende waren, jetzt mitverantwortliche, gebende Kirchen werden – aus Dankbarkeit für die in reichem Maß empfangene Liebe und Hilfe in den Jahren nach dem Zusammenbruch.“ Damit waren die Geleise gelegt für den in die Weite der Welt wirkenden Dienst unserer Kirchen – ein Vorgang, der einen bedeutsamen Schritt darstellt heraus aus dem selbstgenügsamen Isolationismus und Partikularismus, in dem die Kirchen im Land der Reformation jahrhundertlang verharren, hinein in die universale ökumenische Verantwortung für die Welt und ihre Nöte.

Die hochinteressante Lektüre der damaligen Dokumente und Protokolle zeigt, daß dieses Unternehmen Lutherischer Weltdienst/DHA (dessen Vorläufer der sogenannte Verteilerausschuß des DNK war) nicht unwidersprochen blieb. Das Ergebnis der Verhandlungen war schließlich eine „Vereinbarung zwischen dem DNK des Lutherischen Weltbundes und dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (EKD), deren Gegenstand die Zusammenarbeit des am 12. Dezember 1952 gegründeten deutschen Zweiges des Lutherischen Weltdienstes mit dem Zentralbüro des Hilfswerks der EKD, beide mit Sitz in Stuttgart, ist. Die endgültige Fassung der Vereinbarung wurde am 11. Juni 1953 vom Rat der EKD bestätigt. So ist aus dem befürchteten Neben- oder Gegeneinander ein befriedigendes Miteinander geworden. Von den damit verbundenen Strukturproblemen wird noch die Rede sein.

Einige wenige bedeutsame Daten aus der 20jährigen Geschichte des DHA seien noch in Kürze erwähnt:

In den ersten Monaten nach der Installierung des 1. Deutschen Beauftragten, Dekan Karl Nagengast aus Bayern, durch den damaligen Superintendenten Johannes Schulze aus Hannover als dem neuen Vorsitzenden des DHA, erfolgte eine erste Kontaktaufnahme mit der Weltdienst-Abteilung in Genf, wobei es u. a. um die heikle Frage der Einordnung der nordamerikanischen Representatives des LWB in die landeskirchlichen Strukturen ging.

Vom Jahre 1955 an weitete sich die Arbeit des Lutherischen Weltdienstes und damit auch des DHA über Europa hinweg aus: Die bedrückende Flüchtlingssituation im Nahen Osten und in Hongkong tritt in sein Blickfeld und gewinnt zunehmend an Bedeutung, die nicht unproblematisch ist.

1957 führt die Fusion von Innerer Mission und Evangelischem Hilfswerk der EKD in Stuttgart zur Bildung der Ökumenischen Abteilung der Hauptgeschäftsstelle. Die revidierte Vereinbarung mit dem DHA gewährleistet auch weiterhin eine geordnete Zusammenarbeit.

Einen gewissen Einschnitt in der Entwicklung des DHA stellt das Jahr 1960 dar: nach siebenjähriger Tätigkeit ging der 1. Beauftragte in seine bayerische Landeskirche zurück und wurde wiederum durch einen bayerischen Pfarrer ersetzt. Der Wechsel fiel mit einem beachtlichen Faktum im Bereich der evangelischen Christenheit in Deutschland zusammen, mit der ersten abgeschlossenen Aktion „Brot für die Welt“, die der ökumenischen Diakonie in unserem Land ein neues Gesicht gab. Von daher war im Zeitpunkt der Ablösung die Frage des scheidenden Beauftragten berechtigt, wie der weitere Weg des DHA aussehen soll.

Ein schmerzlicher Markstein ist für den DHA genauso wie für unser Volk und die Kirchen das Jahr 1961: Der tragische Mauerbau und seine Folgen bedeuten praktisch das Ende des bis dahin gemeinsamen Ausschusses. Natürlich haben wir so oft wie möglich versucht, mit unseren Freunden aus der DDR in Ost-Berlin zusammenzukommen – die Arbeit mußte sich jedoch zwangsläufig auseinanderentwickeln. Es blieb aber als Klammer zwischen den beiden Nationalkomitees der Representative des LWB in West-Berlin, in seinem Bemühen um die weitere Verbindung mit den DDR-Mitgliedskirchen tatkräftig unterstützt von der Berliner Stelle des Diakonischen Werkes und dem Lutherischen Kirchenamt in Schlachtensee. Die Zukunft des LWB-Vertreters in Berlin ist ungewiß;

doch ist zu hoffen, daß dieser segensreiche brüderliche Dienst in irgendeiner Form fortgesetzt wird.

In diesen zwanzig Jahren sind naturgemäß die Höhe- und Tiefpunkte des Lutherischen Weltbundes und Weltdienstes auch die unseren gewesen; seine inneren und äußeren Wandlungen haben auch das DNK bzw. den DHA beeinflußt. So z. B. die neue Struktur, die er sich im Zusammenhang mit der V. Vollversammlung in Evian (statt Pôrto Alegre!) gegeben hat. Die Konzentration der Weltbund-Arbeit auf drei Abteilungen – Studien, Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst – führte in unserem Bereich zur Zusammenfassung der beiden „operationalen“ Zweige mit der neuen Bezeichnung „Hauptausschuß des DNK für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst“, wobei die Federführung für die Angelegenheiten der Mission und der aus ihr hervorgegangenen Kirchen in Übersee beim Missionsreferenten des DNK in Hannover liegt. Gleichzeitig mit einer neuen Ordnung des DHA wurde im November 1970 auch eine den veränderten Verhältnissen angepaßte neue Vereinbarung mit dem Diakonischen Werk verabschiedet. Wer sich in die Anfänge und Geschichte des DHA ein wenig vertiefen will, sei auf die folgende Literatur hingewiesen:

Siegfried Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen – Herkunft – Aufbau*. Böhlau Verlag, Köln/Graz, 1957. (insbesondere 3. Teil, 3. Abschnitt, II).

Christian Berg (Hrsg.), *Ökumenische Diakonie*. Lettner-Verlag, Berlin 1959. Die einschlägigen Beiträge sind vor allem: Gerhard Noske, *Weltkirchenhilfe angesichts zweier Weltkriege*, S. 51–112. – Karl Nagengast, *Lutherischer Weltdienst: weltweite Verantwortung – weltweiter Dienst*, S. 171–184.

Richard W. Solberg, *Also sind wir viele ein Leib. – Vom weltweiten Dienst des Luthertums. – Lutherisches Verlagshaus Berlin 1960* (Originaltitel: *As Between Brothers*).

Bericht über die Abteilung Weltdienst, August 1957, der III. Vollversammlung des LWB in Minneapolis vorgelegt.

Ernst Eberhard, „*Einer trage des andern Last*“, 10 Jahre Lutherischer Weltdienst, im Jahrbuch 1963 des Martin Luther-Bundes.

II. Hauptaufgabe: die Jahresnotprogramme

„Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert“ (Gustav Werner). Es gibt unter Christen sicher vieles, was dennoch Wert hat, auch wenn es nicht

in sicht- und spürbare Taten umgesetzt wird. Gemäß dem Gesetz jedoch, nach dem der Lutherische Weltdienst angetreten ist, gehört die Hilfe, die tätige Liebe, die christliche Barmherzigkeit wesentlich zu seinem Wirken. Die biblische Begründung dafür darf bei den Lesern vorausgesetzt werden.

Die alte Ordnung des Lutherischen Weltdienstes hat das paulinische Doppelgebot: „Lasset uns Gutes tun an jedermann und an des Glaubens Genossen“ (Gal. 6) in überzeugender Weise zum Ausdruck gebracht, indem er die Zwischenkirchliche Hilfe (für die lutherischen Minoritätskirchen) und die Notstandshilfe (in seiner weltweiten Flüchtlingsarbeit z. B.) in sich vereinigt hat. Der Deutsche Hauptausschuß hat – auch in seiner jetzigen Arbeitsweise (nach 1970) – diese Koppelung beibehalten.

Die Basis unserer Hilfsarbeit ist immer gewesen – und wird es bleiben – das Statement of Needs der Weltdienst-Abteilung, nunmehr ausgedehnt auf das der Abteilung für Kirchliche Zusammenarbeit und teilweise auch auf das der Studien-Abteilung des LWB, soweit es das Stipendienprogramm betrifft. Die Hilfeleistungen aus dem Bereich der DNK-Kirchen, in gewissem Sinn der EKD, in den vergangenen 20 Jahren sind aus der folgenden statistischen Zusammenfassung zu ersehen (s. S. 85).

Der deutsche Anteil am Genfer Gesamtprogramm hat in den letzten Jahren endlich die dem deutschen Luthertum angemessene Höhe erreicht, nämlich rund ein Drittel, wenn wir davon ausgehen, daß die im Deutschen Nationalkomitee zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen des LWB im Vergleich zu den beiden anderen tragenden Säulen des Weltbundes, den lutherischen Kirchen in Nordamerika und Skandinavien, zu dieser Relation einfach verpflichtet sind.*

An dieser Stelle muß hinzugefügt werden, daß sich der DHA nicht nur als eine Agentur des LWB versteht. Es ist zweifellos seine erste und

* Es gibt seit 10 Jahren eine weitere Aktivität des LWB, den Community Development Service (CDS), an dessen Unterstützung sich die deutschen lutherischen Landeskirchen im Rahmen der Entwicklungsdienste der EKD bis jetzt mit zwei Dritteln des Gesamtaufkommens beteiligt haben, nämlich mit rund 90 Mill. DM. Dabei handelt es sich um soziale, landwirtschaftliche, medizinische, bildungsfördernde und andere Hilfsprojekte in Afrika, Asien und Lateinamerika.

wichtigste Aufgabe, die LWB-Programme nach bestem Vermögen ideell und finanziell zu fördern. Daneben sind ihm aber auch im Lauf seiner Geschichte noch andere Verpflichtungen zugewachsen, die mit besonderen Traditionen und Notsituationen zusammenhängen, z. B. in den Minderheitskirchen unseres Bekenntnisses. Sie sind jeweils in der Liste des Bedarfs bzw. in den Abrechnungen darüber ausgewiesen und den Genfer Stellen bekannt, wenn nicht von ihnen befürwortet.

Die Entwicklung in der Tabelle zeigt ein erfreuliches Ansteigen unserer finanziellen Möglichkeiten aus bescheidenen Anfängen bis zu einem Umfang, der im wesentlichen mit der politisch-wirtschaftlichen Lage in der Bundesrepublik zu erklären ist. Wir wissen alle, daß diese Situation nicht ohne Gefahr ist. Wenn wir sie aber in dem – gut lutherischen – Bewußtsein verkraften, daß dies unsererseits „ohne Verdienst und Würdigkeit“ möglich ist, dann wird unseren Partnern auch das peinliche Gefühl erspart bleiben, nur beschenkt zu werden. Bei der Verbundenheit, in der „einer des andern Last trägt“ (Gal. 6), kommt es ganz von selbst zum Austausch, zu dem heute viel zitierten gegenseitigen Nehmen und Geben – in unserem Fall zu einem neuen Respekt vor der Frömmigkeit, der Glaubenstreue, der Opferbereitschaft derer, die uns das in ihren schwierigen Verhältnissen vorleben, um es nachzuvollziehen. Im übrigen trägt dazu u. E. der multilaterale Weg der Hilfeleistung, nämlich der über den LWB, sehr viel stärker bei als der bilaterale – trotz allem, was man dafür anführen kann. Der Weg über den LWB hilft in hohem Maß dazu, daß „die Rechte nicht weiß, was die Linke tut“. Dies sollten wir verstärkt im Blick behalten.

Die Aufstellung und Abwicklung des jeweiligen Jahresnotprogramms (jetzt: Liste des Bedarfs) setzt einen intensiven Kontakt mit der Zentrale des LWB in Genf voraus, der durch Korrespondenz, Besuche und die Teilnahme an der jährlichen Kommissionssitzung der Abteilungen Welt-dienst und Kirchliche Zusammenarbeit geschieht. Die gedeihliche Erfüllung dieser primären Aufgabe „Jahresnotprogramm“ erfordert auch eine möglichst persönliche Kenntnis der Kirchenleitungen, Synoden, Einrichtungen, Projekte in den Minderheitskirchen und Notstandsgebieten, für die wir nicht nur eine finanzielle Mitverantwortung tragen. Diese vielfältigen Arbeitsverbindungen konnten in den zurückliegenden 20 Jahren ständig vertieft werden. Auch dadurch ist das Verständnis für die kirchlichen und menschlichen Notstände draußen in unserem Land gewachsen; das Vertrauensverhältnis zu den Partnern in der weiten Welt ist gestärkt worden.

Hilfeleistungen des Lutherischen Weltdienstes/DHA seit seinem Bestehen: 1953–1972

	Europa	Übersee	Sonderproj.	Gesamt- betrag
	Zwischen- kirchl. Hilfe	Notstands- hilfe	Zentrale Hilfen	DM
1953	41 000	13 000	63 000	117 000
54	220 000	—	68 000	288 000
55	255 000	22 000	80 000	357 000
56	372 000	110 000	78 000	560 000
57	333 000	258 000	117 000	708 000
58	347 000	163 000	105 000	615 000
59	508 000	382 000	124 000	1 014 000
60	352 000	843 000	70 000	1 265 000
61	474 000	436 000	158 000	1 068 000
62	545 000	775 000	176 000	1 496 000
63	460 000	925 000	183 000	1 568 000
64	568 000	1 164 000	266 000	1 998 000
65	624 000	1 174 000	274 000	2 072 000
66	559 000	1 680 000	677 000	2 916 000
67	685 000	1 898 000	668 000	3 251 000
68	618 000	2 395 000	682 000	3 659 000
69	768 000	2 494 000	780 000	4 042 000
70	842 000	2 502 000	851 000	4 195 000
71	966 000	5 080 000	1 050 000	7 096 000
72	1 040 000	5 890 000	1 090 000	8 020 000
	10 577 000	28 168 000	7 560 000	<u>46 305 000</u>

Auffallende Steigerungen der Hilfeleistung hängen mit besonderen Aktionen im Bereich der EKD zusammen, so z. B. ab 1959 mit dem Beginn von „Brot für die Welt“, ab 1969 mit der Einrichtung des Kirchlichen Entwicklungsdienstes.

III. Weitere Verantwortungsbereiche und Mitwirkungsaufgaben

1. Als der erste Beauftragte des DHA vor 20 Jahren seine Arbeit in Stuttgart aufnahm, wurde seinem Aufgabenbereich noch zugeordnet: die Haushalterschaftsarbeit – das Austauschprogramm – der Lutheraner-Darlehens-Revolving-Fonds. Der Grund dafür lag in der damaligen Struktur der Weltdienstabteilung in Genf: sowohl Stewardship wie auch Exchange-Programm „ressortierten“ in ihr; während der dem DNK übergebene Daelehensfonds von diesem in eigener Verantwortung verwaltet wurde, Genf gegenüber jedoch die Pflicht der Berichterstattung bestand.

Die Haushalterschaftsarbeit wurde nach dem Abzug der damit vor allem betrauten fraternal workers im Bereich des DNK neu und eigenständig geordnet. In der Verantwortung des DHA blieben:

a) das Austausch- und Stipendienprogramm des LWB/WD, soweit es sich um die Vorbereitung und Durchführung der Studienprogramme handelt, die für Deutsche in ausländischen Kirchen (überwiegend USA) oder für Ausländer in deutschen Kirchen bewilligt wurden. Zur Bewältigung dieser immer mehr Zeit und Kraft erfordernden Aufgabe wurde 1958 ein eigener Referent berufen in der Person des Pfr. Albrecht Roos (bis 1961). Die Besetzung dieser Stelle ist jedesmal ein schwieriges Problem gewesen. Deshalb gilt der besondere Dank des DHA den Landeskirchen, die bisher bereit waren, einen jungen Amtsbruder für diesen wichtigen und qualifizierten Dienst zur Verfügung zu stellen (zweimal Württemberg, einmal Schleswig-Holstein). Dieses Programm in seinen Grundlinien und Einzelheiten darzustellen, würde den Rahmen dieses Berichts überschreiten. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß die in ihm vermittelten rund 400 Amtsbrüder und kirchlichen Mitarbeiter einen ökumenischen Erfahrungshorizont in ihre Kirchen eingebracht haben, der von diesen hoffentlich auch genügend gewürdigt und genützt wird. – In den letzten 12 Jahren sind dreimal im Abstand von etwa drei Jahren die deutschen Teilnehmer an Studienaufenthalten im Ausland (die sich nicht nur auf lutherische Kirchen beschränkten) zu Auswertungskonsultationen eingeladen worden, durch die das Austauschprogramm hilfreich weiterentwickelt werden konnte.

Das Austausch- und Stipendienprogramm ist im Zuge der neuen Struktur des LWB der Studienabteilung zugeordnet. Damit ist der Referent stär-

ker auf direkte Zusammenarbeit mit dem Geschäftsführer des DNK angewiesen. Gemäß einer 1970 getroffenen Vereinbarung mit dem Diakonischen Werk betreut er gleichzeitig das Theologenprogramm im Stipendienreferat der Ökumenischen Abteilung. Diese kooperative Regelung hat sich u. E. bewährt und sollte auch in Zukunft beibehalten werden.

b) Der Darlehens-Revolving-Fonds wurde mit einem Bestand von 2,5 Millionen DM übernommen und diente zunächst dazu, den Bau von Gemeinde- und regionalen Projekten in den lutherischen Kirchen unseres Landes durch Restfinanzierung zu fördern. Die wirtschaftliche Entwicklung in der BRD hat es nahegelegt, innerdeutsche Vorhaben nur noch in begründeten Ausnahmefällen zu unterstützen und ihn auf Bauprojekte in ausländischen Minderheitskirchen auszudehnen. Dies wirft naturgemäß Währungs- und Transfer-Probleme auf, die gründlich durchdacht werden wollen. Die derzeitige im Umlauf befindliche Darlehenshöhe beträgt 2278 400 DM bei 87 Darlehensverträgen. – In diesem Zusammenhang sei ein ausdrücklicher und herzlicher Dank dem Diakonischen Werk abgestattet, das mit seiner Buchhaltung und Darlehensverwaltung die praktische Abwicklung der Darlehen übernommen hat.

c) Ein Teil der Genfer Weltdienstarbeit in unserem Land war zur Zeit der Gründung des DHA die Flüchtlingsbetreuung überhaupt und damit auch der lutherischen Exilkirchen und -gruppen, die aus Estland, Lettland und Litauen wie aus Polen und Ungarn in der BRD eine neue Existenz fanden. Dem Beauftragten wurde sehr bald ihre geistliche Begleitung übertragen, so daß schon 1955 die erste Theologische Rüstzeit für Exilpfarrer und ihre Mitarbeiter veranstaltet werden konnte. Diese dankbar begrüßte und segensreiche Sache ist jährlich wiederholt worden. Bis zum Jahr 1963 oblag die äußere Fürsorge einem Vertreter des LWB/WD in Stuttgart (gleichzeitig mit der lutherischen Auswandererbetreuung), wobei die EKD im Rahmen ihrer Ostpfarrer-Gesetzgebung die Gehaltszahlungen übernommen hatte. Seit 10 Jahren ist der Beauftragte auch mit den praktischen Dingen der Zusammenarbeit mit den Exilgemeinden betraut, die von der Seelsorge und Beratung bis zu einer gerechteren Regelung ihrer Pfarrerbesoldung reichen. – 1966 hat sich der Lutherische Weltdienst aus kirchenpolitischen Gründen (Aufnahme ihrer Heimatkirchen in Sowjet-Rußland in den LWB) genötigt gesehen, die Exilkirchen nicht mehr in das Genfer Statement of Needs aufzunehmen. Die Verhandlungen haben zu einer Delegation dieser Verpflichtung an den DHA geführt.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht selten die Frage gestellt worden: Wie lange soll die Mitsorge für die Exilkirchen noch fortgesetzt werden? Wann geschieht endlich ihre völlige Integrierung in die Landeskirchen? Unsere Antwort ist auch heute noch: Euthanasie ist hier wie anderwärts nicht das geeignete Mittel, um dieses – ohnehin immer kleiner werdende – Problem zu lösen. Wir sollten den Brüdern und Schwestern unter ihnen unseren Beistand nicht versagen, solange sie Wort und Sakrament in ihrer Muttersprache begehren.

2. Alle pflichtgemäßen Aktivitäten des Deutschen Hauptausschusses führen notwendigerweise zu Kooperation, Kontakten und Koordination mit gleichgearteten oder verwandten Organisationen und Dienststellen. Darauf ist der DHA vor allem deshalb angewiesen, weil ihm nur ein sehr bescheidener Apparat zur Verfügung steht. (Warum sollte nicht auch einmal der Nachweis gelingen, daß es trotz Ausweitung der Arbeit nicht immer nach dem Parkinson'schen Gesetz gehen muß?) Die Mitwirkungsaufgaben des Beauftragten beziehen sich auf drei Bereiche:

a) Vom internen Bereich war schon die Rede, nämlich von den unserer Arbeit zugeordneten Abteilungen des LWB. Zur alten Weltendienstabteilung ist seit 1971 die Abteilung für Kirchliche Zusammenarbeit hinzugekommen, nachdem nun dahin die Sorge für die lutherischen Minderheitskirchen gehört; und teilweise die Studienabteilung, soweit es sich um das Stipendienprogramm handelt. Von besonderer Bedeutung ist natürlich die laufende Verbindung mit den zuständigen Referenten der Mitgliedskirchen des DNK als den Geldgebern des Unternehmens – auf direkte Weise für die Zwischenkirchliche Hilfe und allgemeine Verpflichtungen, indirekt durch die kirchlichen Entwicklungsdienste der EKD für die eigentlichen Weltdienst-Programme. Keiner besonderen Erwähnung bedarf wohl die ständige Fühlungnahme mit der Geschäftsführung des DNK in Hannover und ihrem ebenso legislativen wie exekutiven Organ, dem Geschäftsführenden Ausschuß des DNK.

b) Im Bereich der Ökumenischen Diakonie ist unser wichtigster Partner die Ökumenische Abteilung des Diakonischen Werkes mit ihren drei Schwerpunkten: der Aktion „Brot für die Welt“, dem Programm „Kirchen helfen Kirchen“ und dem Stipendienreferat. Die enge Kooperation mit ihnen ist gewährleistet: einmal durch die arbeitsmäßige Verbindung im gleichen Haus (und allen seinen vorbildlichen technischen

Einrichtungen), zum andern durch die Mitgliedschaft des Vorsitzenden und Beauftragten im Verteilungsausschuß „Brot für die Welt“, des Beauftragten im Unterausschuß „Kirchen helfen Kirchen“ und durch die Mitarbeit des DHA-Referenten im Stipendienreferat. Dazu kommt die regelmäßige Teilnahme des Beauftragten an der Direktorenkonferenz der Hauptgeschäftsstelle.

Im Kirchlichen Entwicklungsdienst (Mittelausschuß) und in der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe ist der Vorsitzende des DHA seit ihrer Gründung offizieller Vertreter des LWD.

Die Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“ zählt den LWD/DHA von Anfang an zu ihren acht Trägerorganisationen. Der Beauftragte war sechs Jahre lang (1964–70) ihr 1. Vorsitzender und ist z. Z. noch im Vorstand von DÜ mitverantwortlich für diesen besonders wichtigen personalen Zweig des Kirchlichen Entwicklungsdienstes.

Schließlich gehört in den Zusammenhang der ökumenischen Aktivitäten des Lutherischen Weltdienstes auch die verantwortliche Mitarbeit (2. Vorsitzender) des Beauftragten in der Auguste-Victoria-Stiftung auf dem Ölberg bei Jerusalem als einer Partnerorganisation des LWD.

c) Im Bereich der Diaspora-Arbeit geht es um zwei bedeutsame Querverbindungen: einmal zu den beiden klassischen Diasporawerken, dem Martin Luther-Bund und dem Gustav-Adolf-Werk. Es ist naheliegend, daß die Verbundenheit mit dem MLB aufgrund der gleichen konfessionellen Basis eine besonders enge ist. Sie findet zehn Jahre lang ihren Ausdruck in der Personalunion zwischen dem Vorsitzenden des DHA und dem Bundesleiter des MLB, zu dem 1971 der Beauftragte gewählt wurde. Dadurch werden nunmehr auch die Kontakte zum GAW verstärkt gepflegt. Die Zusammenarbeit mit beiden Werken wirkt sich naturgemäß auf dem Gebiet der Minoritätskirchenhilfe positiv aus.

Ebenso verbindet uns mit dem Kirchlichen Außenamt in Frankfurt die Sorge um die lutherischen Diasporakirchen und -gemeinden deutscher Herkunft (die fast alle dem LWB angehören), vor allem in Lateinamerika und Südafrika. Auch an diesem Kontakt muß uns um der Sache willen gelegen sein.

IV. Struktur- und Zukunftsprobleme

Wie wohl in allen kirchlichen Entscheidungsgremien haben auch im DHA die Grundsatz- und Strukturprobleme der beiden letzten Jahr-

zehnte ihren Raum beansprucht. Sie haben uns aber in keiner Weise an dem uns aufgetragenen Dienst gehindert. Es ist hier nicht der Ort, sie zu wiederholen oder zu kommentieren. Doch sollen einige wenigstens stichwortartig genannt werden, weil sie auch für unseren Weg in der nächsten Zukunft von Belang sind.

Dazu gehören die Fragestellungen: „Weltdienst und Mission“ – „Ökumenische Diakonie und Konfession“. Beide Themen haben den DHA wie den LWB überhaupt immer von neuem beschäftigt – wenigstens ein Jahrzehnt lang. Und sie werden uns – mit Recht – auch weiterhin nicht in Ruhe lassen. Als weitere Diskussionsthemen haben die praktische Arbeit je nach Aktualität begleitet: Barmherzigkeit und/oder Gerechtigkeit – das Anirassismus-Programm des Weltrats der Kirchen, insbesondere der Sonderfonds für Befreiungsbewegungen – neuerdings das Verhältnis: Christliche Verkündigung und gesellschaftliche Entwicklung. (Siehe das Dokument der Mekane Yesus-Kirche in Äthiopien und unsere Stellungnahme dazu im folgenden Beitrag dieses Jahrbuches.)

Ein bemerkenswertes Stadium in der Geschichte des DHA stellte die überaus erfolgreiche 1. Aktion „Brot für die Welt“ dar. Sie provozierte sogar die Frage, ob dies nicht zum Ende des DHA und zu seiner Eingliederung in die Ökumenische Abteilung des Diakonischen Werkes führen müsse. Jedenfalls war die weitere Selbständigkeit des DHA nur unter Berücksichtigung der neuen Situation zu verantworten, die mit „Brot für die Welt“ gegeben war. Deshalb war das Konzept in den folgenden Jahren, mit den Programmen der Flüchtlingshilfe des LWD in Hongkong, Jordanien und später auch in Tanzania soviel wie möglich am Aufkommen der Aktion „Brot für die Welt“ zu partizipieren; mit der schlichten Begründung, daß die LWD-Programme den Kategorien des Verteilungsausschusses entsprechen und daß sich die Mitgliedskirchen des DNK in höchst angemessener Weise am Aufkommen der Aktion beteiligen. Die Prozedur ist dabei die für alle Antragsteller übliche: die LWD-Anträge werden vom „Brot-für-die-Welt“-Stab bearbeitet und dem Ökumenischen Ausschuß (= Verteilungsausschuß) zur Entscheidung vorgelegt. Dieses Verfahren hat sich eingespielt und bis jetzt bewährt.

Es ist offensichtlich, daß auch in der gegenwärtigen Lage vieles im Fluß ist und nach Veränderung, Vereinfachung, Vereinigung strebt. Und es könnte mit der Neuordnung der EKD auch für uns ein erneuter Anlaß bestehen, unser bisheriges Selbstverständnis kritisch zu überprüfen. Hinzu kommt, daß nicht erst jetzt die – scherzhafte oder ernsthafte? – Frage gestellt wird: Wie lange wollt ihr denn noch leben? Eine sehr

abgekürzte Antwort lautet: Solange es den Lutherischen Weltbund gibt. Damit ist zweierlei gemeint:

1) Der Leitende Bischof der VELKD hat vor der Generalsynode in Hannover (Juni 1973) festgestellt, daß sich „das deutsche Luthertum in einer komplizierten Gemengelage befindet“ und in diesem Zusammenhang die damit gegebene „Spannung zwischen Position und Offenheit“ betont. Dies ist – wie könnte es anders sein – auch die Situation des DHA. Diese „komplizierte Gemengelage“ ließe im eigenen Land sicher verschiedene Lösungen für die Erfüllung unseres Auftrages zu, auch die der Integrierung in das Diakonische Werk. Wir haben aber in dieser Sache nicht nur von innen, sondern viel stärker von außen her zu denken, d. h. von unseren Partnern aus, die – in Europa oder Übersee – lutherische Kirchen sind im Unterschied zu reformierten oder anglikanischen oder baptistischen usw. Kirchen und keine „EKD“. Das hindert uns selbstverständlich nicht, für die Ökumenische Bewegung und für Leuenberg u. ä. zu sein, hat aber für den praktischen Vollzug der Zusammenarbeit mit unseren Partnerkirchen einige Konsequenzen; z. B. die, daß sie in unserem Land ein Gegenüber aus ihrer Glaubensfamilie vorfinden wollen.

2) Aus dem gleichen Grund hat der Lutherische Weltbund ein Recht darauf, in seinen nicht unbedeutenden Mitgliedskirchen im Land der Reformation eine Mittelstelle zu haben, die – ein wenig banal ausgedrückt – seine Interessen wahrnimmt, wobei es wahrlich nicht nur um einen angemessenen Anteil aus den deutschen Geldquellen geht. Die Unabhängigkeit einer solchen Stelle ist schon deshalb einer irgendwie gearteten Integration vorzuziehen, weil damit von vornherein die stets möglichen Gewissenskonflikte und Kompetenzkollisionen vermieden werden. Die Hauptaufgabe dieses Amtes kann dann die der Koordination und Kooperation bleiben, wozu ein kleiner Apparat – wie bisher – ausreicht.

Bei diesen Strukturproblemen, die auch Grundsatzfragen sind, geht es darum, daß der Ausschuß wie sein Beauftragter in ihrem verantwortlichen Tun und Lassen ein gutes Gewissen haben; daß wir wissen, was wir wollen – und wollen, was wir wissen. Wir können nicht verhindern, daß wir – wie das Luthertum überhaupt – von mehr oder weniger guten Freunden „in Frage gestellt“ werden und sollten dies auch in manchen Dingen selber tun. Für die tägliche Arbeit und für die grundsätzlichen Entscheidungen bedarf es aber eines Konzeptes, das wir gemeinsam vertreten. Das heißt nicht, ein solches Konzept für alle Zeit festzuschrei-

ben. Wer weiß, welche rasante ökumenische Entwicklung uns bevorsteht? Dann wird immer noch Zeit sein, unseren Weg neu zu überdenken.

In diesem Kontext müssen zwei aktuelle Fragen wenigstens andeutungsweise erwähnt werden, die in die Überlegungen – um nicht zu sagen: Zuständigkeit – des DHA gehören. Die eine betrifft unsere Kooperation und Zuordnung innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst; die andere das z. Z. unbefriedigende Verhältnis des Deutschen Nationalkomitees zur Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Doch soll der Erörterung bzw. Lösung dieser Probleme hier nicht vorgegriffen werden.

Am Ende dieser Rückschau auf 20 Jahre DHA und einiger Zukunftsaussichten soll ein Wort herzlichen Dankes stehen: nämlich an den Vorsitzenden des Hauptausschusses, Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD, der 20 Jahre lang mit Weisheit und Tatkraft seine Geschicke geleitet und die beiden Beauftragten in dieser Zeit wegweisend und ermutigend begleitet hat. Möge auch die künftige Arbeit des Deutschen Hauptausschusses unter der Mahnung Martin Luthers aus einer Epiphaniaspredigt geschehen:

„Weil Christus sein Regiment auf Erden in so elender und armer Gestalt führt, sollen wir gerne dazu helfen, daß sein Reich, welches in vielerlei Weise vom Teufel und der Welt gehindert wird, gefördert und gemehrt werde.“

Der Mensch liebt in verkehrter Weise sich selbst und sich allein. Diese Verkehrtheit kann nicht zurechtgebracht werden, es sei denn, daß man den Nächsten an die eigene Stelle setzt. Martin Luther

Verkündigung und Entwicklung

Ein Dokument und eine Stellungnahme

Die Evangelisch-lutherische Kirche Mekane Jesus in Äthiopien (ECMY) hat ein Dokument erarbeitet, das sich mit dem für sie besonders aktuellen Verhältnis von christlicher Verkündigung und gesellschaftlicher Entwicklung befaßt. Dieses Memorandum hat sowohl in den westlichen Kirchen wie auch in denen der Dritten Welt ein außerordentlich starkes Echo gefunden und die entwicklungspolitische Diskussion wesentlich beeinflußt. Um seiner ökumenischen Bedeutung willen bringen wir es im Wortlaut in deutscher Übersetzung.

Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Entwicklung des Menschen

Die 7. Vollversammlung der Äthiopischen Evangelischen Mekane Jesus-Kirche (ECMY) verabschiedete im Januar 1971 den Beschluß, den Lutherischen Weltbund zu ersuchen, sich an die Geberorganisationen in Deutschland und anderen Ländern mit der Bitte zu wenden, ihre Bedingungen zur Hilfeleistung zu überprüfen und eine direkte Unterstützung der Gemeindearbeiten, der Ausbildung der Kirchenleiter und des Kirchenbaus ebenso vorzusehen.

Dieser Schritt wurde auf der einen Seite durch die Tatsache in die Wege geleitet, daß die Kirche ihre eigene Unfähigkeit, der schnell anwachsenden Gemeindearbeit und den Möglichkeiten der Evangelisation in diesem Lande gewachsen zu sein, erkannte. Auf der anderen Seite machte sich die Kirche immer mehr Gedanken über die vorherrschende Unausgewogenheit der Unterstützung, die der Kirche durch ihre Überseepartner zuteil wurde. Es ist richtig, daß sich die Kirche immer mehr ihrer Verpflichtung, dem Nächsten und der Gesellschaft zu dienen,

bewußt wurde, indem sie sich in der Gemeinde und in Projekten über Sozialentwicklung engagierte. Die Kirche konnte nicht mit gutem Gewissen Gelegenheiten, Gelder für Entwicklungsprojekte zu bekommen, ungenutzt vorübergehen lassen. Daher hatte die Kirche es während einiger Jahre als ihre Aufgabe und ihr Vorrecht angesehen, Projektanfragen auszuarbeiten, die die Bedingungen der Geberorganisationen erfüllten. Die Kirche erkennt mit Dankbarkeit die Großzügigkeit der Geberorganisationen, durch die so viele Entwicklungsprojekte der ECMY finanziert werden konnten, an.

Gleichzeitig hat die Kirche in ihrer Treue zu Gott ihre Verpflichtung erkannt, das Evangelium den ständig wachsenden Massen, die mehr als Brot erwarten, zu verkündigen. Die Kirche kann nicht stillschweigen, wenn eine wirklich geistige Not vorhanden ist und Leute zu Tausenden in neu errichtete Kirchen und an Orte, wo es keine Kirchen gibt, in denen man die gute Nachricht hören kann, strömen. Da sie ihre eigene Unzulänglichkeit sowohl an Personal wie an Finanzen erkannte, hat die Kirche viele Kirchen und Missionsorganisationen im Westen um Hilfe gebeten. Trotz der vielversprechenden positiven Antworten, die eingingen, kann die Kirche mit der Situation nicht fertig werden.

Während sie sich in den letzten Jahren an ihre Überseepartner und Schwesterkirchen im Westen mit der Bitte wandte, die Arbeit zu unterstützen, die als die Hauptaufgabe der Kirche sowohl auf dem Gebiet der Entwicklung als auch der Verkündigung des Glaubens gilt, stellte sich jedoch heraus, daß die Kirchen und Organisationen im Westen leicht bereit sind, die materielle Entwicklung zu fördern, jedoch scheint wenig Interesse zu bestehen, die Kirche in ihrer Hauptaufgabe der Evangeliumsverkündigung zu unterstützen. In Afrika sind jedoch die Trennung und die Dichotomie, die im Westen entstanden sind und die sich in den von den Geberorganisationen festgelegten Bedingungen zur Unterstützung widerspiegeln, schwer zu verstehen.

Daher sah sich die ECMY verantwortlich und auch verpflichtet, den LWB auf diesen unserer Meinung nach so lebenswichtigen Punkt aufmerksam zu machen. Deshalb schrieb der Präsident der ECMY, S. E. Emanuel Abraham, am 9. März 1971 einen Brief an den Generalsekretär des LWB, Dr. André Appel, dem die obengenannte Beschlußfassung der 7. Vollversammlung der ECMY beigelegt war.

Beruhigt stellte die ECMY fest, daß die Belange der Kirche, die in der Beschlußfassung der Vollversammlung Ausdruck fanden, vom LWB ernst genommen und in Betracht gezogen wurden. Durch diese Haltung

werden wir ermutigt, die in der Beschlußfassung und in dem Brief des Präsidenten erwähnte Bitte erneut auszusprechen, sowie diese noch durch die Vorlage eines kurzen erläuternden Dokumentes, das die Gründe für unsere Besorgnis ausführlicher erklärt, zu unterstreichen. Dabei möchten wir auf drei Belange hinweisen:

1. unser Verständnis des Menschen und seine Bedürfnisse,
2. die alte und die neue Unausgewogenheit der Unterstützung des Westens,
3. die gegenwärtige Situation in Äthiopien und ihre Herausforderung gegenüber der Kirche.

Unser Verständnis des Menschen und seine Bedürfnisse

Es ist allgemein bekannt und zugegeben, daß wir in einer geteilten und schrecklich ungerechten Welt leben, in der einige Menschen mehr als alles haben und andere nicht genug haben, um überleben zu können. Wir sprechen heute über „reiche“ und „arme“ Nationen, über „entwickelte“ und „unterentwickelte“ oder „in der Entwicklung befindliche“ Länder, und sogar über die „Dritte Welt“. Damit bedienen wir uns nur allgemein angenommener sozio-ökonomischer Terminologien, um zu bestimmen, welches Land reich oder arm, entwickelt oder unterentwickelt ist. Der Standard des menschlichen Lebens wird normalerweise an dem ökonomischen Wachstum und dem materiellen Reichtum oder an dem Stand der Technik und Produktion gemessen. Aufgrund dieses materialistischen, westlichen Begriffs der Entwicklung und in dem Bestreben, Abhilfe zu schaffen, scheinen wenigstens zwei Tatsachen größtenteils übersehen worden zu sein, nämlich:

- a) daß es im Leben noch Werte gibt, die über der modernen Technik und den ökonomischen Verbesserungen stehen, ohne die die Entwicklung des Menschen nie Bedeutung haben und von Dauer sein wird.
- b) daß der Mensch nicht nur der passiv Leidende ist, der Hilfe braucht, sondern daß er gleichzeitig auch der wichtigste Handelnde der Entwicklung ist.

Unserer Ansicht nach ist eine einseitige materielle Entwicklung nicht nur selbstbetrügend in dem Sinn, daß der Mensch mehr als das braucht, sondern auch eine Bedrohung der Werte, die das Leben bedeutungsvoll machen, wenn einem Bemühen, gleichzeitig die geistigen Bedürfnisse zu stillen, keine Beachtung geschenkt wird.

Wir wissen, daß es notwendig ist, den Stand der Technik weiterhin zu verbessern. Wir brauchen bessere Ausrüstungen und müssen sie zu bedienen wissen. Wir müssen effektivere Methoden, die die primitiven der Landwirtschaft und anderer Produktionsgebiete ersetzen, kennenlernen. Wir müssen noch viel lernen, und profitieren von den auf vielen Gebieten gemachten Erfahrungen und Entdeckungen der westlichen Welt. Und wir hoffen, daß die westlichen Kirchen und Organisationen weiterhin ihren Wissensreichtum, ihr Können und ihre Finanzen mit uns teilen werden.

Wenn uns jedoch aufgrund einseitig beschlossener Bedingungen durch die Geberorganisationen gesagt wird, was wir brauchen und was nicht, was gut für uns ist und was nicht, dann sind wir beunruhigt und kümmern uns lieber selbst um unsere Zukunft.

Wenn wir uns die sogenannten entwickelten Gesellschaften ansehen, stellen wir fest, daß inmitten allen Reichtums der Mensch immer noch an allen Arten von Übeln leidet. Die dem Leben Bedeutung gebenden Werte scheinen in Gefahr zu sein, in dieser Gesellschaft verloren zu gehen. Wir meinen, daß die Geschehnisse in dem reichen Teil der Welt heute zeigen, daß Technik und ökonomisches Wachstum über die Fähigkeit der Menschen, sie zu kontrollieren und verantwortlich zu gebrauchen, hinaus zu einer entgegengesetzten Entwicklung führen, in der der Mensch an neuen Übeln leidet. Die gegenwärtige ökologische oder Umwelt-Krise in der Form von physischer und moralischer Verschmutzung zeigt die Gefahr dieser eindimensionalen Entwicklung. Daher ist für uns die Entwicklung der Seele eine Vorbedingung für eine gesunde und andauernde Entwicklung unserer Gesellschaft. Wenn unseren Leuten nicht geholfen wird, geistige Freiheit und Reife zu erlangen, die sie befähigen, die materielle Entwicklung verantwortlich zu steuern, fürchten wir, daß das, was dem Wohlbefinden des Menschen dienen sollte, das Gegenteil erzielen und neue Formen des Übels, das den Menschen zerstört, schaffen wird.

Wir glauben, daß eine vollständige menschliche Entwicklung, bei der geistige und materielle Bedürfnisse nicht getrennt gesehen werden, der einzig richtige Ansatz zur Entwicklungsfrage in unserer Gesellschaft ist. Das Zentralkomitee des ÖRK betonte auch, bei der Sitzung in Addis Abeba im Januar 1971, daß Entwicklung vom christlichen Standpunkt her als ein Prozeß der Befreiung angesehen werden sollte, durch den Einzelpersonen und Gesellschaften ihre menschlichen Möglichkeiten im Einklang mit Gottes Absicht entfalten.

Charles Elliott geht in seinem Buch „Die Entwicklungsdebatte“ sogar so weit, zu sagen, daß ein „in sich verschlossener und den Werten des Geistes und Gott, der ihr Ursprung ist, gegenüber nicht offener Humanismus sichtbaren Erfolg erzielen könnte. Es stimmt, daß der Mensch ohne Gott planen kann, aber ohne Gott kann er die Welt am Ende nur gegen den Menschen gestalten. Ein ausschließlicher Humanismus ist ein unmenschlicher Humanismus. Es gibt nur einen aufrichtigen Humanismus, und zwar den, der dem Absoluten aufgeschlossen ist und der sich einer göttlichen Berufung, die dem menschlichen Leben seine wirkliche Bedeutung gibt, bewußt ist. Weit entfernt davon, das letzte Maß aller Dinge zu sein, kann der Mensch sich selbst nur verwirklichen, indem er über sich hinausreicht. Pascal hatte so treffend gesagt: ‚Der Mensch letztlich übertrifft den Menschen.‘ Daher läßt sich das Geistige leicht mit einer säkularen Vorstellung verbinden, in der Tat, die beiden verschmelzen miteinander.“

Durch die zivilisierte Geschichte hindurch stand der Mensch immer vor dem Dilemma, daß er zwar wußte, was gut ist, und das Gute auch tun wollte, aber versagte, es zu vollbringen. Daher wurde ganz richtig festgestellt, daß „unser Problem nicht die Suche nach dem Guten ist. Unser Problem ist, etwas zu finden, das den Menschen dazu bringt, das Gute zu vollbringen, wenn er das Gute kennt.“ (Dr. Alvin N. Rogness, Lutheran Standard, 1. Februar 1972.) Paulus spricht darüber zu den Römern 7, 15–20. Allerdings ist es heute für viele schwierig, dieses ziemlich entartete Bild des Menschen anzunehmen. Der Mensch wird immer noch als das höchste aller Geschöpfe angesehen, das durch seine Intelligenz die ihm gegebene Macht gebraucht. Der Mensch ist zu einer vernünftigen Antwort fähig. Wenn er weiß, was recht ist, so wird er es tun. „Wissen ist Tugend“ ist das Leitwort dieses ansprechenden Humanismus. Kann die Geschichte solch eine Anschauung bestätigen? Offensichtlich nicht. Obwohl einige flagrante Mißbräuche der Gerechtigkeit aus dem Wirkungsbereich des Menschen beseitigt wurden, bestehen immer noch dort, wo es Menschen gibt, Ungerechtigkeiten wie Rassismus, Unterdrückung und Korruption. Daher muß der Mensch vor allem zuerst von seiner egoistischen Gier befreit werden. Und hier tritt das Evangelium des Herrn Jesus Christus als eine befreiende Macht ein.

Der andere Aspekt, der unserer Meinung nach übersehen wurde und für den sehr wenig Platz ist in den aufgestellten Bedingungen der Geberorganisationen, ist die Frage des Menschen als Handeln-

den in dem Entwicklungsprozeß. Die erste Frage, die gestellt werden sollte, ist: wieviele werden von diesem Projekt einen Gewinn haben? Der Gemeinde, der dieses Projekt dienen soll, wird eher eine passive als aktive Rolle in dem Verbesserungsprozeß zugeordnet. Diese Grundeinstellung brachte zwei Probleme:

- a) Die Projekte sind zu begrenzt und zu klar definiert und erfordern Experten, die wiederum notgedrungen weit entfernt sind von denen, die an diesem Projekt beteiligt sein sollten.
- b) Die Möglichkeiten einer langfristigen Unterstützung durch eine umfassende Ausbildung der unteren Ebene.

Um den gewöhnlichen Menschen an dem Entwicklungsprozeß aktiv teilhaben zu lassen, muß eine Arbeit mit weniger bedeutungsvollen Gruppen über einen langen Zeitraum hinweg geplant werden. Im Blick auf die Kirchenstruktur bringt uns das auf das Niveau der Gemeindearbeit, wo unserer Meinung nach diese Voraussetzungen vorhanden sind. Im SODEPAX-Bericht der Konferenz in Driebergen im März 1970 wurde betont, daß die Kirche die einzigartige Möglichkeit hat, Entwicklungsideen zu verwirklichen. Es heißt dort: „Jeder Pastor, der in einer Landgemeinde arbeitet, könnte potentiell eine aktive Rolle in dem Wandel der Entwicklung spielen; jede christliche Frauen- oder Jugendgruppe könnte ein Zentrum für die Verbreitung von Neuerungen sein. Ebenso könnte die Kirche aufgrund ihrer Nähe zu den untersten Schichten des Volkes einen Weg für die Demokratisierung der Entwicklung bereiten, indem sie die ländliche Bevölkerung zur Teilnahme und Mitbestimmung ermuntert.“ Auch hier wiederum ist die künstliche Trennung von Kirchenarbeit und Entwicklung ein Hindernis für die Kirche bei dem Versuch, das bestehende Menschenpotential zu entfalten.

Wir geben zu erwägen, daß eine neue Einstellung zur Entwicklungshilfe durch Kirchen wäre, den Menschen und seine Bedürfnisse als ein Ganzes zu betrachten. Dies würde bedeuten, daß man die gegenwärtige künstliche Trennung von geistigen und physischen Bedürfnissen aufgäbe und Vorkehrungen trafe für eine ganzheitliche Entwicklung des Menschen, um ihn zu befähigen, seine aktive Rolle in der Entwicklung zu spielen. Unserer Meinung nach ist die dringendste und wichtigste Investition, die im Augenblick in der ECME notwendig ist, die Entwicklung des ganzen Menschen, also keine Trennung von Gemeindearbeit und Entwicklungsprojekten. Sie müssen Hand in Hand gehen, denn der Schöpfer hat den Menschen als Einheit geschaffen.

Wir behaupten ebenso fest, daß die Not die Unterstützung leiten sollte

und nicht die von den Geberorganisationen festgelegten Bedingungen, die die Tendenzen der westlichen Gesellschaften und Kirchen widerspiegeln. Die Not in einer gegebenen lokalen Situation sollte das leitende Prinzip für Hilfeleistungen und daher flexibel sein, damit außergewöhnliche Möglichkeiten in einer afrikanischen Kirche ausgeschöpft werden können, was nicht unbedingt im Einklang mit den Ansichten der westlichen Kirchen und Organisationen stehen muß.

Alte und neue Unausgewogenheit der Unterstützung

Der alte Akzent der Missionskirche lag auf der mündlichen Verkündigung des Evangeliums. Alle anderen Aktivitäten in der Erziehung, Medizin oder Technik wurden als zweitrangig oder sogar als „Mittel zum Zweck“ angesehen, nämlich als Wege, auf denen die Botschaft zu den Menschen gelangen könnte. Bei der Förderung der Missionsarbeit wurde soziale Verantwortung oder Unterstützung zur materiellen Verbesserung der Lebensbedingungen unter den Menschen nur als Nebenwirkung der zum Ausdruck gebrachten christlichen Nächstenliebe erwähnt.

Der neue Akzent liegt auf sozialer Aktion, Gemeindeentwicklung, Befreiung von unmenschlichen Strukturen und Engagement im Aufbau von Nationen. Die Verkündigung des Evangeliums ist zu einem nebensächlichen Belang geworden; sie soll nur diejenigen betreffen, die sich in besonderer Weise um das geistliche Wohl der Leute kümmern. Beide Aktivitäten sollten voneinander getrennt gehalten werden. Es wird betont, daß der christliche Dienst ein „Selbstzweck“ ist. Diese beiden extremen Einstellungen sind gleich gefährlich für die lokalen Kirchen in den in der Entwicklung befindlichen Ländern, die es als ihre Verpflichtung ansehen, dem ganzen Menschen zu dienen. Man gab eine „falsche Frömmigkeit“ als Grund für die alte Unausgewogenheit der Unterstützung an und „ein Schuldgefühl“ für die neue Unausgewogenheit der Unterstützung der Kirchenarbeit. Es scheint, als ob im Westen die Ansicht vorherrscht, daß die evangelischen Missionen in der Vergangenheit den materiellen und physischen Bedürfnissen des Menschen keine Beachtung geschenkt und daß sie sich nur um die Erlösung der Seelen gekümmert hätten, wobei wenig getan wurde, um Änderungen in der Gesellschaft herbeizuführen; daß sie sich selbst als „Evangelisten“ ausgegeben haben und überall, wohin sie gingen, verkündigten,

daß sie gekommen waren, um die Nichtchristen zu evangelisieren. Durch diese Haltung falscher Frömmigkeit haben sie ein Bild der Missionsarbeit geschaffen, das nur oder bestenfalls die mündliche Verkündigung des Evangeliums darstellte.

Das ist jedoch nicht das wahre Bild. Die westlichen Kirchen und die westliche Welt wurden größtenteils durch die Missionen selbst falsch informiert. Obwohl sie einen großen Teil ihrer gesamten Mittel auf soziale Aktivitäten verwandten, berichteten die Missionare aufgrund falscher Bescheidenheit und falscher Frömmigkeit nie oder nur in verzerrter Form darüber. Es scheint, als ob sie grundsätzlich nach dem Prinzip „Deine linke Hand soll nicht wissen, was deine rechte tut“ handelten. Daher müssen wir die Missionen größtenteils für die entstandene Situation und das Mißverständnis verantwortlich machen, das in einem Auseinanderklaffen der Beziehungen zwischen Entwicklung und Verkündigung oder zwischen Zeugnis und Dienst, die von der Bibel und vom theologischen Standpunkt her untrennbar sind, resultierte. Hier ist unserer Meinung nach ein Gebiet, auf dem eine richtige Studie der Missionsepoche Verständnis für eine umfassende Einstellung zur Entwicklung bringen könnte, die in der Tat ein bedeutender Abschnitt der Missionsarbeit war, obwohl es von den Beteiligten nicht zugegeben noch richtig verstanden wurde.

Die falsche Frömmigkeit, die wir erwähnt haben, drückte sich nicht nur in unzulänglichen Informationen über die Missionsarbeit aus, sondern auch in einem falschen Verständnis der sozialen Tätigkeiten als „Mittel zum Zweck“. Das Evangelium wurde nicht als die gute Nachricht für den ganzen Menschen verstanden, und die Erlösung wurde auf eine sehr begrenzte individuelle Weise interpretiert, was uns in unserem Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch fremd war. Gottes Interesse bezieht sich auf den ganzen Menschen, und dieses Interesse ist im Evangelium klar ausgedrückt. Die Unausgewogenheit der Unterstützung, die durch eine bestimmte missionarische Haltung geschaffen wurde, schadete der Kirche.

Die neue extreme Position, die von jüngeren Geberorganisationen eingenommen wird, hat einen Strich gezogen zwischen Mission und Entwicklung, der vollkommen künstlich ist. Der neue Schwerpunkt spiegelt sich in den Bedingungen, die für die Verteilung der Finanzen gestellt werden, wider.

Es wurde angedeutet, daß die vorherrschende Auffassung über das Versagen der Kirche, in der Welt ihre Aufgabe zu erfüllen, in einem

Scham- und Schuldgefühl resultierte, was wiederum eine Reaktion, dieses Versagen wieder gut zu machen, hervorrief. Als das Thema „Wir müssen dem ganzen Menschen dienen“ aufgegriffen wurde, hieß das, daß die Kirche in der Vergangenheit nicht dem ganzen Menschen gedient hatte. Furcht und Schuldgefühle ergriffen die Kirche, als vor ungefähr 20 Jahren Ungerechtigkeit und Ausbeutung des Kolonialsystems zum Vorschein traten. Irgendwie hatte die Kirche das Gefühl, ihre Tätigkeiten in diesen „kolonialisierten“ Ländern verteidigen zu müssen. Die Kirche wurde mit Fragen und oft Anklagen konfrontiert, wie z. B. „War die Kirche ein Werkzeug zur Unterdrückung? War die Kirche so sehr damit beschäftigt gewesen, Seelen zu retten, daß sie die physischen und politischen Bedürfnisse des Menschen ignorierte? Hat das nicht zu einer Indoktrination der passiven Unterwürfigkeit, die als das ideale christliche Verhalten angesehen wurde, geführt, das dem Kolonialsystem fast keinen Widerstand leistete?“

Als die Kirche unter der Last solcher Schuld (dies wurde immer als eine Unterlassungssünde angesehen) zu wanken anfang, wurde nach „einem Dienst am ganzen Menschen“ gerufen. Als die aufkommenden Nationalstaaten anfangen, Kontrolle über die Einflüsse, die sie in ihrem Land erlaubten, auszuüben, wurde die Kirche plötzlich gezwungen, das auszudrücken, was immer stillschweigend da war. Natürlich hatte sich die Kirche immer mit der Arbeit auf dem Gebiet der Medizin, Erziehung und anderen Verbesserungen in der Gemeinde befaßt, aber in den frühen sechziger Jahren war es notwendig, all diese Arbeiten mehr herauszustellen, um den neuen Nationalismus aufzunehmen und das Missionsbild in den aussendenden Ländern zu erneuern. Dies führte zu einer von der theologischen Haltung her nicht zu verteidigenden Trennung von Dienst und Zeugnis. Das „wirkliche“ Amt der Kirche wurde als ein Dienst angesehen, und dieser Dienst war ein „Selbstzweck“. Die tieferen Beweggründe für ein Gespräch, für eine evangelisierende Arbeit und geistliche Nahrung sollten ignoriert werden. Diese Dinge sollten getrennt und in einem anderen Kontext behandelt werden.

Diese übertriebene Reaktion auf das Versagen der Kirche, in der Vergangenheit an sozialen und ökonomischen Angelegenheiten nicht teilgenommen zu haben, und das Schuldgefühl der reichen westlichen Kirchen führten zu einer neuen Unausgewogenheit der Unterstützung jüngerer Kirchen. All dies geschah im Westen, aber warum sollte diese historische und theologische Entwicklung im Westen der einzige ausschlaggebende Faktor in der unterstützenden Beziehung zwischen den

älteren und jüngeren Kirchen sein? Der Afrikaner in leitender Kirchenstellung in Afrika ist heute nicht beeinflußt von einem „Bild“, das wegen eines Schuldgefühls der „Heimat“-Gesellschaft beibehalten werden muß. Er ist frei, die Befehle seines Herrn in dem Kontext der Situation seines Bruders (dessen Situation er persönlich teilt) auszulegen, ohne sich für die Macht des Evangeliums entschuldigen zu müssen.

Daher ist es folgerichtig, daß wir als verantwortliche Kirchenleitung heute erneut das Zögern und die Zweideutigkeit der Evangeliumsverkündigung, die wir in einigen unsere Arbeit unterstützenden Organisationen feststellen, in Frage stellen.

Als die ECMY bemerkte, daß die Zeit gekommen war, den LWB auf dieses Problem aufmerksam zu machen, tat sie das in der Überzeugung, daß etwas getan werden kann, um eine ausgewogene Unterstützungshilfe zu erreichen.

Es ist unser fester Glaube, daß der christliche Dienst weder ein „Mittel zum Zweck“ noch ein „Selbstzweck“, sondern ein wesentlicher Bestandteil der Gesamtverantwortung der Kirche ist. Die Trennung von Zeugnis und Dienst oder von Verkündigung und Entwicklung, die uns auferlegt wurde, ist unserer Ansicht nach für die Kirche schädlich und wird letztlich zu einem verzerrten Christentum führen.

Nun, da wir unserer Besorgnis Ausdruck verliehen haben, werden einige Stimmen laut, die fragen: „Warum sollen wir die Bedingungen wegen Fehler, die in der Vergangenheit gemacht wurden, ändern?“ Und andere: „Die gegenwärtige Praxis ist nur eine Arbeitsteilung. Man kann nicht alles tun, und deshalb muß es diese Trennung aus praktischen Gründen geben.“ Unserer Meinung nach werden solche Bemerkungen nur gemacht, um diesem Streitpunkt aus dem Wege zu gehen, der die künstliche Trennung von Belangen betrifft, die zusammengehören.

Die gegenwärtige Situation und ihre Herausforderung an die Kirche

Unter den vielen nennenswerten Geschehnissen im heutigen Afrika ist das schnelle Anwachsen der christlichen Kirche sicherlich eines der überraschendsten. Die phänomenale Ausbreitung des Christentums über Afrika in den letzten Jahrzehnten ist einfach erschreckend für die verantwortlichen Kirchenführer. Dr. David Barret hat in seiner gründlichen

Analyse der Situation, die auf den zur Verfügung stehenden Statistiken basiert, geschätzt, daß sich innerhalb der nächsten dreißig Jahre der Schwerpunkt der christlichen Welt südwärts von Europa und Nordamerika auf die in der Entwicklung befindlichen Kontinente Afrika und Südamerika verschoben haben wird. Er betont, daß im 20. Jahrhundert die Jungen Kirchen ihre Mitgliederzahl um das Siebzehnfache erhöht haben werden, wohingegen sich die Zahl der westlichen Kirchen nur verdoppeln wird. Wenn wir diese Entwicklung ernst nehmen, so wird der ganzen christlichen Welt eine enorme Verantwortung auferlegt. Wenn die historisch jungen Kirchen in drei Jahrzehnten den Schwerpunkt in der christlichen Welt darstellen, müssen sie darauf vorbereitet sein.

Dr. Barret nennt einige der Konsequenzen der gegenwärtigen Ausbreitung der christlichen Kirchen in Afrika, und eine davon ist eine dringende und umfangreiche Hilfe, um einen umfassenden Zusammenbruch der Kirche zu verhindern. Bis jetzt haben weder die Katholiken noch die Protestanten auf diesem Gebiet genügend geplant. Die Wachstumsrate zeigt, daß der „Bau von viermal so großen Einrichtungen, wie Kirchengebäude, religiöse Erziehung für Kinder, Massenproduktion von christlicher Literatur, Programme für Analphabeten und so weiter“ dringend notwendig ist.

Was sich auf diesem Gebiet auf unserem Kontinent größtenteils vollzieht, geschieht auch in der ECMY. Die Probleme, die Dr. Barret für ganz Afrika angeführt hat, sind heute auch die unsrigen. Wir sind derart alarmiert durch die Entwicklung und herausgefordert von den Möglichkeiten, daß wir unsere Angelegenheit mit unseren Schwesterkirchen im Westen teilen wollen, von denen wir glauben, daß sie sowohl den Wunsch als auch die Mittel haben, uns zu helfen. An diesem Punkt möchten wir Teile des Vortrages des ECMY-Generalsekretärs, Pastor Gudina Tumsa, den er 1971 anlässlich der LWB-Konferenz in Tokio (Kommission für Kirchliche Zusammenarbeit) gehalten hat, zitieren.

„Durch die hohe Wachstumsrate alarmiert, beschloß die Vollversammlung 1969, einen Plan auszuarbeiten, durch den die Kirche erkennen kann, wo sie heute steht. Während dieser zwei Jahre, von 1969 bis 1970, wurden die notwendigen Daten für diese Auswertung zusammengestellt. Während der Ausarbeitung dieses Plans wurde klar, daß in den letzten drei Jahren, von 1968 bis 1970, die Durchschnittswachstumsrate bei 15% lag. Die Mitgliederwachstumsrate im Jahr 1970 belief sich allein auf 27%. Wenn wir uns jedoch an die bescheidenere Zahl von 15% der Mitglieder der ECMY halten, wird sich diese bis Ende 1975 verdoppelt

haben, was bedeutet, daß die ECMY dann eine Mitgliederzahl von 285 000 aufweisen kann.“

„Um mit dieser Ausbreitung Schritt halten zu können, müssen ungefähr 137 Pastoren in dieser Zeit ausgebildet werden, ebenso etwa 1000 Wanderprediger. In Anbetracht der Dringlichkeit, diese Möglichkeiten in Äthiopien zu nutzen, verabschiedete die 7. Vollversammlung den Beschluß, den Lutherischen Weltbund zu ersuchen, sich an die Geberorganisationen in Europa und Amerika mit der Bitte zu wenden, ihre Bedingungen zur Hilfeleistung zu überprüfen und eine direkte Unterstützung der Gemeindearbeit und Ausbildung der Kirchenleiter vorzusehen, damit die ECMY der gegenwärtig so schnell ansteigenden Mitgliederzahl gewachsen ist. Der aufrichtige Wunsch der ECMY ist, daß diese Bitte an die Mitgliedskirchen des LWB zur Bekanntgabe in den Gemeinden weitergeleitet wird, damit sie unsere Probleme und Wünsche kennen, und es ist unsere aufrichtige und ernsthafte Hoffnung, daß der LWB sein Bestes tun wird – zuerst in der Weiterleitung unserer Belange an die Kirchen, und zweitens, daß der LWB die Geberorganisationen in dem Sinne beeinflussen wird, daß diese ihre Bedingungen für die Verteilung von Hilfe revidieren, wobei unser Plan zur Evangelisation entsprechend in Betracht gezogen wird.

Unsere Hoffnung ist, daß unsere Schwesterkirchen unsere Nöte nicht einzig und allein aufgrund ihrer Bedingungen und den von ihnen festgelegten Voraussetzungen beurteilen. Wir wollen Christus verkündigen, denn wir glauben, daß das unsere Verantwortung ist. Wir wollen Christus verkündigen, denn unsere Leute hungern nach ihm.“

Wir glauben, daß wir in diesem Dokument die Gründe für unsere Besorgnis klar dargelegt haben und daß die gegenwärtigen theologischen und missiologischen Tendenzen im Westen nicht die einzigen ausschlaggebenden Faktoren für eine Hilfeleistung sind, sondern daß afrikanische Ansichten ernster genommen werden und im Blick auf die Geschichte der heutigen Situation in Betracht gezogen werden.

*

Zu diesem Dokument der Mekane Jesus-Kirche hat der Lutherische Weltbund um Stellungnahmen seiner Nationalkomitees gebeten. Aus verschiedenen Gründen wurden aus dem Bereich des Deutschen Nationalkomitees vorläufig zwei Stellungnahmen vorgelegt: eine vom Missionsausschuß des

DNK; sie ist inzwischen in der epd-Dokumentation Nr. 26/73 (Frankfurt, Juni 1973) erschienen. Eine zweite Stellungnahme wurde im Auftrag des DNK-Hauptausschusses für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst (mit dem der Martin Luther-Bund auf dem Gebiet der Zwischenkirchlichen Hilfe in enger Verbindung steht) nach Beratung mit Vertretern von Entwicklungsdiensten der Evangelischen Kirche in Deutschland erarbeitet; sie wird nachstehend veröffentlicht. Im übrigen bereitet der Lutherische Weltbund für 1974 eine umfangreiche internationale Konsultation zu dem Thema „Verkündigung und Entwicklung“ vor.

I. Grundsätzliche Würdigung

Es ist der ECMY zu danken, daß sie mit ihrem Memorandum eine Reihe grundsätzlicher und praktischer Fragen zur Sprache gebracht hat, die geeignet sind, das Verhältnis zwischen den Kirchen in den sogenannten Entwicklungsländern und denjenigen in den Industrieländern zu belasten, wenn sie nicht in theologischer Reflektion und gegenseitigem Gespräch geklärt werden. Zwar wird das Problem der Beziehung von christlicher Verkündigung und gesellschaftlicher Entwicklung im Zusammenhang der westlichen Hilfeleistungen schon seit langem in der Evangelischen Kirche in Deutschland empfunden und diskutiert; doch gebührt dem Dokument der ECMY das Verdienst, daß wir uns ernsthafter als bisher den dort gestellten Fragen zuwenden und um ihre gemeinsame Lösung bemüht sein müssen. Es wird in Übersee mit Recht nicht verstanden, „daß die Kirchen und Geberorganisationen im Westen während der letzten Jahre wohl bereitwillig bei der materiellen Entwicklung halfen, während anscheinend wenig Interesse vorhanden war, der Kirche bei ihrer primären Verpflichtung, der Verkündigung des Evangeliums, zu helfen“ (deutsche Übersetzung des Memorandums, S. 1).

Wir entnehmen dem Dokument drei Fragenbereiche, die unserer besonderen Aufmerksamkeit bedürfen. Der erste betrifft die Theologie und damit das biblische Verständnis vom Menschen. Wie ist in diesem Zusammenhang die Zuordnung von christlicher Mission und entwicklungsbezogener Aktion im Selbstverständnis von Kirche zu sehen? Welche Folgen haben theologisch illegitime Akzentverschiebungen (z. B.

„die aus dem Westen stammende Aufspaltung und Zweiteilung“, S. 2)? Der 2. Fragenkreis betrifft die kirchliche Zusammenarbeit, insbesondere ihre Gefährdung durch einseitige Entscheidungen und unsachgemäße Bedingungen der Geberorganisationen. Sie führen zu der beklagten „Unausgewogenheit der Hilfen“, die „den von diesen Organisationen bestimmten Kriterien entsprechen“, um deren „Überprüfung“ gebeten wird (S. 1 u. a. Stellen), wenn Partnerschaft nicht entstellt, sondern glaubwürdig sein soll.

Der 3. Fragenbereich ist durch die Tatsache des rapiden zahlenmäßigen Wachstums der ECMY gegeben, auf das zwar in dieser Stellungnahme nicht eingegangen werden kann, dem aber alle mit der ECMY verbundenen Kirchen ganz besonders Rechnung tragen müssen durch verstärkte zwischenkirchliche Bemühungen.

Wie dieses Phänomen der Ausbreitung des evangelischen Glaubens, so sehen wir auch alle anderen Fragen des Dokuments nicht nur als eine regionale Angelegenheit, vielmehr als ein Symptom, das für viele Kirchen der Dritten Welt in gleicher Weise Geltung beansprucht. Deshalb nehmen wir das Gespräch darüber gerne auf und möchten dazu im Folgenden einige Gesichtspunkte beitragen.

II. Theologische Aspekte

1. Die Ausgangspunkte für eine theologische Besinnung über das menschliche Leben und seinen göttlichen Auftrag in der Welt können sehr verschieden sein. Wir stimmen dem Dokument zu in der Überzeugung, daß materielle oder ökonomische Wertbegriffe nicht ausreichen zur Beschreibung und Erfüllung dieses Auftrages, weil der Mensch als eine Einheit nach Leib, Geist und Seele geschaffen ist. Wir müssen zugeben, daß die „westliche Theologie“ diese gottgewollte Einheit und Ganzheit des Menschen aufgrund fremder (antiker, säkularer) Einflüsse nicht immer durchgehalten hat. Soweit der westliche Begriff der Entwicklung darauf beruht, wird er korrigiert werden müssen – jedenfalls von den christlichen Kirchen.

2. Ein anderer Ausgangspunkt ist – worauf das Memorandum der ECMY auch nachdrücklich aufmerksam macht – die Einheit der „Missio Dei“. So wie es nur ein Zeugnis von den Heilstaten Gottes in Jesus Christus gibt, das in der Heiligen Schrift vielfältig dargelegt wird, so gibt es auch nur einen Auftrag, die christliche Existenz auf jede Weise

zu entfalten. Wenn Verkündigung und Mission, Diakonie und Entwicklungsdienst nicht mehr in der Missio Dei wurzeln, ist eine Entfremdung vom Auftrag eingetreten.

Zeugnis und Dienst gehören zusammen, weil Jesus Christus in der Verwirklichung des göttlichen Heils- und Liebeswillens Evangelist und Diakon zugleich war. In seiner Person sind Wort und Tat eine unauflöslche Einheit. Mission und Diakonie gehören auch deshalb zusammen, weil der Mensch als Einheit von Leib und Seele geschaffen wurde. Es wäre darum falsch, einseitig „Seelenrettung“ zu treiben, als ob der Mensch keine reale leibliche Existenz ist, wie eine Diakonie zu üben, in der der geistig-seelische Bereich des Menschen außerhalb des Blickfeldes bleibt.

3. Die unaufgebbare Einheit von Wortzeugnis und Tatzeugnis bedeutet zugleich, daß sie im Vollzug voneinander unterschieden sind, weil sie die Sendung in verschiedenen Funktionen bezeugen. In 1. Kor. 12 wird die Einheit des Leibes gerade in der Vielfalt der Glieder mit ihren je eigenen Funktionen gesehen. Im Bild von dem einen Leib mit seinen unterschiedlichen Gliedern wird deutlich, daß sie ihre eigene Funktion haben, aber für sich allein gar nicht leben können, sondern auf das Miteinander angewiesen sind. Eben dies wird im Leben der Urgemeinde (Apg. 6) praktiziert.

Wer also die Einheit des Sendungsauftrages betont, braucht die jeweilige Eigenidentität von Funktionen (Seelsorge, Predigt, diakonisches Handeln etc.) nicht zu verleugnen. Dies ist keine „künstliche Trennung“ (S. 5 u. a.), sondern eine biblisch begründete Unterscheidung der funktionalen Ausprägungen des einen Auftrags.

4. Ebenso eindeutig ist nach dem Neuen Testament aber auch, daß sich die aus dem Wort, dem Glauben kommende christliche Liebe als Übung der Barmherzigkeit, als Bemühung um eine „bessere Gerechtigkeit“ dem Bedürftigen und Notleidenden zuwendet ohne Rücksicht auf seinen Glaubensstand und ohne die Absicht, zu missionieren oder zu bekehren (Luk. 10, Matth. 25, Gal. 6). In diesem Sinn ist ökumenische Diakonie (einschließlich der Entwicklungshilfe), die die Grenzen der Religion und Konfession, der Rassen und Klassen überwindet, zur unabdingbaren Lebensäußerung des christlichen Zeugnisses geworden. Diese biblischen Sachverhalte widersprechen nicht der Erkenntnis, daß die Entwicklung des inneren Menschen als eine Vorbedingung für eine gesunde und dauerhafte Entwicklung der Gesellschaft zu sehen ist. Sie zwingen uns vielmehr zu einer gründlicheren geistigen Bewältigung und theologi-

schen Klärung der dem ganzen Menschen gestellten Entwicklungsaufgaben, als dies bisher von der westlichen Christenheit geschehen ist.

5. Schließlich ist ein weiterer neutestamentlicher Aspekt, daß zur *martyria* und *diakonia* die *koinonia* hinzugehört. Dabei kann keines vom andern isoliert werden, sie beschreiben eine lebendige Einheit und Ganzheit. Das heißt für unsere Situation, daß wir keine Mission treiben können, die von den betroffenen Menschen nicht als Befreiung und Eingliederung in eine neue Gemeinschaft verstanden wird. Ebenso wenig können wir eine Diakonie oder einen Entwicklungsbeitrag leisten, bei dem wir unser Verständnis von Gott und Mensch und unsere Existenz als Kirche verleugnen müßten. Und endlich: als kirchliche Gemeinschaft können wir nach dem Willen ihres Herrn nur so leben, daß wir uns zugleich unserer Umwelt so voll und rückhaltlos zuwenden, wie dies mit Mission und Dienst gemeint ist.

III. Kirchliche und ökumenische Verantwortung

1. Im Blick auf die christlichen Gemeinden und Kirchen müssen wir – wohl noch auf lange Sicht – davon ausgehen, daß die Christenheit in Konfessionen und Denominationen gespalten ist. Wir halten es deshalb für eine ganz natürliche Pflicht der konfessionellen Weltbünde, der „Glaubensfamilien“, daß sie sich insbesondere ihrer zahlenmäßig kleinen und wirtschaftlich schwachen Glieder annehmen. Diese Sorge wird sich vor allem auf die Entwicklung des geistlichen Lebens, der kirchlichen Struktur zu richten haben. Dazu gehört ebenso die Verkündigung und Unterweisung wie die Seelsorge und Liebestätigkeit in der Gemeinde. Hier sind neben den mit den jeweiligen Übersee-Kirchen verbundenen Missionsgesellschaften in unserer Zeit vordringlich die großen und finanziell leistungsfähigen Kirchen innerhalb der Glaubensfamilie nach ihrem Beitrag der „zwischenkirchlichen Hilfe“ gefragt.

Bei dieser Art der Kooperation wird sich der bilaterale Weg der Hilfeleistung nicht immer vermeiden lassen. Dafür kann auch sprechen, daß auf diesem Weg eine direktere und weniger anonyme Verbindung, ein mehr persönlicher und gegenseitiger Austausch möglich ist. Dennoch muß der multilateralen Form des Beistandes, d. h. über die Bedarfslisten der Konfessionsgemeinschaft, der Vorzug gegeben werden, weil auf diese Weise eine stärkere Ausgewogenheit der Hilfe, eine gerechtere Verteilung der vorhandenen Mittel gewährleistet ist und damit weniger Zufälligkeit und Willkür ins Spiel kommt. An der Verpflichtung der Kir-

chen, die „ohne Verdienst und Würdigkeit“ in eine wirtschaftlich günstige Lage versetzt sind, ihren Schwesterkirchen beim Tragen ihrer Lasten glaubensbrüderlich zu helfen, kann jedenfalls kein Zweifel bestehen.

2. Darüber hinaus erstreckt sich unsere ökumenische Verantwortung auf alle der Hilfe bedürftigen Teile der Christenheit, aber auch auf Not und Elend in der Welt, wo immer die Möglichkeit zu helfen besteht.

a) Es ist keine Frage, daß schon die Existenz einer christlichen Gemeinde ein enorm entwicklungsträchtiges Element in der Gesellschaft darstellen kann. Es liegt darum im Interesse der technischen und gesellschaftlichen Entwicklung, die Gemeindebildung, insbesondere die Gewinnung und Ausbildung von Mitarbeitern zu fördern. Damit wird gleichzeitig die Voraussetzung geschaffen zur Stärkung kirchlicher Trägerstrukturen. Sobald diese genügend ausgebaut sind, werden auch die Kirchen in Übersee zu eigener Verantwortung im Blick auf Entwicklungsaufgaben in der Lage sein. Deshalb sind die deutschen Entwicklungsdienste dazu übergegangen, auch die Vorbedingungen für eine effektive Projektgestaltung, nämlich die finanzielle und personelle Ausstattung der Projektträger, in ihre Unterstützung einzubeziehen.

b) Trotz der Bedeutung der kirchlichen Zusammenarbeit mit den Jungen Kirchen darf der Kirchliche Entwicklungsdienst nicht auf zwischenkirchliche Hilfe reduziert werden. Um seines Zieles willen: die Massenarmut und ihre Ursachen zu bekämpfen und soziale Gerechtigkeit für alle zu fördern, muß er für jeden Partner offen sein, nicht nur für christliche. Wo in diesem Sinn ökumenische Diakonie geschieht, wo also im Namen christlicher Kirchen reine Nothilfe-Maßnahmen durchgeführt werden, ist es eine berechtigte Erwartung der Jungen Kirchen in der betroffenen Region, von solchen Projekten oder Programmen verständigt und in sie soweit wie möglich einbezogen zu werden.

Einer weiteren Verbesserung bedürfen zweifellos einige unaufgebbare Grundsätze der ökumenischen Kooperation zwischen den Kirchen und den Entwicklungsdiensten, so vor allem:

- die Verbreiterung der Basis in der Planung und Durchführung der Entwicklungsprojekte;
- die gegenseitige Verständigung über die Prioritäten, wobei auch die Absprache innerhalb der Region zu beachten ist;
- die Stärkung der ökumenischen Verantwortung der christlichen Kirchen innerhalb einer Region;
- das Ernstnehmen der Partnerschaft im ganzheitlichen Sinn des kirchlichen Auftrags.

IV. Die Situation in Deutschland

Das Memorandum der ECMY ist zwar an den Lutherischen Weltbund gerichtet, der eigentliche Adressat jedoch sind „die Geberorganisationen in Deutschland“ aufgrund ihrer bisherigen Praxis der Entwicklungshilfe (die weithin der des Lutherischen Weltbundes entspricht).

Es muß zunächst betont werden, daß das Motiv der deutschen evangelischen Kirchen für ihre Entwicklungsverantwortung nicht „das Schuldbewußtsein“ (S. 6f.) gegenüber früheren kolonialen oder missionsbezogenen Tatbeständen ist, sondern die Verpflichtung zur ökumenischen Diakonie. Dazu gehört ebenso die Dankbarkeit für empfangene Hilfe im zerstörten Deutschland wie die Solidarität mit den in Not und Armut befindlichen Menschen in der weiten Welt. Nicht das „schlechte Gewissen“, sondern die wirtschaftliche Lage der westdeutschen Kirchen war die Voraussetzung für die relativ günstigen Möglichkeiten der Hilfe, die wir hatten und zur Zeit noch haben.

Aus theologischen, kirchenpolitischen und praktischen Gründen hat sich dabei eine „Arbeitsteilung“ ergeben, die von dem Dokument der ECMY als Widerspruch zur Einheit von Zeugnis und Dienst empfunden wird und „dem Streitpunkt aus dem Wege geht“ (S. 8). Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß

- a) schon der biblische Befund eine differenzierte Betrachtungsweise im Blick auf die kirchlichen Funktionen nahelegt und
- b) die komplexe Gestalt der deutschen Kirchen (mit einer Gesamtzahl von rund 27 Millionen Gemeindegliedern) eine arbeitsteilige Methode in der Bewältigung der Aufgaben erfordert.

Gleichwohl ist zugegeben, daß bei dieser Arbeitsweise der partnerschaftliche Dialog sowie die Bedürfnisse und Strukturen der Kirchen in Übersee nicht genügend berücksichtigt wurden.

Die zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel gliedern sich nach Herkunft und Zweckbestimmung – alphabetisch geordnet – in folgender Weise auf:

1. Die Aktion „Brot für die Welt“ des Diakonischen Werkes der EKD und der evangelischen Freikirchen (seit 1959 Sitz in Stuttgart) ist auf freiwillige Spendenmittel der evangelischen Gemeindeglieder angewiesen (Aufkommen 1972: 32 Millionen DM). Sie beschränkt sich bewußt auf die diakonischen und entwicklungsfördernden Aufgaben in Asien, Afrika und Südamerika und fördert deshalb keine pastoralen

Funktionen der Kirchen. Eine Analyse der Spenderschichten hat diese Zielsetzung im wesentlichen bestätigt.

2. Die evangelische Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“ (DÜ, seit 1960, Sitz in Stuttgart) vermittelt qualifizierte Fachkräfte mit beruflicher Erfahrung (mit befristeten Arbeitsverträgen von 3–6 Jahren), deren Ziel es ist, unter der Verantwortung der anfordernden Kirchen oder Institutionen zur Entwicklung gesellschaftlicher Lebensbereiche (Landwirtschaft, Gesundheitswesen, Bildung und Ausbildung, Verwaltung, Gewerbe u. a.) einen dem Lande förderlichen Beitrag zu leisten. (Bisherige Anzahl der vermittelten Fachkräfte: 670.)

3. In der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission (EAGWM, seit 1961, Sitz in Hamburg) wirken Landeskirchen und Missionsgesellschaften zusammen, um sich der missionarischen Aufgaben anzunehmen, die von ihr auf den Gebieten der Bibelverbreitung, der christlichen Literatur, der theologischen Ausbildung, des Gemeindeaufbaus und der Evangelisation von den Jungen Kirchen erwartet werden (Aufkommen 1972: 4,2 Millionen DM). Neben diesen zentralen Aktivitäten bestehen noch zahlreiche traditionelle Verbindungen zwischen den Missionsgesellschaften und den aus ihrer Arbeit hervorgegangenen Kirchen.

4. Die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE, seit 1963, Sitz in Bonn) verwaltet staatliche Steuermittel (1972: 68 Millionen DM), die – ohne politische Auflagen – im wesentlichen für kirchliche Entwicklungsprojekte und -programme größeren Umfangs in der Dritten Welt zu verwenden und dem Obersten Rechnungshof der BRD gegenüber abzurechnen sind. Aus dieser Quelle können ausgesprochen kirchliche Aufgaben (Kirchenbau, pastorale Dienste, Ausbildung usw.) nicht finanziert werden.

5. Dem Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED) der Evangelischen Kirche in Deutschland (seit 1969, Sitz in Stuttgart) stehen Kirchensteuermittel* der Landeskirchen zur Verfügung (1972: 56 Millionen DM),

* In diesem Zusammenhang ist auf die oft mißdeutete Kirchensteuer in der Bundesrepublik aufmerksam zu machen. Sie wird laut Grundgesetz der BRD von den Kirchenmitgliedern durch die staatlichen Finanzämter gegen eine Bearbeitungsgebühr für die Landeskirchen eingehoben und beträgt gegenwärtig 8–10% der Lohn- bzw. Einkommensteuer. Ein Wegfall dieses Verfahrens hätte für die deutschen Kirchen eine erhebliche Reduzierung der finanziellen Möglichkeiten zur Hilfeleistung außerhalb Deutschlands zur Folge.

die gemäß dem Spandauer Beschluß der EKD-Synode 1968 „der Überwindung der Armut, des Hungers und der Not in der Welt und ihrer Ursachen“ dienen. Sie werden von den Kirchenleitungen bzw. Synoden der Gliedkirchen der EKD bei der Aufstellung ihrer Haushaltspläne festgelegt und betragen 2–5% des Kirchensteueraufkommens.

6. Darüber hinaus tragen auch die Programme der zwischenkirchlichen Hilfe („Kirchen helfen Kirchen“), deren Schwerpunkte in den Minoritätskirchen Europas, einschließlich der Orthodoxie, liegen, zur Förderung Junger Kirchen bei. Sie werden aus Beiträgen und Kollekten der Landeskirchen und aus Einzelspenden gespeist (Gesamtergebnis 1972: 6 Millionen DM). (Dienststellen in Stuttgart.)

Die Stäbe und Leitungsgremien dieser ökumenischen Aktivitäten arbeiten in der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst eng zusammen; ihre Programme sind gegenseitig bis in Einzelheiten bekannt. – Ein Überblick zeigt, daß dem spezifisch kirchlichen Leben in der Dritten Welt unmittelbar die über Missionsgesellschaften und die Arbeitsgemeinschaft für Weltmission geleisteten Beiträge sowie ein Teil der zwischenkirchlichen Hilfe zugute kommen. Aber auch ein erheblicher Anteil der für Entwicklungsprojekte bereitgestellten Gelder wirkt sich als indirekte Stärkung der überseeischen Kirchen aus – wenngleich nicht übersehen wird, daß größere Einrichtungen in ihrer Region auf die Dauer auch als finanzielle Belastungen empfunden werden. Eben deshalb wächst die Erkenntnis, daß gleichzeitig mit Entwicklungsprogrammen auch die kirchlichen Trägerstrukturen einer gesunden wirtschaftlichen Basis bedürfen.

Trotzdem bleibt das Verhältnis zwischen den aus der Bundesrepublik Deutschland kommenden Mitteln für Entwicklungshilfe und denen für den genuin kirchlichen Dienst offenbar unausgewogen. Eine Diskussion über diesen mißlichen Sachverhalt ist unter den verantwortlichen Frauen und Männern der deutschen Kirchen schon seit geraumer Zeit im Gang. Es ist dem Memorandum der ECMY und anderen Stimmen aus Jungen Kirchen zu danken, mit ihrer Forderung nach einer Überprüfung der Kriterien des Kirchlichen Entwicklungsdienstes dieser Einsicht zum Durchbruch verholfen zu haben.

So hat die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (Januar 1973 in Bremen) einen Teil ihrer Arbeit der Problematik des Kirchlichen Entwicklungsdienstes gewidmet, der inzwischen auf eine vierjährige Wirksamkeit zurückblicken kann. Die Synode hat sich den Bericht und die Empfehlungen ihres entwicklungspolitischen Ausschusses zum Kirch-

lichen Entwicklungsdienst zu eigen gemacht. Der Bericht gipfelt in der für unser Problem bedeutsamen Forderung:

„Bei einer Zusammenarbeit mit Kirchen und kirchlichen Trägerstrukturen ist es notwendig, daß unseren Partnern Mittel zur Verfügung gestellt werden, die sie in die Lage versetzen, ihre kirchlichen Aufgaben angesichts der gesellschaftlichen Entwicklung recht wahrnehmen zu können.“

Es ist zu hoffen, daß diese Beratungsergebnisse der EKD-Synode auch bald in die Tat umgesetzt werden und Früchte tragen. Damit wäre u. E. dem Grundanliegen des Dokuments der ECMY in einem entscheidenden Punkt von seiten der evangelischen Christenheit in Deutschland Rechnung getragen.

Wir sind uns bewußt, daß Entwicklung ein Prozeß ist, der nur im Dialog gelingen kann, weil durch ihn alle Beteiligten in irgendeiner Weise herausgefordert sind. Deshalb sehen wir einer weiteren Diskussion der mit dem Memorandum der ECMY aufgeworfenen Fragen zuversichtlich entgegen. Denn nur das gemeinsame Suchen nach Antworten wird zu einem vertieften gegenseitigen Verständnis und zu einer besseren Bewältigung der uns gestellten Aufgabe führen.

Das ist das erste und höchste Werk der Liebe, was ein Christ, wenn er gläubig geworden ist, tun soll: daß er andre Leute auch zum Glauben bringe, wie er dazu gekommen ist.

Martin Luther

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I. Die Organe des Bundes

1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
7 Stuttgart O, Diemershaldenstraße 45; Tel. (0711) 2051363
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper,
3 Hannover, Richard-Wagner-Straße 26; Tel. (0511) 623061
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
2057 Reinbek, Bez. Hamburg, Lausitzer Weg 7;
Tel. (040) 7223738
4. Generalsekretär: Pfarrer Walter Hirschmann,
852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (09131) 22113

2. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

- 1.–4. Die Mitglieder der Bundesleitung
 5. Universitätsdirektor Hans O. Finn, 6601 Scheidt,
Eichendorffstraße 18; Tel. (0681) 814705
 6. Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
1 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. (030) 847401
 7. Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (0511) 552755
 8. Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102
 9. Rektor Dr. Oswald Henke, 8806 Neuendettelsau ü. Ansbach,
Wilhelm-Löhe-Straße 3; Tel. (09874) 9216
 10. Dekan Kurt Klein, 822 Traunstein,
Crailsheimstraße 8a; Tel. (0861) 3072
 11. Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen,
Rathsbergerstraße 63, App. 2202; Tel. (09131) 825202
- Beratende Mitglieder:
12. Kirchenrat Dr. Günther Schlichting, 86 Bamberg,
Eisgrube 16; Tel. (0951) 26635

13. Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 2221 40

14. Ing. Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 2811 62

Ehrenmitglied des Bundesrates:

15. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD, 3 Hannover,
Distelkamp 6; Tel. (0511) 421456

3. Die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

852 Erlangen, Fahrstraße 15, Postfach 2669; Tel. (091 31) 221 13

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

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555-852

Bankkonto:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12304

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 217 90

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen,
Spardorferstraße 55

Studienleiter: cand. theol. Pal Fonyad, 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. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch kriegsbedingte Ereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben schon Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich war bisher die nicht geringe Zahl von jungen Theologen aus osteuropäischen Minoritätskirchen, die in Erlangen studierten und im Hause ihre Bleibe fanden. Im Jahre 1959 wurde das Heim gründlich renoviert. Es bietet mit insgesamt 18 Plätzen bevorzugt solchen lutherischen Theologiestudenten kostenlose Aufnahme, die aus der Diaspora kommen oder sich für den Dienst in einer Diasporakirche rüsten. Allgemeine An-

erkennung hat die besondere Prägung der Hausgemeinschaft gefunden. Gemeinsame Hausandachten und theologische Arbeitsgemeinschaften erleichtern und fördern das Zusammenleben der Studenten. Der Ephorus gibt den Studenten überdies die Möglichkeit, durch kursorische Lektüre und Besprechung der Bekenntnisschriften mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses vertraut zu werden.

Von den deutschen Heimbewohnern wird erwartet, daß sie den Ausländern bei der Einführung und dem Einleben in den Studienbetrieb der Erlanger Fakultät behilflich sind. (Deshalb wird die freie Unterkunft im Heim z. B. auch nicht auf eine etwaige Studienförderung nach dem Honnefer Modell angerechnet.)

Wintersemester 1972/73

4 Deutsche kirchliche Herkunft: Bayern 3, Schaumburg-Lippe 1
11 Ausländer CSSR 1, Frankreich 1, Griechenland 1, Irland 1, Italien 1, Japan 1, Korea 1, Norwegen 1, Südafrika 1, Ungarn 2

Sommersemester 1973

4 Deutsche kirchliche Herkunft: Bayern 2, Schaumburg-Lippe 1, Württemberg 1
15 Ausländer Frankreich 1, Griechenland 1, Irland 1, Italien 1, Japan 1, Jugoslawien 1, Korea 1, Norwegen 4, Südafrika 2, Ungarn 2

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 217 90

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Spardorferstraße 55

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

Mit diesem Haus will der Martin Luther-Bund zunächst einen karitativen 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 gibt darüber hinaus den meist nichtchristlichen Heimbewohnern die Möglichkeit, mit den lutherischen Theologiestudenten des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen. In den beiden letzten Semestern lebten im Studentenheim St. Thomas folgende Personengruppen:

Wintersemester 1972/73

13 Ausländer Afghanistan 1, Ghana 1, Indien 1, Indonesien 1, Iran 4, Libanon 1, Rumänien 1, Syrien 1, Venezuela 1, Vietnam 1

Studienrichtung: Chemie 3, Medizin 5, Elektrotechnik 3, Philosophie 1, Zahnmedizin 1

18 Deutsche Studienrichtung: Biologie 1, Chemie 2, Jura 1, Medizin 1, Pharmazie 1, Philologie 3, Philosophie 1, Physik 3, Theologie 2, Zahnmedizin 1

Sommersemester 1973

14 Ausländer Afghanistan 1, Ghana 1, Indien 1, Indonesien 1, Iran 4, Jugoslawien 1, Libanon 1, Rumänien 1, Syrien 1, Venezuela 1, Vietnam 1

Studienrichtung: Chemie 3, Elektrotechnik 3, Medizin 5, Philosophie 1, Theologie 1, Zahnmedizin 1

16 Deutsche Studienrichtung: Biologie 1, Chemie 2, Jura 1, Medizin 1, Pharmazie 1, Philologie 3, Philosophie 1, Physik 3, Theologie 2, Zahnmedizin 1

3. Brasilienwerk

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pastoren nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher eine knappe Viertelmillion DM erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) erbetenen Mittel beteiligt sich seit 1970 das

Gustav-Adolf-Werk. Mit den bereitgestellten Mitteln werden begabte Schüler und Studenten gefördert. Der Martin Luther-Bund hat mit der Aufnahme dieses Arbeitszweiges eine Aufgabe angegriffen, die der lutherischen Kirche in Brasilien in Zukunft Früchte bringen wird.

Vorsitzender: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg, Hiltnerweg 3; Tel. (0941) 41573

Geschäftsstelle: 8806 Neuendettelsau, Hauptstraße 2

Leiter der Geschäftsstelle: Pfarrer Ulrich Fischer; Tel. (09874) 9271

Konten: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914 Sparkasse Neuendettelsau; PSchK Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, 8826-856 Nürnberg; mit Vermerk: „für Brasilienarbeit“.

4. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Heinrich Foerster, 1 Berlin 38, Terrassenstraße 16 Tel. (030) 847401

Geschäftsstelle: Frau Elfriede Nickel, 1 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. (030) 8014158

Postscheckkonto: Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes, Berlin-West, PSA Berlin, Konto 56341-106

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen. Empfängergebiete sind alle lutherischen Diasporaregionen. Im Sendschriften-Hilfswerk ist jede Art von Literaturhilfe zusammengefaßt.

Das Sendschriften-Hilfswerk arbeitet in engster Abstimmung mit dem Auslandsreferat des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der Bibelmission ist nun durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes

gebildet worden. Auch nach der Einbeziehung der Arbeit der Bibelmission in das Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes

wird sich der Martin Luther-Bund in Württemberg weiterhin in besonderer Weise für die Verbreitung der Heiligen Schrift in lutherischen Minoritätskirchen verantwortlich wissen.

Leiter (und Geschäftsstelle) der Württembergischen Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes:

Schuldekan Otto Haeberle, 7 Stuttgart-Degerloch,

Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,

PSA Stuttgart 105

III. Regionalverbände in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin Luther-Bund in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Superintendent i. R. Wilhelm Daub, 7801 Umkirch,

In der Breite 26; Tel. (07665) 6346

Stellv.: Regierungsoberbauamtman Heinz Selbmann, 78 Freiburg,

Rosbaumweg 37; Tel. (0761) 82177

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, 757 Baden-Baden,

Ludwig-Wilhelm-Straße 9; Tel. (07221) 25476

Kassenf.: Frau Erica Aun, 757 Baden-Baden,

Ludwig-Wilhelm-Straße 9

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,

PSA Karlsruhe 28804

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-Luth. Diasporadienst in Bayern e. V.

(gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,

Hiltnerweg 3; Tel. (0941) 41573

Stellv. Vors.: Pfarrer Reinhold Mauritz, 85 Nürnberg,

Berliner Platz 18; Tel. (0911) 551301

Schriftf.: Pfarrer Hans Riegel, 8602 Weingartsgreuth,

Post Wachenroth; Tel. (09548) 291

Kassenf.: Diakon Karl Kopp, 8501 Schwarzenbruck,

Rummelsberg 7; Tel. (09128) 72216

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, Neuendettelsau,

PSA Nürnberg 8826-856

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914
Geschäftsst. bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e.V.“,
8806 Neuendettelsau, Hauptstraße 2; Tel. (09874) 9271

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

Vors.: Pfarrer Bernhard-Erich Hierse, 33 Braunschweig,
Leonhardplatz 12; Tel. (0531) 757 49
Stellv. Vors.: Pfarrer Erich Duderstadt, 3321 Salzgitter-Lichtenberg,
Fredener Straße 14a; Tel. (05341) 48250
Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, 3301 Bienrode üb. Braunschweig,
Heinrichstraße 8a; Tel. (05307) 772
Kassenf.: Justizoberinspektor Max Brüninghaus,
3327 Salzgitter-Bad, Hinter dem Salze 15;
Tel. zu erreichen über (05341) 3722
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 205 15-307

4. Martin Luther-Bund, Evang.-Luth. Gotteskasten, Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Peter Schellenberg, 2 Hamburg 39,
Bussestraße 51; Tel. (040) 51 78 45
2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, 2057 Reinbek,
Bez. Hamburg, Lausitzer Weg 7; Tel. (040) 7 22 37 38
1. Kassenf.: Verwaltungsangestellte Frau Elisabeth Günther,
2 Hamburg 39, Alsterdorfer Straße 107; Tel. (040) 51 66 81
2. Kassenf.: Sekretärin Frl. Martha Sellhorn,
2 Hamburg 19, Heussweg 6; Tel. (040) 49 50 70
1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, 2 Hamburg 39,
Heilholtkamp 78; Tel. (040) 51 88 09
2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn, 2 Hamburg 76,
Eilbektal 15; Tel. (040) 20 25 47
Beratendes Mitglied: Pastor Siegfried Peleikis, 219 Cuxhaven,
Steinmarnstraße 5; Tel. (047 21) 48471
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg
PSA Hamburg 16397-201
Bankkonto: Deutsche Bank AG in Hamburg Nr. 49/30 293

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

Vors.: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (05 11) 55 27 55
Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans Erich Creutzig, 3 Hannover,
Schackstraße 4; Tel. (05 11) 81 22 25
Geschäftsf.: Pastor i. R. U. Reymann, 3102 Hermannsburg,
Schlüpkerweg 37; Tel. (05 052) 27 61
Kassenf.: Kirchenamtmann Friedrich Korden, 3 Hannover
Rote Reihe 15; Tel. (05 11) 1 58 34
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 3977-304
Bankkonto: Norddt. Landesbank – Girozentrale – Hannover
Nr. 3473

6. Martin Luther-Verein in Hessen (Lutherischer Gotteskasten für Kurhessen, Waldeck) (gegr. 1865)

Vors.: Kirchenrat Dekan i. R. Rudolf Maurer, 3550 Marburg,
August-Rohde-Straße 10; Tel. (0 64 21) 2 21 68
Stellv.: Propst Waldemar Immel, 3550 Marburg,
Georg-Voigt-Straße 72 a; Tel. (0 64 21) 2 29 81
Schriftf.: Pfarrer Bernhard Götz, 3550 Marburg,
Schützenstraße 39; Tel. (0 64 21) 6 56 83
Kassenf.: FrL. Margarete Weber, 3555 Fronhausen/Lahn,
Gladenbacher Straße 15; Tel. über Pfarramt (0 64 26) 3 46
Postscheckkonto: Kirchliches Rentamt Marburg/Lahn,
PSA Frankfurt/Main 1007 03-605 z. G. Martin Luther-Verein Hessen

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

Vors.: Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow, Kreis Lauenburg/Elbe;
Tel. (0 41 57) 2 78
Stellv. Vors. und Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polleyn-Platz; Tel. (0 45 42) 2 70 0
Kassenf.: Pastor Kurt Kroll, 2059 Siebeneichen üb. Büchen/Lbg.;
Tel. (0 41 58) 1 24
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gottes-
kasten), PSA Hamburg 2698 92
Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 2003708

8. Martin Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Gerhard Klose, 493 Detmold,
Wittenberger Weg 4, Postfach 344; Tel. (05231) 28326
Schriftf. und Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 4924 Barntrop,
Waldenburger Straße 4; Tel. (05263) 3524
Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 69972

9. Martin Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pfarrer Lothar Pahlow, 2875 Ganderkesee 1 – Elmeloß,
Welsestraße
Stellv.: Pastor Paul Trensky, 287 Delmenhorst,
Albert-Schweitzer-Straße 5; Tel. (04221) 4168
Schriftf.: unbesetzt
Kassenf.: Pfarrer Lothar Pahlow
Bankkonto: Oldenburgische Landesbank AG,
Zweigstelle Wildeshausen, Nr. 36475

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

Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, 2057 Reinbek, Bez. Hamburg,
Lausitzer Weg 7; Tel. (040) 7223738
Stellv. und Geschäftsf.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg 50,
Hohenzollernring 72/1; Tel. (040) 383956
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 Bad Segeberg,
Schillerstraße 13; Tel. (04551) 2692
Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
PSA Hamburg 10539-204
Girokonto: Hamburger Sparkasse 1042/240059

11. Martin Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Dekan Gerhard Weber, Seminar der Liebenzeller Mission,
7267 Bad Liebenzell, Postfach 21; Tel. (07025) 2031
Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102
Geschäftsf.: unbesetzt
Kassenf.: Willi Michler, 7 Stuttgart 13, Abelsbergstraße 78
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,
PSA Stuttgart, 13800

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

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

**Diasporawerk in der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche
– Gotteskasten – e. V.**

Kontaktperson: Universitätsdirektor Hans O. Finn,
Mitglied des Bundesrates des MLB, 6601 Scheidt,
Eichendorffstraße 18; Tel. (0681) 81 47 05

**IV. Arbeitsgemeinschaft der Martin Luther-Werke
in der Deutschen Demokratischen Republik**

1. Gotteskasten der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche

Vors.: Pastor Kurt Kallensee, X 40 Halle/Saale,
Robert-Blum-Straße 10, Tel. 337 64

2. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs

Vors.: Landessuperintendent Joachim Alstein,
X 28 Ludwigslust, Kirchenstraße 14, Tel. 28 98

3. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen

Vors.: Rektor Klaus Petzold, X 7033 Leipzig 33,
Georg-Schwarz-Straße 49, Tel. 454 43

4. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen

Vors.: Pfarrer Helmut Vollbrecht, X 65 Gera,
August-Bebel-Straße 33, Tel. 22074

5. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm
Geschäftsstelle: Berlin O 112, Bänschstraße 50
Geschäftsführerin: Frau Gisela Mertens

V. Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, 88 Ansbach, Schaitbergerstraße 18; Tel. (0981) 2025
2. Obmann: Pfarrer Konrad Kressel, 88 Ansbach, Johann-Sebastian-Bach-Platz 5/1; Tel. (0981) 2681

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

Bundesleitung:

Bundesobmann: Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien, Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 222140

Bundesobmannstellvertreter: Senior Ekkehard Lebouton, A-5640 Bad Gastein 295, Ev. Pfarramt AB; Tel. (06434) 2460

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien, Wilhelmsring 54; Tel. (02252) 2464

Bundesschatzmeister: Direktor Karl Uhl, A-1070 Wien, Stuckgasse 13; Tel. (0222) 938264

Bundesausschuss:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. oben)

Bischof Oskar Sakrausky, A-1180 Wien, Severin-Schreiber-Gasse 3; Tel. (0222) 471523

Generalsekretär Pfarrer Walter Hirschmann, D-852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (09131) 22113

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich, A-7332 Kobersdorf, Hauptstraße 51; Tel. (02618) 20592

Kärnten: Pfarrer Friedrich Krotz, A-9210 Pörtlach a. W., Kirchplatz 8; Tel. (04272) 527

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien, Wilhelmsring 54; Tel. (02252) 2464

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann, A-4070 Eferding, Schaumberger Straße 17; Tel. (07272) 254

Salzburg und Tirol: Senior Ekkehard Lebouton, A-5640 Bad Gastein 295; Tel. (06434) 2460

Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
A-6020 Innsbruck, Bruneckstraße 4; Tel. (05222) 282542

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, A-8160 Weiz,
Friedhofweg 2; Tel. (03172) 2670

Wien: Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 222140

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, A-1030 Wien,
Ungargasse 9; Tel. (0222) 725461

Pfarrer Beowulf Moser, A-8990 Bad Aussee,
Bahnhofpromenade 208; Tel. (06152) 2420

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Wien, Nr. 82410

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, CH-4000 Basel, Schweiz,
Postfach 138, Spalentorweg 24; Tel. (61) 237050

Schriftf.: Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 281162

Kassenf.: H. O. Friedrich, CH-9445 Rebstein, Schweiz, Bachweg 2
Postscheckkonto: Zürich Nr. 80-5805

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

Präsident: Pfarrer Dr. Marc Lienhardt
33, Rue Louis-Apfel, F-67000 Strasbourg; Tel. (88) 362926

5. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre de Turckheim,
16 rue Chauchat, F-75009 Paris

Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, Inspecteur ecclésiastique,
122, rue Nationale, F-75013 Paris; Tel. (1) 5872301

6. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

26, rue Major René Dubreucq, 1050 Bruxelles

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue Paloke, 1080 Bruxelles,
Belgique; Tel. (2) 135987

7. Lutheran Church in Ireland

Rev. Henning Popp, Dublin/Irland, 21. Merlyn Park

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776,
's-Gravenhage; Tel. 070-688946

Sekr.: Pfarrer A. J. Allan, Meezenbroekerweg 78,
Heerlen; Tel. 045-714065

Schatzm.: Pfarrer J. Kraima, Graaf Lodewijkstraat 5,
Barendrecht; Tel. 01806-5357

Gironummer: 2650968 t.n.v. Lutherstichting, Barendrecht

9. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (Hermannsburg)

Vizepräses: Pastor L. Müller-Nedebock, P.O. Box 1067,
Pietermaritzburg/Natal, Südafrika

10. Christian Academy in Southern Africa

P.O. Box 23628 Joubert Park, Johannesburg, Tvl., Südafrika
Direktor: Pastor R. Brückner

Anschriften der Verfasser

Blank Willfried, Oberkirchenrat im Kirchl. Außenamt der EKD, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109

Brakemeier Gottfried, Dr., Professor, 93000 São Leopoldo, RGS, Brasilien, Caixa Postal 14

Buchrucker Armin-Ernst, Dr., Professor, 56 Wuppertal 1, Hubertusallee 9

Eberhard Ernst, Dr., Kirchenrat, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, 7 Stuttgart O, Diemershaldenstraße 45

Káldy Zoltán, D., Bischof, H-1088 Budapest, Ungarn, Puskin U. 12

Mützelfeldt Bruno, DD., Direktor der Abteilung Weltdienst im Lutherischen Weltbund, CH-1211 Genf 20, Schweiz, Route de Ferney 150

Sakrausky Oskar, Bischof, A-1180 Wien, Österreich, Severin-Schreiber-Gasse 3

Schnübbe Otto, Dr., Landessuperintendent, 3 Hannover, Brandestr. 19

Ausgaben der Vereine
Bund der ...
Blau-Weiße ...
Futball ...
Prof. Dr. ...
Silber ...
Bund ...
Eberhard ...
Karl ...
Mittel ...
Gemeinde ...
Schulze ...

Z 73 / 5553

Li