

**Lutherische
Kirche
in der Welt**

**Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes**

Folge 22 · 1975

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1975
Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 22 - 1975

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther Bundes



Folge 22 • 1975



Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



© 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

Gle 5225 bb

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort 7

I. THEOLOGIE

Max Tratz: Matthias Flacius Illyricus 9

Ulrich Asendorf: Der Kleine Katechismus — noch aktuell? . . 43

Christoph Klein: Grundfragen der Pfarrerausbildung heute . . 59

II. DIASPORA

Kurt Klein: Die Christen — Minorität in der Welt und für die Welt 77

Kurt Hölzel: Diaspora und Diakonie 91

Gottfried Berner: Die Evang.-Luth. Kirche in Frankreich:
Inspektion Paris 103

III. ÖKUMENE

Gottfried Klapper: Die ökumenische Dimension
des lutherischen Kirchenverständnisses 115

Ernst Eberhard: Christen im Heiligen Land 126

Gliederung des Martin Luther-Bundes 139

Anschriften der Verfasser 152

Geleitwort

„Lutherische Kirche in der Welt“ ist — wie könnte es anders sein — nicht unangefochten und nicht unumstritten. Mehr oder weniger starker Widerspruch gegen sie kommt heute in zunehmendem Maß vom Ökumenismus. Es ist keine Frage, daß die lutherischen Kirchen ein bewußtes Ja zur großen Sammlungsbewegung der Christenheit sagen; gehörten doch auch bedeutende lutherische Kirchenführer zu den Pionieren der ökumenischen Bewegung. Wogegen wir aber Bedenken erheben, ist die in bestimmten Kreisen zutage tretende Einheitsideologie, das forcierte Streben nach Vereinheitlichung, Uniformierung, dem die in Christus vorgegebene Einheit seiner Gemeinde und die daraus folgende Zusammenarbeit nicht genügt. Eine der Quellen, die zum Strom der ökumenischen Bewegung führten, sind die konfessionellen Weltbünde, die großen christlichen Glaubensfamilien gewesen. Sie werden und müssen auch weiterhin ein notwendiges Korrektiv zu den ökumenischen Zusammenschlüssen auf nationaler und kontinentaler Ebene bilden.

Auf diesem Hintergrund ist es die Aufgabe des Martin Luther-Bundes, in ökumenischer Offenheit das Bewußtsein für die „lutherische Kirche in der Welt“ zu stärken, insbesondere die Verpflichtung der großen Glaubensfamilie gegenüber ihren kleinen Gliedern in der Diaspora wach zu halten. Dazu möchte dieses Jahrbuch wieder einen bescheidenen Beitrag leisten.

Im Bereich der Theologie ist es den Herausgebern stets auch um die Stimme der lutherischen Väter gegangen, aus denen Matthias Flacius Illyricus in besonderer Weise herausragt. Sein 400. Todestag im Jahr 1975 erinnert uns erneut daran, daß das Luthertum keine nationale deutsche Angelegenheit ist, sondern völkische und andere Grenzen sprengt. Seine Heimat ist heute lutherische Diaspora, mit der der Martin Luther-Bund Verbindung hat. — Kirchliche Unterweisung und theologische Ausbildung gehören zu den unaufgebbaren Voraussetzungen des evangelischen Glaubens. Deshalb sind zwei Vorträge aufgenommen, die anlässlich zweier Diaspora-Konferenzen gehalten wurden: bei der Theologischen Rüstzeit des Martin Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg in Frankreich und bei der Minoritätskirchenkonferenz des Lutherschen Weltbundes in Warschau, Polen.

In die Problematik und Praxis der Diaspora führen drei Beiträge ein, die sehr verschiedene Aspekte aufzeigen. Über die Christenheit als Minderheit in der Welt wurde bei der Lutherischen Woche in Paris referiert, einer Begegnungstagung zwischen dem Dekanat München und den lutherischen Gemeinden der französischen Hauptstadt. Über deren hartes Leben in der Zerstreuung berichtet eine Gemeinschaftsarbeit ihrer Pfarrer. — Wie sich die Diakonie gerade in der Diaspora zu bewähren hat, wird am Beispiel Österreich und seines Diakonie-Werkes Gallneukirchen dargestellt.

Im Bezugsfeld der Ökumene liegen die zwei letzten Artikel. Dem stellvertretenden Bundesleiter des MLB wurde die theologische Ehrendoktorwürde vom Wartburg-Seminar in Dubuque/USA verliehen. Seine akademische Dankadresse befaßt sich mit der „ökumenischen Dimension des lutherischen Kirchenverständnisses“. — Schließlich wird das Augenmerk des Lesers auf die Situation im Heiligen Land gelenkt, in dem die evangelischen Christen, erst recht die lutherische Kirche, eine verschwindende Minderheit sind. Dennoch — oder deshalb — können wir uns der missionarischen und diakonischen Aufgabe in dieser explosiven Region im größeren Rahmen des Lutherischen Weltbundes nicht entziehen. Im Bereich des Deutschen Nationalkomitees stellen sie sich vor allem dem Hauptausschuß für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst, mit dem der MLB in einer engen Arbeitsverbindung steht.

Wie bei jedem Erscheinen eines Jahrbuches gebührt dem Generalsekretär des MLB für seine redaktionelle und technische Mitarbeit besonderer Dank. Er soll diesmal ausdrücklich vermerkt sein, weil Pfarrer Walter Hirschmann nach achteinhalbjähriger vorbildlicher und einsatzfreudiger Tätigkeit in diesem Amt in den Dienst seiner bayerischen Heimatkirche zurückkehrt.

Stuttgart, August 1974

Ernst Eberhard

Matthias Flacius Illyricus

geboren am 3. 3. 1520 in Albona (Labin) Istrien,
zur Geburtszeit unter venezianischer Herrschaft,
gestorben am 11. 3. 1575 in Frankfurt am Main

Es sind nicht nur annalistische Gründe, der 400. Wiederkehr des Todestages des Matthias Flacius Illyricus zu gedenken. Zu tief ist in der evangelischen Christenheit die Erinnerung daran verwurzelt, daß durch das Leben und Lehren, Streiten und Leiden dieses Mannes nach dem Tode Luthers und ganz besonders in den Zeiten des Augsburger und des Leipziger Interims das Erbe der Reformation unverfälscht der Nachwelt erhalten blieb. Daß wir lutherische Kirche heute noch haben, ist mit ein wesentliches Verdienst dieses testis veritatis (Zeugen der Wahrheit). Wenn wir aber nun versuchen, sein Lebensbild nachzuzeichnen, stehen wir vor nicht geringen Schwierigkeiten. Die biographischen Daten dieses unruhigen Wanderlebens sind uns mindestens seit 1539 so bekannt, wie sonst nur bei Luther und Melancthon. Trotzdem ist es schwer, sich ein zureichendes Bild von diesem Leben zu machen. Das liegt zunächst an Äußerlichkeiten. Die letzte deutsche zweibändige Biographie, von Wilhelm Preger, ist 1859/60 erschienen. Die von Mijo Mirkovic aus dem Jahre 1960 ist uns Deutschen aus Mangel an Sprachkenntnissen nur in Auszügen zugänglich. Einzelarbeiten über Matthias Flacius finden sich zerstreut in deutschen und französischen Zeitschriften. Größere Arbeiten wie die von Moldaenke und Heinz Scheible sind nur in beschränkter Auflage erschienen. Alle aber, die sich ernstlich mit Flacius beschäftigen, führen bittere Klage darüber, daß auch heute noch der größere Teil seiner Schriften unveröffentlicht in den Archiven und Bibliotheken insbesondere von Wolfenbüttel, aber auch in München und Wien liegt. Vorschläge zur Herausgabe wenigstens der Hauptschriften blieben bisher ohne Erfolg. Vielleicht bringt das Jahr 1975 eine Wandlung.

Aber selbst dann, wenn alle Quellen, die heute noch erreichbar und zugänglich sind, ausgeschöpft werden, wird es praktisch unmöglich sein, eine sachlich neutrale und wissenschaftlich wohlausgewogene Biographie des Flacius zu schreiben. Wer sich mit ihm befaßt, wird durch

seine Fragestellungen, durch seine Thesen selbst zu einer Entscheidung für oder gegen die Sache gezwungen, die er vertritt. Damit ändert sich von selbst der Standort von dem aus man dieses Leben betrachtet. Man könnte zu dem Schluß kommen, es eben zu lassen. Das ist aber nicht möglich. Gerade in den Schriften am Ende seines Lebens, die sich mit der Deutung der heiligen Schrift als Gottes Wort befassen, begegnet uns Matthias Flacius in genau der Situation, in die wir heute durch den Kampf der Wissenschaft um die Bibel gestellt sind. Ob wir es wollen oder nicht, sind wir gezwungen, gerade hier auf seine Stimme zu hören. Denn von allen Theologen nach Luther hat er bis heute in der Hermeneutik das meiste und das Entscheidende zu sagen. Darum wollen wir im Folgenden uns im wesentlichen auf die Frage des Schriftverständnisses konzentrieren und ein kurzes Lebensbild nur als Einführung zu skizzieren versuchen.

Geboren ist Matthias Vlacich oder Flacius am 3. März 1520 in dem damals venetianischen Albona, heute Labin. Als man in den Kämpfen der 50er Jahre seine eheliche Geburt anzweifelte, sah er sich veranlaßt, durch den Podesta der Stadt ein Geburtszeugnis ausstellen und durch einen kaiserlichen Notar bestätigen zu lassen.

Darin*) heißt es, daß „Herr Mathias aus der legitimen Ehe des Herrn Andras Vlacich alias Francovich, einem Bürger von Albona, und der Frau Jacoba, die eine Tochter des Edelmannes D. Bartolomäus Lucianus ist.“ Das stattliche Haus links am Stadttor von Labin wird als Geburtshaus unseres Matthias Flacius bezeichnet. Aus der gleichen Stadt stammte sein Oheim, der um 1502 geborene Franziskaner-Provinzial Fra Baldo Lupetino. Gerade dieser tapfere Glaubens- und Blutzeuge, der von 1543 bis 1556 in Venedig eingekerkert war und nach dem 20. August 1556 „im geheimen, ohne Geräusch, durch Ertränken zum Tod gebracht wurde“ (wie es im Urteil hieß), hat den entscheidenden Einfluß auf seinen jungen Neffen ausgeübt. Matthias war nach dem frühzeitigen Tod seines Vaters und nach der Unterweisung durch Franciscus Ascerius, einem gelehrten Mailänder, nach Venedig gebracht worden, um den Unterricht des gefeierten Humanisten Baptista Egnatius genießen zu können. Doch schon in diesen Jugendtagen ging seine Sehnsucht nach der heiligen Schrift. „Ich habe sie lieb gehabt und oft von ganzem Herzen gewünscht, daß ich in der Theologie zunehmen

*) *Demonstrationes evidentissimae de essentia imaginis DEI et diaboli*, Basel 1570.

möchte, um einmal der Kirche Christi zu dienen und danach zum Herrn zu wandern.“ Von seinem sehnlichen Wunsch ins Kloster zu gehen, brachte ihn Baldo Lupetino ab und riet ihm dafür dringend, sich nach Wittenberg an Luther zu wenden. Mit geringer Barschaft machte sich der 19jährige auf den Weg – zum Leidwesen seiner Angehörigen. In Augsburg kehrte er zunächst bei dem Magister Bonifatius Wolfhardt, genannt Lykosthenes, einem überzeugten Zwinglianer, ein, der ihn statt nach Wittenberg nach Basel verwies. Dort fand er im Hause des Grynäus Aufnahme, und dort kam er auch mit dem tüchtigen Gräzisten Johannes Oporin in Beziehung. Die kühle Luft des rationalistischen Humanismus vermochte ihm jedoch nicht das zu geben, wonach er sich sehnte. Er wurde menschenscheu und trug sich zuweilen sogar mit Selbstmordgedanken. Nach einem Jahr (1540) wechselte er dann von Basel nach Tübingen. Auch dort fand er Gelehrte und Theologen, mit denen er sein Leben lang in Beziehung stand – aber den Frieden seiner Seele fand er nicht. In dieser Hinsicht konnte ihn auch sein dortiger Landsmann, der Gräzist Matthias Garbitius, nicht trösten. Bedeutsam wurde jedoch für ihn und seine späteren historischen Arbeiten die Begegnung mit dem Bamberger Melanchthonfreund und Schüler Joachim Camerarius und mit dem Botaniker und Mediziner Leonhard Fuchs, der von Ansbach nach Tübingen gekommen war. Schon im folgenden Jahr gelangte er dann über Regensburg an das Ziel seiner Wünsche, nach Wittenberg. Die mitgegebenen Empfehlungsbriefe öffneten ihm schnell die Türen zum Hause Melanchthons, der in ihm einen willkommenen Mitkämpfer für die schönen Wissenschaften erblickte. „Fuit mihi dulcis amicitia et familiaritas cum Illyrico“, sagt dieser später von der Zeit der ersten Begegnung. Doch auch der Wittenberger Humanismus vermochte ihm das nicht zu geben, wonach er sich sehnte, den Frieden seiner Seele. Erst als er durch D. Bugenhagen zu Luther gebracht wurde und dieser aus seiner eigenen Erfahrung über die Anfechtung ihn mit dem Troste des Evangeliums zu trösten vermochte, wurde er ein freier Mensch, dem das sola gratia – sola fide zum einzigen Fundament und Leitstern seines Lebens wurde. Allein aus dieser Glaubenserfahrung heraus läßt sich sein weiteres Leben und Lehren, sein Streiten und Leiden erklären. „In Wittenberg bin ich zur Erkenntnis gekommen, daß die Lehre dieser Kirchen Gottes eigenstes Wort sei, und ich habe sie mit ganzer Seelen umfaßt. Hingegen stand mir fortan fest, daß der Papst in Wahrheit der Antichrist sei und ich habe ihn und seine Irrtümer und Mißbräuche von ganzem Her-

zen verflucht und verwünscht.“ Zunächst erhielt er eine Dozentur für Hebräisch, las aber auch über paulinische Briefe. 1545 verheiratete er sich zum ersten Mal. Luther nahm an der Hochzeit teil. 8 Tage nach Luthers Tod erwarb er sich den Magistergrad.

Die nächste große Wende seines Lebens brachte der unselige Ausgang des Schmalkaldischen Krieges und die Kapitulation Wittenbergs vor Kaiser Karl V. am 24. April 1547. Von da ab bis zu seinem Tode 1575 war Matthias Flacius im Grunde genommen ein steter Flüchtling. Zunächst fand er Aufnahme beim Superintendenten Medler in Braunschweig, um nach einem halben Jahr wieder nach Wittenberg zurückzukehren. Allein die beiden Interim, das von Augsburg und das von Leipzig, welches Melanchthon mitverfaßt und worin die bischöfliche Jurisdiktion, aber auch alle katholischen Gebräuche von der letzten Ölung bis zum Fronleichnamfest wieder hergestellt und von den Wittenbergern als „adiaphora“ bezeichnet wurden, veranlaßten seinen entschlossenen Widerstand. Etwas, was bisher in den Flaciusbiographien überhaupt nicht gewürdigt worden ist, hat ihn in seinem Willen dazu bestärkt. Es war ihm kund geworden, in welche schlimme Lage nicht nur sein Onkel Lupetin, sondern die ganze venetianische und oberitalienische lutherische Gemeinde durch das Interim gekommen war. Praktisch hängt tatsächlich der Untergang des Protestantismus in den oberitalienischen Gebieten unmittelbar mit dem Interim des Kaisers, aber auch mit der Haltung der Wittenberger zusammen.

Unter dem Decknamen „Joh. Waremund“, „Theodor Henetus“ und „Christian Lauterwar“ eröffnete er zunächst den Kampf gegen das Augsburger, als „Carolus Azarias Gotsburgensis“ den gegen das Leipziger Interim. Seines Bleibens in Wittenberg war nicht länger. „Ostern 1549, als ich die Neuerungen bevorstehen sah und auch meine Gefahr erwog, die mir infolge der vielen Schriften, die ich veröffentlicht hatte, drohte, beschloß ich von Wittenberg wegzugehen. Daher bat ich Melanchthon in einer Schrift, die ich ihm selbst überbrachte, es möge mir erlaubt sein, auf einige Zeit ins Ausland zu ziehen, sowohl um meiner Gesundheit willen, als auch deshalb, weil ich jene Neuerungen nicht mit ansehen wollte. . . . Und so bin ich mit seiner Erlaubnis hinweggezogen, ob ich gleich eine erträglich Stelle hatte und ohne Gefahr in derselben hätte bleiben können, wenn ich mich nichts um die Änderung und den Untergang der Religion gekümmert hätte. Auswärts hatte ich nicht die geringste Aussicht auf ferneren Unterhalt. Ich ging und ließ mein Weib zurück, das der Entbindung nahe war, nachdem ich

meine Vorlesungen dem Dr. J. Aurifaber, der über Mathematik las, und den ich mit Paul Eber und Staphylus im Hebräischen unterrichtete, übertragen hatte.“ Obgleich Melanchthon ihm seine Erlaubnis erteilt hatte, spricht der *praeceptor Germaniae* von da ab von seinem bisherigen *amicus dilectus* nur in gallbitterem Haß. Er nennt ihn den „ὁ δραπέτης σκλαβός“, den „slawischen Ausreißer“, die „Schlange, die er an seinem Busen genährt“, den „undankbaren Fremdling“. Es ist mehr als enttäuschte Freundesliebe, die daraus spricht. Es ist das Über-tönen des eigenen schlechten Gewissens dem Manne gegenüber, der in der Stunde des Bekenntnisses sich nicht mit den Schleichwegen der „*adiaphora*“ abgegeben, sondern freimütig bekannt hatte. Dabei ging es Flacius in diesem Streit nicht nur um das bekannte, daß „*in statu confessionis nihil adiaphoron esse*“, sondern er zeigte an den angeblichen „*adiaphora*“ auf, daß in „*praesentibus adiaphoris multa sint natura impia*“ (in den gegenwärtigen Mitteldingen vieles der Natur nach gottlos ist). Der geschulte Romanist sah viel genauer als andere die Verquickung von nominalistischem „*meritum de congruo*“ mit Erasmianischen Vorstellungen vom *liberum arbitrium*, vermischt mit paulinischer und lutherischer *justificatio sola gratia, sola fide*. Flacius wandte sich erst nach Lüneburg, dann kurz nach Hamburg, um dann endgültig sich in Magdeburg, als unseres „Herrgotts Kanzlei“, niederzulassen. Wegen des Widerstandes gegen das Interim tat der Kaiser diese Reichsstadt in die Reichsacht, und zu deren Vollstreckung beauftragte er den „Judas von Meißen“, Kurfürst Moritz von Sachsen. Am 9. November 1551 kapitulierte die Stadt. In den Übergabeverhandlungen wurde allerdings ausbedungen, daß Flacius und auch Gallus sich in Freiheit in den sächsischen Landen aufhalten durften.

Der Umschwung in der Politik des Moritz von Sachsen, die Flucht des Kaisers aus Innsbruck, der Passauer Vertrag 1552 und der Augsburger Religionsfrieden 1555 machten zwar dem ganzen interimistischen Spuk ein jähes Ende, aber die geschlagenen Wunden blieben und schwärten weiter. Auf der einen Seite Haß gegen Flacius, Amsdorf, Gallus und die Norddeutschen, auf der anderen Seite der stete Verdacht der Magdeburger, daß bei den Wittenbergern nicht nur die Sorge um Überleben der lutherischen Kirche, sondern eben auch eine andere Theologie eine wesentliche Rolle gespielt habe. Dieser Verdacht wurde insbesondere durch die Lehren des Georg Major bestärkt. Dieser, ein gebürtiger Nürnberger, den es frühzeitig nach Sachsen verschlagen hatte, der eine Zeitlang Rektor in Madeburg, dann Superintendent in

Eisleben und schließlich Schloßprediger in Wittenberg und 1544 sogar Rektor der Universität Wittenberg war, machte sich den Satz Melanchthons, den dieser seit 1535 in den loci vertrat, zu eigen, daß „gute Werke notwendig zur Seligkeit“ seien. Nun war Major gerade ein Mitverfasser des Leipziger Interims (obschon er in Leipzig selbst nicht anwesend war), in dem dieser Satz wieder zu finden war, während man bei der Rechtfertigung das „sola“ bei der Gnade weggelassen hatte. Wenn auch Flacius dem Major zubilligte, daß er nicht römisch lehre, so konnte er ihm doch auch nicht zugestehen, daß seine Lehre evangelisch sei. Der Streit nahm häßliche, persönliche Züge an. Zur gleichen Zeit aber fochten Flacius und seine Magdeburger Freunde wieder gemeinsam mit den Wittenbergern gegen den Mann, der in Nürnberg die Reformation eingeführt und nach 1548 als Flüchtling des Interims in Königsberg in Ostpreußen Zuflucht gefunden hatte, gegen Adreas Osiander und seine mystische Rechtfertigungslehre. Einsam setzte daneben noch Flacius den Kampf Luthers gegen die Schwärmer und Kaspar Schwenkfeld fort – kurz wohin wir sehen, hallte die evangelische Welt wider vom Kampfgeschrei. Und dies gerade in der Zeit, als das Konzil von Trient noch im Gange war und eine Einigung aller Evangelischen mehr als nötig gewesen wäre.

So sind auch die Jahre 1553–1557 erfüllt mit Einigungsversuchen der Fürsten und insbesondere auch der Hansestädte, um zwischen Magdeburg und Wittenberg Frieden zu stiften. Es kamen die Verhandlungen von Cosswig und die Tage von Weimar und schließlich im März 1558 der von Melanchthon im Auftrag der führenden evangelischen Fürsten ausgefertigte Frankfurter Recess – alles große Anstrengungen, aber ohne Erfolg. Im Grunde kamen sich die Gegner nicht einen Fuß breit näher. Als nun Flacius und seine Anhänger, wenn auch nicht leichten Herzens, um die Sache aus der Hand der Fürsten zu nehmen und der Gemeinde zu überliefern, eine allgemeine Synode als Lösung vorschlugen, da vergällten sie mit diesem Plane die letzten Tage und Stunden des alten Melanchthon. „Die von der dummen, flacianischen Rotte in Gang gesetzten Werke“ sind ihm „nur eine Räubersynode“. Am Himmel tut sich Schlimmes. Saturn und Mars sind in Konjunktion. „Aber ich befehle mich dem Sohne Gottes, der mich vielleicht hinwegnimmt, ehe die Räubersynode zustande kommt, welche die Flacianer in unverschämter Weise zusammenzubringen suchen.“ Kurz vor seinem Tode stellt der müde Greis eine Bilanz über Leben und Sterben auf: links: was zu verlieren ist: *discedes a peccatis, liberaberis a aerummis et a*

rabie theologorum. rechts: der Gewinn: venies in lucem, videbis deum, intueberis filium dei, disces illa mira arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti, cur simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo. (Abschied wirst du nehmen von den Sünden, erlöst wirst du sein von den Mühsalen und von der Wut der Theologen — du wirst ins Licht kommen, wirst Gott schauen, den Sohn Gottes betrachten, jene wundersamen heiligen Geheimnisse lernen, die du in diesem Leben nicht begreifen konntest; warum wir so geschaffen sind, wie die Verbindung zwischen den Naturen Christi sei.) Am 19. April 1560 fuhr er ohne merklichen Kampf „fein still und gelind über seinem Gebet dahin zu seinem lieben Herrn Jesu Christo, den er stets mit Herz und Mund gelobet und gepreiset hat“.

Im Kampf zurück blieb Flacius.

Bereits im Mai des Jahres 1557 hatte er einen ehrenden Ruf an die junge Universität Jena erhalten und man hatte ihm zugleich mit Erhard Schnepf eine kirchliche Obersuperintendentur übertragen. Seine Antrittsvorlesung war ein leidenschaftliches Bekenntnis zu Luther als dem „3. Elias“. Nach seinem Tode aber hätten sich die „Kerkertore der Hölle“ aufgetan. Das tridentinische Konzil und die beiden Interim seien die schweren Schläge Satans gewesen, die aber durch das Bekenntnis zur Wahrheit abgewiesen worden seien. Die jungen Studenten warnte er davor, „Nachbeter und Bewunderer ihrer Doctores und Lehrer zu werden, sich auch nie mit deren Schriften und Werken zufrieden zu geben, sondern immer und ausschließlich sich der heiligen Schrift zuzuwenden. Die Kenntnis der Quellen der göttlichen Wahrheit, das ist die Hauptsache“. Wir sehen, wie sich Flacius müht, das, was ihm groß geworden ist, auch bei anderen groß werden zu lassen. „Ein Redner sei er nicht, und wer beim Studium der Theologie nach wahrer Frömmigkeit trachte, der könne und müsse auch mit einer einfachen und klaren Rede zufrieden sein.“ Mit so vielen Hoffnungen und Erwartungen Flacius nach Jena gekommen war, mit so vielen Enttäuschungen und Bitterkeiten schied er im Februar 1562 wieder, nachdem am 10. 12. 1561 vom Herzog seine Entlassung ausgesprochen war. Was war die Ursache? Ein vier Jahre jüngerer Kollege, Viktorin Strigel, fühlte sich in seiner bisherigen Stellung durch Flacius beeinträchtigt. Er versuchte, Melancthons Meinung vom freien Willen gegen Flacius zu verteidigen. In diese Auseinandersetzung griff der Hof des Herzogs Johann Friedrich durch den gewalttätigen Kanzler Chr. Brück bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin mit roher Gewalt ein. Erst wurde Strigel

und Superintendent H \ddot{u} gel gegen den Willen des Flacius gefangengesetzt. Dann kam es zu einer befohlenen Disputation zwischen den beiden in Weimar, was die R \ddot{u} ckkehr Strigels zur Folge hatte. In Weimar und in Jena wurden auf den Kanzeln harte K \ddot{a} mpfe ausgefochten. Die Mehrzahl der Th \ddot{u} ringer Pfarrer stand allerdings hinter Flacius. Dieser bekam dann je l \ddot{a} nger je mehr die f \ddot{u} rstliche Ungnade zu sp \ddot{u} ren. Seine Schriften sollten vorzensiert werden. Da entschlossen sich die Theologen zu einem warnenden Brief an den Herzog, der nach dem Urteil Pregers zu dem Freim \ddot{u} tigsten und K \ddot{u} hnsten geh \ddot{o} rt, was von geistlicher Seite je einem weltlichen F \ddot{u} rsten gesagt worden ist. (II 153/154)

„Will uns deine Hoheit auf diese Weise haben, so wollen wir gerne noch eine Zeit lang in diesem Lande bleiben. Glaubt sie aber, solche Theologen seien ihrer Schule und ihren Kirchen verderblich, so m \ddot{u} ssen wir es leiden, wenn sie uns verfolgt und in die Verbannung st \ddot{o} bt. Das kann deine Hoheit leicht tun; aber Gott dem Allm \ddot{a} chtigen und Gerechten, der das alles sieht, wird sie Rechenschaft daf \ddot{u} r geben m \ddot{u} ssen. Da k \ddot{o} nnen die Blendwerke, mit welchen jene Menschen deine Hoheit jetzt bezaubern und betr \ddot{u} gen zu ihren und vieler Andern h \ddot{o} chstem Unheil, nicht l \ddot{a} nger vertuscht und bem \ddot{a} ntelt werden.“

„Wohl sind wir waffenlos und von aller menschlichen Hilfe verlassen; aber wir haben einen Herrn, der m \ddot{a} chtig ist im Streite und der mit eisernem Stabe die H \ddot{a} upter unserer Feinde wie T \ddot{o} pfergeschirr zerschmettern kann, und ihn werden wir anrufen mit brennendem Herzen, da \ddot{b} der und jener sterbend noch ausrufen soll: So hast du dennoch gesiegt, Galil \ddot{a} er! und wissen und bekennen soll, es gebe nichts Traurigeres und Schwereres, als Krieg f \ddot{u} hren mit dem Sohne Gottes und seinen Lehrern. Und da \ddot{b} wir das seien, das wissen wir und bekennen es und werden es bekennen, auch wenn die ganze Welt dawider knirschet und w \ddot{u} thet.“

Mit gro \ddot{b} en Pl \ddot{a} nen zog Flacius mit seiner kr \ddot{a} nkliehen Frau und sieben Kindern \ddot{u} ber N \ddot{u} rnberg nach Regensburg. Alle Rufe nach Magdeburg, Rostock und dem Norden, der sein Anliegen immer willig aufgenommen hatte, schlug er aus. Was trieb ihn in diese Stadt, in der erst vor kurzem und unter vielen Beschwerden die Reformation eingef \ddot{u} hrt worden war? Es ist zun \ddot{a} chst die Verbundenheit mit dem Leiter des dortigen Kirchenwesens, seinem alten Kampfgef \ddot{a} hrten aus der Magdeburger Zeit, Nicolaus Gallus (Hahn aus K \ddot{o} then). Noch vielmehr bewegt ihn aber eine andere Idee: Von Ingolstadt bis Wien, von Wien bis Padua ist keine Akademie. In jenen Grenzl \ddot{a} ndern Bayerns und \dd{O} ster-

reichs sei noch viel Verlangen nach Wahrheit. Von dort könnte das Evangelium in die Nachbarländer verbreitet werden. Von den Theologen in Regensburg konnte dann auch die Bibel in seine liebe illyrische Sprache übersetzt werden. „Mein Sinn steht nach den Saatfeldern des Ostens und des Südens, die schon weiß sind zur Ernte und wo nur wenige und mittelmäßige Arbeiter sind.“ Ganz offenbar ist es die größere Nähe zur Heimat, der er sich verpflichtet weiß, was ihn getrieben hat. Aus den großen Plänen wurde nichts. Die Universität Regensburg, an die Flacius mit Recht gedacht hat, ist erst in diesen Jahren gegründet worden. Kümmerlich lebte er als Privatlehrer. Dabei mußte er manche Gehässigkeiten erdulden, z. B. daß er durch Wucher reich geworden sei. Er hatte 2000 Gulden bei der Stadt auf Zins angelegt. (Das Jahresgehalt in Jena betrug 300 Gulden und 300 Taler für Holz.) Dazu kamen persönliche Schicksalsschläge. Am Anfang des Jahres 1564 stirbt ihm über der Geburt ihres 12. Kindes seine liebe Frau. Sie war die Tochter eines Pfarrers Michael Faustus aus Dabrun, eines armen und frommen Greises, „der lange der Kirche gedient hatte“, wie Melanchthon von ihm rühmt. „Unter Tränen und Sorgen verzehre ich mich und keine Stunde vergeht, ohne daß mir das Bild der entschlafenen Gattin vor die Seele tritt.“ Die Kräfte seines Körpers sind aufgezehrt, sein Magenweigert ihm fast alle Speisen. „Keine Milch, nichts Gesalzenes, keine Art Fisch, Saures, stark Gewürztes, nichts aus Eiern und ähnliches.“ Dazu wurden ihm auch vier von seinen noch lebenden 6 oder 7 Kindern krank und 2 folgten auch der Mutter nach. Der Freund Gallus riet ihm zu einer abermaligen Ehe. „O daß ich doch aus diesen Stürmen der Seele endlich einmal in einen ruhigen Hafen gelangen könnte.“ Er wählte Magdalena Ilbeck, die nachgelassene Tochter eines Pfarrers aus Dollendorf, zur zweiten Gemahlin. Auch sie hat Kreuz und Leid redlich und tapfer mit ihm geteilt. Nachdem es mit einer ordentlichen Lehrtätigkeit in Regensburg nichts wurde, der Rat der Stadt auch den harten Kämpfer gegen das Konzil zu Trient gegenüber den kaiserlichen Nachstellungen nicht schützen konnte, verließ er 1566 Regensburg und folgte einer Einladung Wilhelms von Oranien nach Antwerpen. Dort verfaßte er das „Bekenntnis der evangelischen Geistlichen von Antwerpen“. Aber schon im nächsten Jahr vertrieb ihn der Krieg aus dieser Stadt.

Er wandte sich nach Frankfurt, wo er seine Familie zurückgelassen hatte. Im Mai kam dort sein Sohn Johannes, das erste Kind aus der zweiten Ehe zur Welt. Wegen seines Auftretens gegen die Calvinisten

in den Niederlanden und auch in Frankfurt, konnte er auch dort nicht bleiben. Er beschloß, nach Straßburg zu gehen. Am 14. November 1567 kam er dort mit seiner „vom Elend gequälten Schar“ an. Seine Aufenthaltsgenehmigung war zunächst auf ein dreiviertel Jahr befristet. Vorsichtig forderten sie durch den Superintendenten Johann Marbach, der übrigens gut lutherisch gesinnt war, genaue Auskunft über sein Leben. Darauf schrieb er für sie die nie im Druck verbreitete „Narratio actionum et certaminum“, deren Abschriften für uns die wichtigste Quelle über seine Herkunft, seine Lebensgeschichte und seine Streitigkeiten bilden. In der Zwischenzeit hatten sich in ganz Deutschland Kräfte geregt, um die zerstrittene evangelische Kirche zu einen. Ihre Wortführer und Sachwalter waren insbesondere der Kanzler der Tübinger Universität Jakob Andreae und der evangelische Abt von Bebenhausen, Biedenbach. 25 Jahre mühseliger Arbeit hat Jakob Andreae darangewendet, um in endlosen Verhandlungen, unter bitteren Enttäuschungen, nach Rückschlägen immer von neuem beginnend das Einigungswerk der evangelischen Fürsten und Theologen zustande zu bringen, das dann schließlich in der Konkordienformel am 25. Juni 1580, 5 Jahre nach dem Tod unseres Matthias Flacius, seinen Abschluß fand. Es ist hier nicht der Ort, über die Einzelheiten dieser verwickelten Verhandlungen zu berichten – uns geht es um den Einfluß dieser Bestrebungen auf Flacius und umgekehrt. Am 6. November 1569 übersandte Andreae an die Straßburger einen Einigungsvorschlag über 5 strittige Artikel:

1. von der Rechtfertigung des Glaubens
2. von guten Werken
3. vom freien Willen
4. von den Mitteldingen (adiaphora genannt)
5. vom heiligen Abendmahl.

Flacius verweigerte die Unterschrift, weil er die Artikel in dieser Form für die klare Verkündigung des Evangeliums in der Kirche nicht für ausreichend hielt. Andreae gelang es andererseits, die Straßburger Theologen auf seine Seite zu ziehen. So stand Flacius wiederum allein und, menschlich gesprochen, völlig schutzlos dem letzten großen Sturm gegenüber, der sich gegen ihn zusammenbraute.

Während seiner Regensburger Jahre hatte Flacius Zeit und Kraft gefunden eines seiner großen wissenschaftlichen Werke zu verfassen: die „Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum“. 1567 erschienen die beiden Bände, ergänzt 1570 durch seine umfang-

reiche „Glossa compendiaria in novum testamentum“. Für den Straßburger Aufenthalt ist besonders ein Traktat aus der Clavis mit dem Titel „De peccato originale aut veteris Adami appellationibus et essentia“ wichtig. In ihm stellt Flacius seine Meinung über das Wesen der Sünde dar. Er tut dies nicht aus Lust am theologischen Disputieren, sondern weil er in der Frage „Sünde – Rechtfertigung“ die Wurzel der gesamten menschlichen Existenz vor Gott sah. Wie in einem Brennpunkt liefen hier auch alle Strahlen zusammen, die von den Kämpfen zwischen Luther und Rom und nach Luther zwischen den Theologen im näheren und weiteren Umkreis um Melanchthon und Flacius ausgingen. Viktorin Strigel, den wir in Jena kennengelernt haben, vertrat die Ansicht, daß die Erbsünde nur ein Accidens der menschlichen Natur sei. Die eigentliche Substanz bleibe dadurch nur verhältnismäßig beeinträchtigt. Man entferne nur das anhaftende Gift der Sünde, und der ursprünglich gute Mensch kommt wieder zum Vorschein. Hier widerspricht Flacius in leidenschaftlichster Form. Ihm geht es zuerst und zuletzt nicht um Teile des Menschen, sondern immer um den „Totus homo“. Der ganze Mensch war gebildet zur „Imago DEI“. Der ganze Mensch ist es, dessen sich Satan bemächtigt hat und dessen Gottes Ebenbildlichkeit er „transformiert“ hat. „Seine besten Kräfte, nämlich Verstand und Wille, sind durch Satans Trug so ins Gegenteil verkehrt, daß sie zum wahrhaften und lebenden Ebenbild des Satans geworden sind. Die Erbsünde ist demnach zur Substanz des Menschen geworden. Allerdings trennt er bei allen Auseinandersetzungen sehr scharf zwischen der substantia materialis – das ist der von Gott geschaffene Mensch, der allezeit verantwortliches Geschöpf bleibt – und der substantia formalis – das sind die Kräfte, die den Menschen so deformiert haben, daß er zum lebendigen Feind und Widersacher Gottes wird. Flacius spricht in seinen Begriffen aus, was Luther bereits mit unüberbietbarer Schärfe in seinem „de servo arbitrio“ gesagt hatte und was letztlich Paulus im Römerbrief und Galaterbrief unermüdlich zum Ausdruck bringt. Diese Schrift wirkte in Wittenberg und in Braunschweig, in Jena und Gera wie eine Brandfackel. Die angesehenen Theologen Mörlin und Chemnitz, Musäus und insbesondere Tilman Heshusius verbanden sich gegen ihn. Gerade der Letztere machte sich zum Wortführer der ganzen Gruppe, indem er Flacius vorwarf, daß er damit den Teufel zum Schöpfer des Menschen mache und damit in die alte Irrlehre der Manichaer zurückfalle. Es gelang Heshusius sogar, Flacius' einzigen verlässlichen Freund von ihm abwendig zu machen,

Gallus in Regensburg. Ein wahres Netz von Lügen und bewußten Entstellungen wird in zahlreichen Schriften gegen ihn ausgebreitet. Er steht dem fast machtlos gegenüber. „Ich durste“, schreibt er in jenen Tagen an Gallus, „nach Aufrichtung der Wahrheit und der Eintracht mit den Brüdern, wie der Hirsch nach frischem Wasser schreiet und das dürre Erdreich nach Regen lechzet. Aber mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort, ich muß denken und tun, was ich denke und tue“. Hier haben wir den ganzen Flacius. Immer wieder berief er sich auf eine öffentliche Synode, oder zumindest auf eine offene Disputation mit seinen Gegnern. Im Sommer 1572 begab er sich deswegen unversehrt zum Grafen Vollrath nach Mansfeld. Keiner seiner Gegner konnte die verbreiteten Beschuldigungen aus seinen Schriften beweisen – ihre feindliche Haltung gegen Flacius änderten sie nicht.

In diesem Zeitpunkt sah nun Andreae seine Gelegenheit gekommen, Flacius es heimzuzahlen, daß die Straßburger auf seine Veranlassung hin seine Einigungsthesen nicht unterschrieben hatten. Es kam zu einer Begegnung zwischen den beiden. Flacius tat alles, um sich dem gewandten Unterhändler – das war Andreae zweifelsohne – verständlich zu machen. Das einzige Ergebnis dieser Begegnung war jedoch, daß es Andreae hinterher durch Briefe an die Straßburger Prediger gelang, diese von ihm abtrünnig zu machen. Sie wandten sich an den Magistrat mit der Bitte, gegen den mißliebig Gewordenen einzuschreiten. Dieser zögerte die Sache noch eine Weile hin. Als aber Flacius von seiner Reise nach Mansfeld zurückkehrte, bestimmten sie ihm den Frühling des folgenden Jahres 1573 als letzten Termin seines Aufenthaltes in ihren Mauern. Der Winter mit verschiedenen Reisen hatte seine angegriffene Gesundheit weiter untergraben. Es tritt jetzt das Flacius-Gesicht in Erscheinung, wie es auf dem Holzschnitt, soweit bekannt, dem einzigen Abbild aus seinen Lebzeiten, zu sehen ist.

Von seinen bisher 17 Kindern waren ihm noch 8 geblieben, die zum Teil kränklich waren. So mußte er sie und seine Frau in Straßburg zurücklassen, als er im Mai 1573 eine Einladung auf das Schloß des Erbmarschalls von Hessen, des Hr. Hermann Adolph von Riedesel, erhielt. Mit ihm stand er in freundschaftlicher Verbindung. Ihm hatte er auch 1571 die von Beatus Rhenanus bereits 1530 erwähnte und von dem Augsburger Arzt Gassar abgeschriebene Ausgabe der althochdeutschen Evangelienharmonie des Mönchs Ottfried von Weißenburg gewidmet. Im benachbarten Fulda kam es dabei zu einer Art Disputation unter der Leitung des Abtes von St. Peter mit zwei Jesuiten, die von

Flacius mit der Schilderung der Freudenbezeugungen des heiligen Vaters über die grauenvollen und unerhörten Morde der Pariser Bluthochzeit in der Bartolomäusnacht des 23. August 1572 eröffnet wurde. Riedesel hat ihm wahrscheinlich auch das Asyl im Kloster der „Weißen Frauen“ in Frankfurt am Main verschafft. Die evangelische Priorin Katharina von Meerfeld nahm ihn, ohne erst den Rat der Stadt zu fragen, mit seiner Familie auf (8. 6. 1573).

Einige Monate zuvor (3. 3. 1573) war in Weimar Herzog Johann Wilhelm gestorben. Für dessen unmündige Söhne übernahm der Kurfürst August von Dresden die Vormundschaft. Er stand vollständig unter dem Einfluß der Melanchthonianer, die sich bereits längst geistlich auf die Seite Calvins — wenigstens in der Abendmahlsfrage — gestellt hatten. Gerade Kurfürst August war es daher auch, der seit Regensburg nichts unversucht gelassen hatte, um den treuen lutherischen Mahner mundtot oder auch leiblich tot zu machen. Er war es, der dafür eigens bezahlte Agenten in Straßburg wirken ließ. Er intervenierte auch sofort beim Frankfurter Rat gegen die Aufnahme des Flacius. Die tapfere Priorin Katharina von Meerfeld aber wehrte alle Angriffe ab. Wie schnell sich die Dinge ändern konnten, zeigte der plötzliche Umschwung in Sachsen.

In Leipzig gab der Verleger Ernst Vögelin eine kleine anonyme Schrift unter dem lateinischen Titel: *Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena* (klare und sehr saubere Untersuchung der Auseinandersetzung über das heilige Abendmahl) heraus. Sie stammte angeblich von dem kurz zuvor verstorbenen schlesischen Arzt Joachim Curäus. In ihr war ganz unverblümt die calvinische Abendmahlslehre vertreten. Dem Kurfürst „Vater August“ gingen nun plötzlich die Augen auf, daß in seinen Landen wie im Herzogtum Sachsen Schüler Melanchthons, allen voran dessen Schwiegersohn Kaspar Peucer, am Werke waren, unter dem Schein des Luthertums die etwas gemilderten calvinischen Lehren einzuführen. Ein schweres Strafgericht über die Hauptschuldigen war die Folge. So wie er im Jahr zuvor noch 111 Geistliche als Anhänger des Flacius aus Thüringen vertrieben hatte, so wenig schonte er jetzt seine eigene melanchthonianische, oder wie sie sonst hieß, philippistische Partei.

Flacius durfte daraus einige Hoffnung schöpfen, daß seine Anliegen wieder mehr und richtiger zu Gehör gebracht werden könnten. Von einem seiner Söhne begleitet, machte er sich im Frühjahr 1574 unverzüglich auf den Weg nach Mansfeld, Berlin und Schlesien. Es ging ihm



Matthias Flacius, Straßburg 1573

dabei um sein altes Anliegen: eine Synode, oder ein deutsches Konzil sollte mit kaiserlicher Billigung eigenständig über die evangelischen Glaubensfragen entscheiden. Rat und Hilfe erwartete er sich dabei besonders vom Markgrafen von Ansbach Georg Friedrich, der sich um diese Zeit in Schlesien aufhielt. Leider traf er ihn nicht an, wurde aber statt dessen vom Grafen Sebastian von Zedlitz auf Schloß Lehnen freundlich aufgenommen. Er vermittelte ihm auch eine Unterredung mit den Geistlichen und Schulleitern der Gegend, die sich unter der Führung von Jakob Coler, eines Vorfahren von Johann Wolfgang von Goethe, gesammelt hatten. Am 12. Mai 1574 fand dieses Colloquium auf Schloß Langenau statt, das später durch den Kornett von Rainer Maria Rilke berühmt geworden ist. Es ging bei diesem Gespräch wieder um die klare Definition des Begriffes „Erbsünde“, und Flacius konnte mit Freude und Genugtuung feststellen, daß man bereitwillig und mit Hochachtung seine Argumente aufnahm. Dieser Mai war der letzte Sonnenblick in Flacius' Leben. Nach Frankfurt zurückgekehrt, eröffnete Andreae von neuem seine Angriffe gegen ihn, wobei er sich nicht scheute, Protokolle früherer Unterredungen entstellt wiederzugeben. Am Ende des Jahres erkrankte er von neuem. Der Rat von Frankfurt gewährte ihm daher nochmals Aufenthalt bis zum Mai 1575. Trotz seiner Schwäche wandte er seinen ganzen Fleiß noch auf die Weiterführung der Glosse zum Alten Testament. Er hat sie nicht mehr vollenden können. (Als Manuskript liegt sie in Wolfenbüttel.) Am 9. März 1575 fesselte ihn eine längere Ohnmacht ans Bett. Am 10. ließ er durch seinen Sohn Daniel die beiden Prediger Hartmann Beyer und Matthias Ritter rufen. Er wollte vor ihnen noch einmal seine Meinung über die Erbsünde zusammenfassen und sich darauf das Abendmahl reichen lassen. Ritter bat ihn darum, dies doch schriftlich zu tun, und der Kranke willigte ein: „Ich danke dir, mein Bruder, für diesen guten und nützlichen Rat; ich werde es meinem Sohn diktieren und unterschreiben.“ Als sich die beiden Geistlichen entfernt hatten, wendet er sich an seine Frau und seine Kinder: (Preger II S. 526, 1. Abschnitt) „Mein Leben stehet in Gottes Hand, der mache es mit mir nach seinem gnädigen Willen und Wohlgefallen. Leiden möchte ich zwar, nur möchte ich so stark sein, noch zweierlei Sachen verrichten zu können: die geistliche, mein Bekenntnis belangend, dasselbe zum letzten in eine Schrift zu verfassen, und die weltliche, euch betreffend, wie ihr es nach meinem Absterben miteinander halten sollt; wiewohl was die geistliche Sache angeht, berufe ich mich auf meine vielfältigen Bücher

und Schriften, wer aus denselbigen sich nicht berichten lassen will und meine Meinung verstehen, dem wird mit einem kurzen Bekenntnis nicht mehr zu helfen sein.“

Gegen Nacht wurden seine Schmerzen heftiger. Am nächsten Morgen kam er noch einmal zum Bewußtsein. Mit dem Gebet: Jesu christe fili DEI miserere mei befahl er seine Seele Gott. Am Morgen des 11. März 1575 verstarb er im Alter von 55 Jahren und 8 Tagen. Tags darauf wurde er unter zahlreichem Trauergefolge auf dem Friedhof St. Peter zu Grabe gebracht. Eine Leichenpredigt wurde von den Frankfurter Geistlichen nicht gehalten. Sein Schüler Kaspar Heldelin hat eine geschrieben und zu Ehren seines Lehrers drucken lassen. Andreae kann es sich nicht versagen, den Toten noch zu schmähen. „Ich habe mit ihm fürderhin nichts mehr gemein mit dem, von dem ich keinen Zweifel trage, daß er nun mit allen Teufeln zu Tische sitze, falls sie gerade zuhause sind und nicht gelegentlich seine Parteigänger – Spangenberg und die übrigen begleiten.“

Flacius' Witwe wurde noch im gleichen Jahr auf ihre Bitte hin als Bürgerin von Frankfurt aufgenommen. Nach zweieinhalb Jahren verheiratete sie sich wieder mit dem Rektor der Barfüßerschule, Heinrich Petrejus.

Ehe wir uns nun den exegetischen Arbeiten des Flacius zuwenden, müssen wir wenigstens kurz auf seine kirchengeschichtlichen Forschungen eingehen. Flacius war Historiker aus Leidenschaft. Das gilt bei ihm nicht nur für die Kirchengeschichte, in der sich Gottes Handeln unmittelbar offenbart, sondern auch für die Profangeschichte. „Nachdem alle Menschen gern von ihren Eltern und Vorfahren viel wissen wollen, auch alles, was bei ihnen Gewohnheit und gebräuchlich war, hochhalten, weil auch alle Menschen gerne von den uralten und fremden Sprachen wissen wollen, so müßte einer ja gar ein Stock und sozusagen kein rechter Deutscher sein, der nicht auch gerne etwas wissen wollte von der alten Sprache seiner Vorfahren und Eltern.“ So schreibt er im Vorwort der althochdeutschen Ausgabe der Evangelienharmonie des Ottfried von Weißenburg. Nach einer Anzahl von Neuauflagen von Quellenschriften während des interimistischen Streites erschien aus seiner Feder beim Freund Oporin in Basel 1556 sein *Catalogus testium veritatis* (Verzeichnis der Wahrheitszeugen). Es geht ihm darum, aufzuzeigen, wie Gott allezeit in seinem Volk und in seiner Kirche die 7000 übriggelassen hat, die ihre Knie nicht gebeugt haben vor dem Baal (1. Kön. 19).

Ihm ging es dabei nicht so sehr um Vertreter der reinen Lehre, oder

gar Märtyrer, sondern wie der Titel sagt: „Zeugen der Wahrheit“, die zu ihrer Zeit, in einer bestimmten Situation, gegen bestimmte Widersacher ein Stück der göttlichen Wahrheit verkündigt haben. Das geht an bei Adam, Seth, Noah bis zu Mose, den Propheten, Christus und den Aposteln bis Bernhard von Clairvaux und Tauler. Nun sei in dieser „letzten Zeit, als die Wahrheit fast ganz zerstört war, durch eine ungeheure Wohltat Gottes die wahre Religion völlig wiederhergestellt worden. Jetzt sei es aber an der Zeit nachzuweisen, daß die wahre Kirche niemals abgefallen sei, sondern auch trotz der römischen Verkehrungen immer bestanden habe“.

Daher plante er mit einem Stab von Mitarbeitern die Herausgabe eines Quellenwerkes, das nach völlig neuen Gesichtspunkten geordnet sein sollte. Alle bisherigen Kirchengeschichten sind annalistisch – biographisch. Als einziges Ordnungsprinzip läßt sich die Einteilung in die vier Monarchien erkennen, wie sie z. B. bei Carions Chronik von 1532, aber auch bei Johannes Sleidan angewendet wird. Flacius will aber die Kirchengeschichte in einzelne Sachzusammenhänge aufteilen. Ihm schwebte eine Methode der Loci vor, wie sie seit 1521 durch Melancthon im Bereich der Lehrdarstellung üblich geworden war. So wurde mit einem gewissen Schematismus dann tatsächlich jeder Zeitabschnitt der Geschichte, der jeweils auf etwa 100 Jahre bemessen ist, in 16 Kapitel aufgeteilt:

1. Allgemeine Charakteristik der Zeit
2. Stand und Ausbreitung der Kirche
3. Verfolgung und Ruhe der Kirche sowie die Strafen der Verfolgten
4. Lehre der Kirche und ihre besondere Richtung
5. Irrlehren und offenbare Irrtümer
6. Zeremonien und Riten der Kirche
7. Verwaltung und Leitung der Kirche
8. Spaltungen und leichtere Streitigkeiten
9. Konzilien
10. Bedeutende Persönlichkeiten in der Kirche
11. Irrlehrer und Verführer
12. Märtyrer
13. Wunderbare Ereignisse
14. Die äußeren und politischen Angelegenheiten der Juden
15. Religionen außerhalb der Kirche, wie Judaismus und Heidentum
16. Veränderungen im Bereich der politischen Imperien

Im Februar 1552 wandte er sich mit diesen Ideen an den Mann, der das Quellenmaterial beschaffen und sichten sollte, den königlichen Rat Kaspar von Niedbruck. Dieser war in Metz bei seinem Onkel Bruno von Niedbruck, dem Schwiegervater Sleidans, aufgewachsen, hatte in Straßburg, Orleans, Erfurt, Wittenberg, Padua und Bologna eine vorzügliche humanistische und juristische Ausbildung erhalten, sprach gleich gut Deutsch, Latein und Französisch, beherrschte aber auch das Italienische, Spanische und Griechische. Sein Diplomattendienst öffnete ihm alle Türen zu Archiven und Bibliotheken. Von größter Wichtigkeit war nun neben der Gewinnung des Materials, die der geeigneten Mitarbeiter. Es sollten zunächst ein Rektor, zwei Mitarbeiter und ein Schreiber sein. Am 16. Februar 1556 kam es zur Bildung eines aus fünf Männern bestehenden Kollegiums in Magdeburg. Es sind dies M. Flacius, D. Martin Cop (ein Arzt), M. Johannes Wigand, Pastor, und H. Matthäus Judex, Prediger. Als Schreiber war zunächst der Schulkollegienrektor Gottschalk Prätorius vorgesehen, in dessen Haus die Zusammenkunft stattfand; übertragen wurde jedoch das Amt an Basilius Faber. Zwei grundlegende Instruktionen wurden festgestellt, nach denen bis zur Beendigung das Werk gestaltet werden sollte. Dabei ging es um die Gesichtspunkte der Sammlung, die Auswahl und Anordnung und die endgültige Redaktion. Die Wittenberger hatten ihren Spott an dieser Form wissenschaftlicher Teamarbeit. Sie ist ihnen zu schwerfällig. „Vitiae primae coctionis non corriguntur in secunda.“ (Die Fehler des ersten Aufkochens werden beim zweiten Mal nicht gebessert.) Es setzten auch bald erhebliche Verdächtigungen ein, daß Flacius für das Werk anvertraute Gelder unterschlagen habe und für sich verbraucht. Diese Vorwürfe mußten mit dem Erscheinen des ersten Bandes 1559 bei Oporin in Basel verstummen. Diese *historia ecclesiastica* trägt einen langen Titel. Sie wird fortan aber nur unter der Bezeichnung „Magdeburger Zenturien“ in der Wissenschaft geführt. Und wahrlich: die Kirchengeschichtsschreibung hatte viel davon zu lernen – und hat es auch gelernt, wenngleich zu späteren Zeiten man allmählich vergaß, die Quellen anzugeben. Professor Elert in Erlangen konnte gelegentlich sagen, daß sich die Dogmengeschichte Adolf von Harnacks seitenweise wie die Magdeburger Zenturien lese. Wir wollen die verwickelte Geschichte der Herausgabe und die wohl nie mehr ganz zu lösende Frage, was nun tatsächlich vom Inhalt der Zenturien von Flacius stammt, was von Wigand oder Judex oder anderen Mitarbeitern, nicht weiter verfolgen. Das Werk ist nur bis zur 16. Zenturie gediehen,

die heute noch unveröffentlicht in Wolfenbüttel liegt. Die römische Kirche reagierte von Anfang an äußerst allergisch gegen dieses „pestilentissimum opus“. Gerne nahm sie alte Vorwürfe auf, daß Flacius außer den angeblichen Geldunterschlagungen auch rücksichtslos Archive und Bibliotheken geplündert habe. Preger ist allen diesen Anschuldigungen sehr gewissenhaft nachgegangen und stellt fest, daß kein einziges Kloster, kein Archiv zu Lebzeiten Flacius' solche Verdächtigungen ausgesprochen habe. Es gibt nur zwei zuverlässige Klagen. Melancthon und die Stadt Erfurt behaupteten, er habe Bücher, die man ihm geliehen habe, gestohlen. Flacius setzt sich dagegen kräftig zur Wehr, aber bis zum heutigen Tag ist die Fabel vom „culter Flacianus“ (vom Schreibmesser des Flacius) nicht verstummt. Bei seinem Tode hatte er 165 Handschriften hinterlassen, die der Herzog für 247 1/2 Taler aufgekauft hat, also 1 1/2 Taler pro Stück. Flacius hat der Wissenschaft einen ungeheuren Dienst erwiesen, indem er die Bedeutung dieser Urkunden erkannte, die zum Teil heute einen wertvollen Bestand der Wolfenbüttler Bibliothek ausmachen. Wollen wir diesen Abschnitt abschließen mit dem Satz, daß durch Flacius in die Kirchengeschichtsschreibung ein neues Verantwortungsgefühl gegenüber den Quellen eingekehrt ist und durch ihn eine neue, sachgemäße Ordnung des Stoffes gefunden wurde.

Doch wenden wir uns nun seinen exegetischen Arbeiten zu. „Zwei Dinge fehlen der gereinigten Kirche: ein gelehrter Bibelkommentar und eine gründliche Kirchengeschichte von Christus bis zur Gegenwart.“ Während letztere Arbeit nach seinen Weisungen vom Gelehrtenstab besorgt wurde, besorgte er ersteres selbst. Wie schon erwähnt, erschien 1567 in zwei Teilen sein *Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum*, ein Bibelwörterbuch und eine eingehende Hermeneutik. 1570 folgte die *Glossa compendiaria in novum testamentum* nach, „ein mächtiger Foliant, der außer dem griechischen Text (mit Lesarten) und der verbesserten lateinischen Übersetzung des Erasmus einen Kommentar bietet, der auf dem Nachweis des Zusammenhangs und der Gliederung des Textes sowie auf die stilistischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Verfasser besondere Sorgfalt verwendet“ (G. Kawerau in der RE). Das entscheidende Werk hierüber hat der Reinhold Seebergschüler Günter Moldaenke geschrieben. Als 9. Band der *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* erschien 1936 bei Kohlhammer in Stuttgart seine Arbeit über das „Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. Teil I Matthias Flacius

Illyricus“. Damals war Moldaenke noch Dozent in Dorpat, heute ist er vielbeschäftigter Gemeindepfarrer in Eberbach bei Heidelberg.

Moldaenke bezieht sich natürlich nicht nur auf die Clavis und Glossa, sondern bearbeitet auch 19 unveröffentlichte Wolfenbütteler Handschriften, insbesondere die über das Alte Testament. Er stellt seine Arbeit unter das Motto des Flacius: *Parvum est evangelium dum id deus revelat et facit facile parvulis; Magnum quoque contra est dum id occultat et facit difficile sapientibus.* (Klein ist das Evangelium, insoweit Gott es enthüllt und leicht den Kleinen macht; groß dagegen ist es, wenn er es verhüllt und schwierig den Weisen macht.) Vor die eigentlichen hermeneutischen Ausführungen stellt Moldaenke die Frage nach den theologischen Voraussetzungen, nach dem theologischen „Ort des Wortes“. Was ist das für ein Gott, der uns in seinem Wort begegnet? Flacius kann den Namen Gottes zunächst als Bezeichnung für die höchste Majestät, als die geistliche Wesenheit, als Ursache und Quelle alles Guten und Schöpfer und Erhalter aller Dinge in gut scholastischer Weise bezeichnen. Zugleich aber stellt er fest, daß es uns unmöglich sei, Gott zu begreifen wie er an sich ist. Er wohnt in einem Lichte, dahin niemand dringen kann. Aber Gott tritt aus sich selbst heraus und gibt sich den Menschen, ohne sich dadurch zu begrenzen, zu erkennen. Nicht in Träumen oder Gesichten sondern in gewollter Anpassung an den Menschen und an seine Erkennungsfähigkeit. Das geschieht in der Person Christi, so daß Christus geradezu der „Name Gottes“ genannt werden kann. Hier wird der ferne Gott zum „Deus correlativus“, der allein überhaupt erkennbar ist (aus rein natürlichem Wissen).

Flacius ist die Gotteserkenntnis „*ex puris naturalibus*“ nicht fremd. Die Zielstrebigkeit und Ordnung des Kosmos, die Erhaltung der Geschöpfe, die Harmonie der Gestirne und nicht zuletzt die Analogie des Mikrokosmos des Menschen zum Makrokosmos des All konnten auf den Gott schließen lassen, der das Leben liebt und der den Menschen liebt. Aber dieses „*ratiocinari*“ (rationalisieren), das „*ad prima principia per analysin ascendat*“ (das zu den ersten Anfängen durch Analyse hinaufsteigt), durch das auch die Philosophen der Antike eine gewisse „*notitia DEI*“ (Kenntnis Gottes) haben, ist eine „*notitia obscura instabilis prorsus otiosa dubitans et fluctuosa*“ (eine dunkle, un-stete, völlig müßige, zweifelnde und fließende Erkenntnis). Ja dieses *ratiocinari* über die *causae primae et secundae* kann Flacius geradezu als Sünde bezeichnen. Er übernimmt dabei die alte Unterscheidung zwischen der Erkennbarkeit eines Dinges an sich und für uns. Hierzu

holt er, der sonst von Aristoteles sowenig hält wie Luther, dessen Psychologie von der anima tabula rasa zur Hilfe. Um Luthers These aus der Genesisvorlesung, daß der Mensch von Natur aus nicht mehr von Gott verstehe als das Vieh, das auch keine Grundsätze über Gott zu bekräftigen habe, regt er das Experiment an, das sich später bei Rousseau findet, ein Kind aufzuziehen, ohne ihm ein Wort von Gott zu sagen. Allerdings dürfe es dabei auch niemals dem Erschrecken, den „Donnerschlägen“ ausgesetzt sein. Aber nun tritt Gott aus seiner Verborgenheit heraus: „Pro ingenti sua philanthropia studioque humani generis . . . veluti de solio suo descendens et sese dimittens accessit hominem eumque coram humanissime allocutus est dans legem et promissiones“ (Um seiner ungeheuren Menschenliebe und seinem Trachten nach dem menschlichen Geschlecht willen verläßt Gott gleichsam seinen Thron, läßt sich herab und begegnet dem Menschen und redet ihn öffentlich auf menschlichste Weise an, indem er ihm das Gesetz und die Verheißungen gibt). Es ist zu beachten: Gottes Sein und Gottes Wort sind nicht gleichzusetzen, wohl aber Gottes Offenbarung und Gottes Wort. „Er will nicht mit uns handeln als mit unvernünftigen Tieren oder Holz oder Stein, sondern durch Lehre und Erkenntnis.“ Und weiter: „Weil wir solche Kreaturen Gottes sind, die nicht ohne Leib, wie die Engel geschaffen sind, sondern einen Leib haben, so will der liebe Gott mit uns durch solche Lehre und Erkenntnis handeln, so durch unsere leiblichen Ohren und Augen zum Herzen einget. Und dazu hat ER (er sage ich, und nicht wir) verordnet die heilige Schrift.“ So kann Flacius Gott auch den einzigen „Lehrmeister der Religion“ nennen und sein Wort die „einzige doctrina“. Dies Wort ist nun weder im scholastischen Sinne als Lehrsystem, noch im humanistischen als Sittenlehre, noch auch wie später bei den Biblizisten als totale Auflösung jeder Lehraussage über Gott zu verstehen, sondern Gott vermittelt durch sein Wort die Erkenntnis seiner selbst, um uns zu dem zu veranlassen, was unseres Lebens Sinn ist: „Deum recte colere“ (ihn recht zu verehren). Von größter Wichtigkeit aber ist, daß dieses Wort „Immutabilis“ also zeitlich und räumlich unbeschränkt ist. Weil Gott sich daran bindet, kann der Mensch damit auch Gott binden — oder wie er sagt: „daß nicht allein Gott dadurch gegen uns handle, sondern man dadurch auch mit Gott handle und ihn gleichsam bestreite und bezwinde, daß er uns nach seiner Verheißung helfe.“ Zum gesprochenen Wort denkt — und das sei nur hier erwähnt — Flacius auch ständig das Sakrament hinzu.

Ausgehend vom Schöpfungsbericht und in richtiger Exegese des hebräischen „dabar“ ist für Flacius Gottes Wort nicht nur Ausdruck seines Willens, sondern zugleich auch dessen Vollzug. „Dixit facta sunt“ (Er hat gesprochen und es ist geschehen). „Solches ist wahr, daß Gott durch das hörliche und schriftliche Wort und richtige Sakrament mit den Menschen handelt.“

Wie verhält sich nun Gottes Wort und Christus? Inmitten der Propheten und Apostel als Kündler des Wortes steht Christus als „pastor grammata et institutor doctrinae“ (Hirte, Lehrer und Begründer der Lehre). Wie Flacius aber Christus „den Namen Gottes selbst“ nennen kann, so ist das „Wort Gottes“ nicht etwas, was wie von andern, auch von Christus verwaltet werden kann, sondern es ist gleichzusetzen mit seinem Sein. Er ist die Pforte, die man nicht gelegentlich durchschreitet, um sie hinter sich zu lassen, sondern auf die man sich immer fest zubewegt. Er selbst ist Inhalt und Gegenstand des Wortes, der Schatz im Acker, der Edelstein im Ring. Christus ist Inhalt des Wortes und Schlüssel zu seiner Erkenntnis zugleich. Hier sind dabei die Gedanken zu beachten, die sich Flacius über den erniedrigten Christus macht, den Christus, „in der Windel“. „Der allmächtige Gott handelt nicht mit uns nach seiner großen Majestät, sondern wie es unsere arme Schwachheit vernehmen kann. Darum hat er auch seinen lieben Sohn den armen Menschen geschenkt, daß er sich erniedrige, demütige, sich nach ihrem Jammer schicke, mit ihnen leiblich rede und handle alles, was mir ihre Notdurft und Nutzen erfordert.“ Wie Gott in seiner Verhüllung in Christus offenbar wird, so wird Christus nicht anders greifbar und gegenwärtig, als in der Niedrigkeit und den Lumpen – des dem Menschen begegnenden, lebendigen Wortes. „Und also ist das Kindlein Jesus, das sogar an einem verachteten Ort in schlechten Windeln eingewickelt liegt, den hochverständigen gewaltigen Herren verborgen, ob es gleich in seinem Kripplein schreiet und weinet, daß man es weit und breit hören kann.“ Hier haben wir Anklänge an die *theologia crucis* der Heidelberger Disputation Luthers und an die Kondescendenzlehre Hermann Bezzels. Mit dem Unterschied, daß diese beiden die Erniedrigung Christi nicht allein auf seine Fleischwerdung, sondern wesentlich auf sein Kreuz bezogen.

Eine weitere Fortbildung haben wir nun bei Flacius in der Feststellung, daß Gott nicht nur durch sein Wort gelegentlich mit uns handeln, sondern in der Form von festen Kontrakten, Bundschlüssen und Testamenten sich selbst dem Menschen gegenüber verpflichtet. Hier haben

wir Anklänge bei Luther, aber vielmehr Ansätze bei Zwingli und Bullinger gleichsam in einer Übergangsstufe zur späteren Föederaltheologie. Drei Bundschlüsse vor Christus unterscheidet Flacius: Mit Adam, Abraham und Mose. Das hat ihm zu seiner Zeit schon schwere Kritik eingetragen. Ihm geht es aber darum, daß bei Adam und in der Beschneidung Abrahams bereits die Verheißung „ich werde dein Gott und der deines Samens sein“, bei Mose bereits der Hinweis auf das Land Kanaan und auf die geistlichen Güter zum Ausdruck komme, und vollends in den Testamenten Christi mit der Menschheit, die er stetig in Taufe und Abendmahl realisiert, die Erfüllung aller Verheißungen erhalten sei: Wie es vorher hieß: Gott wirke durch Wort, so kann man auch sagen, „per foedera dans legem et promissiones“ (durch Bundeschlüsse gibt er Gesetz und Verheißungen). Zweifelsohne kommt hier der Alttestamentler mit seiner Besinnung über den Begriff „berith“ zum Vorschein. Es werden jedoch die Bundschlüsse nicht nivelliert, sondern sie laufen unmittelbar auf den Christusbund Gottes mit uns zu. Allerdings fehlt auch hier wieder die Bezugnahme wie bei Luther auf das Blut Christi als Unterpfand dieses Bundes.

Doch gehen wir weiter und betrachten das Wirkungsfeld und die Wirkungsweise des Wortes. Das Feld ist die Menschheit, die Wirkungsweise doppelt. Es macht lebendig und es tötet zur gleichen Zeit. Wo es hindringt, ruft es nicht nur zur Entscheidung, sondern es nimmt das letzte Handeln Gottes vorweg: es scheidet. Wir haben hier deutliche Anklänge an Luthers Psalmenvorlesungen, wo er gelegentlich sogar von der doppelten Wirkung der Gnade reden kann, die dem einen köstliches Geschenk, dem andern aber Gift ist. Jedenfalls gestaltet das Wort Fronten, die in das Kreatürliche hinein verlagert werden. Glaube und Unglaube, Bild Gottes und Bild des Satans stehen einander gegenüber.

Die aber zum Leben Erweckten schafft das Wort zugleich zur Gemeinschaft der Kirche. „Ecclesia grex aut familia DEI is coetus qui a Deo vocatus audit verbum ejus ac fideliter purum retinet“ (Die Kirche als Herde und Familie Gottes ist die Zusammenkunft, die von Gott berufen sein Wort hört und es treulich rein behält). Kirche ist also das Ergebnis göttlicher Wahl. Sie ist, weil Wort ist. Durch dieses allein hat sie Wirklichkeit. Sofern und soweit sie das reine, unverfälschte Wort treibt, besteht sie. Verliert sie es, hört sie auf, Kirche zu sein. Eine Eigenautorität etwa im römischen Sinne hat sie für Flacius auf keinen Fall. Gleichwohl ist sie auch dort, wo das Wort allein wirksam ist, nicht nur Kirche,

sondern auch Area, Tenne, auf der Spreu und Weizen beisammen sind. Zugleich bildet sie im Getriebe der Welt immer die Minorität. Es ist und bleibt immer die *minima et vilissima pars*, die zu Gott bekehrt wird, wohingegen die „*maxima et florentissima pars*“ sich von ihm abkehrt. Daraus folgt von selbst, daß Kirche nicht nur in der ständigen Scheidung, sondern auch in der ständigen Anfechtung und Verfolgung leben muß. „Der Tausendkünstler“, der Teufel läßt nämlich nicht ab zu suchen, wie er sie verschlinge. Wie die Kirche so können selbstverständlich auch die einzelnen Christen ohne solche ständigen Anfechtungen gegen das Wort nicht sein. „*Quia crux est assidua comes veritatis*“, weil das Kreuz der stete Begleiter der Wahrheit ist. Wort, Kreuz und wahre Form der Kirche gehören demnach wesentlich zusammen. Nun kommt aber bei Flacius sehr stark der Gedanke hinzu, daß alle diese Ereignisse einen festen Sitz im Laufe der Geschichte haben. Diese entwickelt sich als „*spiritualis forma mundi*“ (Geistliche Gestalt der Welt) in vier Reichen: dem Gottes oder der Natur, des Teufels oder der Sünde, dem der Gnade oder Christi und endlich dem Reich des Antichrists. Diese Vier-Reiche-Lehre zieht sich bei Flacius etwa seit 1552 praktisch durch seine ganze Gedankenwelt hindurch. Das Reich der Gnade oder Christi, das die Aufgabe hat, das ursprüngliche Reich Gottes oder der Natur, das durch die satanische Konfusion sich in einer *forma turpissima* (schandbarsten Gestalt) befindet, wiederherzustellen, ist nun nichts anderes als das *Regnum Christi in ecclesia* (Die Herrschaft Christi in seiner Kirche). Christus ist Haupt und König der Kirche. Im Gegensatz zur diabolischen Verwirrung ist sie daher *conventus ordinatus* (Eine ordentliche Zusammenkunft). Die Kirche ist die *politia DEI non confusa verum ordinata utque habeat suum regem Christum* (Der Staat Gottes, nicht verwirrt, sondern geordnet, damit er seinen König Christus habe). Dazu ist – und das betont Flacius unablässig, die ständige Gegenwart nötig. Augustinische Anklänge sind unverkennbar, aber auch mittelalterliche Mystik schlägt durch in dem Gedanken, daß Christus nicht nur König, sondern auch Haupt ist und daher „*omnis vita vigor ac omne bonum ex hoc capite in subjecta membra defluat*“ (alles Leben, alle Kraft, alles Gute, von diesem Haupt in die darunter liegenden Glieder fließe). Doch an keiner Stelle verwischt er die Grenze etwa hin zu dem mystischen Leib Christi – wie etwa in der Ostkirche. Christus steht seiner Kirche immer zugleich auch gegenüber.

Diese Kirche ist die eine, apostolische und immer unwandelbare und

bleibt es bis an das Ende der Tage. „Dieses ist die wahre Regel oder Richtschnur des rechten Catholischen Glaubens und Religion, so alle frommen Christen von Anbeginn der Welt gefolget und auch dadurch selig worden sind und forthin auch bis zum Ende folgen werden.“ Darum weiß sich Flacius mit der Kirche Luthers und allen über die Erde verstreuten wahrhaft Gläubigen eins.

Hier haben wir die Katholizität und Ökumenizität der Kirche des Wortes, aus der sich die römische Kirche selbst ausgestoßen hat. Doch wollen wir nun den Menschen näher betrachten, mit dem es das Wort zu tun hat. Er kann nicht anders leben als in der Bezogenheit auf die erwähnten vier Reiche. „Dieser Monarchien Untertanen sind oder waren wir alle.“ Aus den drei ersten haben wir bis zum heutigen Tag etwas, vom ersten das Leben und was für dieses notwendig; von der zweiten Sünde und Tod; von der dritten das Mittel gegen beide, Gerechtigkeit und Leben. Wehe dem, der auch an der vierten (Antichrist) Anteil hat! Doch selig, wer in jener letzten, zukünftigen – fünften Monarchie – erfunden wird. Die ersten drei Reiche lösen einander nicht ab – sie sind gleichzeitig da und formen gemeinsam das Gesicht der Menschheit. Dabei ist zu beachten, daß das Reich der Sünde notwendigerweise wirksam wird, wo das Wort wirkt, und notwendigerweise durch das Wort aus der „Confusio“ (Verwirrung) zur „ordo regni Christi (Ordnung des Reiches Christi) gebracht wird.

Dabei trifft es den Menschen immer in seiner Einheit von Körper, Geist, Leib und Seele: „Certum est animam corpori esse conjunctissimam“ (Es ist sicher, daß die Seele dem Leib aufs engste verbunden ist). Hier spricht wieder der geschulte Alttestamentler, der in dem Begriff „nepesch“ (lebendige Seele) nichts anderes als die vollkommene Einheit sieht. Wohl kennt des Flacius Psychologie auch die mittelalterlich mystisch und humanistisch rationale Aufgliederung der niederen und höheren Seelenkräfte. Die tierische Seele ist für ihn gekennzeichnet durch Lebendigkeit und Empfindung, die rationale aber hat die Führung und Herrschaft. Durch Intellekt und Wille wird sie ausgeübt. Der Intellekt kommt vor der Praxis „praeire ubique debet intellectus et sequi voluntas“ (Vorgehen muß allenthalben der Intellekt und folgen der Wille). Jedoch hat diese Aufgliederung für Flacius keineswegs die gleiche Bedeutung wie etwa in der Mystik, daß automatisch die „höheren“ Seelenkräfte der Welt Gottes und der Ideen, die niederen aber dem Teufel zugeordnet werden. Vor diesen Illusionen bleibt Flacius durch den zentralen Gedanken seiner Anthropologie, durch den der

Imago Dei bewahrt. Dazu ist der Mensch geschaffen, daß er mit der gesamten Schöpfung und den Engeln Gottes unermeßliche Weisheit, Macht, Gerechtigkeit und Güte erkenne und verherrliche. Wir glauben etwas von der kühlen Luft Calvins und seiner Gloria DEI zu spüren, wenn nicht unmittelbar immer wieder diese Philantropia und Benignitas Dei zugleich zum Ausdruck käme. Der Glaube von der Herrlichkeit Gottes bewahrt Flacius geradezu davor, daß die evangelische Rechtfertigungslehre in eine reine Erlösungslehre abgeleitet, bei der nicht mehr Gott sondern der Mensch und seine Seligkeit ausschließlich im Mittelpunkt stehen. Wir erleben das heute ja in stärkstem Maße in der Weise, daß Gott, Christus und Kirche zu etwas schwächlichen Erfüllungsgehilfen des Menschen zu einer recht irdisch verstandenen Glückseligkeit und Gerechtigkeit degradiert werden.

Diese Ebenbildlichkeit Gottes äußert sich bei Flacius in der „*Facultas tum vere cognoscendi Deum tum ei obediendi*“, „der Fähigkeit, sowohl Gott recht zu erkennen und ihm zu dienen“. Erkenntnis und Dienst, *Meditatio et actio* sind bei Flacius nie zu trennen. Wie aber gestaltet sich dieses Sein des Menschen in der Monarchie des Satans? An dieser Frage entzündeten sich praktisch alle Streitfragen um Flacius von seiner Zeit an bis heute. Durch den Sündenfall ist der Mensch in das *Regnum secundum*, das zweite Reich des Satans, hineinverpflichtet worden, ohne daß seine Zugehörigkeit zum *Regnum primum* ausgelöscht wäre. Dieses Reich der Sünde deckt sich bei Flacius weithin mit dem empirischen Bestand des „*Mundus*“ — dieser Welt. Die wesentliche Folge des Sündenfalls ist der dauernde Verlust der Gottesebenbildlichkeit, damit der Fähigkeit, Gott zu erkennen und seinen Willen zu tun. Dieser Verlust ist nicht fatalistisch — mechanisch — sondern sowohl Gesamtschuld der Menschheit als auch persönliche Verschuldung.

Mit Leidenschaft wehrt sich nun Flacius sein Leben lang gegen zwei Behauptungen: einmal, daß durch den Sündenfall nicht die Substanz, sondern nur das Äußere, das Hinzugekommene, das *Accidens* angegriffen und gestört oder zerstört seien. Er sieht hierin den alten sowohl römischen wie christlich-humanistischen Versuch, vom Menschen vor Gott alles zu retten, was überhaupt noch zu retten ist. Daher und nur daher begibt er sich auf das Kampffeld mit dem Wort, daß die Substanz des Menschen zerstört sei. Nun war es ein willkommener Anlaß seiner Feinde, ihm die manichäische Ketzerei zu unterstellen, daß er damit die Schöpfung des Menschen durch Gott preisgebe und den

Teufel zu seinem Schöpfer mache. Es liegt Flacius lebenslang daher daran, daß er nie auch nicht im entferntesten daran gedacht hat, jemals die Gottesschöpfung des Menschen zu leugnen.

Was aber bis in den Grund hinein zerstört ist, ist eben die „Imago Dei“ (das Bild Gottes). Sie kann Flacius gleichsetzen mit der „Essentia hominis“ (Dem Sein der Menschen). Das aber ist dann bei Flacius die „forma substantialis“, oder wie er auch umgekehrt sagen kann, die „substantia formalis“. Wer ein wenig in den Begriffen des Aristoteles geschult ist, der hört hier natürlich den Unterschied zwischen der Forma formans und der forma formata heraus. Erstere ist das gestaltende Prinzip, letztere die Gestalt. Man kann dies bei Flacius auf den Begriff substantia formalis übertragen. So wollte er es auch, und gerade das war es, was seine Zeitgenossen so furchtbar geärgert hat. Die Worte Substanz und Accidenz wurden geradezu zu Schlagworten der Parteien und drangen über die Studentenkneipen bis in die Bierschenken der Fuhrleute. — Wichtig ist nun bei Flacius hier ein weiterer Gedanke, der der Transformation. „*Observa et tot pectore retine: quod sicut Deus ipsam proprie animam rationalem ita formavit ut esset ejus imago utque esset fons officina ac mater omnium bonarum actionum et dilectissima cultrix ejus: ita satan eandem transformavit et fabricavit ut sit viva ejus imago sitque mater fons et causa omnium malorum ipsoque suo novo figulo promptissime serviens et unica paratissimaque cultrix et miles contra Deum et omnem pietatem ac rectitudinem.*“ „Beachte dies und behalte es ganz fest im Herzen: nämlich daß, so wie Gott eben die vernünftige Seele so gestaltet hat, daß sie sein Bild sei, daß sie die Quelle, Werkstatt und Mutter aller guten Handlungen, und die geliebteste Verehrerin seiner selbst sei, so hat nun der Teufel sie „transformiert“ — umgebildet und „fabriziert“ — bearbeitet, so daß sie sein lebendiges Ebenbild wird, ihm ihrem neuen Töpfer aufs bereitwilligste dient, wobei sie seine einzige und bereitwilligste Dienerin wird und zugleich ein Soldat gegen Gott und alle Frömmigkeit und Rechtchaffenheit.“ Hier haben wir den zentralen Satz der gesamten Erbsündenlehre des Flacius. Preger berichtet, daß Flacius über die Begriffe der Information der Substanz und ihrer Transformation auch eingehend mit dem Mediziner und Naturwissenschaftler Leonhard Fuchs sich unterhalten habe, im Hinblick darauf, wie sich die Krankheit eines gesunden Menschen bemächtigt und seine Substanz zu ändern vermag. Man sprach damals eben in der Medizin von der Krankheit als der „substantia mixta“, der untermischten Substanz. Es ist merkwürdig,

wie die gleichen Begriffe auch heute in der modernsten Biologie und Medizin auftreten – etwa wenn beim Krebs davon gesprochen wird, daß hier die gesunde Zelle durch eine falsche „Information“ ganz in den Dienst der den Organismus zerstörenden Wucherzelle treten muß. Jedenfalls könnten wir heute das Anliegen des Flacius auch ohne medizinische Vergleiche besser verstehen, wenn er immer wieder betont, daß gerade die edelsten Kräfte des gottähnlichen Menschen – Vernunft und Wille – durch die Sünde ins diabolische Gegenteil transformiert und pervertiert werden.

Nun ist aber auch der letzte Sinn von Gottes Gnadenoffenbarung in der Schrift klar. Im *regnum gratiae seu Christi* erfolgt die „*restitutio*“, das heißt die Wiederherstellung des *homo spiritualis* und der *imago Dei*. Das Wort aber verkündet nicht diesen Zustand, sondern es schafft ihn. Es wurden daher auch nicht äußerlich anhaftende, *accidenzielle* Mängel beseitigt, sondern „*clare audis ipsum cor oportere excindi et novum creari non tantum accidentia quaedam in id elui aut alterari sicut synergistae somniant.*“ (Klar hörst du, daß das Herz selbst ausgeschnitten und neu geschaffen werden muß und nicht gewisse anhaftende (Mängel) ausgewaschen oder geändert werden müssen, wie die Synergisten träumen.) Dieser neugeschaffene Mensch löst jedoch den alten Adam nicht ab, sondern die drei Reiche bleiben nebeneinander, wobei das Reich Christi jedoch in diesem Kampf und Streit die Vorrherrschaft beim Gläubigen gewinnt. Alles jedoch mündet ein im *Regnum quintum*, im fünften Reich. Mit großer Nüchternheit enthält er sich aller phantastischen Schilderungen: „Was kann doch die ewige Seligkeit anderes sein, als die Anschauung, Genießung und Teilhaftigkeit der Gottheit und die höchste Vereinigung mit Gott. Wir werden ja nicht dort Malvassier trinken und Marzapanam essen.“

Nachdem wir gesehen haben, um welchen Gott es sich handelt, der uns in seinem Wort begegnet, und um welchen Menschen es sich bei uns dreht, wollen wir der Frage nachgehen, wie das geschieht, daß Gott in seinem Wort an uns aktiv wird. Wie nämlich Gott seinen Willen in bestimmten Lagen, zu bestimmten Zeiten und durch bestimmte Menschen im Wort kundtut, so bedeutet die Kenntnis von Wort und Rede die unumgängliche Voraussetzung zu allem Verstehen und die Aneignung solcher Kenntnis für den Menschen eine Möglichkeit und eine Pflicht. Diese Kunst des Verstehens ist der Schlüssel für das Begreifen des geschriebenen und gepredigten Wortes als Gotteswort. Das Verstehen wird aber nicht von dem allgemeinen Verstehen irgend-

welcher Literatur abgeleitet, sondern ist ausschließlich aus der Schrift selbst zu entnehmen. Wir haben hier praktisch den Anfang einer echten Hermeneutik in der ganzen christlichen Kirche, wobei wir nicht vergessen dürfen, daß alle Prinzipien dazu sich bereits bei Luther finden.

Die Notwendigkeit zu einer solchen eigenständigen Hermeneutik ergibt sich aus der Geschichte der christlichen Schriftauslegung. „Mox post Apostolos“ (bald nach den Aposteln) tritt der Verfall ein. Philosophische Regeln zum Verständnis des Gesetzes und „poetische Allegoristerei“ zum Verständnis des Evangeliums bestimmen die Methode der Schriftauslegung. Es kommt durch deren Verfall dann zur Verdrängung der Schrift überhaupt aus Theologie und Kirche und zum Eindringen wesensfremder Prinzipien in das Christentum. Hier nun will Flacius auf die eigentliche Hermeneutik zurücklenken, auf das, was wir dogmatisch als „scriptura sui ipsius interpretes“ als das „Sich-selbst-Auslegen“ der Schrift bezeichnen. Das anzuwendende System besteht zunächst in der genauen Analyse der Einzelworte und das Erfassen des „sensus orationis“, des Sinnzusammenhangs. Beides faßt Flacius unter dem Oberbegriff der „grammatica quedam intellectio scripturae“ zusammen (des grammatischen Verständnisses der Schrift). Die eigentliche Auslegearbeit aber beginnt bei der Frage „Quare“ und „Quod fine“ – warum und zu welchem Ende die Schrift zu verstehen sei. Das ist ihm die eigentliche „tractatio theologica“ der Schrift. Abschließend kommt dann die meditatio hinzu, das Fragen nach dem Usus, dem Nutzen. Es schält sich also klar das Verhältnis „res–verbum“ (Sache–Wort) heraus. Dabei geht es nicht um „nucleus und putamen“ (um Korn und Schale), wobei die Schale als unwesentlicher historischer Ballast beiseite geworfen werden kann wie bei Bultmann, sondern um das unmittelbare Handeln Gottes ausschließlich durch sein Wort. Dabei darf nie vergessen werden, daß das „loqui Dei“ (Reden Gottes) immer „per os hominis“ (durch des Menschen Mund) erfolgt. Demnach kann es gar nicht anders sein, als daß Menschenwort Gottes Wort ist.

Es ist also notwendig über die „Res“, das ist das geschriebene Wort, zum „Verbum“, das ist die gepredigte göttliche Offenbarung, vorzudringen. Aber – und hier unterscheidet sich Flacius mit Luther von der humanistischen Schriftauslegung: es ist nicht so, daß aus dem Sachverständnis automatisch das richtige Wortverständnis käme. Hier geht er wieder mit Luther überein: „Rertum cognitio est potior sed verborum cognitio ordine prior est“ (Kenntnis der Sachverhalte ist vor-

züglicher; Kenntnis des Wortes aber geht zuvor). So ist die Hermeneutik des Flacius von dem Irrwahn rationalistischer Exegese gesichert, daß die Kenntnis des „Wortes“ die Summe der Kenntnis der „Wörter“ ausmache.

Zugleich sichert sich Flacius dagegen, daß man in der Schrift eine Stelle gegen die andere ausspielt, ein Verfahren, das sowohl bei den Humanisten als auch in der römischen Kirche gerne dazu verwendet wird, um die Unzuverlässigkeit der Bibel darzulegen und den Rückzug freizuhalten – hier auf die Lehrautorität des Papstes als alleinigen legitimen Schriftinterpreten, dort auf die letztinstanzliche richterliche Funktion der Vernunft. Daher ist „darauf immer und immer wieder zu sehen, daß niemand für sich in die heilige Schrift Dinge hineinbildet, die ihm belieben, um dann hinterher die Worte nach seinem Sinne zu quälen. „So haben es die Haeretiker gehalten und mit ihnen auch alle, die in schlechter Weise die Sachverhalte begriffen haben. Dann schreien sie, die Worte müßten nach den Sachverhalten hingebogen werden und nicht die Sachverhalte zum Wort“.

Wie wird man aber von solchem falschen Verstehen frei? Nicht nur dadurch, daß man mit den Schreibern der Bibel gleichsam „eines Geistes“ sein muß, sondern vor allem dadurch, daß man es begreift, daß uns im Wort ein Wille entgegentritt. Der Gott, der hier spricht, wartet auf Bestätigung und Entgegnung auf seiten des Hörers. Seine Antwort und Verantwortung ist das Zeichen dafür, daß er recht gehört und zur „vera notitia“, der wahren Kenntnis, gekommen ist. So ergibt sich als die wesentliche Aufgabe der exegetischen Theologie, die zugleich der Kern aller Theologie ist: „nihil profecto prius aut potius esse omnibus deberet quam ut ipsum Deum in sacris literis ad totum genus humanum loquentem quam clarissime ac citra omnem dubitationem scrupumque intellexerent“. „Nichts sollte in der Tat für alle vordringlicher und wichtiger sein, als daß Gott sie selbst, der in den heiligen Schriften zum ganzen Menschengeschlecht redet, so klar wie möglich und über allen Zweifel und Skrupel verstehen.“ Hier haben wir die letzten Prinzipien flacianischer Hermeneutik. Wir versagen uns jetzt und hier die Durchforschung des weiten Feldes seiner Exegese des Alten und Neuen Testaments. Wir kommen dabei immer wieder auf die gleichen Grundtatsachen, so wie sie sich in den verschiedenen Zeitaltern der Bibel und bei den verschiedenen Verfassern ausprägen. Wir wollen nur ein Sondergebiet herausgreifen, das der „Verbalinspiration“, der wörtlichen Eingabe der heiligen Schrift. Wir tun dies deswegen, weil in so

ziemlich allen Dogmen- und Kirchengeschichten Flacius als der Hauptschuldige dargestellt wird, dafür daß diese calvinische, besser zwinglische Lehre in das reine Luthertum eingedrungen sei. Zur Definition des Begriffes Verbalinspiration nimmt man normalerweise die Unterscheidungslehre von Albrecht Ritschl zur Hilfe, der vier verschiedene Auffassungen unterteilt. Die erste läßt er von Melanchthon und seinem Kreis vertreten, wonach Gott sein Wort durch die Verkündigung der Boten seiner Offenbarung überliefert hat, wobei die Tatsache der schriftlichen Überlieferung ziemlich nebensächlich bleibt. Dann kommt Luther, der die „Revelatio“, die Offenbarung der Schrift, als Gottes Wort anerkennt und die Inspiratio auf die hellen und klaren Worte der Schrift beschränkt. Calvin und auf lutherischer Seite Chemnitz fassen nach Ritschl dann bereits die Inspiration als einen vom Heiligen Geist bewirkten Vorgang auf. Er trug sich zu, indem und sofern die heiligen Bücher von den biblischen Schriftstellern niedergeschrieben wurden, ohne daß über das „Wie“ schon genauere Ausführungen gemacht wurden. Die vierte Gruppe sind dann die, die „nach dem Vorgang bei Flacius“ besonders ab Johann Gerhard die wörtliche Inspiration der heiligen Schrift direkt in lehrhafter Absicht und als eignes, besonderes Theologumenon vertreten. Auf dieser Stufe sind die Verfasser der heiligen Schriften praktisch gar keine selbständigen Personen mehr, sondern nach einer Stelle im Jeremiaskommentar: „spiritus sanctus scripturam sacram per os sanctorum Dei organorum locutus est et per eorum manum conscripsit“ (Der heilige Geist hat die heilige Schrift durch den Mund der Heiligen, als durch Gottes Instrumente gesprochen und durch ihre Hand geschrieben.) Das ist die klassische Stelle für Flacius' Verbalinspiration. Dort aber, wo man sie suchen würde, nämlich bei 2. Tim. 3, 16 (alle Schrift ist von Gott eingegeben), findet sich kein Ansatz für diese Theorie der Verbalinspiration. Das allein könnte schon stutzig machen.

In der Tat ist es so, daß diese Ritschl'sche Definition, die sich gleichsam von Gerhard aus nach rückwärts orientiert, weder Luther noch Calvin, auch nicht Melanchthon gerecht wird. Bei Flacius findet man dann einen Anlaß, ihm Orthodoxie und Aufklärung in einem Atemzug vorzuwerfen. Der Fehler steckt zweifelsohne darin, daß man sich weder genügend Gedanken über den Begriff „organon“, noch über den der „persona“ macht. Vollends zu schweigen von dem Inhalt, der durch die Inspiration vermittelt wird. Wenn Flacius von Mund und Hand der Propheten redet, so macht er sie doch keineswegs zu Schreibschü-

lern oder gar Schreibfedern. Das Wort Organon ist nicht ein Verlust der menschlichen Persönlichkeit, sondern ein – allerdings wesentliches – Prädikat des im Reich der Gnade lebenden, erneuerten Menschen, also Charakteristikum des „Homo spiritualis“ oder der „Imago Dei“.

Was aber die Sache, die „Res“, anlangt, die inspiriert wird, so bleibt sie ein und dieselbe unveränderlich und von gleicher göttlicher Verpflichtung, gleich ob sie geredet, gesungen, gedruckt oder von einer Sprache in die andere gedolmetscht wird. „Dieselbigen Wörter, wahre Meinung, Lehre oder Sentenz heißen wir – Die heilige Schrift – und Gottes Wort. Wie sehr sie ein ganz anderes Ding als die Stimme, Schall, Laut oder toter Buchstabe etc. ist, kann man daraus merken, daß wenn sie (die heilige Schrift) geredet wird, so ist kein Buchstabe da, wenn sie gedruckt oder geschrieben ist im Buch, so ist keine Stimme, Schall und Laut, wenn sie ins Gedächtnis gefaßt wird, so ist weder Stimm, Schall, Laut, noch Buchstabe dabei; wenn sie aus einer Sprache in die andere verdolmetscht wird, so verändern sich da die Buchstaben, Stimme, Schall und Laut. Sie bleibt aber gleichwohl aller Dinge eines.“ Er sagt damit nichts anderes als Luther, wenn er vom Worte Gottes sagt, daß „Gold Gold bleibt, ob es nun am Leib zur Zierde getragen, in den Kasten und Beutel gelegt, ins Wasser, Feuer, Grube oder Dreck geworfen oder in die Erde verscharrt wird, ob es zu Dukaten geschlagen oder aus ihm Geschmeide gehämmert wird“. Am einfachsten läßt sich aber die sogenannte Flacianische Verbalinspirationstheorie durch die simple Tatsache widerlegen, daß er selbst in freimütigster Weise Textkritik geübt hat, wobei ihm auch die Autorität der Humanisten und Luthers selbst durchaus nichts gelten. Recht und Pflicht zu eigener Textkritik hält er überhaupt für die unumgängliche Voraussetzung alles ernsthaften Schriftstudiums. Wir zitieren wörtlich Moldaenke: „Worum geht es ihm zutiefst in dem Problem der Inspiration? Kurz gesagt: Um nichts anderes als die Autorität, besser die Autorisierung von Wort Gottes, das nur als Wort der Schrift, als organhaft mittelbar gesprochenes Wort faßbar wird. Eben um dieser seiner Mittelbarkeit und das ist zugleich immer Verborgenheit willen bedarf es der Abgrenzung gegenüber allem andern, nur von Menschen gesprochenen Wort. Nur dadurch ist es vor diesem qualifiziert, daß die es sprechen, es in fremder Ermächtigung, in aus unmittelbarer Berufung quellender, göttlicher Vollmacht sprechen. Was es an Autorität besitzt, ist nicht eigene, wie auch der Sprecher selbst über sie nur kraft göttlicher

Begabung, der Gabe unmittelbar zuteilwerdenden heiligen Geistes verfügt. Ausdruck aber eben dieser fremden, göttlichen Ermächtigung und nichts anderes ist die Inspiration. Sie bezeichnet das Geheimnis von Kommen und Gegenwart heiligen Geistes bei den von Gott zum Organ Erwählten, kraft dessen diese zu ‚cooperatores Dei‘ werden: freilich, nach göttlicher, souveräner Setzung ein unmittelbares Kommen, eine unmittelbare Gegenwart dieses Geistes gegenüber allem späteren, ans Wort gebundenen Geistempfang. Objekt der Inspiration ist für Flacius also eigentlich und in erster Linie nur der Mensch, sei es Patriarch, Prophet oder Apostel. Ist bei ihm der Geist, so ist auch sein Wort, seine Schrift aus dem Geist. Ist er inspiriert, so ist auch sie es. Das heißt aber: Was von der Schrift gesagt wird — und sie ist stets Ort göttlichen Wortes — gilt von ihr nur im Blick auf ihren Autor.“

Fassen wir nun kurz den Ertrag unserer Betrachtungen über Flacius zusammen, so können wir folgende Besonderheiten an ihm feststellen: 1. Er ist Illyrer aus der Venetianischen Herrschaft. Das bedeutet für ihn ein ganz anderes Verhältnis zu Fürsten und Herrn wie bei deren Untertanen. Er hat sich daher auch zeitlebens am wohlsten in den freien Reichsstädten gefühlt. Wir vergessen ja bei unserer schematisierenden Geschichtsschreibung allzu leicht, daß sich ein großer Teil des deutschen und des italienischen politischen und geistlichen Lebens im Mittelalter und darüber hinaus in Republiken abgespielt hat. Daher kommt auch sein gewachsenes Mißtrauen gegen Kurfürsten, Herzöge und Grafen, insbesondere was die Frage der Kirche anlangt. Von Flacius führt kein Weg zum Summepiskopat. Das geht bei Melanchthon und seiner Vorliebe für Fürstentage und Reichsstände. Seine Meinung ist, daß die Kirche ihre Belange ausschließlich durch Synoden und Konzilien ordnen muß. Umgekehrt stammt daher die instinktive Abneigung, die die „hohen Herren“ — nicht der Landadel — gegen diesen Fremdling hatten, der ihre fürstliche und durch Reichstage garantierte kirchliche Macht in Frage stellte. Zum andern: Flacius sah niemals die Reformation als eine ausschließlich deutsche Angelegenheit an, so sehr er sich auch dem deutschen Volk verpflichtet und verbunden wußte, wie die Herausgabe des Otfried von Weißenburg zeigt. Für ihn handelte es sich ausschließlich und grundsätzlich um eine Erneuerung der ganzen Kirche durch das reine Wort Gottes. Dabei kam für ihn die römische Kirche nicht mehr in Betracht. Das hing nicht nur damit zusammen, daß er das Wüten und die Grausamkeiten ihrer höchsten Vertreter besser kannte als je einer von jenseits der Alpen. — Er hatte es

ja in seiner eigenen Familie erlebt, was ein päpstlicher Legat wie Giovanni Pietro Caraffa, der seit 1555 als Papst Paul IV. auf dem Petersstuhle saß, in Venedig für Unheil gestiftet hatte; — nein, er konnte die römische Kirche nicht mehr als christliche Kirche betrachten, weil sie das Wort der Wahrheit, das Evangelium zur Seligkeit nicht mehr hatte. An diesem Worte aber hing ihm alles. Er, der in drei, vier Sprachen mühelos denken, reden, schreiben, beten konnte, kannte doch immer nur dies eine Wort, durch das seine Seele genesen war. In ihm redete und handelte Gott zugleich und so, daß er durch das Wort die gewaltige Transformation des Teufelsbildes des Menschen in das Gottesbild des Ursprunges durchführte und zugleich die Verheißung der Perfor- mation gab, daß alles vollendet werden sollte im fünften Reiche der Er- lösung, da Gott ist alles in allem.

Dabei geht es Gott nun gerade nicht darum, wie bei Calvin seine Gloria, seine Ehre durchzusetzen, sondern nur seine Benignitas, seine Freundlichkeit und Leutseligkeit, seine überschwengliche, menschen- suchende, menschenliebende Barmherzigkeit zu offenbaren. In diesem Sinne ist das schönste Wort aus den Schriften des Flacius zu ver- stehen: „Spiritu sancto scripturarum auctori placet propter captus nostri inbecillitatem balbutire et magis quam tantae majestati convenit nobiscum per verba et signa agere.“

Dem Heiligen Geist als dem Urheber der Heiligen Schrift gefällt es, wegen der Schwächlichkeit unseres geistigen Aufnahmevermögens zu stammeln und, mehr als einer solchen Majestät zukommt, mit uns durch Worte und Zeichen zu handeln.

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 Haupt- stück des ganzen christlichen Glaubens ist. Martin Luther

Der Kleine Katechismus – noch aktuell?

Seine Bedeutung für die biblische Unterweisung
in der lutherischen Kirche

Vortrag auf der 6. Theologischen Rüstzeit des Martin Luther-Bundes
auf dem Liebfrauenberg/Elsaß am 6. November 1973

Vorbemerkungen

1. Es ist keine lange Auseinandersetzung darüber nötig, daß der lutherische Katechismus, besonders der Kleine, in den letzten Jahren immer mehr in Mißkredit gebracht worden ist. Es ist auch hier die Feststellung begründet, daß die Meinung in der heutigen Kirche gemacht wird, und zwar in den allermeisten Fällen sehr einseitig. So ist beispielsweise in der Reformationsnummer der „Botschaft“, dem Kirchenblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, aus der Feder von W. Allgaier zu lesen: „Dieser Kleine Katechismus wird zunehmend von der jungen Generation bestreikt.“ Die Kritik wird in der bekannten Weise, wie man sagen muß, nicht eben originell begründet: Der Katechismus werde den Problemen und Fragen der heutigen Jugend nicht mehr gerecht. Unter Hinweis auf den in Arbeit befindlichen Erwachsenenkatechismus der VELKD wird daran gerühmt, er solle weniger ein Lernbuch, „als vielmehr eine Sammlung von Denkanstößen für den Glauben sein“. Schließlich wird dem Kleinen Katechismus noch prophezeit, er werde durch diese Bemühungen der VELKD weiter in den Hintergrund treten. Man kann solchen Prognosen mit einer ziemlichen Gelassenheit gegenüber treten. Wer die Geschichte der Katechismen, besonders die damals auf den Höhen der Zeit wandelnden rationalistischen, auch nur ein wenig kennt, wird an der Feststellung nicht vorbei können, daß der KK seine geistliche Vitalität in Jahrhunderten bewährt hat. Schließlich blieben an den Autor des Artikels zwei Fragen offen, nämlich, ob es die Fragen der modernen Jugend gibt und was das sein soll. Im Oberstufenunterricht des Gymnasiums kann man eine wachsende Verlegenheit der jungen Generation feststellen, die längst von einer tiefen Skepsis gegenüber der Modernität erfaßt ist.

Zum anderen ist sehr die Frage, ob der moderne Zeitgenosse von der Kirche und ihrer Verkündigung Denkanstöße vermittelt haben will. In geistig und geistlich anspruchsvollen Gemeinden zeigt es sich, daß Kirche in erster Linie dann ernst genommen wird, wenn sie zur Sache und das heißt vom Zentrum des Evangeliums redet. Es könnte sein, daß manche der hurtigen kirchlichen Meinungsmacher unserer Tage den Anschluß wieder einmal verpaßt haben. Es wäre nicht das erste Mal.

2. Aus einem Bericht des finnischen Missionsdirektors Alpo Hukka, den er für den ersten kritischen Leuenberg-Band „Von der wahren Einheit der Kirche“ (Berlin 1973, S. 12) geschrieben hat, ist zu entnehmen, daß er bei einer seiner letzten Afrika-Reisen den KK auf einer katholischen Missionsstation fand und hier von katholischer Seite wieder bestätigt bekam, worin die Bedeutung dieses Katechismus liege, daß ihn nämlich Hans und Grete verstehen können.

Natürlich ist die afrikanische Situation nicht die unsere. Immerhin ist schon hier der Hinweis nötig, daß jeder Text, auch jeder moderne Text, Interpretation verlangt. Wenn man die Summe der üppig ins Kraut geschossenen neuen Glaubensbekenntnisse und neuen Gottesdienstformen durchsieht, zeigt sich das schnell. Auch scheint für die Verfechter eines new look oft nicht klar zu sein, daß Katechismus und geistliche Vollmacht auf das engste zusammengehören. Weil den modernen Texten diese Vollmacht so gut wie immer ermangelt, gelingen auch überzeugende Formulierungen so schwer, und je kürzer sie sein müssen, um so schwieriger sind sie. Deswegen war es weise, daß die VELKD mit dem größeren Umfang eines Erwachsenen Katechismus einsetzte.

3. Schließlich muß einleitend darauf hingewiesen werden, daß die Kirche den Katechismus nahezu hundert Jahre hindurch vernachlässigt hat. Dazu eine historische Erinnerung. Luthers Katechismen, voran der Große, sind aus Kinderpredigten entstanden. Luther hat, darauf aufbauend wie seine Zeitgenossen, den neuen Predigttyp der Katechismuspredigten begründet. Diese Tradition ist von der lutherischen Erweckung des vorigen Jahrhunderts aufgenommen worden. Als Konsequenz ergibt sich daraus, daß die Frage des Katechismus immer dann schwierig wird, wenn er aus dem Ganzen der kirchlichen Predigt herausgenommen und nur noch zu einer Angelegenheit der Kinder wird, die sich dann recht und schlecht damit abmühen, wie sich literarisch aus dem Anfang von Thomas Manns

„Buddenbrooks“ leicht belegen läßt. Erwähnt sei eben noch, daß die neuere Katechetik vor dem sogenannten und inzwischen im Abwirtschäften begriffenen problemorientierten Unterricht noch einmal – so etwa Karl Witt – auf die sprachlichen Qualitäten des Katechismus hingewiesen hat, zugleich mit dem katechetischen Zusatz, daß der Katechismus die Aufgabe habe, die biblische Aussage zu bündeln und für die Kinder faßlich zusammenzustellen. Nun ist weiter zu überlegen, was der Satz bedeutet: Deswegen hat der lutherische Katechismus die lutherische Mission genauso zusammengehalten wie die lutherische Diaspora.

1. Der Katechismus hat bleibende Bedeutung für die systematische Zusammenfassung des Glaubens.

1. Damit werden bereits eine Reihe von modernen Schwierigkeiten bezeichnet. Was damit gemeint ist, läßt sich aus zwei charakteristischen Stellen der Vorreden zum GK zeigen, in denen es um den Sinn des Katechismus geht. Dieser ist nämlich zu verstehen als „der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift“ (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952², S. 552). In ihm ist auf das einfachste zusammengefaßt, was wir in der Heiligen Schrift haben. Auszugehen ist also von dieser intendierten systematischen Einheit.

2. Genau hier liegt eine der prinzipiellen Schwierigkeiten, denen sich der moderne Mensch gegenüber sieht. Er hat ein gestörtes Verhältnis zur Bibel. Auch ist seine Bibelkenntnis gering, auch bei den sogenannten Gebildeten, sehr im Unterschied zur angelsächsischen Welt. Sicherlich ist diese generelle Verlegenheit nicht der vielgescholtenen modernen Theologie anzulasten. Festzustellen bleibt aber, daß die historisch-kritische Erforschung der Schrift mit allem, was sich daran an hermeneutischer Debatte anschloß, diese moderne Bibelfremdheit in keiner Weise überwinden konnte, was auch nicht von der Wissenschaft erwartet werden kann. Der heutige Leser hat keinen geistlichen Bezugspunkt zur Bibel mehr. Er weiß auch nicht recht, von wo aus er den Aufstieg in das ungeheure Gebirge beginnen soll.

Genau an dieser Stelle wird die Auseinandersetzung über die bleibende Bedeutung des Katechismus einsetzen müssen. Hier geht es um den Wechselbezug von Bibel und Katechismus. Die Bibel weist

auf den Katechismus, und der Katechismus weist auf die Bibel. Erst dann, wenn der Katechismus seinen lebendigen biblischen Bezug verliert, wird er in sich selbst problematisch, und genau mit diesem Phänomen haben wir es heute zu tun. Gerade heute aber ist eine Einweisung in die Bibel auf den verschiedensten Ebenen vonnöten, besonders aber auch im Hinblick auf die systematische Zusammenfassung. Es fehlt heute nicht an hervorragenden historischen Einführungen, die sich auch die vielen Möglichkeiten der modernen Reproduktionstechnik zunutze machen. Diese aber müssen ergänzt werden durch das Aufzeigen von Grundlinien.

3. Hier müßte auch darauf hingewiesen werden, daß in ähnlicher Weise das Fortlassen der Vorreden Luthers zu den biblischen Büchern zu beklagen ist, ein Vorgang, der längst vor der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingesetzt hat. Leider ist auch die hervorragende moderne Edition von H. Bornkamm offenbar nur von Liebhabern beachtet worden. Gerade hier wird in anderer Weise das versucht, was der Katechismus insgesamt will, nämlich die Hauptlinien der Heiligen Schrift zu zeigen.

Es geht auch darum, einen ganz bestimmten folgenschweren Veränderungsprozeß im Umgang mit der Bibel wieder bewußt zu machen, der zu den verhängnisvollsten Fehlentwicklungen der nachreformatorischen Zeit gehört. Orthodoxie und Pietismus haben Hand in Hand gearbeitet, um die Bibel zu parzellieren. Die einen machen sie zu einer Sammlung von Belegstellen für die Dogmatik und die anderen zu einer Sammlung von Kernsätzen und Goldenen Worten zur Erbauung des Gemüts. Darüber ging jedoch die innere Einheit der Schrift, wie sie die lutherische Reformation, im Unterschied zur reformierten, von der Rechtfertigung her gesehen hatte, immer weiter verloren.

War damit das Gesamtverständnis der Schrift für den Bibelleser immer ferner gerückt, so war er vollends auch nicht mehr in der Lage, wesentliche und durchlaufende Linien der neutestamentlichen Verkündigung zu erkennen. Das führt zu der zweiten Überlegung:

II. Die fundamentale Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als durchlaufende Linie im Katechismus.

1. Hier ist die Behandlung des 1. Gebotes im GK von beispielhafter Bedeutung. Aus dem ersten Gebot folgen alle Gebote (643f.). Es ist

schreckliche Drohung und tröstliche Verheißung in einem. Die Einheit von Gesetz und Evangelium folgt also aus dem ersten Gebot. Daher sind auch die Zehn Gebote „Ausbund göttlicher Lehre“ (639).

Es ist unschwer zu erkennen, wie der KK diese Linie in einer eindrucksvollen Weise fortsetzt. Die dominierende Bedeutung des ersten Gebotes fällt in die Augen. Dieses erste Gebot setzt sich in den anderen Geboten in der stereotypen Aussage fort: „Wir sollen Gott fürchten und lieben.“ Weiter ist darauf hinzuweisen, daß der Beschluß der Gebote im KK noch einmal die grundsätzliche Einheit von Gesetz und Evangelium wieder aufnimmt.

Diese wäre in ihren modernen Konsequenzen nach zwei Richtungen hin weiter zu durchdenken:

a) Wenn man es mit Bonhoeffer formulieren will, so muß das aus der Begleitung des Gesetzes gelöste Evangelium zur „billigen Gnade“ werden. Damit aber verkümmert das Evangelium nicht nur, sondern es hört überhaupt auf, Evangelium zu sein und wird zu einer christlichen Weltanschauung. Wenn mit Luther davon auszugehen ist, daß das Evangelium die gnadenhafte Durchbrechung des Gesetzes vor dem Hintergrund des Kreuzes ist, so kann dieses Wunder der gnadenhaften Zuwendung Gottes in Christus allein biblisch so recht verstanden werden, daß der gnädige Gott kein anderer als der heilige Gott ist, der der Übertretung seines Gesetzes nicht tatenlos zusieht. Wo der Glaube nicht als Wunder Gottes verstanden wird, das den Menschen unverdientermaßen im Glauben erreicht, dort kann im Ernst nicht von Glauben gesprochen werden, oder es bleibt eine vage religiöse Mutmaßung übrig, die ihrerseits nichts mehr mit dem Glauben zu tun hat. Das Evangelium bedarf also des Gesetzes, um Evangelium zu sein, und das Gesetz, das Zorn anrichtet, bedarf des Evangeliums, wenn es nicht den Menschen in seiner Knechtschaft festhalten und diese gleichsam tötend verewigen will. Hinzuzufügen wäre, daß jede Erneuerung des Glaubens von der Wiederentdeckung dieser fundamentalen biblischen Sachverhalte abhängig ist. Die Reformation ist geschichtlich so zu verstehen wie alle in die Tiefe reichenden Erweckungsbewegungen, die den Weg vom Gesetz zum Evangelium gehen. Um also zu verstehen, was das Evangelium meint, ist der Mensch von heute darauf angewiesen, daß ihm der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium aufgezeigt wird.

b) Die für den Glauben entscheidende Frage der Autorität hängt an der Einheit von Gesetz und Evangelium. Hier ist freilich zu sagen,

daß eine auf Weltverbesserung angelegte neuere Theologie geflissentlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium überspringt. Die Folge ist etwa, daß die Befreiung schließlich am aufklärerischen Emanzipationsbegriff aufgehängt und damit im Kern mißverstanden wird. Daraus werden dann die bekannten Schlüsse einer sogenannten politischen Theologie abgeleitet, wonach Herrschaft nur noch von unten gerechtfertigt werden kann und wonach die Demokratie allein das Gott wohlgefällige politische Werk ist, wie man es seit Karl Barth immer wieder zu hören gewohnt ist. Daß dabei unter der Hand für eine neue Theokratie unter demokratischen Vorzeichen votiert wird, ist den Vertretern dieser Richtung nicht einmal als reaktionärer Anachronismus bewußt geworden. Hier wird die moderne Säkularisation schlichtweg ignoriert. Dafür bewegt man sich, um mit Berdiajew zu reden, auf den Pfaden eines neuen Mittelalters. Für die politische Ethik ist nichts zu hoffen, wenn die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die daraus folgende Unterscheidung der Regimente nicht wieder zum politischen Regulativ wird. Schon die einstweilige Ausklammerung dieser für die heutige Kirche lebenswichtigen Fragen in der Leuenberger Konkordie ist bedenklich. Wenn man es mit Bonhoeffers berühmtem Wort aus der „Nachfolge“ sagen will: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“ – so ist dieses eine moderne Umschreibung der Dialektik von Gesetz und Evangelium. Solange die moderne Christenheit, in den seichten Gewässern ihrer Publizistik plätschernd, nicht zu diesem Satz Bonhoeffers zurückfindet, ist für den Glauben nichts zu hoffen als nur dieses, daß er zur installierten Dauerdiskussion wird, die sich zu einem uferlosen Problematisieren aufgrund von Denkanstößen erniedrigt und damit den christlichen Glauben längst hinter sich gelassen hat.

2. Es wäre also zusammenfassend zu sagen, daß das Evangelium nur so unter den besonderen Voraussetzungen unserer Zeit als Evangelium bewahrt und verkündigt werden kann, wenn es vor dem Hintergrund der Einheit und Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geschieht. Die andere Möglichkeit ist dann nur die Ideologisierung des Evangeliums auf sozialen Fortschritt hin. Eine moderne lutherische Kirche, die meint, es ginge nur darum, dem KK so schnell wie möglich den Abschied zu geben, muß auch wissen, was sie damit in dieser Hinsicht tut. Der KK hat durch Jahrhunderte hindurch die Bedeutung dieser Unterscheidung wachgehalten. Ob die Kirche oder

die im Katechismus unterrichtenden Pastoren und Lehrer sich dieser Tatsache immer voll bewußt gewesen sind, ist eine andere Frage. Es ist daher nicht zufällig, daß die Auslegung der Gebote dem Umfang nach mehr als die Hälfte im GK ausmacht. Dabei ist zu beachten, daß Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wenn man sie aus der Sicht des GK betrachtet, keineswegs ein Schematismus ist, sondern das Evangelium wird in der Auslegung des ersten Gebotes immer schon in die Auslegung des Gesetzes hineingenommen, ein Vorgang, der sich in den Einleitungsformeln des KK jeweils wiederholt.

3. Die gleiche Bedeutung kommt dem Verständnis des Glaubens zu, wie es im GK entwickelt wird: „Ein Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet“ (562). Hier sind es wahrscheinlich drei Komplexe, die bei näherer systematischer Reflexion als wesentlich erscheinen:

a) Glaube als existentieller Bezug. Der so verstandene Glaube hat es nicht mit einer idealisierten religiösen Provinz zu tun, wie etwa Hegel die Religion zusammen mit der Kunst und der sie überhöhenden Philosophie dem absoluten Geist zuordnet, der schließlich in der Philosophie zum Bewußtsein seiner selbst kommt, sondern dieser Glaube ist allein in der vollen personalen Hingabe zu erfahren und zu realisieren. Das, was sich seit Kierkegaard dem europäischen Denken eingepreßt hat, wird hier in allen Konsequenzen vorweggenommen.

b) Wenn diese Analyse stimmt, dann läßt sich auch der Glaube nicht einfach ethisieren, wie das seit Kant zum Schicksal des modernen Protestantismus, das sich in der neuen politischen Ethik fortsetzt, geworden ist, die nur noch die Praxis der Aktion als den eigentlichen Ort des Glaubens gelten läßt. Damit ereignet sich aber eine ebensolche fundamentale Fehlorientierung, nur unter anderen Vorzeichen, wie sie der Schleiermacherschen Verwechslung von Religion und Gefühl zugrunde liegt. In beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten findet eine Parzellierung des Glaubens statt, der bestenfalls Sektoren überspannt, die aber am Kern der Existenz vorbeigeht und damit den Menschen nicht eigentlich trifft. Ein aus dem Bezug zur Existenz gelöstes Christentum ist längst zur Ideologie, zum Opium des Volkes geworden.

c) Allein in diesem existentiellen Glaubensverständnis ist die Gewähr dafür gegeben, daß der Glaube vor dem Schicksal bewahrt

wird, zur weltanschaulichen Überzeugung zu werden. Dieses wiederholt sich gegenwärtig in einer in Permanenz geübten Diskussionshaltung, die immer noch nicht einsehen will, daß wegen der Ausklammerung des existentialen Bezuges niemals in den Blick kommen kann, was Glaube ist. Der Glaube lebt dann nur in der Art der weltanschaulichen Defensive, wobei die geheime Leitfrage nur noch diese ist, wie weit dem sogenannten modernen Menschen, oder was man dafür hält, der Glaube überhaupt noch zugemutet werden kann.

Umgekehrt ist natürlich – dieses Mißverständnis könnte naheliegen, was immer wieder gegen Kierkegaard einzuwenden wäre – der Glaube kein existentialer Habitus, denn die existentielle Hingabe des Glaubens ist nur die anthropologische Kehrseite der entscheidenden christologischen Aussage, die auf den „fröhlichen Wechsel“ zentriert ist, wenn man es in der Sprache von Luthers Freiheitstraktat sagen will. Luther selbst hat diese Beziehung unübersehbar in seiner Auslegung des zweiten Artikels hergestellt. Was der modernen Diskussionshaltung immer wieder entgegenzusetzen ist, muß der Hinweis sein, daß sich der Glaube niemals auf Distanz halten kann. Diesem Schicksal gegenüber ist er auch nicht gefeit durch eine Flucht nach vorn in das ethische Engagement.

4. Als weitere Konsequenz ergibt sich daraus eine überraschende Deutung des modernen Nihilismusproblems. Dieses wäre mit den beiden berühmten Sätzen Nietzsches aus dem „Willen zur Macht“ zu illustrieren: „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x“ und das andere – die berühmte Definition des Nihilismus – „daß die obersten Werte sich entwerten“. Die großen Visionen dieses herausziehenden europäischen Nihilismus sind längst vorher entworfen, wobei nur an zweierlei zu erinnern wäre, nämlich an Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ und den berühmten Aphorismus 125 aus Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft“, von dem tollen Menschen, der nach dem vollzogenen Gottesmord sein Requiem aeternam deo anstimmt und damit eine fast unheimliche Ambivalenz des Nietzscheschen Nihilismus sehen und erkennen läßt.

Die Kirchen stehen diesem Vorgang der Säkularisierung einigermaßen ratlos gegenüber, weil sie noch keine Antwort darauf gefunden haben, was es bedeutet, wenn nach Bonhoeffer nicht mehr von einem religiösen Apriori, von dem die Kirche fast 2000 Jahre lang

gelebt hat, ausgegangen werden kann. Der Vorgang stellt sich normalerweise als eine innere Erosion von unvorstellbaren Ausmaßen dar, in der der moderne Mensch einem immer weitergehenden Schwund seiner metaphysischen Substanzen ausgesetzt ist. Der religiöse Anknüpfungspunkt wird immer problematischer, wenn der homo religiosus ein Exemplar mit immer größerem Seltenheitswert ist. Der Vorgang der Profanisierung wird dann als schicksalhaft und irreversibel verstanden, was er sicher auch ist, so daß alle reaktionären Bewegungen dagegen nicht ankommen, genau wie, trotz einer gelegentlichen schwachen Welle der Nostalgie, die Romantik alle Chancen verloren hat. Übrig bleibt einzig als das neue Opium des Volkes die Zukunft der Utopie, die Auswanderung nach vorn, nachdem die Vergangenheit und die Gegenwart ihres Sinnes entleert worden sind.

Luther dagegen hat das Phänomen in einer souveränen Weise völlig anders gesehen und eine Lösung skizziert, die in der heutigen Sicht als beispielhaft verstanden werden muß, und zwar so, daß sich von hier aus das viel diskutierte Feuerbach-Problem nach den dankenswerten Anstößen von Karl Barth ganz anders sehen und lösen ließe, auch wenn man dabei die aus Feuerbach hergeleitete Religionskritik bei Barth keineswegs zu teilen braucht.

Es spricht auch nicht gerade für die Qualität der gegenwärtigen evangelischen Theologie, wenn der in diese Richtung zielende, imposante Entwurf des katholischen Theologen Heribert Mühlen unter dem Titel „Entsakralisierung“ so gut wie nicht beachtet wurde. Der Satz Luthers, einer seiner klassischen Sätze überhaupt, der erneut theologisch aufzuschließen wäre, steht bekanntlich in der Auslegung des GK zum 1. Gebot: „Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“ (560). Hier wird unter den Götzen aller Zeiten noch einmal das Gesetz der existentiellen Hingabe positiv und negativ fixiert. Der entscheidende Vorgang ist daher heute auch nicht eine ungehinderte Säkularisierung, sondern die Frage nach Gott umgibt den Menschen immer schon, wenn er nur so leben kann, indem er sich seine Götter schafft. Daß Luther in dem gleichen Zusammenhang von dem Universalgott Mammon spricht, hätte schon früher idealistisch gestimmte Gemüter erschrecken müssen, die seit Platon darum bemüht sind, ihr ewiges Reich der Ideen zu errichten. Wenn der Mensch sich immer schon seine Götter schafft, so steht das in einem Entsprechungsver-

hältnis zu der anderen von Luther betonten Tatsache, daß das Gesetz immer schon da ist. Wir hätten also stärker davon auszugehen, daß es den irreligiösen Menschen schlichtweg nicht gibt, sondern daß er immer schon mit dem Geschäft welthafter Sakralisierungen beschäftigt ist, die ihrem Charakter nach dämonische Züge annehmen, wie man an den politischen Weltanschauungen ebenso sehen kann wie an den Subkulturen der Drogen. Die Aufgabe der Predigt, die beides, das Gesetz und das Evangelium verkündigt, wird also immer wieder den Menschen bei der Errichtung neuer Götzenbilder behaftet müssen. Die idealistische Sicht des christlichen Glaubens hat offenbar für Jahrhunderte diese fundamentalen Einsichten Luthers überdeckt und also auch nicht zum Zuge kommen lassen. Es gibt daher keinen prinzipiell neuen Auftrag der christlichen Verkündigung, was angesichts der modernen Experimentiersucht festgestellt werden muß, sondern immer nur die Befreiung des Menschen von seinen alten und neuen Götzen unter dem Vorzeichen der Verkündigung von Gesetz und Evangelium. An dieser Stelle und unter diesen Voraussetzungen muß dann natürlich auch das Gericht über den modernen Pluralismus gesprochen werden oder über den Dialog, der langsam zu Tode strapaziert wird. Wenn z. B. aus der Ökumene der Christenheit die Ökumene der Weltreligionen wird, wenn von „fortschrittlichen“ Ökumenikern im Ernst das Aufgeben des Absolutheitsanspruchs des Christentums als das Gebot der Stunde gefordert wird, dann ist nicht nur der Glaube an sein Ende gekommen, sondern dann ist dieser Glaube nur noch als ein perverser Anti-Glaube zu verstehen. Was hier die Lage so unübersichtlich macht, ist die Verschleierung solcher Parolen unter scheinbar orthodoxen Aussagen über den Glauben. Das ändert aber nichts daran, daß der moderne ökumenische „Horizontalismus“, um das jüngste russisch-orthodoxe, an Genf gerichtete Dokument zu zitieren, in sich grenzenlos ist.

Diese Überlegungen sind in einigen skizzenhaften Bemerkungen über die Auslegung des Credo fortzuführen:

III. Das Credo steht im Horizont der Gebote.

1. Die Auslegung des Credo fügt sich glatt in den bisherigen systematischen Rahmen ein. Wieder geht es um die Unterscheidung von Ge-

setz und Evangelium, wenn auch die Auslegung des Credo unter dem Vorzeichen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium steht, wobei das Credo von dem spricht, was Gott uns schenkt, im Unterschied zu dem, was er von uns im Gesetz fordert. Zwar hatte auch die Auslegung der Gebote, besonders im ersten Gebot, das Evangelium mit eingeschlossen, jetzt erscheint es sozusagen in seiner reinen, vom Gesetz unterschiedenen Form im Credo.

Hier wäre für das heutige Verständnis darauf hinzuweisen, daß die moderne Christenheit trotz Karl Barth die Bedeutung des trinitarischen Glaubens weithin vergessen hat. Wenn es, um bei der heute aktuellsten Seite anzufangen, um die Weltverantwortung des Christen geht, so ist diese vor allem im ersten Artikel gemeint. Dieser ist weder der Bereich der ethischen Nutzenanwendung für den Glauben noch die Auskunft darüber, daß es der Glaube unter anderem auch mit der Welt der sichtbaren Güter zu tun hat, sondern meint das Bekenntnis, daß Gott als der Schöpfer zugleich der Herr der Welt ist. Wenn er der Herr der Welt ist, so macht er den Menschen zu seinem Mitarbeiter — das cooperator-Dei-Motiv bei Luther. Die unzerteilbare Einheit des Glaubens, die alle Lebensbereiche umfaßt, kommt vor allem in dem Bekenntnis zum ersten Artikel zum Ausdruck.

2. Es ist ferner im Bereich des ersten Artikels auf andere wichtige Zusammenhänge hinzuweisen, wobei generell zu beachten ist, daß die Christenheit inmitten eines säkularistischen Zeitalters vor der nach wie vor ungelösten Aufgabe steht, in der Welt der „sekundären Systeme“, um Hans Freyer zu zitieren, d. h. in einer durch und durch künstlichen Welt, wie sie von der Technik des Menschen hervorgebracht ist, den Schöpfungsanspruch Gottes zu realisieren. Auch wenn im Zusammenhang der modernen naturwissenschaftlichen These von der Geschichte der Natur Anfang und Ende der Welt neu ins Bewußtsein gerückt sind, ohne in breiter Form schon allgemein angenommen zu sein, so bedarf vor allem der Zusammenhang zwischen der anfänglichen Schöpfung der Welt und ihrer ständigen Erhaltung durch den lebendigen Gott immer stärker der Aufmerksamkeit.

Hier sind denn auch die Anknüpfungspunkte dafür, daß das Gesetz für den Bestand der Welt erforderlich ist wie auch für die Unterscheidung der Regimente. Generell ist die Regimentenlehre nur so zu verstehen, daß sie die vorläufige Erhaltung der Schöpfung durch den Schöpfer unter Einbeziehung des Menschen als cooperator Dei

zum Ausdruck bringen will. Hier wird der Ausweg in eine von der Welt getrennte Religiosität ebenso abgeschnitten, wie von vornherein allen theokratischen Experimenten der Riegel vorgeschoben wird.

Wieder kommt auch hier die bleibende Bedeutung des Glaubensgehorsams zum Ausdruck, wenn man vor allem auf die Schlußpassagen der Erklärung des ersten Artikels im KK achtet. Der Mensch hat die Welt nicht zur autonomen Beherrschung anvertraut bekommen, sondern zur theonomen, d. h. sein Auftrag besteht darin, das geliehene Gut Gottes zu bewahren und vor der ständigen Bedrohung durch den Untergang zu schützen. Die Mündigkeit des Menschen von der Welt und vor der Welt ist allein von diesem ihm zuteil gewordenen Auftrag her zu begreifen.

3. Im Hinblick auf die bleibende Bedeutung der Aussagen über den zweiten Glaubensartikel im KK ist vor allem auf den schon im sprachlichen Aufbau meisterhaft formulierten Gleichakt von wahrer Gott und wahrer Mensch zu achten. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie sehr Luther in der Kontinuität mit den Lehrentscheidungen der alten Kirche, besonders durch die Konzile von Nicäa und Chalcedon, steht, was ferner auch die Schwächen einer modernen Jesulogie anstelle der Christologie erklärt.

Hier wäre auch ein Wort über das neuerliche exegetische Interesse am historischen Jesus zu sagen. Bekanntlich revoltierten die Schüler Bultmanns, vor allem Käsemann, gegen die Formel vom „Daß des Gekommenseins Jesu“, weil sie mit Recht darin die Aufhebung der Personalität Jesu sehen, auch wenn dieses nicht das einzige Motiv für das Wiederaufkommen des Interesses am historischen Jesus ist. So gewiß damit aus der Exegese heraus eine Selbstkorrektur einer überzogenen kerygmatischen Theologie vorgenommen wurde, so sollte sich schnell zeigen, daß die neutestamentliche Wissenschaft unter den historisch-kritischen Prämissen zwangsläufig nur zu einer rudimentären Christologie kommen kann, weil das vere Deus sich gegen die Erfassung durch einen im Grunde der Naturwissenschaft, genauer der klassischen Physik, entlehnten Wissenschaftsbegriff sträubt. Nicht anders erging es der Jesulogie anstelle einer Christologie, wie sie der politischen Theologie von heute entspricht, die Christus unter modernen Vorzeichen wieder zu einem Lehrer der Tugend macht und damit alte aufklärerische Gemeinplätze unter gleichzeitiger Vermischung mit einer marxistischen

Phraseologie wiederholt. „Jesus in schlechter Gesellschaft“, der Sozialreformer, der Entdecker der outsider, oder wie immer man hier nun die Schwerpunkte zu setzen versucht, ist auf seine wahre Menschheit beschränkt. Stehen die Dinge aber so, dann ist schließlich nicht einzusehen, weshalb gerade diesem Menschen eine einzigartige Stellung zugewiesen wird, die er streng genommen, nur als wahrer Mensch betrachtet, gar nicht haben kann. Auf der anderen Seite ist die Existentialtheologie nicht müde geworden, die Aussagen der altkirchlichen Christologie als metaphysisch verdächtig abzutun, ohne jemals schlüssig erklären zu können, was das eigentlich heißen soll und ohne recht dahinter zu kommen, ob sich hinter der perhorreszierten antiken Ontologie am Ende doch nichts weiter verbergen könnte als das alte Ritschlsche, dem Neukantianismus entlehnte Verdikt über die Metaphysik. Demgegenüber ist viel zu wenig weiter bedacht worden, was Edmund Schlink über den doxologischen Hintergrund der altkirchlichen Bekenntnisse gesagt hat.

Um dabei auf Luther zurückzukommen, so fällt gegen heute die Umkehrung, und zwar die bewußte Umkehrung auf, indem er mit der ewigen Geburt des Sohnes als des wahren Gottes einsetzt. Erst dann wird von der wahren Menschheit Christi gesprochen. Als Entsprechung wäre etwa auf die Weihnachtslieder Luthers zu verweisen, besonders auf „Gelobet seist du, Jesu Christ“. Dieser Hinweis zeigt übrigens auch die nahtlose Einheit der Theologie Luthers in ihren praktischen Konsequenzen, daß nämlich die dogmatischen Aussagen nicht neben oder höchstens am Rande, sondern im Zentrum der dichterischen Aussage zu finden sind. Was der lutherische Katechismus lehrt, findet sich im Gesangbuch wieder. Das sind Luthers doxologische Konsequenzen. Hinzuweisen wäre ferner darauf, daß sich in der lehrhaften zugleich die seelsorgerliche Dimension öffnet, wie jeder aus der Seelsorge weiß, der an den Betten der Kranken und Sterbenden seine Zuflucht zu Luthers Erklärung zum zweiten Artikel in ihrer ganzen stärkenden und tröstenden Gewißheit nahm.

Hier wäre weiter ein Wort darüber zu sagen, weswegen in den Katechismen Luthers der explizite Hinweis auf die Rechtfertigungslehre fehlt. Das erscheint als ungereimt, wenn man von dem normalen Verständnis des articulus stantis et cadentis ecclesiae ausgeht. In Wahrheit zeigt aber Luther an diesem Beispiel, daß man sehr wohl

von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln kann, ohne die Terminologie der Rechtfertigungslehre zu gebrauchen. Diese Zusammenhänge sind der späteren Zeit verloren gegangen, seit sich im Zuge der orthodoxen Lehrentwicklung die Rechtfertigung immer mehr zu einem locus innerhalb des ordo salutis entwickelte, auch wenn man verbal an der übergreifenden Bedeutung der Rechtfertigung festhielt. Ebenso verhängnisvoll erwies es sich auch, wenn aus den gleichen Gründen die Christologie ein Eigenleben zu führen begann, so daß das Band zwischen Rechtfertigung und Christologie vollends zerschnitten wurde und sich die Christologie immer mehr auf die Zwei-Naturen-Lehre oder das dreifache Amt Christi konzentrierte. Für Luther stellt sich das christologische Problem vollkommen anders. Überspitzt formuliert: seine Christologie ist die Rechtfertigungslehre, und zwar auf der Basis von Kreuz und Auferstehung. Hier tauchen Zusammenhänge wieder auf, wie sie etwa in 1. Kor. 15, 3–5 oder auch in Röm. 4, 25 angelegt sind, also in den ältesten, schon von Paulus übernommenen Bekenntnisformeln der Urgemeinde. Rechtfertigung ist für Luther angewandte und realisierte Christologie, wie besonders H. J. Iwand in seiner Habilitationsschrift: „Rechtfertigungslehre und Christusglaube“ gezeigt hat. Luther geht daher von der bedingungslosen Priorität des handelnden Christus aus: „... der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat“. Deswegen sind sowohl die christologischen Passagen wie die über die Rechtfertigung in der Leuenberger Konkordie unbefriedigend. Rechtfertigung, reduziert auf die „Botschaft von der freien Gnade Gottes“, ist in der Tat eine bedenkliche Minimalisierung, die eben gerade die elementaren christologischen Zusammenhänge nicht deutlich genug heraustreten läßt.

4. Um wenigstens den dritten Artikel an einer Stelle zu erwähnen, so ist vor allem, entgegen dem grassierenden Pfingstlertum von heute, der Satz, daß uns der Heilige Geist durch das Evangelium berufen hat, wieder wichtig geworden. Erst angesichts des dritten Artikels wird die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Glauben offenbar, der „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann“. Schließlich fällt immer wieder der ökumenische Duktus in Luthers Ekklesiologie unter dem Stichwort „Christenheit“ auf, die übrigens seinem ökumenischen Programm seit der Leipziger Disputation von 1519 entspricht. Daß Ökumene nur sachgemäß in diesem Sinne und nicht als Dialog der

Weltreligionen verstanden werden kann, bedarf heute erneut der Vergewisserung.

IV. Die Effektivität und Objektivität der Sakramente.

1. Zur Taufe wäre zu sagen, daß sie heute durchgehend einer verbalisierenden Tendenz zum Opfer fällt. Kennzeichnend dafür war die Erstfassung der Leuenberger Konkordie, die inzwischen wesentlich korrigiert und verbessert wurde. Der monumentale Einleitungssatz über die Taufe am Anfang der zweiten Tauffrage des KK lautet: „Sie wirkt Vergebung der Sünden“. Demzufolge wäre es immer wieder die Effektivität und Objektivität der Taufgnade, um die es hier geht, wie sie besonders durch den späten Barth entscheidend in Frage gestellt ist. In der gegenwärtigen Situation wäre besonders der Hinweis auf die dritte Tauffrage wesentlich im Zusammenhang von Glaube und Glaubensgewißheit aus der Taufe. Genauso muß gegen einen falschen Sakramentalismus immer wieder auf die Bewährung der Taufgnade im Sinne der vierten Tauffrage verwiesen werden.
2. Analoges gilt für das Altarsakrament. Gegenüber der sich immer mehr durchsetzenden Personalpräsenz, die weitgehend mit der Realpräsenz verwechselt wird, bleibt die klare Aussage der ersten Abendmahlsfrage stehen: „Es ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christus selbst eingesetzt.“ Gerade moderne verschleierte Formulierungen sind von hier aus kritisch zu durchleuchten. Offenbar ist auch niemand bis jetzt auf den Gedanken gekommen, zu würdigen, was die Gemeinden an kritischer Reserve gegen den Zeitgeist am Kleinen Katechismus haben. Ferner fällt auf, wie auch an dieser Stelle die Prioritäten heute durchgehend falsch gesetzt werden, wenn die Weltlichkeit des Evangeliums sozusagen vor der Realpräsenz abgebrochen wird und damit auch die Materie aus ihrem Gottesbezug gelöst wird. Versucht man abschließend die Frage zu beantworten, wieso von einer bleibenden Bedeutung des Katechismus gesprochen werden kann, dann deshalb, weil schlechterdings keine andere Möglichkeit in Sicht ist, das Summarium der Heiligen Schrift in einer anderen Weise vollmächtig zum Ausdruck zu bringen. Es ist die Tragik der zahllosen die Christenheit verwirrenden Modernismen, daß sie sich nur in überzogenen Positionen artikulieren können, die wiederum

das Ganze des Glaubens nicht nur in Gefahr bringen, sondern auch den ratlosen Menschen von heute am Glauben hindern. Der Mut zum Bekenntnis ist von daher die Voraussetzung kirchlicher Erneuerung.

Für die besten und nützlichsten Lehrer und für ein Muster halte man die, die den Katechismus wohl treiben können, d. h. die das Vaterunser, die Zehn Gebote und den Glauben recht lehren. Das sind seltene Vögel. Denn es ist bei ihnen kein großer Ruhm noch Glanz, aber doch großer Nutzen.

Martin Luther

Grundfragen der Pfarrerausbildung heute

I. Probleme der Pfarrerausbildung

1. Als eines der vordergründigsten Probleme gilt heute die Tatsache, daß es unter den Theologen eine Angst vor dem Beruf gibt, und der Schritt vom Studium in die Praxis so schwerfällt, daß oft Ausweichmöglichkeiten oder Hinauszögerungsversuche erwogen werden.¹⁾ Woher kommt das?

Die Theologie, die auf der Hochschule geboten wird, versteht sich als Wissenschaft. Ihr erstes und grundlegendes Anliegen ist, reine Wissenschaft, aus Freude an ihr selbst, zu vermitteln. Dieses Anliegen ist zunächst zweckfrei: im Hintergrund steht die Neugierde, das Fragen, die Forschung, der Trieb nach Ergründung von Zusammenhängen und Sinnfragen. Wissenschaft aber ist immer auch mit einem konkreten Zweck verbunden, der auf eine hochqualifizierte Praxis aus ist, dient also zugleich einer soliden Berufsausbildung. Die Theologie soll also gleichzeitig den Schritt von der wissenschaftlichen Praxis in die berufliche – das ist hier: kirchliche Praxis – vollziehen helfen. In dieser Beziehung aber fühlt sich der Absolvent des Theologiestudiums weithin im Stich gelassen. Wagt er den Schritt in die Praxis trotzdem oder ist er (aus äußeren Gründen) dazu gezwungen, so kommt er leicht in Gefahr, sein wissenschaftliches Rüstzeug über Bord zu werfen, weil er meint, damit nichts anfangen zu können, will er sich anpassen und in der Praxis durchsetzen. Oder er gerät mit seiner wissenschaftlichen Ausbildung auf Widerspruch und Widerstand, weil er damit nicht zur Praxis und damit „zu den Herzen“ vorstoßen kann, und gerät so in einen inneren Konflikt. Die dritte Möglichkeit, mit Hilfe seines wissenschaftlichen Rüstzeuges etwas Neues zu bauen, das zur kirchlichen Praxis, in der er steht, einen Bezug hat und ihm darin geradezu beisteht, ist der seltenste Fall.

Woraus ergibt sich der Widerspruch zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Praxis, zwischen Forschung und Beruf? Es ist in den letzten Jahren wiederholt betont worden²⁾, daß eine theologische

Arbeit ohne Praxisbezogenheit sich weitgehend im Sand verläuft. Ihr droht die Gefahr, sich in Konstruktionen und Spekulationen, in Einzelheiten und Kleinigkeiten zu verlieren. Andererseits ist die kirchliche Praxis in Gefahr, sich zu verselbständigen, auf wissenschaftliche Kontrolle zu verzichten und so in unkontrollierten Traditionalismus oder in einfache Erbaulichkeit zu verfallen. Das geschieht dort, wo wissenschaftliches Interesse und Ausbildung für den zukünftigen Beruf in Widerspruch geraten sind. Muß dieser Widerspruch unaufgearbeitet ausgetragen werden, so führt er bei den davon betroffenen Menschen zu Krisen oder Identitätskonflikten.

Damit ist aber zugleich gesagt, daß das Problem von Theorie und Praxis nicht gesehen werden darf als das Problem von Hochschule und Berufsausübung. Die Hochschule gibt nicht die Theorie für die Praxis des Berufes ab. Der Ausdruck „wissenschaftliche Praxis“ soll besagen, daß hier, genau wie im Beruf, schon eine Praxis sichtbar wird: denn auch die Ausbildungsstätte, das Leben darin, die Strukturen, von denen es bestimmt ist, die Vorbilder, Kommunikationsformen usw. stellen eine bestimmte Praxis dar, die mit der Theorie der Wissenschaft zugleich vermittelt wird, auch wenn Forschung freilich primär von theoretischem Interesse und Beruf primär von praktischem Interesse geleitet ist. Diese Feststellung wird für die Behandlung des Theologiestudiums im dritten Teil unseres Vortrages erhebliche Konsequenzen haben.

2. Der Widerspruch, der zwischen wissenschaftlichem Forschungsinteresse und kirchlicher Praxis entsteht, muß in der Existenz des betreffenden Theologen während seines Studiums oder in seinem Beruf als Pfarrer ausgetragen werden. So wird zunächst das Studium als ein Spannungsfeld erfahren, in dem der Konflikt zwischen einem vorausgesehenen oder angestrebten Berufsbild und einer bestimmten dazu vorgenommenen wissenschaftlichen Erziehung ausgetragen wird, auf der Grundlage einer bestimmten persönlichen Einstellung und Lebensgewohnheit. Bevor wir zum Problem der Berufsperspektive kommen, müssen wir darum den Menschen etwas näher ansehen, der dieses Studium ergreift und nachher diesen Beruf ausüben wird.

So ist zunächst die soziologische Herkunft der Theologiestudenten zu beachten, die – soweit ich das übersehe – zeigt, daß der Anteil der Pfarrer, die aus Akademikerkreisen stammen, besonders der Anteil der Pfarrerskinder, noch immer erheblich groß ist.³⁾ Durch die

Spracherlernung wirkt sich die Auslese der Theologiestudenten noch stärker in der Weise aus, daß traditionell Veranlagte das Studium ergreifen. Das begünstigt – so kann gefolgert werden⁴⁾ – eine Befangenheit in traditionellen Lebensformen und Denkweisen und hat eine daraus folgende Abschließung von bestimmten Sektoren der Gesellschaft zur Folge, während der Herkunftsbereich der Betroffenen als nichtrepräsentativ angesprochen werden kann. Dadurch besteht auch die Gefahr, daß die zukünftigen Amtsträger von einer bestimmten exklusiven gesellschaftlichen Schicht getragen werden, während sie für andere, breitere und heute vielleicht einflußreichere gesellschaftliche Gruppierungen mehr und mehr bedeutungslos werden. Das kann zur Isolierung, in die Anonymität und zu einem Wirklichkeitsverlust im Bewußtsein des Betroffenen führen.

Die Beobachtungen über die soziale Herkunft der Theologiestudenten zeigen auch, daß diese zum größten Teil aus einer religiös geprägten Umwelt kommen, wodurch zum Gedanken der gesellschaftlichen auch der weltanschaulich-kulturellen Isolierung und Exklusivität hinzukommt. Wenn das auch während des Studiums oft anders wird und individuelle Korrekturen an der religiösen Einstellung und der persönlichen Art der Frömmigkeit erfolgen, ist das hier doch von Bedeutung. Denn es führt zu einer subjektiven individuellen Emanzipation, indem man Distanz zur eigenen religiösen Herkunft gewinnt. Das Problem der religiösen und glaubensmäßigen Herkunft, die während des Studiums diese Korrekturen erfährt, bleibt indessen oft unbewältigt, unaufgearbeitet und daher belastend. Dies ist vielleicht auch einer der Gründe der Berufsangst: weil der Betreffende in der Berufspraxis eben dieser Lebenssphäre wieder begegnet, die er in sich überwunden zu haben meint und der er gegenüber darob im Widerspruch steht. Die Tatsache, daß ein Großteil der Theologiestudenten durch ihre soziale Herkunft relativ traditionelle Strukturen begünstigen, soll aber nicht außer acht lassen, welche positive Auswirkungen sich daraus ebenfalls ergeben können. Besonders die Pfarrerskinder unter den zukünftigen Amtsträgern sollten nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Gefahr gesehen werden, die eine kastenähnliche Sonderstellung (die sie durch Herkunft, Erziehung und dem, was sie dadurch den anderen „voraus“ haben) für ihre persönliche Entwicklung mit sich bringt. Sie können die Funktion der Vermittlung wahrnehmen. Indem sie

ne – sozial gesehen – zwischen gegensätzlichen Sozialgruppen
-u stehen, können sie menschlich, aber auch weltanschaulich-kulturell
– zur Überbrückung von Gegensätzen beitragen. Diese Schau wird im
ne übrigen durch die Feststellung bestätigt, daß auch andere Sektoren
-fi (Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst) aus dem evangelischen Pfarr-
19 haus viele Begabungen rekrutiert haben.

-fi Die Einstellung der Theologiestudenten zu ihrem Studium ist wider-
no sprüchlich: sie ist recht kritisch, aber aus den kritischen Erkennt-
ne nissen werden keine persönlichen Konsequenzen oder gar Hand-
-ni lungsweisen gegen den Pfarrberuf abgeleitet, sondern die Kritik
-be wird integriert in eine „Zwiespältigkeits-Einstellung“ gegenüber
br dem Pfarramt.⁵⁾ Die „Zwiespältigkeit“ und „Widersprüchlichkeit“
ne dieser Lage führt zu einer mehr oder weniger großen Identitätskrise
des Theologiestudenten. Sie wird noch verschärft durch den Kon-
-fi likt zwischen dem Berufsbild, das man sich während dem Studium
85 erarbeitet oder an den Professoren beobachtet hat, und dem Berufs-
-fi bild, das sich aus den Erwartungen der Gemeindenpraxis oder den
gn Ansprüchen der Kirchenleitung ergibt. Es ist daher von entschei-
-u dender Bedeutung, welches Berufsbild des Pfarrers in der theolo-
ne gischen Ausbildung vermittelt wird, das zur Zielvorstellung des
fei Theologiestudenten werden könnte, zugleich aber auch praxisbe-
-ni zogen ist. Es soll – wenn auch kritisch – angenommen werden und
ne dazu verhelfen, daß die Identitätskrise überwunden wird und die
ne Selbstfindung erfolgt. Eine Beschäftigung mit der Berufspraxis des
-fi Pfarrers trägt darum zur Lösung unserer Frage gewiß Entschei-
-e dendes bei.

3. Die Berufspraxis für die sich der Theologiestudent vorbereitet
en und mit der er sich schon während des Studiums kritisch auseinan-
-fi der setzt, ist heute von einer Reihe von „Leitbildern“ belastet.⁶⁾ Von
ne welchem Leitbild könnten wir ausgehen?

vii Es muß zunächst allgemein darauf hingewiesen werden, daß in der
frk gegenwärtigen Diskussion der Gedanke des Leitbildes mehr und
-be mehr abgelöst wird durch den Gedanken des Rollenbildes und die
ne Frage nach dem Berufsbild mehr und mehr zur Frage nach dem
-fi Berufsfeld wird. Ausgangspunkt dafür ist die Meinung, daß über
eic Probleme der Kirche und den Beruf des Pfarrers sachgemäß nur
ne noch empirisch-kritisch gesprochen werden kann, also indem man
-fi von der konkreten Wirklichkeit ausgeht, sie kritisch untersucht und
eic sie unter dem Aspekt ihre Veränderung und Verbesserung be-

trachtet. Rollenbild besagt hier: auch der Pfarrberuf wird als Rollenmuster gelernt und nimmt als solcher eine bestimmte gesellschaftliche Position ein. Die Rolle, die ein Beruf spielt, ist von Normen abhängig, die aus den Erwartungen bestimmter sozialer Gruppierungen kommen. Der Rollenträger (hier der Pfarrer, der ein wissenschaftlich ausgebildeter Theologe ist) hat auch gewisse Erwartungen von seinem Beruf. Das Widerspiel der Erwartungen des Rollenträgers mit denen der Gesellschaft bildet das Rollenhandeln. Es besteht in einem ständigen Ausgleich der eigenen Rollendeutung mit der Fremdbestimmung der Rolle. Rollenhandeln führt daher immer in potentielle oder aktuelle Konflikte. Wenn dazu die Normen unklar sind, an denen die Rollenbeziehung ausgerichtet ist, kommt es zu Orientierungsstörungen. Offizielle Ziele kirchlichen Handelns in den Kirchenordnungen z. B., die sehr allgemein gehalten sind, können die Wahrnehmung von Normen erschweren, und Anforderungen, die aus der Rollenerwartung der Gesellschaft kommen, als „uneigentlich“ hinstellen. Solche Unklarheiten über die richtige Rolle führt zu den genannten Orientierungsstörungen. Aber es kann auch geschehen, daß der Betreffende nicht die Kraft aufbringt, sich mit der Rollenerwartung der anderen überhaupt auseinanderzusetzen. Dadurch entstehen Distanzierungsstörungen, die zwanghafte oder ziellose Handlungen zur Folge haben. Dies wiederum kann auch zu Kontaktschwierigkeiten mit den kirchlichen Rollenpartnern führen, die ihre Rolle eben anders auffassen und bewältigen, wie auch zur Isolierung von der Außenwelt, die durch den gesellschaftlichen Status des Pfarrers noch verstärkt wird.⁷⁾

Solche Schwierigkeiten im Beruf können ebenfalls zu schweren Identitätskrisen führen. Die Folge davon ist oft eine Erschütterung des theologischen Bezugssystems, das man sich angeeignet hat. (Frage: „Kann ich überhaupt noch Pfarrer sein?“). Besonders die dialektische Theologie hat dieses Gegensatzdenken stark geprägt, wenn sie zwischen „Eigentlichkeit“ des Verkündigungsauftrages und der „Uneigentlichkeit“ des pfarramtlichen Alltages so stark unterschied. Die angegriffene Identität ruft das Gefühl hervor, entfremdete, uneigentliche Arbeit zu leisten, weil der „pfarramtliche Alltag“ denn ebenso aussieht und nicht geändert werden kann und für das „Eigentliche“ keine Kraft und Zeit mehr übrig bleibt, aber auch oft dies Eigentliche gar nicht erwartet oder in Anspruch genommen wird. Das wiederum führt oft genug zum Empfinden, auf

verlorenem Posten zu stehen, nicht Erfolg zu haben, vergebliche Arbeit zu leisten. Das Gefühl der Überforderung, der Mangel an Fortbildungsmöglichkeiten, die mangelhafte oder flüchtige Vorbereitung wichtiger Dinge erzeugt das bekannte „schlechte Gewissen“ des Pfarrers, das leicht zu weiteren persönlichen (psychischen) Störungen führen kann. Über die Schwierigkeiten, die sich aus dem „Ein-Mann-System“ ergeben, der so viele Aufgaben zu erfüllen und so Verschiedenes zu tun hat, werden wir im nächsten Hauptteil ausführlich handeln. Es ist darum eine wichtige Aufgabe des Pfarrers (und schon des Theologiestudenten), sich mit seiner Berufsrolle auseinanderzusetzen, sie kritisch anzunehmen und sie zu verwirklichen, indem versucht wird, die darin enthaltenen Widersprüche aufzuheben.

II. Ziel der Pfarrerausbildung

Die zweite entscheidende Frage, die bei der Pfarrerausbildung berücksichtigt werden muß, ist die Frage nach dem Dienst, auf den diese Ausbildung hin geschieht, nach dem „Berufsfeld“ des Pfarrers. Wir haben im letzten Abschnitt wohl bemerkt, wie sehr die Frage nach der Berufspraxis geradezu auf die Frage nach dem Berufsfeld drängt.

1. Das Handeln des Pfarrers gilt in erster Reihe der Kirche. Es ist seit altersher mit den Begriffen des „Amtes“ und speziell mit dem Stichwort „Auftrag“ beschrieben worden. Die theologische Reflexion über den Auftrag, über Ziele und Inhalte kirchlicher Arbeit behält seine Gültigkeit und Bedeutung. Zu erwähnen wäre, daß der Kontrast zwischen diesem Auftrag und den Alltagsfunktionen der Kirche — der, wie wir gesehen haben, zu Konfliktsituationen in der Existenz des Pfarrers führt, nur bewältigt werden kann, wenn man auch den „funktionellen Aspekt“ der Kirche im Auge hat, der aufgrund empirisch-kritischer Betrachtungsweise gewonnen wird.⁸⁾ Hier wird die Kirche nicht von ihrem theologischen Selbstverständnis beurteilt, sondern darnach, welche Funktionen sie hat und wie sie diese erfüllt. Dabei stellt sich heraus, daß die Kirche vor allem für zwei Gebiete noch immer „zuständig“ ist:

a) für die Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Werten (Normen, die als christlich gelten: Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Verständnis, Vergebungsbereitschaft, Gehorsam, Demut). Das ist ihre „lehrende Funktion“; und

b) für den Bereich des Helfens, vor allem der seelsorgerlichen Begleitung in Krisensituationen (Trauer, Krankheit, Familienkonflikte usw.), bei eingeschränkten Lebensmöglichkeiten (Einsamkeit, Alter, Gebrechlichkeit usw.), für karitative Hilfe an Notleidenden sowie die helfende Begleitung an den Knotenpunkten des menschlichen Lebens (Pubertät, Eheschließung, Elternschaft usw.). Von hier aus gesehen gibt es jedoch auch die „funktionale Frustration“, d. h. die Unzufriedenheit mit der Art, wie die Kirche diese Funktionen wahrnimmt, wenn sie sich lieber von ihrem „eigentlichen Auftrag“ leiten läßt. Darum macht diese „funktionelle Theorie“ geltend, daß die zukünftige Entwicklung der Kirche wesentlich davon abhängen wird, in welcher Weise sie ihre Aufgaben innerhalb dieser Bereiche wahrnimmt und nicht so sehr davon, wie sie sich außerhalb dieses Aktionsraumes engagiert. Eine reflektierte Bejahung und kritische Wahrnehmung der Aufgaben in diesen Funktionsbereichen wird nicht in Gegensatz zum „Auftrag der Kirche“ zu stehen kommen. In der Praxis muß der theologische Verkündigungsauftrag mit diesen Funktionen verbunden werden. Die Verkündigung soll „in, mitten und unter der funktionalen Wahrnehmung“ deutlich gemacht werden.⁹⁾

Die Erfahrungen¹⁰⁾ zeigen weitgehend eine Diskrepanz zwischen den Erwartungen an die Kirche und der theologischen Zielsetzung vieler Pfarrer. Wenn zwar die Volkskirche auch immer mehr zusammenbricht, ist es doch so, daß sich heute noch immer viele Kirchen in der „volkskirchlichen Situation“ befinden. Es kann sich darum für die Kirche – und nicht nur für den Pfarrer – auf die Dauer als schädlich erweisen, wenn man verzichtet, auf solche Erwartungen einzugehen. Es ist erstaunlich festzustellen, wie oft sich die Kirche genau dem entzieht, was ihr an Erwartungen entgegengebracht wird. Der Grund hierfür liegt dann darin, daß Kirche und Gesellschaft als genaues Gegenüber gesehen werden. Gesellschaftsbezogene Überlegungen innerhalb der Kirche werden als Formen des Unglaubens betrachtet. Die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft wird herausgestrichen. Ist das richtig?

2. Nein. Die volkskirchliche Situation legt es dem Pfarrer nahe, die Bezüge zur Öffentlichkeit mit ihren Erwartungen oder Verpflichtungen zu pflegen und auszubauen. Das geschieht durch Besuche oder durch Gruppenarbeit, die über den Rahmen des Konventionellen hinausgehen, durch Mitgliedschaft in Vereinen, Wahrnehmung von Einladungen im Zusammenhang mit Amtshandlungen, Kontakte zu

den Kommunalbehörden, Verbindung zu Anstalten und Jugendheimen, durch diakonische Arbeit, ja überhaupt durch Öffentlichkeitsarbeit des Pfarrers. Die Diakonisierung von Kirche und Theologie gegenüber der Öffentlichkeit ist nicht allein durch das Verhalten der Gesellschaft gegenüber der Kirche zustande gekommen, sondern auch mit durch das Verhalten der Kirche. Dieses führte letztlich zur „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.“¹¹⁾

Die zunehmende Entkirchlichung – soweit davon mit Recht gesprochen wird, – hat nicht verhindert, daß das Christentum als „allgemeine Welt- und Lebensmöglichkeit“ präsent ist.¹²⁾ Eine nicht kirchengebundene Religiosität ist immer noch sehr verbreitet und eine volkskirchliche Frömmigkeit existiert auch heute noch fast überall, die darin besteht, daß man „so etwas wie Gott“ nicht ganz ablehnt. Eine „Zuwendung“ zur Gesellschaft im Sinne der „Konversion zur Welt“ würde sich also nicht nur von der theologischen Position in bezug auf Welt und Gesellschaft nahelegen, sondern auch vom Dienst an der Öffentlichkeit, wie er von ihren Erwartungen und ihrem Verständnis der Kirche her gesehen wird. Wenn man in der Abwendung von der Gesellschaft historisch bedingte (und nur zu gewissen Zeiten notwendige) Phänomene erblickt, so sollte das Beharren auf solchen Positionen nicht der Wahrnehmung einer entscheidenden Funktion der Kirche im Wege stehen. Das Ja zur volkskirchlichen Frömmigkeit, das Erkennen der Chance, die die Kirche durch ihr öffentliches Auftreten hat, die Bejahung der öffentlichen Arbeit und der Kontakt mit Behörden und Veranstaltungen der Öffentlichkeit sowie das Ansehen des Pfarrers in der Öffentlichkeit überhaupt führt demnach ebenfalls – wie andere theologische Erwägungen auch – zu einem Ja zur Gesellschaft und zum betreffenden gesellschaftlichen System, in das die Kirche durch Gottes Willen hineingestellt ist. Gerade so kann die Kirche Aufgaben an der Gesellschaft wahrnehmen und Funktionen ausüben, die nicht nur den Erwartungen der volkskirchlichen Öffentlichkeit entsprechen, sondern dem Auftrag Gottes, der Botschaft des Evangeliums: sie stehen demnach nicht im Gegensatz dazu, sondern sind Erfüllung dieses Auftrages.

3. Gerade von den letzten Erwägungen her ergibt sich nun auch die Frage nach dem Dienst in der Einzelgemeinde, der Parochie, die noch immer das Schwergewicht der Tätigkeit des Pfarrers bildet. – Wie sieht dieser Dienst aus?

Wir haben bei unserer letzten Minderheitskirchenkonferenz 1970 schon festgestellt, daß das althergebrachte Zeitbild von der Gemeinde „Hirt und Herde“ nicht mehr entspricht.¹³⁾ Auch das alte Leitbild des Vaters ist für die Lage der modernen Gemeinde, besonders also der großen Städte, nicht mehr zutreffend, wenn es auch für kleine Gemeinden, besonders wohl in Minderheitskirchen, noch heute seine Gültigkeit haben mag. Der Strukturwandel der Gemeinde macht sich bemerkbar. Die Intensivierung und Dynamisierung aller Lebensprozesse, die Mobilität und Anonymität unserer Gesellschaftsformen, die Auflösung der Nachbarschaften, der Konventionen, die Differenzierung der Lebensverhältnisse (es gibt heute ungefähr 20 000 Berufe!) führt — wo sie eingetreten ist — zu einem unverkennbaren Wandel. Aber nicht nur, weil die Gemeinde mündig geworden ist und das Bild ihr nicht mehr entspricht, sondern auch, weil der Pfarrer wegen Überforderung diesem Leitbild nicht mehr entsprechen kann, muß Abhilfe geschaffen werden. Bei der „patriarchalischen Stellung“ des Pfarrers ist er der allein verantwortlich Tätige in der Gemeinde: seine Mitarbeiter sind nur für Hilfeleistungen da, der Pfarrer scheint unersetzlich. Das ist auf die Dauer nicht mehr möglich.

Wir plädieren hier nicht für eine Auflösung des Parochialsystems, aber für eine Auflockerung der starren parochialen Struktur, besonders in den größeren Gemeinden. Eine Intensivierung kirchlicher Arbeit, auch außerhalb der parochialen Struktur, ist darum zu begrüßen. Aber die Problematik, die sich besonders aus dem Pfarrermangel und aus dem Ruf nach Spezialisierung ergibt, ist auch nicht einfach durch die Auflösung des Parochialsystems zu bewältigen. Freilich muß bedacht werden, daß früher die Parochie die wesentliche stabile und kontinuierliche Form der Gemeinde sein konnte, nachdem sie klein und überschaubar war. Wo das nicht mehr der Fall ist, kann diese Struktur so nicht mehr genügen. Ein Pfarrer betreut heute in den meisten großen Kirchen wohl zwischen 2 500 und 3000 Seelen. Die Vermehrung der Pfarrerstellen bzw. die Zellenteilung größerer Gemeinden in mehrere Parochien ist angesichts des Pfarrermangels eine Illusion geworden. Daher müssen neue Wege zur Bewältigung dieses Problems gesucht werden.

Die Gemeinde ist die Grundlage, auf die sich die Unabhängigkeit des Pfarrers stützt, ein Motiv, das stark für die Aufrechterhaltung des Parochialsystems spricht. Aber zugleich ist diese Gemeinde-

organisation auch die Ursache für die Überlastung und Zersplitterung im Aufgabenbereich des Pfarrers. Sollte man sie trotzdem aufrechterhalten, so könnte sie sich bei dauernder Zunahme nur als „Predigtgemeinde“ und „Kasualmaschine“ aufrechterhalten: Die Seelsorge, um derentwillen die parochiale Struktur erhalten wurde, wäre kaum noch möglich. Entscheidend aber für das starre parochiale System ist die Herausbildung eines monokratischen Amtsverständnisses des Pfarrers, das gerade Aufgabenteilung und Spezialisierung unmöglich macht. Es geht folglich darum, daß der Pfarrer, der weithin der einzig verantwortliche Träger des Amtes ist, Funktionen abgibt: an Kollegen (in größeren Gemeinden), an ehrenamtliche Körperschaftsmitglieder und an kirchliche Mitarbeiter, wobei zugleich eine Spezialisierung einzelner angestrebt wird. Das kann zu einer besseren Erfüllung der vielfältigen und zahlreichen Aufgaben führen. Und umgekehrt: je mehr die Aufgaben der Gemeinde in ihren spezifischen Anforderungen hervortreten, desto weniger sind sie auf eine monokratische Weise zu bewältigen.

Die Zusammenarbeit ist darum eines der wichtigsten Erfordernisse der Zukunft. Sie ist nur möglich durch eine Leitung in gemeinsamen Beratungen. Außer den Pfarrern, die in der Gemeinde tätig sind, sollten dazu der Gemeindegemeinderat und — in einem weiteren Schritt — fallweise auch die Mitarbeiter herangezogen werden. Jeder Pfarrer hat festgelegte Verantwortungsbereiche, wobei die Aufteilung nach Spezialisierung oder turnusmäßig erfolgen und dabei auf Bezirkseinteilung weitgehend verzichtet werden kann. Zusammenarbeit aber ist eine Kunst, die man erlernen muß. Unser Erziehungsideal war einst das des isolierten Theologen. Gerade dies Heraus-treten aus der Isolation und das Erlernen der Kooperation muß schon bei der theologischen Ausbildung beginnen.

III. Grundlagen der Pfarrerausbildung

1. Die Grundlage der Pfarrerausbildung ist — davon waren wir ausgegangen — das Fundament, auf dem das ganze Gebäude der Kirche steht. Diese Grundlage ist nach dem Gleichniswort Jesu das Hören und Tun des Wortes, mithin das Wort Gottes in Christus selbst. Das Wort Gottes, als Lehre formuliert, führt zur Theologie. Die Theologie ist somit das Fundament, auf dem die Pfarrerausbildung ruht.

Das ist also nicht nur eine empirische Feststellung, sondern ist selbst eine theologische Aussage.

Es ist wichtig, das Verhältnis von Theologie und Kirche richtig zu sehen. Zwischen beiden soll eine „relationale Distanz“ bestehen: der Studierende muß die Kirche in das Examen der Theologie nehmen und die Theologie in das Examen der Kirche.¹⁴⁾ Theologie darf demnach nie selbstgenügsam sein.

Die Selbstgenügsamkeit unserer heutigen Theologie kommt daher, daß ihr der praktische Bedeutungsrahmen verlorengegangen ist. Daher stößt sie zunehmend ins Leere.¹⁵⁾ Der Widerspruch zwischen theologischer und kirchlicher Praxis beruht auf dem Verlust der Praxis in der Theologie. Über der zunehmenden Einzelforschung geht der Blick für das Ganze verloren. Die Spezialisierung führt dahin, daß wissenschaftliche Fachleute auf den Hochschulen über die richtige oder falsche Auslegung der Bibel urteilen, während davon nahezu unberührt praktische Fachleute in der Kirche über die richtige oder falsche Organisation kirchlicher Strukturen befinden. Schleiermachers wegweisende Bestimmung der Einheit von Theologie und Praxis ist zerbrochen.¹⁶⁾ Das bedeutet konkret eine Überbewertung der historisch-kritischen Fächer (Exegese, Hermeneutik) und ruft nach einer neuen Besinnung über die Rolle der praktischen (und auch der systematischen) Theologie. Theologie darf weder in Dogmatismus noch in Historismus und ebenso nicht in platten Empirismus verfallen. Aufgabe der praktischen Theologie ist es, als kritische Disziplin dieser Gefahr zu steuern. Praktische Theologie ist nicht pragmatisch, sondern systematisch-praktisch und empirisch-kritisch engagiert.

Theologie ist aber nicht nur Lehre im Sinne des Gelehrten, der Lehrnorm, sondern auch Lehrvorgang, das Geschehen des Lehrens. Das führt – methodisch betrieben – zum Studium.

2.1. Das Studium dient dem Erlernen wissenschaftlicher Haltung und Arbeitsweise. Das ist neben dem Ziel, auf eine Berufsausübung vorzubereiten, von entscheidender Bedeutung. Denn hier ist nun gerade auf diese Weise auch einem in der Einleitung erwähnten Problem zu begegnen: Die Situation der Welt verändert sich, und die Probleme sind in einigen Jahren oder Jahrzehnten andere. Würde das Studium nur auf das „Heute“ oder ein unbekanntes „Morgen“ ausrichten, so könnte es unbrauchbar werden. Würde es nur Rezepte mitgeben oder ein Rollenbild lediglich aus der Empirie

(auch aus der kritischen Empirie) erarbeiten, so könnte das bald nicht mehr entsprechen. Theologie aber leitet an, selbständig weiterzuarbeiten, und sich dann in jeder – auch unvorhergesehenen Situation – kritisch zurechtzufinden und eigene Entscheidungen zu treffen. Studium bedeutet also nicht – um ein Bild aus der Technik zu verwenden – eine Batterie aufzuladen, die dann Jahrzehnte mehr oder weniger starken Strom liefert, je nachdem sie sich verbraucht, sondern eine Lichtmaschine aufzubauen, die imstande ist, sich den Strom selbst zu erzeugen, gerade durch die Arbeit und in der Aktivität.

2.2. Das Studium dient in zweiter Bestimmung der Vorbereitung auf den Pfarrberuf. Das ist die Seite des Studiums, die wir – im Unterschied zum „Studieren“ – als das „Lernen“ bezeichnen können. Dies bedeutet, daß es

- a) ein wissenschaftliches Rüstzeug vermittelt,
 - b) daß es die persönlichen Identitätsprobleme, die gerade in der Vorwegnahme der Berufspraxis, also in der kritischen Auseinandersetzung mit dem zukünftigen Berufsbild entstehen, austragen hilft;
 - c) daß es den Schritt ins Berufsleben vorbereitet und Strukturen vorwegnimmt, die im Beruf verwirklicht werden sollen;
 - d) daß es die volksskirchlichen Bezüge zu akzeptieren hilft, indem es Gemeindewirklichkeit erfahren läßt und
 - e) daß es in die „vita communis“ einübt, die im späteren Berufsleben gepflegt werden soll.
- a) Das wissenschaftliche Rüstzeug für den Beruf bedeutet die theologische Ausbildung, sofern sie zugleich dazu dient, im Pfarramt seine Aufgaben zu erfüllen. Dabei müssen wir bedenken, daß – wie wir oben gesehen haben – der Pfarrer zum großen Teil noch immer „Allestuer“ ist (Prediger, Lehrer, Liturg, Seelsorger, Verwalter, Organisator, Wissenschaftler, Publizist, Bauherr usw.), daß aber zugleich danach getrachtet werden muß, daß dieses „Ein-Mann-System“ abgebaut wird und das Dilettieren aufhört. In der Dialektik dieser Situation muß auch das Rüstzeug anvisiert werden, das hierfür nötig ist. Die Ausbildung muß weiter allgemein sein, die fünf klassischen Fächer beibehalten werden.
- Dabei sollte darauf Bedacht gelegt werden, daß die historischen (vor allem historisch-kritischen) Fächer nicht alle anderen Disziplinen überschatten und bezugslos zu den andern Fächern bleiben. So sollte Exegese auf die Systematik hinführen und immer auch für die

Praxis relevant werden. Eine stärkere systematisch-praktische Ausbildung muß darum im oben genannten Sinn angestrebt werden. Die praktische Theologie sollte wieder in der systematischen Theologie verwurzelt werden, befaßt sie sich doch mit dem Handeln in der Kirche und ist damit Wissenschaft von der gegenwärtigen Kirche. Sie muß nicht nur auf die Kirche hin, sondern von der Kirche her gesehen werden.¹⁷⁾ Die theologische Enzyklopädie darf in ihrer Mitte wieder zu Ehren gelangen: sie vermittelt die Spektralanalyse der Theologie. Sie schafft Orientierung, Gliederung und Wesensschau in der Theologie. Sie zeigt besonders dem Anfänger, wie er das Studium anpacken kann und sich darin leichter zurechtfindet.

Neben dieser allgemeinen und gleichmäßigen Ausbildung aber ist mehr und mehr – im Hinblick auf das neue Berufsfeld – Schwerpunktstudium zu betreiben sowie Nebenstudien oder auch Ausbildung in Hilfsdisziplinen zu fordern (besonders Soziologie, Psychologie, Philosophie). Sie sollen dem reiferen Studenten helfen, seine speziellen Begabungen und Interessen zu erkennen und sich darin zu vertiefen. Im Hinblick auf Kooperation und Teamwork im Pfarramt soll Fachausbildung möglich sein. Das geschieht – wo es sich durchführen läßt – in Sonderinstituten innerhalb der Fakultäten oder durch Tutorensystem, was selbst in kleineren Hochschulen möglich ist, wo jeder Fachprofessor die Spezialisierungsaufgaben übernehmen kann. Von hier aus soll sich dann auch der Weg zur Forschung und akademischen Weiterbildung eröffnen.

b) Die Krise, die sich aus dem Problem des „Rüstzeuges“ ergibt, kann aber tiefer gehen. So schreibt eine Gruppe von Vikaren: „Das Studium reicht weder als Rüstzeug aus, um die Aufgaben des herkömmlichen Pfarramtes einigermaßen befriedigend ausüben zu können, noch leitet es an, ein neues identitätsvermittelndes Berufskonzept zu entwickeln, geschweige denn, es in die Praxis umsetzen zu können... Wir alle haben im Verlauf dieses Ausbildungsganges mehr oder weniger ausgeprägte Zweifel gehabt, ob wir ihn fortsetzen sollten und könnten, und wir haben diese Zweifel als Infragestellung der persönlichen Identität erlebt.“ Eine Antwort, wie diese Krise zu überwinden sei, lautet aus derselben Gruppe: „Unserer Ansicht nach geht das nur über den Weg einer Klärung der diffusen und ambivalenten Einstellungen zur Institution Kirche und zur Berufspraxis ihrer Funktionäre, der Pfarrer. Denn nur, wenn

sich der Theologiestudent hiermit identifizieren und seiner Meinung nach sinnvolle und befriedigende Arbeit leisten kann, wird er eine ihn langfristig tragende Identität finden können.“¹⁸⁾ Der Ansatz bei den kirchlichen Aufgaben spielt dabei eine große Rolle. Dieser Ansatz wird während des Studiums allerdings oft verdrängt und verunsichert. Eine Fülle hindernder Rollenvorschriften und sozialer wie kirchlicher Zwänge stehen dabei im Wege. Dieses Herkommen von den pfarramtlichen Aufgaben wird aber auf die Dauer nur dann eine tragende Identität vermitteln, wenn sie auch theologisch begründet und reflektiert sind. Die Identitätsfindung geht auch hier zwar nicht durch die Theologie, aber „durch sie hindurch“. Es geht um eine innere Übereinstimmung des praktischen Tuns mit den zentralen Inhalten des biblisch christlichen Auftrages.¹⁹⁾

Die Ausbildung hat also auch eine therapeutische Funktion. Es ist aufmerksam gemacht worden²⁰⁾, daß die Ausbildung auch Trainingsmöglichkeiten bieten müßte, in denen die Kontrolle des Eigenverhaltens gelernt und somit eigene Sozialisationschäden aufgearbeitet werden.

c) Gelernt werden muß dann vor allem auch Funktionsgliederung und kollegiale Zusammenarbeit. Dazu sollten Strukturen, wie sie im zweiten Teil dieses Referates beschrieben worden sind, schon während der Ausbildung geschaffen werden. Die Bildung von Arbeitsgruppen bekommen von hier aus ebenfalls eine große Bedeutung. Das „Ein-Mann-System“ kann auch dadurch gesprengt werden, daß die Studenten Mitsprachrechte bekommen, Vertreter in die theologischen hochschulpolitischen Gremien entsenden und dadurch, daß ihre Vertreter wiederum auch demokratisch herausgefunden werden. Man sollte sich auch vor Augen halten, daß das „Vaterbild“ und das Leitbild „Hirt und Herde“ schon am Professor entsteht, der alles leitet, bestimmt und besser weiß und kann. In der Verhaltensweise der theologischen Lehrer sollte danach gestrebt werden, das nach und nach abzubauen. Auch das Schwerpunktgewichtstudium kann die Illusion des „Alleskönnens“, „Allestuns“ frühzeitig zerstören helfen und die Kooperation vermitteln. Die Seminararbeit weist ebenfalls in diese Richtung.

d) Die volkskirchlichen Öffentlichkeitsbezüge werden vermittelt, indem der Student, der meist in größeren Städten sein Studium absolviert, mit dem so gearteten kirchlichen Leben vertraut wird. Hier spielen die Kontakte eine entscheidende Rolle, die man

schon als Student herstellen kann. Annahme von Einladungen, Wahrnehmung von öffentlichen Verpflichtungen, diakonische und soziale Tätigkeit usw. können schon hier geübt werden. Die Kontakte mit den Studenten anderer Fakultäten, mit Menschen eines anderen Bildungsniveaus und eine gesellschaftsoffene Haltung werden von der theologischen Ausbildung her zu begrüßen und zu fördern sein. Das alles aber muß sein Gegengewicht

e) im Leben in der Gemeinde haben. Der Theologiestudent muß zugleich in das Gemeindeleben hineinwachsen. Am Gemeindeleben wird er nicht nur Rüstzeug mitbekommen, sondern die „vita communis“ lernen, die er als Student in der studentischen Gemeinschaft und später als Pfarrer in der Gemeinschaft von Pfarrbrüdern, Mitarbeitern und Gemeindegliedern verwirklichen soll. Besonders in kleinen, in Minderheitskirchen, wird es immer so sein, daß die wenigen Studenten einer Akademie, einer Fakultät oder einer kirchlichen Hochschule an einen gemeinsamen Ort gestellt sind, in dem sie schon – vor einem eventuellen Predigerseminar – das gemeinsame Leben pflegen und üben können (z. B. durch gemeinsame Andachten). Man scheue sich nicht davor und fürchte nicht eine Durchbrechung des „akademischen Prinzips“. Man ermutige aber auch nicht Tendenzen, die darauf ausgehen, ein frustriertes Studieren durch ein geistliches Leben allzu schnell reparieren oder gar ersetzen zu wollen. Nur bei völligem Ernstnehmen und Durchhalten eines wissenschaftlichen Studiums läßt sich das geistliche Leben auf der Hochschule legitimieren.

3. Gerade die beiden letzten Erwägungen (Leben in der volkkirchlichen Öffentlichkeit, Leben in der Gemeinde und gemeinsames Leben) haben darauf hingewiesen, daß die Ausbildung mit dem Begriff „Studium“ nicht abgeschlossen werden kann. Der Ausbildungsweg muß darum weiter laufen.

Der theologische Ausbildungsweg könnte folgendermaßen eingeteilt werden: Studium (eventuell mit „Praktika“), Vikariat (womöglich mit „Predigerseminar“) und Weiterbildung während des Berufes (eventuell auch akademische Laufbahn: Promotion usw.).

Methodisch könnte zum Studium über das im vorigen Abschnitt Gesagte hinaus noch hinzugefügt werden: Der Aufbau mit Einteilung in Grund- und Hauptstudium ist unbedingt zu befürworten. Die ersten Studienjahre hätten dann nicht nur die Funktion der Vorbereitung, sondern der Grundlegung des Studiums. Sie sind bereits

wissenschaftliches Studium, nicht dem Studium vorgeordnete Materialsammlung. Das Grundstudium endet mit einer Prüfung (die bei uns „Grundprüfung“ hieß). Das Hauptstudium ist dann gründliche wissenschaftliche Ausbildung, verbunden mit Schwerpunktstudium, also Spezialisierung. Es wird durch das erste theologische Examen abgeschlossen.

Das Vikariat soll ein sorgfältig vorbereitetes „Lehrvikariat“ sein, nicht eine Hilfspfarrerarbeit, selbst dort nicht, wo der Pfarrermangel groß ist. Es geht auch hier noch in erster Reihe um das Lernen und Ausgebildetwerden. Es ist vielleicht die entscheidendste Station bei der Vermittlung der Praxis. Dazu gehört Ausbildung von Vikarsleitern. Ihre Ausbildung sollte bei der Ausbildung der Pfarrer mehr berücksichtigt werden. Die Teilnahme an einem Predigerseminar (Praktisch-theologischem Institut) ist – wo es besteht – eine gute Einrichtung. Gewiß wirft ihre Existenz eine Reihe von Fragen auf; vor allem muß die spezifische Aufgabe des Seminars herausgefunden werden: die ist weder eine Neuaufwärmung des Studiums (dann meist auf niedrigerem Niveau), noch ein Außerkraftsetzen aller wissenschaftlicher Kenntnisse und Ansprüche, die man vorher auf der Hochschule erworben hat. Sie soll die Vermittlung von Theorie und Praxis „im Wege eines auf Dauer gestellten Phasenwechsels von praktischem Versuch und methodisch kontrollierter Reflexion dieses Versuches“ ermöglichen. (Also: Hypothesenbildung – Experimentierte Erprobung – Korrektur der Hypothese²¹.) Die Zeit an einem Predigerseminar ist Teil der Vikariatszeit, wird ebenfalls vor dem zweiten theologischen Examen zugebracht und bildet somit den Abschluß der formalen Ausbildung.

Hier ergibt sich die Frage des zweiten Bildungsweges. Dieser Weg ist (in vielen Kirchen) unter dem Druck des Pfarrermangels und der Tatsache, daß mancher dienstwillige junge Mann den Anforderungen eines akademischen Studiums nicht gewachsen ist, in Form einer seminaristischen Ausbildung in vielen lutherischen Kirchen freigegeben worden²²) oder beruht auf älterer bewährter Tradition. Er hat vielerorts gute Früchte getragen und soll grundsätzlich und von vornherein nicht verworfen werden. Es können sogar Impulse von einer weniger akademisch geformten Tradition kommen, die den Lernprozeß fördern. Gerade die Arbeit in Gruppen, in Form von Gesprächen, haben nachgewiesenermaßen eine größere Chance, im Lernprozeß die Aufnahmefähigkeit zu beein-

flussen sowie Veränderungen oder Korrekturen von Vorstellungen hervorzurufen. Das Hauptgewicht sollte daher weniger auf den Vorlesungen liegen, als auf Seminar- und Gruppenarbeit.

In die Studienzeit einbeziehen kann man auch ein Praktikum. Das Praktikum kann schon während des Studiums wertvolle Einblicke in die jeweilige Situation der Kirche und der Kirchengemeinde sowie das Berufsfeld des Pfarrers vermitteln. Es hilft weiterhin mit zur Bewältigung des im vorigen Abschnitt beschriebenen Lernprozesses, vor allem der Identitätsfindung.

Zum Schluß muß noch erwähnt werden, daß die Pfarrerausbildung mit keinem Bildungsweg und keiner Abschlußprüfung wirklich zu Ende kommt. In ihr ist die theologische Fortbildung immer gefordert, die — auf dem gestern Erworbenen fußend — das Heute verarbeitet, um für morgen gerüstet zu sein.

Anmerkungen

- ¹⁾ Vgl. H. Thielicke, Die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt, 1967; Wolfg. Herrmann, Die Angst der Theologen vor der Kirche, Kohlhammer, 1973 — dort auch weitere Literatur.
- ²⁾ Siehe W. Herrmann, a. a. O., S. 23.
- ³⁾ Für deutsche Verhältnisse liegen interessante, ausführliche Statistiken vor, z. B. K. W. Dahm, Beruf: Pfarrer; Claudius, München, 1972, bes. S. 86 ff.; ders. in: RGG 3. Aufl., Bd. V, Sp. 283 ff.
- ⁴⁾ Vgl. W. Herrmann, a. a. O., S. 24 f.
- ⁵⁾ Vgl. die interessante Auswertung einer Untersuchung von Jens-Marten Lohse, Theologiestudenten in eigener Sache, in: Reform der theol. Ausbildung, Hg. von H. E. Hess und H. E. Tödt, Bd. 8, Kreuzverlag 1971, S. 11 ff., bes. S. 48.
- ⁶⁾ Vgl. Sup. C. Kohl, Das neue Gesicht der Gemeinde, Referat, gehalten auf der Minderheitskirchenkonferenz des LWB 1970 in Poiana Brassov, Rumänien.
- ⁷⁾ Vgl. W. Herrmann, a. a. O., S. 118 f.; 121.
- ⁸⁾ So K. W. Dahm, a. a. O., S. 100 u. ö.
- ⁹⁾ Dahm, a. a. O., S. 108.
- ¹⁰⁾ Eine Reihe von statistischen Erhebungen bestätigen diese in vielen Kirchen bekannte Erfahrung, z. B. Yorick Spiegel, Der Pfarrer im Amt, Kaiser Verlag 1970, passim.
- ¹¹⁾ J. Matthes, Emigration der Kirche aus der Gesellschaft; Tr. Rendtorff, Zur Säkularisierungsproblematik; bei Spiegel a. a. O., S. 120.
- ¹²⁾ Spiegel, a. a. O., S. 121.
- ¹³⁾ Vgl. Kohl, a. a. O., S. 2 ff.

- 14) Theologiestudium, Entwurf einer Reform, a. a. O., S. 121.
- 15) Herrmann, a. a. O., S. 27, 54.
- 16) Herrmann, a. a. O., S. 51.
- 17) Ausführliches darüber in: Theologia Practica, IX. Jhg. 1974, Heft 1, passim.
- 18) J. Grein, Identität und Praxis, zit. nach Dahm, a. a. O., S. 139.
- 19) Dahm, a. a. O., S. 141.
- 20) H. Reiser, Identität und religiöse Einstellung, bei Herrmann, a. a. O., S. 134.
- 21) So Dahm, a. a. O., S. 65.
- 22) RGG 3, Bd. V, Sp. 298 f.

Alle Prediger sollen gewiß sein, daß sie sagen können: Gott sagt's, das ist Gottes Wort; und wenn ich das Wort Gottes predige, so ist's soviel, als wenn ich schwöre. Wer nun des nicht gewiß ist und nicht sagen kann: Gott redet's, der mag das Predigen wohl lassen; denn er wird nichts Gutes schaffen.

Martin Luther

Die Christen — Minorität in der Welt und für die Welt

(Dem Aufsatz liegt ein auf der Lutherischen Woche in Paris 1974 gehaltenes Referat zugrunde, das leicht überarbeitet wurde)

Die Christenheit stellt eine Minorität in der Welt dar. Dieser Erkenntnis müssen wir uns stellen. Sie ist nicht angenehm und bequem. Sie fordert die Rückfrage heraus, ob diese Tatsache erst unsere Zeit betrifft. Liegt es an unserem fehlenden Eifer? Haben wir die Botschaft der Heiligen Schrift nicht ernst genommen? Haben wir versagt? Das ist der Vorwurf, der immer wieder gegen die Kirche insgesamt erhoben wird. Er ruft uns zur Buße und zur Besinnung, zur Umkehr und Heimkehr unter Gott und sein heilendes Wort. Blicke diese Buße aus, so wäre es ein Zeichen einer bedenklichen inneren Erkrankung der Kirche. Man hat innerhalb der Kirche die Christenheit gerne mit dem Riesen Atlas aus der griechischen Sage verglichen, der die Weltkugel auf seiner Schulter trägt. Wir werden in unserer wissenschaftlich, technologisch und politisch geprägten Welt fragen müssen: haben diese Kräfte nicht längst die Kirche abgelöst? Erliegen wir nicht einem bösem Traum, wenn wir in der Vergangenheit aus der Kirchengeschichte von Macht und Glanz und Einfluß der Kirche hören? Ich denke an die Bedeutung der Kirche unter dem Kaiser Konstantin oder Karl dem Großen. Die Vision des Kirchenvaters Augustin in *De Civitate Dei*, als würde sich das Reich Gottes in dieser Welt in Kürze verwirklichen, gehört ebenso zu den ideologischen Vorstellungen, wie die Versuche, einen Kirchenstaat zu errichten. Solche Ideologie hat keinen Grund in der Heiligen Schrift und kann nicht von ihr abgeleitet werden.

Die Heilige Schrift redet anders, nüchterner vom Volk Gottes.

Gottes Volk im Alten Testament

Es gehört zum rätselhaften Handeln Gottes, daß sein Volk immer einen ungesicherten Status in der Welt hat. Abraham geht im Vertrauen auf

Gottes Befehl und Verheißung aus seinem Lande und der Heimat seiner Väter und wird ein Fremdling in einem Land, das Gott ihm zeigen wird. Als Fremdling lebt er dort, als Beisasse. Und das erste, was ihm dort gehören wird, ist ein Grab (1. Mose 23, 17). Wohl ist ihm das Land Kanaan zu ewigem Besitztum versprochen (Gen. 17, 8). Aber die Heilige Schrift weiß sehr genau zu unterscheiden zwischen Eigentum und Besitznahme (vgl. Gen. 23, 17 und 17, 8). Es ist das Los des Israeliten, daß er zum einen lebt in der Nachbarschaft als Beisasse mit dem Unfrommen und zum andern als Beisasse Gottes. Gott ist der Herr über das Land, über die ganze Erde. Daher gilt immer wieder für Israel, was dem Abraham gesagt ist: „Das sollst du wissen, daß deine Nachkommen werden Fremdlinge sein in einem Lande, das nicht das ihre ist.“ (Gen. 15, 13). Damit wird Abraham zum Typus für die Existenz Israels. Wieviel an Glaubensmut und Glaubensgehorsam, an getroster Zuversicht und Selbstbescheidung ist damit gegeben! Wieviel an Selbstbewußtsein und Selbstaufgabe liegt in dem Fragen des Volkes nach seinem eigenen Sein unter der Verheißung Gottes!

Es ist ein bewegendes Zeugnis und Bekenntnis des im Volke lebendigen Bewußtseins jener merkwürdigen Doppelstellung, wenn der Beter des 39. Psalms ausruft: „Ich bin dein Pilgrim und dein Bürger, wie alle meine Väter“ (Ps. 39, 13). Fremdling in der Welt, Wanderer zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes und zugleich Gottes Bürger.

Mit der Zerstörung Jerusalems (587) und der Wegführung des Volkes nach Babel hämmern die Propheten dem Volk ein: Nicht der Tempel, nicht das Land, das Gott dem Volke verliehen hat, ja nicht einmal der im Kultus verehrte Gott sind Garanten und Garantie für den Heilsbesitz. Gott ist und bleibt unverfügbar. Seine Gnade ist die liebenswürdige Zuwendung Gottes, die allein seinem freien Willen entspringt. Ist es darum verwunderlich, daß in der Prophetie zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft die tiefgründige Frage aufkommt, ob Gott nicht selbst ein Fremdling in dieser Welt geworden sei? (Jer. 14, 8) In dieser Frage drückt sich die tiefe Not, ja, die Verzweiflung des Volkes aus, die allein eine Antwort bekommt in jener paradoxen Erkenntnis des Psalms 73: „Dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei deiner rechten Hand, du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich endlich mit Ehren an.“ (Ps. 73, 23f.)

Hinter jener demütigenden Erkenntnis, daß dies Volk Beisasse und Gast bei Gott sein wird, steht aber das Bewußtsein, eben in jenem

„Dennoch des Glaubens“, daß Gottes Verheißung gilt und bleibt: „Das Land ist mein, spricht der Herr und Ihr seid Gäste und Fremdlinge vor mir!“ (Lev. 25, 23). „Gast, Fremdling, Beisasse sein — das ist Not, das ist kein Ideal völkischen Stolzes. Aber Gast und Beisasse bei Gott sein, das ist zugleich eine Lage voller Verheißung . . .“ (Frick zu Lev. 25, 23). Schließlich darf noch darauf hingewiesen werden, daß die Juden sich Fremden gegenüber immer als Hebräer bezeichnet haben. (Ex. 1, 19/2, 7/11 und 13/5, 3.) „Hebräer“ aber ist in der wörtlichen Übersetzung „der Eingewanderte“. Indem sie so in die Solidarität mit anderen Fremden traten, machten sie zugleich sichtbar, daß alles Land der Erde Gottes eigenes Land ist, in dem wir alle Fremdlinge bleiben.

Ehe wir uns den Neutestamentlichen Aussagen zuwenden, müssen wir noch einen Augenblick dem Gedanken des Restes und seiner Bedeutung in der alttestamentlichen Prophetie nachgehen. Da wird in 1. Kön. 19, 18 von den „Siebentausend“ geredet, die Gott übrig läßt, weil sie ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben. Besonders bei Jesaja spielt der Gedanke des Restes eine Rolle. Gottes Gericht geht über das Volk. Um seines Ungehorsams willen wird das Volk von Kriegen heimgesucht, zerschlagen und zerstreut. Ein klägliches Rest bleibt übrig: „wie ein Mastbaum oben auf einem Berge und wie ein Panier oben auf dem Hügel“ (Jes. 30, 17). Wie ein vom Sturm hin- und hergeworfener einsamer und zerzauster Baum, wie eine zerfletterte Fahne, von der noch ein paar Fetzen herumhängen. Das zurückbleibende Volk ist wie eine kleine „Nachthütte im Gurkenfeld“ (Jes. 1, 4–9). Und doch ist das Gottesgericht nicht das einzige. Ein kleiner Rest bleibt übrig. Dieser Rest wird zugleich zum Hoffnungszeichen für das geschlagene, heimgesuchte Volk. Denken wir nur an die prophetischen Weihnachtsverheißungen aus Jes. 7, 14: . . . „eine Jungfrau — oder junge Frau — wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären, den wird sie Immanuel heißen“ oder die große Verheißung in Jes. 9, 5, wo der Jubel über das neugeborene Kind seinen Ausdruck findet. Am schönsten findet die Hoffnung auf den Rest seinen Ausdruck in Jes. 11, 1 ff.: „Ein Reis wird ausschlagen aus dem Sumpfe Isais und aus seiner Wurzel wird ein Zweig aufbrechen“. Ein alter vertrockneter Baumstumpf. Niemand beachtet ihn. Er gilt als abgestorben. Gerade aus ihm läßt Gott neues Leben sprießen. Daß die Christenheit gerade diese Stellen auf den Herrn Jesus Christus bezieht, liegt nahe. Sie weiß sich ja als das

neue Gottes-Volk, das aus dem Rest hervorgegangen ist. Aus dem Rest heraus hat Gott den neuen Anfang gesetzt.

Das neue Gottesvolk

Der in Jesus Christus gesetzte Neuanfang verändert nicht Struktur und Bewußtsein der Gemeinde. Das Wissen um die Fremdlingschaft der Christen in der Welt ist in der christlichen Gemeinde lebendig und wird dort im Gegensatz zum Judentum eher noch vertieft. Das ganze Erdenleben wird zur „Zeit der Fremdlingschaft“ (1. Petr. 1, 17). Schärfer tritt dieses Danebensitzen und Danebenwohnen in einer gottlosen Welt heraus, weil die Christen sich erkennen dürfen als Gottes erwähltes, heiliges Eigentumsvolk. In der Zuschrift steht im 1. Petr. 1, 1 neben dem „auserwählt“ eine Bezeichnung für die Christen, die wir mit „die Heimatlosen an diesem Ort“ bezeichnen können. Und ergänzt wird diese Anrede durch die Bezeichnung „in der Diaspora“. So steht der bergenden Erwählung durch Gott das in doppelter Weise herausgehobene Ausgesetztsein gegenüber. Gerade dieses Ausgesondertsein bindet umso stärker an den Herrn. Der Gehorsam ihm gegenüber hat seine Wurzel in der durch sein vergossenes Blut geschehenden Erlösung. Durch Jesu Sterben sind sie die Losgekauften (1, 18) nicht mehr gefangen an der Tradition der Väter und ihren Gesetzen. Über ihnen steht ein neues Gesetz. Es ist das Gesetz der Bergpredigt (Matth. 5–7). Von daher erhalten die Seligpreisungen mit ihren Paradoxien (Matth. 5, 1–12) ein neues Licht, eine neue Richtung. Von daher werden die Gebote und die Gesetze durch Jesus ausgelegt und erscheinen unerfüllbar; nur er konnte sie erfüllen und hat sie erfüllt für uns. Von daher werden die religiösen Gebote vom Almosengeben, vom Beten und vom Fasten zum Prüfstein der in Jesus Christus in die Welt gekommenen Liebe. Die Bindung an Jesus macht frei vom Sorgen und Schätzsammeln und hebt die Auserwählten heraus aus der Menge derer, die um ihr Leben besorgt sind. Die Freiheit der Kinder Gottes, wie sie Paulus beschreibt (z. B. Röm. 8, 12 ff. und Gal. 5, 1 ff.) besteht eben in jenem Gehorsam der Liebe zum Herrn. Nun sind sie nicht mehr unterworfen dem „Schema dieses Äons“ (Röm. 12, 2). Aber – und das gilt im besonderen Gegensatz zur Sekte von Qumram im Spätjudentum – sie ziehen nicht aus der Welt aus. Sie bleiben in ihr, wissen sich in die Welt gesandt (Matth. 28, 18 ff.), um die Botschaft von Kreuz und Auferstehung als die lebendigmachende Kraft Gottes unter alle Völker zu

bringen. Wie ihr Herr selbst vom Vater gesandt ist, so wissen sie sich von ihm gesandt; denn im Hohenpriesterlichen Gebet hat Er zum Vater gesprochen: „Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt“ (Joh. 17, 18 und 20, 21).

Aussaat für die Welt

In dem Wort „Diaspora“ ist im Griechischen der Stamm „spei-
rein“ zu finden. Von daher erhält der Begriff Diaspora eine wichtige Ausprägung: „ausgestreut wie Same ausgestreut wird“.*)

Damit kommen alle die Gleichnisse des Neuen Testaments in den Blick, in denen von der Saat die Rede ist. Da wird in Mark. 4, 1–20 vom vierfachen Ackerfeld geredet, in das der Sohn seinen Samen, das Wort, ausstreut. Da wird das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat aus Mark. 4, 26 ff. zu bedenken sein. Und da ist von besonderer Bedeutung das Gleichnis vom Senfkorn (Mark. 4, 30 ff. und Matth. 13, 31 ff.). Die Gemeinde Jesu hat – und das zeigt uns Jesu Ergänzung in Matth. 17, 20 – sehr wohl verstanden, daß es dabei nicht nur um das Wort Gottes geht, sondern um die Gemeinde selbst, um den Einzelchristen: „wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn, so könnt ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich von hinnen dorthin!, so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein“.

Welche Stärkung ist das für die Gemeinde gerade in Verfolgungszeiten! Wie groß wird für sie ihr Auftrag, wenn sie sich nicht einfach ausgesetzt weiß, sondern ausgeschüttet als die Kraft der Welt! Und was der Herr dem Petrus zusagt, daran darf auch sie sich halten: „aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre“ (Luk. 22, 32).

Aussaat für die Welt, so wie Er in die Welt gesandt ist, um sein Leben zu geben zu einer Erlösung für viele (Matth. 20, 28). Was von ihm gilt, daran nehmen auch sie teil: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt allein, wo es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht“ (Joh. 12, 24).

Man kann dieses Wort vom Hineinsterben in die Welt sehr mißverstehen. In der Zeit des Rationalismus hat man gemeint, daß das Chri-

*) Bischof Sakrausky, Wien, hat in einem Vortrag über Diaspora von der „Aussaat“ gesprochen: siehe Jahrbuch 1974, S. 32 ff.

stentum dort seinen Dienst getan habe, wo es zum Kulturdünger der Menschheit werde. In unserer Zeit kann man immer wieder den Vorschlag hören: die Kirche müsse sich selbst aufgeben. Sie müsse ganz und gar in der Gesellschaft aufgehen. Nur so würde sie den Willen ihres Herrn erfüllen. Wer ihr solches rät – und sei es mit noch so heißem Herzen und reinen Gefühlen – hätte doch die Mahnung des erhöhten Herrn vergessen: „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme“ (Offb. 3, 11). Das heißt nun ganz gewiß nicht krampfhaft festhalten an Bekenntnisformeln, an Formen, die sich ändern können, an äußeren Dingen, als müßten wir die Kirche retten. „Nicht wir tragen die Kirche“, sagt Luther, „aber sie trägt uns und er trägt sie“.

Licht – Salz – Sauerteig

Nicht die Ghettosituation ist die Situation der Kirche. Christen sind gesandt als Licht und Salz (Matth. 5, 13–16). Dabei ist zu beachten, daß es nicht heißt: ihr bringt Salz und ihr bringt Licht, sondern „ihr seid!“. Ob sie wollen oder nicht, man sieht auf sie. Ob sie es wollen oder nicht: ihr Leben und Beispiel wirkt in der Welt. Weil dem so ist, darum geht Paulus mit der Gemeinde in Korinth so hart um und prangert ihr Versagen an, wenn sie einen unbußfertigen Sünder in ihren Reihen duldet. Die Botschaft des Evangeliums ist nur da recht ausgerichtet, wo es zum persönlichen Zeugnis des ganzen Menschen und des ganzen Lebens wird. Ob nicht manche Wirkungslosigkeit des Evangeliums darin begründet ist, daß Wortzeugnis und Tatzeugnis auseinanderklaffen? Eines kann nicht vom anderen gerissen werden. Wo, wie es heute zum Teil in der Christenheit geschieht, die soziale Aktion als einzige Möglichkeit der Evangeliumsverkündigung gesehen wird, erliegt die Christenheit der Schwärmerei. Sie steht damit nicht mehr zu dem ihr eigentlichen Auftrag der Predigt des unverfälschten Evangeliums und der Darreichung der Sakramente, wie der Herr geboten hat. Wo man aber über der Predigt und den Sakramenten die Bruderliebe in der ganzen Hinwendung zum Nächsten vergißt, da gerät man in Rechthaberei und Streit und macht aus dem Evangelium eine weltfremde Ideologie.

Gerade die lutherische Kirche vergißt in diesem Zusammenhang nicht, daß die Gemeinde Jesu Christi die „Herde“, die „Versammlung der Heiligen“ ist, die durch ihren Herrn im Wort und Sakrament geweiht wird und in der Liebe einander verbunden ist.

Zu den beiden Bildern vom Licht- und Salzcharakter der Christen gehört ein drittes Bild, wo vom Reich Gottes und seiner Wirkung im Bilde des Sauerteiges geredet wird (Matth. 13, 33). „Das Himmelreich ist einem Sauerteig gleich, den ein Weib nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis daß er ganz durchsäuert war“.

Sauerteig unter unserer Umgebung, in der Welt, in der wir leben: das ist das Bild des Unscheinbaren, dessen Kraft aber so groß ist, daß es diese Welt verändert. Damit ist von der verändernden Kraft in der Gesellschaft geredet. So wird hier gegenüber allen Kräften, die heute mit Gewalt die Gesellschaft verändern wollen, ein deutliches Zeichen aufgerichtet. Gott gebraucht das Kleine, das Unscheinbare, das Senfkorn und die kleine Hand voll Sauerteig, um auf diese Weise in der Welt zu wirken.

Aber geht von der Christenheit als einer Minorität in der Welt noch etwas aus? Ist noch etwas davon zu spüren und zu merken, daß Gottes Kraft in dem Schwachen mächtig ist? (vgl. 2. Kor. 12, 9). Es kann nicht darum gehen, daß wir in dem pluralistischen Geistesringen unserer Zeit auch unsere Stimme, die Stimme der Kirche, zur Geltung bringen. Die Zeit der großen „Kirchlichen Worte“, wie sie leitende Kirchengremien von sich gegeben haben, ist weithin vorbei. Wir erleben in unserem Land, wie wenig Beachtung die Denkschriften der EKD zu den sozialen Fragen, zu gesellschaftspolitischen und gezielten ethischen Fragen finden. Gleichwohl darf die Kirche nicht schweigen, wenn es um die Fragen des Schwangerschaftsabbruches oder um Fragen der Hilfe für die dritte Welt geht, wenn Fragen des Friedens und der Völkerverständigung verhandelt werden.

Woran liegt es dann, wenn das Wort der Kirche so wenig Echo findet? Liegt es an dem Pluralismus in der Theologie unserer Tage? Liegt es daran, daß wir eben der Welt nicht nach dem Munde reden können und dürfen? Wir sollten es nie vergessen, daß auch der Herr der Kirche Widerspruch erdulden mußte, daß das eben das Charakteristikum seines Leidensweges war, von dem es heißt, daß „er an dem, was er litt, Gehorsam lernte“ (Hebr. 5, 9).

Wir haben in dieser Welt keine Ansprüche durchzusetzen und Forderungen zu erheben. Wir haben nicht „wie Könige zu herrschen“ und haben uns nicht „gnädige Herren“ nennen zu lassen (vgl. Luk. 22, 25). Wir haben der Welt mit einer Botschaft zu dienen, die allein fähig ist, sie aus Angst und Hoffnungslosigkeit zu erretten, wenn sie aus ihren hochgesteckten Träumen aufwacht. Daß wir in solchem Dienst nicht

müde werden, daß wir nicht erlahmen, daß wir uns unter dem Schwall von Worten und Parolen, die täglich auf uns einstürmen, nicht irre machen lassen und resignieren, daran will uns das Wort des erhöhten Herrn mahnen an die Gemeinde zu Sardes: „Werde wach und stärke das andere, das sterben will“ (Offb. 3, 2).

Das Bild der Gemeinde

Es wird heute viel nach der Effektivität der kirchlichen Arbeit und der Gemeinde überhaupt gefragt. Man meint damit: wie attraktiv ist die Kirche? Wir Pfarrer sind stolz, wenn zu unserer Gemeinde Leute von Rang und Namen gehören: Ministeriale, Ärzte, Juristen, Professoren usw. Aber das qualifiziert eine Gemeinde noch nicht. Und wenn diese Leute fehlen? Das mag uns schmerzlich sein. Das kann uns zur Anfechtung werden, unter der wir leiden.

Schon der Apostel Paulus kannte das. In der Weltstadt Korinth z. B. blüht der Handel. Sie ist eine Stadt voller Leben. Gelehrte und Wissenschaftler, Wirtschaftsunternehmer und Künstler leben dort. Aber wieviele von ihnen halten sich zur Gemeinde Jesu Christi? Kommt nicht die Mehrzahl ihrer Mitglieder aus dem Sklavenstand, aus den Elendsvierteln und Slums? Das ist auch dem Paulus nicht gleichgültig. Und indem er darüber nachdenkt, wird ihm die Erkenntnis zuteil, die er im 1. Kapitel des 1. Kor. so an die Gemeinde weitergibt: „Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Veständigen will ich verwerfen.‘ Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten (die Professoren)? Wo sind die Weltweisen? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.“

Und ein paar Verse später zeichnet er das Bild der Gemeinde: „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, daß er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, und das da nichts ist,

daß er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme.“ (1. Kor. 1, 18 ff. und V. 26 ff.)

Das ist kein imponierendes Bild! Aber das ist auch kein billiger Trost und keine Beruhigungsspielle. Wie könnte es den Apostel damals und wie könnte es die Christenheit heute in Ruhe lassen, wenn sie sehen muß, daß die Welle von Unglaube, Agnostizismus und Atheismus gerade unter den „Gebildeten“ so viele hinwegspült und daß sie ihr Heil so leichtfertig aufs Spiel setzen? Aber hinter den Worten des Paulus steht doch auch die Sorge, daß die Gemeinde ihr Selbstbewußtsein, ihre Identifikation – wie man heute sagt – nicht ableite von der Anerkennung, die ihr von der Welt her kommen mag oder versagt wird, sondern daß sie gewiß werde, daß Gottes Liebe und Treue sie hält und trägt. Weil Gott „Ja“ zu ihr gesagt hat in Jesus Christus, darum lebt sie und das ist ihre Kraft.

Vielleicht kommt gerade im Blick auf die soziologische Situation der Gemeinde uns das zum Bewußtsein, was der Herr mit dem Wort im Hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17 gemeint hat: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßte sie, denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin.“ (17, 14) So nimmt die Gemeinde teil an der Inkarnation ihres Herrn, von der Johannes schreibt: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh. 1, 11, vgl. auch Joh. 1, 5).

Die Christen sind und bleiben Fremdlinge in der Welt. Im griechischen Neuen Testament steht dafür das Wort paroikos. Bis heute hat dieses Wort Geltung innerhalb der Gemeinde. Wir reden von der Pfarochie, vom Parochialrecht der Pfarrer. Damit ist gemeint, daß dem Ortspfarrer allein das Recht zusteht innerhalb seiner Gemeinde Taufen, Trauungen und Beerdigungen zu vollziehen. In Frankreich redet man von der Ortsgemeinde als von der paroisse. In Venedig findet man unter den Straßennamen jeweils den Zusatz Parochia. Meist ist uns dabei nicht mehr bewußt, daß damit durch die Geschichte hindurch sich eine Erinnerung davon erhalten hat, daß wir Fremdlinge in der Welt sind und dennoch unter dem Schutz Gottes wohnen.

Das Bild des Pfarrers

Wenn man nach der Gemeinde fragt, kann man die Frage nach dem Bild des Pfarrers nicht ausklammern wollen. In der west-europäischen

Welt herrscht in allen Kirchen ein zunehmender Pfarrermangel. Der Beruf des Pfarrers ist für viele junge Menschen nicht mehr erstrebenswert.

In einem Gespräch mit jungen Menschen in den Oberklassen eines Gymnasiums wurde einmal gesagt: das ist nicht attraktiv genug. In anderen Berufen habe man ganz andere Aufstiegsmöglichkeiten, könne man mehr verdienen, hätte man lohnendere Aufgaben. Wir können nicht im Einzelnen die Gründe untersuchen, die junge Menschen davon abhält diesen Beruf zu ergreifen. Sicherlich hängt es auch damit zusammen, daß wir in einer mobilen Gesellschaft leben, daß die Menschen nicht mehr an einem Ort verwurzelt sind, daß es den Begriff „Vaterhaus“ kaum mehr gibt. Dazu kommen die Einflüsse, die vom Zeitgeist her zu erklären sind. Der Mensch wird nach seinem Einkommen bewertet. Der Beruf wird nach der Dotation und nach der Freizeit gewogen. Und stellt man sich nicht gern unter einem Pfarrer einen etwas welt- und lebensfremden Menschen vor?

Manche jungen Pfarrer sind in ihrem Beruf unsicher geworden. Sie fragen sich: muß man heute nicht noch Psychologie oder Pädagogik oder Soziologie dazu studiert haben, um den so umfangreichen und vielschichtigen Pfarrersberuf ausfüllen zu können? So sind viele der Überzeugung: man könne die Welt nur mit Hilfe der Humanwissenschaften menschlicher machen. Schließlich kommt dazu, daß man die ewige Seligkeit und das Seelenheil nicht mehr für ein echtes Ziel erachtet. Man meint, die Frage nach dem Seelenheil sei nur etwas für alte oder dumme Leute. Hier wirkt sich unheilvoll jene Propaganda aus, die seit der Zeit der Aufklärung in Europa und heute erneut den Pfarrer und die Kirche lächerlich zu machen sucht.

Wenn man das Neue Testament einmal nach dem Bild des Pfarrers abfragt, so treten ganz andere Fragen vor uns hin. Gewiß, die Frage nach der Berufung gilt gerade für den Pfarrer. Darum nennt sich Paulus einen berufenen Diener Jesu Christi, „berufen zum Apostel Jesu Christi“ (z. B. Röm. 1, 1). Aber Paulus redet auch immer wieder davon, daß diese Berufung nicht eine Sache ist, die sich auf die Prediger des Evangeliums beschränke. Sie gilt für alle Glieder der Gemeinde. Aber den Predigern des Evangeliums ist eben ein Auftrag erteilt, dem sie sich nicht entziehen können. In unserer lutherischen Kirche wird darum auch einer zum Pfarrer ordiniert. Er erhält seinen Auftrag von der Gemeinde durch den Bischof. Im Augsburgischen Bekenntnis wird darum Wert gelegt auf das „rite vocatus“. Damit er zu solchem Dienst

auch recht vorbereitet ist, bedarf er gerade in unserer Zeit der gründlichen Zurüstung in einem Studium.

Aber das Studium ist nicht die unabdingbare Voraussetzung für einen Pfarrer im Gemeindedienst. Unter der gegenwärtigen Personalnot hat Gott uns auch neue Wege aufgetan. Immer mehr Spätberufene schickt Gott seiner Gemeinde. Dafür sollten wir dankbar sein.

Damit hat sich aber das Bild des Pfarrers gewandelt. Wir lernen wieder mehr und mehr, daß der Diener der Gemeinde Diener am Wort ist. Sklave Jesu Christi nennt sich Paulus in vielen seiner Briefe. Von besonderer Wichtigkeit scheint zu sein, wenn Paulus im 2. Brief an die Korinther schreibt: „Nicht daß wir Herren seien über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude, denn ihr steht im Glauben“ (1, 24). Und an einer anderen Stelle: „Dafür halte uns jedermann: für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden“ (1. Kor. 4, 1 f.).

Es ist wohl eine große Befreiung für alle, die im Amte stehen, und für junge Menschen, die wir gerne in diesem Amte sehen möchten, daß der Pfarrer kein Allroundgenie sein muß und sein soll. Er muß nicht einmal ein glanzvoller Redner sein. Wichtig ist der Dienst in der Gemeinde. „Die Herde Jesu Christi“ gilt es „zu weiden“, wie der Herr dem Petrus befohlen hat. Und wir sollten das Bild von Hirte und Herde nicht pressen und nicht verdächtigen, als sei es typischer Ausdruck für „autoritäre Strukturen“. Gerade wir lutherischen Christen wissen um das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“. Das hebt nicht die Spannung auf zwischen Amt und Gemeinde. Amt und Gemeinde sind einander zugeordnet. Der Pfarrer ist nicht Funktionär der Gemeinde. Der Herr Christus hat das Amt gesetzt, weil er seine Gemeinde betreut wissen will. Was ist aber von dem Einwand zu halten: nicht mehr das Amt trage die Person, sondern die Person das Amt? Sicherlich ist es eine fragwürdige Sache um die Amtsautorität. Aber das Amt hat seine besondere Würde. Freilich kommt sie erst da zum Tragen, wo Amt und Person sich decken. Nicht der Pfarrer kann aus dem Amt etwas machen; er kann es höchstens unglaubwürdig machen. Aber das ihm übertragene Amt prägt ihn. Er steht nicht in eigener Verantwortung vor der Gemeinde. Er lebt davon, daß er sich immer wieder getrösten darf: sein Herr ist der Garant für sein Wirken. Und er weiß, daß dieser Herr aus Steinen Brot machen kann, daß er, der selbst in seiner Auferstehung den Tod überwand, aus Unbrauchbarem Brauchbares machen

kann. So sind Pfarrer und Gemeinde aneinander gewiesen. Wie sollte ein Pfarrer die „Fremdlingschaft“ in der Welt ertragen können, wenn er sich nicht getragen weiß von den „Bürgern und Hausgenossen Gottes“, die die gleiche Fremdlingschaft mit ihm teilen!

Die Gemeinde in der Welt

Die Gemeinde Jesu ist die „Ekklesia“, die Herausgerufene, d. h. sie ist von ihrem Herrn aus der Welt herausgerufen. Sie gehört unter einen neuen Herrschaftsbereich des Herrn, der sie als Haupt im Himmel regiert und auf dessen Wiederkunft sie wartet. Das ist ihre eschatologische Dimension. Sie hofft auf ihn, wartet auf ihn, weiß, daß er sie vollenden wird. Aber sie lebt in dieser Welt. Im Hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17) erbittet der Herr ausdrücklich vom Vater: „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmst, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen“ (V. 15).

Als Kirche in der Welt bedarf sie darum einer Organisation, ist sie auch immer Institution. Ohne dieses „irdene Gefäß“, in dem wir solchen „Schatz haben“ (2. Kor. 4, 7) geht es nicht. Dabei kann die äußere Organisationsform durchaus je nach Zeit und äußeren Einflüssen verschieden sein. In Ländern, in denen eine enge Verbindung zu Staat und Gesellschaft besteht, werden die Organisationsformen des Staates und seiner Verwaltung auch ihren Niederschlag finden in der jeweiligen Verfassung der Kirche. In einem bewußt neutralen Staat kann die Organisationsform der Kirche die des anerkannten Vereins sein. Jede Organisationsform der Kirche ist aber zu befragen, ob sie den Freiheitsraum schafft, der ihr die Möglichkeit gibt, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln, und ob sie dem Auftrag der Evangeliumsverkündigung förderlich ist.

Man wird die der Kirche eingeräumte Freiheit daran messen können, ob Menschen ihres Glaubens ungehindert leben können bis dahin, daß der Kirche die Möglichkeit zu weltweiten Zusammenschlüssen von Glaubensgenossen nicht verwehrt wird. Diese Zusammenschlüsse wären da problematisch, wo sie einem Machtstreben entspringen würden. Aber in der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen im Lutherischen Weltbund, der christlichen Kirchen insgesamt in der Ökumenischen Bewegung empfangen und spenden wir einander die brüderliche Hilfe, die uns in unserem Dienst immer wieder nötig ist. In ihnen verwirklicht sich ein Stück Bruderschaft der Jünger in Jesus Christus.

Innerhalb der pluralistischen Gesellschaft ist die Kirche scheinbar eine Gruppe unter anderen. Es scheint so, als ob ihr Wort nichts bedeute in einer naturwissenschaftlich und technisch orientierten und bestimmten Welt. Aber erkennen wir nicht gerade bei den Verantwortlichen in Wissenschaft, Technik und Politik, daß sie unsicher geworden sind in einer Welt, in der alles „machbar“ geworden ist? Sie fragen nach letzten Kriterien für ihre Arbeit, die nicht aus ihrer Erfahrungswelt erhoben werden können. Sie sehnen sich nach dem Gespräch. Hier sind die Christen in die Verantwortung für die Welt gefordert, und sie können sich nicht davon entbinden. So erfüllt sich das Wort des erhöhten Herrn an die Gemeinde von Philadelphia (Offb. 3, 8): „Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Tür, und niemand kann sie zuschließen; denn du hast eine kleine Kraft und hast mein Wort behalten und hast meinen Namen nicht verleugnet.“

Und wer könnte im sozialen und diakonischen Bereich wirksamer tätig sein als die christliche Gemeinde? Gerade in der Sorge um die Gefährdeten, um die Fragen der Rehabilitation von Gestrandeten und Gefallenen steht sie unter dem Wort ihres Herrn, der „die Sünder annimmt“. Weil sie weiß, was es um die Würde der Person, des Menschen ist, um dessentwillen Gott seinen Sohn selbst hat Mensch werden lassen, kann sie sich nicht befreien von der Fürsorge für die Kinder, die Jugend und die alten Menschen.

Die Christen-Minorität in der Welt und für die Welt. Man schätzt die Weltbevölkerung heute auf 3,7 Milliarden Menschen. Sie hat sich in den letzten 50 Jahren verdoppelt. Die Christenheit schätzt man auf 1,1 Milliarden. Sie hat in den letzten 50 Jahren nicht im gleichen Maße zugenommen. Das mag uns erschrecken und fällt uns schwer aufs Herz. Wenn wir der Faszination der großen Zahl erliegen, dann können solche Zahlen entmutigen. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es immer die kleine Zahl der Zeugen Jesu Christi war, die durch die Verkündigung seines Wortes und durch das Tatzeugnis der Liebe entscheidend geholfen hat, diese Welt humaner zu gestalten. Die Christenheit lebt nicht davon, ob und wieviel Anerkennung ihr von der Welt gezollt wird. Sie lebt vom Worte ihres Herrn.

Von ihr gilt, was Paulus im 2. Brief an die Korinther schreibt: (Kap. 6) „Als Mithelfer ermahnen wir euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangt.“ Denn er spricht: (Jes. 49, 8) „Ich habe dich in der angenehmen Zeit erhört und habe dir am Tage des Heils geholfen.“ Siehe, jetzt ist die angenehme Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils!

Wir geben niemandem ein Ärgernis, auf daß unser Amt nicht verlästert werde; sondern in allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes: in großer Geduld, in Trübsalen, in Ängsten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Aufruhren, in Mühen, im Wachen, im Fasten, in Keuschheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Freundlichkeit, in dem heiligen Geist, in ungefärbter Liebe, in dem Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte; als die Verführer und doch wahrhaftig; als die Unbekannten und doch bekannt; als die Sterbenden und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht ertötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben.“ In diesem Wort liegen Verheißung und Ermutigung für die Minorität der Christen in der Welt und für die Welt.

Christus wacht mit größerer Sorge über dich als du über dich selbst und macht die Anschläge deiner Feinde zunichte. Martin Luther

Diaspora und Diakonie

Aus der Sicht der österreichischen evangelischen Kirche, die ja eine ausgesprochene Diasporakirche ist, sollen im ersten Teil einige grundsätzliche Gedanken zu dem Thema „Diaspora und Diakonie“ aufgezeigt, dann in einem zweiten Teil Informationen über die diakonischen Aktivitäten in Österreich nach dem jetzigen Stand gegeben werden.

Jede Diasporasituation hat ihr ganz spezielles Gepräge. Es ist nicht zweckmäßig, ja sogar manchmal falsch und schädlich, einfach Gegebenheiten z. B. aus Österreich nach Brasilien oder Italien zu übertragen. Aber es gibt eine Reihe von Erfahrungen, die in der Diaspora gemacht werden, die eigentlich überall gleich oder ähnlich sind und die nicht nur für die Diaspora, sondern für die Gesamtkirche wichtig sind.

Diese symptomatischen Erscheinungsformen sollen herausgestellt und einem weiten Kreis der lutherischen Glaubensfamilie an dem Beispiel der österreichischen Diaspora ins Bewußtsein gebracht werden.

I. Das Verhältnis von Diaspora und Diakonie im allgemeinen

Es ist eigenartig, daß in Diasporaverhältnissen die diakonischen Einrichtungen meistens stark entwickelt sind. Woher kommt das? Die Not, die Einsamkeit läßt die Menschen gleichen Glaubens erkennen, daß sie aufeinander angewiesen sind. Dieses Aufeinander-Angewiesensein bringt meist eine Aktivierung besonders der Laien. Man kann nicht immer warten, bis ein Pfarrer kommt und irgendeine Hilfe bringt. So entwickelt sich die Phantasie der Liebe; dem Wirken des Heiligen Geistes werden keine so starken bürokratischen Zügel angelegt. Es fangen da und dort Quellen der Liebe an zu sprudeln.

Die Diasporakirche erwirbt sich Achtung in der Umwelt, weil sie sich der Schwachen annimmt. Das war schon in der Urchristenheit so. Eines der schönsten Zeugnisse über die Christen, die uns von heidnischer Hand überkommen sind, heißt: „Seht, wie haben sie einander so lieb.“

Aber es ist ganz selbstverständlich, daß die Hilfeleistungen der kleinen Diasporakirchen an den Konfessionsgrenzen nicht Halt machen. Trotz beschränkter Mittel und Hilfsmöglichkeiten wird die Liebe den Schwachen und Elenden anderer Konfessionen nicht versagt. Auch das trägt dazu bei, daß die Achtung vor kleinen Diasporagruppen langsam und sicher im Volksbewußtsein wächst.

Aus der Tatsache, daß in den Diasporakirchen die diakonische Entfaltung eigentlich immer irgendwie von selbst wächst, muß die wichtige Erkenntnis für die Gesamtkirche kommen: Die Kirche Jesu Christi ist nur dann wirklich Kirche Jesu Christi, wenn sie eine diakonische Kirche ist.

Es ist klar, daß die Diasporaverhältnisse nicht idealisiert werden dürfen. Oft zeigen sich viele Nöte und Sorgen, die aus menschlicher Unzulänglichkeit kommen, aber eines muß festgehalten werden: wo Diasporakirchen aufblühen, da sind sie in Wort und Tat aktiv. Die Verkündigung durch das Tun des Gerechten wird gerade in einer fremden Umwelt deutlich vernommen und auch respektiert.

Man darf nicht vergessen, daß die diakonischen Stätten Burgen des Gebets sind. Dort werden regelmäßig Gottesdienste, Andachten, Bibelstunden, Rüstzeiten gehalten. In diesen diakonischen Einrichtungen hat sich durch alle Zeiten hindurch die Feier des Heiligen Abendmahles als zentrale Hilfe für unser menschliches Leben erwiesen. Viele Menschen, vor allem natürlich die Glaubensgenossen, kommen immer wieder in den Häusern der Diakonie zusammen, um dort ein Stückchen christlichen Lebens mit hinaus zu nehmen. So wird der missionarische Aspekt nicht vergessen. Wenn es irgendwo deutlich wird, daß Diakonie und Mission zwei Seiten einer und derselben Sache, eben der Sache Gottes sind, dann gerade in den oft beengten Verhältnissen der Diaspora; vielleicht darf man sogar sagen, die Häuser der diakonischen Einrichtungen sind Brutstätten christlichen Glaubenslebens. Die Gemeinde Jesu Christi muß einen Platz, einen Raum haben, wo sie sich versammeln kann. Die Kirchenräume sind schön und notwendig; weil aber der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, braucht er auch einen Raum, wo er mit anderen Christen leibhaftig zusammenkommen kann. Singen, beten, Wort Gottes hören, darüber reden, essen, mithelfen, in Krankheit und Not aufgenommen werden, eben einen Platz haben, wo man daheim sein kann, das gehört zum Christsein in dieser Welt. Ich wiederhole, es geht nicht um eine Idealisierung der Diasporaverhältnisse; gerade hier, wo man so eng aufeinander angewiesen ist,

wird es einem oft schmerzlich bewußt, daß wir Menschen auch in der Diaspora eben Sünder sind. Aber es kommen in den einfachen Verhältnissen die Grundstrukturen christlichen Lebens manchmal deutlicher heraus als in den so stark aufgegliederten und großartig entwickelten Verhältnissen der Großkirchen.

Um diese vielfältigen Aufgaben, die an eine Diasporakirche, vor allem aber an ihre diakonischen Einrichtungen, herantreten, zu erfüllen, brauchen wir selbstverständlich Hilfen von den Großkirchen, von denen, die aus der Fülle schöpfen. Diese Hilfe besteht zuerst und vorrangig in einer engen Verbindung. Besuche hin und her sind für das Leben der Diasporakirchen das Wichtigste. Die Apostel Petrus und Paulus haben die Gemeinden besucht und haben ihnen geschrieben und sie aufgerichtet. Aus diesen Besuchen der Apostel und aus ihren Briefen ist letzten Endes die weltweite Christenheit erwachsen. Da gibt es Einzelbesuche in die Diaspora, aber auch Einzelbesuche aus der Diaspora. Beides ist wichtig. Es sollte nur klar sein, in der Diaspora sind wir auf Besuch eingerichtet, weil wir wissen, welche Glaubensstärkung gerade von diesen Besuchen ausgeht. Besonders wertvoll sind natürlich die Gruppenbesuche. Da gibt es Jugendgruppen, Chorgruppen, diakonische Helfergruppen, die zu uns kommen und mit uns leben.

Wichtig wäre auch, die Urlauber zu orientieren. Es gibt z. B. in Österreich oder Italien oder sonstwo nicht nur Berge und Seen, sondern auch blühende diakonische Einrichtungen, die zu besuchen und anzuschauen sich lohnt.

Eine weitere Hilfe stellt das Gebet dar. Es mag eigenartig klingen, aber ich halte daran fest, dieses Gebet muß organisiert sein, am besten in ganz bestimmten Gebetskreisen, die engen Kontakt mit einzelnen Einrichtungen halten und immer wieder über besondere Ereignisse unterrichtet sind, für die sie dann auch beten können. Allgemeine Gebete ermüden, wo dagegen eine konkrete Not aufgezeigt wird, finden sich immer wieder Menschen, die bereit sind, einzeln oder auch in Gruppen das Gebet aufzunehmen. Es gibt keine engere Verbindung mit der weiten Welt draußen als das Gebet. Vielleicht ist das auch eine der heilsamen und hilfreichen Erfahrungen der Diaspora, aus denen wir alle lernen können. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß man in der Diaspora alle ökumenischen Zusammenschlüsse sehr begrüßt. Das gemeinsam Christliche wird in der Diaspora sehr deutlich, aber als lutherische Diaspora lernt man den besonderen Auftrag der lutherischen Glau-

bensfamilie wohl erst richtig kennen. Die große Gefahr aller diakonischen Aktivitäten, in eine falsche Werkerei zu verfallen, wird durch eine Besinnung auf Luthers Grundanliegen „sola fide“, „allein aus Glauben“, gebannt. Aber auch ein falscher Seelenkult, der in eine weltfremde Introvertiertheit gerade die diakonischen Anstalten führen kann, wird durch die biblische Klarheit Martin Luthers durchkreuzt, wenn er uns zuruft: „Es kommt nicht darauf an, daß du selig wirst, sondern daß durch dich dein Bruder gerettet wird.“

Wenn diese echten Verbindungen hin- und herfluten, dann ist es selbstverständlich, daß auch finanzielle Hilfen dazukommen. Wer die Arbeit, aber auch die Not der diakonischen Bedürfnisse in den Diasporakirchen kennt, ist bereit, selbst etwas dafür zu opfern und vor allem auch Freunde darauf aufmerksam zu machen, daß hier geholfen werden muß. Die Hilfe muß mit Phantasie und mit Verstand geleistet werden. Es darf unter keinen Umständen die Eigeninitiative der Diasporaleute erstickt werden. Das ist sicher ein Anliegen, das alle Diasporage-meinden auf der ganzen Erde haben. Man kann es zusammenfassen unter dem Schlagwort: „Hilfe zur Selbsthilfe“. Das ist sehr leicht gesagt, aber sehr schwer getan. Voraussetzung zur rechten Hilfe ist wiederum eine enge Verbindung und eine gute Kenntnis der jeweiligen Diasporasituation. Die Planungen für finanzielle Hilfen müssen mit den örtlichen Stellen vorbesprochen werden. Die örtlichen Diasporastellen sollen sich eine Überprüfung der Folgekosten gefallen lassen, ja sie müssen diese Überprüfung sogar fordern und dabei selbst mithelfen. Nichts ist trauriger, als eine Einrichtung, die durch fremdes Geld geschaffen, aber so wenig in den örtlichen Verhältnissen verwurzelt ist, daß sie sich auf die Dauer nicht selbst tragen kann.

Durch die finanziellen Hilfen sollte ein Dreifaches erreicht werden:

1. Die diakonischen Einrichtungen sollen auf eine gesunde wirtschaftliche Basis gestellt werden, damit sie dann wirklich arbeiten und helfen können, wo es im Lande nötig ist, und die Hilfen nicht immer an der Finanzfrage scheitern.
 2. Die Ausbildung und Fortbildung des Fachpersonals in den diakonischen Einrichtungen müssen gewährleistet werden, sonst hängen unsere Anstalten den staatlichen Einrichtungen gegenüber schwer nach.
- Dazu gehört auch, daß einige besonders qualifizierte Mitarbeiter

- eine Sonderausbildung oder Zusatzausbildung im Ausland, z. B. in Deutschland, erhalten.
3. Ein Gegenverkehr soll in Gang kommen, d. h. auch die Diaspora hat etwas zu bieten, nicht nur folkloristische Ausgestaltung von Festnachmittagen. In der Diasporasituation wird deutlich, wie es eigentlich um die Christenheit in der Welt bestellt ist. Die Welt wird nicht immer christlicher und damit besser, sondern wir stehen als Christenheit mitten in einer fremden Welt und müssen lernen, die Hilfen nicht von der Welt, sondern von dem Herrn der Kirche zu erwarten. Diese Einstellung gibt einen nüchternen Blick, läßt uns Ausschau halten nach dem eigentlichen Ziel unseres Lebens und gibt uns die Gewißheit der Geborgenheit in der Hand unseres Gottes. Deshalb werden in der Diaspora auch große und schwere Aufgaben getrost angepackt, weil wir meinen, Gott der Herr legt uns diese Aufgaben vor die Füße, er gibt uns aber auch die Kraft und die Möglichkeit, sie zu erfüllen.

Die diakonischen Einrichtungen in den Diasporakirchen sind also nicht nur die Empfangenden, die unmündigen Kinder, sondern sie sind auch die Gebenden, bei denen man einiges für das Christsein in einer nicht gerade freundlichen Welt lernen kann.

Das Letzte klingt sehr selbstbewußt. Richtig! Aber ohne ein klares christliches Selbstbewußtsein können diakonische Einrichtungen in der Diaspora gar nicht existieren. Dieses Selbstbewußtsein aber hat seinen einzigen Grund im Auftrag des Diakonos Jesus Christus. Diesen Auftrag immer wieder neu zu vernehmen und zu erkennen, um ihn dann in die Tat umzusetzen, dazu bedarf es der Zweigleisigkeit der Verbindungen.

II. Die Situation der Diakonie in der österreichischen Diaspora

Nun soll der jetzige Stand der diakonischen Einrichtungen in der evangelischen Kirche in Österreich aufgezeigt werden. Diese Angaben sollen informieren, aber gleichzeitig auch verlocken, sich die verschiedenen Häuser in Österreich einmal anzuschauen. Dazu sind Gemeindeausflüge und Einzelbesuche, besonders im Urlaub, gut geeignet. Denken Sie alle daran, Österreich ist nicht nur ein herrliches Urlaubsland, sondern auch ein Land mit vielen lutherischen Glaubensbrüdern, die sich über einen Besuch und ein Gespräch freuen.

Das Diakonische Werk für Österreich (D.W.Ö.) und seine speziellen Aufgaben

Seit 1968 sind die diakonischen Einrichtungen zusammengeschlossen im Diakonischen Werk für Österreich. 29 verschiedenartige Vereine, Werke und Häuser der Diakonie und Inneren Mission gehören dazu. Besonders hervorzuheben sind die fünf großen Werke:

Das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen,
der Evangelische Verein für Innere Mission in Wien, Niederösterreich
und dem Burgenland,
die Evangelische Stiftung de la Tour in Treffen,
der Evangelische Verein für Innere Mission in Kärnten mit Sitz in
Waiern und die
„Servitas“, Dienst am Nächsten, das Diakoniewerk der evangelisch-
methodistischen Kirche in Österreich mit Sitz in Linz.

Von diesen fünf Vereinen wird auch die Hauptlast der Geschäftsstelle getragen. Diese befindet sich in Wien XVII., Steingasse 3. Sie ist besetzt mit einem Pfarrer als Geschäftsführer und einer Mitarbeiterin. Sparsamer kann man in einer Geschäftsstelle nicht mehr vorgehen. Manchmal spüren wir es schmerzlich, daß die Besetzung für eine sinnvolle, planmäßige Arbeit unzureichend ist.

Einige spezielle Tätigkeiten, die vom Gesamtwerk und damit von der Geschäftsstelle in Wien besorgt werden:

Wir haben seit 1969 — ein Jahr nach Gründung des Diakonischen Werkes für Österreich — eine Katastrophenhilfe aufgebaut. Wir wollen nicht nur empfangen, sondern auch weitergeben und draußen helfen. Fast vier Millionen Schilling konnten aufgebracht werden und zum Teil über das Diakonische Werk der evangelischen Kirchen in Deutschland, zum Teil über Genf weitergegeben werden. Es ist unser ernsthaftes Bestreben, alles zu tun, um aus einer empfangenden Kirche zu einer gebenden Kirche zu werden. Einen besonderen Anklang bei der Bevölkerung hat die „Aktion Vietnamhilfe“ gefunden. Die Aktion „Brot für Hungernde“ („Brot für die Welt“) läuft nicht über das Diakonische Werk für Österreich, sondern wird vom evangelischen Frauenwerk getragen. Die Gastarbeiterbetreuung liegt fast ganz in der Hand des Diakonischen Werkes für Österreich. Die Grundlage auf evangelischer Seite hat die „Servitas“, Dienst am Nächsten, gelegt. Es wurde unmit-

telbar bei der Geschäftsstelle des D.W.Ö. in Wien ein serbisch-orthodoxes Gastarbeiterzentrum eröffnet, das sich großer Beliebtheit erfreut. Drei orthodoxe Priester arbeiten in Österreich, einer in Wien, einer in Linz und einer in Salzburg. 75 Prozent aller Gastarbeiter in Österreich kommen aus Jugoslawien, und davon sind die meisten orthodoxe Serben, deshalb die Konzentrierung der Gastarbeiterbetreuung auf die orthodoxen Serben.

Auch in Österreich ist ein Zivildienstgesetz im Anlaufen. Die Verhandlungen mit den zuständigen Stellen der Bundesregierung werden durch die Geschäftsstelle geführt. Wir sind stolz darauf, daß wir einen erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der Gesetze nehmen konnten, wenn auch einige unserer Grundgedanken gesetzmäßig nicht verankert worden sind. Die Bundesregierung von Österreich hat auf jeden Fall das kleine Diakonische Werk als verhandlungswürdigen Partner anerkannt. Die Bewerber für den Zivildienst werden über unsere Geschäftsstelle auf die einzelnen Arbeitsplätze verteilt und von dort auch betreut und überwacht. Noch ist diese Arbeit nicht angelaufen und wir wissen auch nicht, ob sie mit der derzeitigen Besetzung der Geschäftsstelle überhaupt erledigt werden kann.

Die Bewerber um das geistliche Amt in der österreichischen Kirche müssen einen 12wöchigen diakonischen Einsatz während der Studienzeit ableisten. Auch dieser Einsatz wird von der Geschäftsstelle des Diakonischen Werkes für Österreich geregelt.

Diakonischer Einsatz, vergleichbar mit dem Diakonischen Jahr, wird ebenfalls gemeinsam mit der Geschäftsstelle organisiert. Die Vorbereitungskurse und die finanzielle Abwicklung werden von der Geschäftsstelle besorgt.

Eine wichtige Aufgabe der kleinen Geschäftsstelle ist noch, Brückenkopf für die einzelnen Häuser und Einrichtungen in Wien bei den Ministerien zu sein. Von der Sache her brauchen wir besonders Verbindung zu dem Unterrichtsministerium, dem Gesundheitsministerium und dem Sozialministerium. Bekanntlich gehen solche Verhandlungen immer besser voran, wenn sie persönlich geführt werden. Dazu müssen natürlich auch die Wünsche und Anliegen der einzelnen Einrichtungen abgestimmt werden: das wird in den regelmäßigen Sitzungen des Diakonischen Rates versucht.

Nun eine kurze Übersicht über die Arbeitsgebiete der Einrichtungen, die im Diakonischen Werk für Österreich zusammengeschlossen sind:

22 Altenheime	1052 Plätze
7 Behindertenheime	320 „
11 Erholungs- und Kurheime	523 „
1 Hotel-Hospiz	38 „
21 Jugend- und Freizeitenheime	1153 „
7 Krankenhäuser	653 „
3 Säuglings- und Kinderheime	205 „
11 Schülerheime	685 „
3 Studentenheime	211 „
<hr/>	<hr/>
86 Heime	mit 4840 Plätzen

Dazu kommen noch 27 Kindergärten und Horte, 1 Diakonissenmutterhaus, 1 Krankenpflegeschule, 1 Krankenpflegevorschule, 1 Heilerziehungspflegeschule, 2 Haushaltungsschulen, 1 Säuglingspflegekurs.

Man sieht, bei 400 000 evangelischen Christen ist die Zahl von 4 840 Heim- und Krankenhausplätzen erstaunlich groß. Noch stärker fällt ins Auge, daß es 86 Häuser und Heime verschiedenster Art gibt. Die Heime sind alle verhältnismäßig klein, sind verstreut auf ganz Österreich. Dadurch treten große Schwierigkeiten in der Führung und in der Wirtschaftlichkeit auf. Aber diese Heime sind eben da entstanden, wo sie notwendig waren, selbstverständlich ganz klein, oft im Familienbetrieb, und nun sind sie herangewachsen. Man merkt es den Häusern an, sie sind sehr oft Stück an Stück hinzugefügt, aber doch sind sie Kristallisationspunkte christlicher Liebe im ganzen Land.

Man muß einmal ein Jahresfest in Treffen oder in Waiern mitgemacht haben, um zu erkennen, was diese Anstalten für das evangelische Leben im Kärntner Land bedeuten: Kirchliche Volksfeste im besten Sinne des Wortes. Hier treffen sich die evangelischen Christen und freuen sich, in den Gottesdiensten und bei den Nachmittagsveranstaltungen, daß sie doch etwas darstellen. Hier wird in einer glücklichen Weise Evangelisation, Gemeinschaftspflege und sachliche Information verbunden.

Das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen

Zum Schluß noch einige Angaben über das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen: Unser Werk arbeitet vor allem in Oberösterreich, aber auch im Land Salzburg und in der Steiermark. Direkte Außensta-

tionen, vor allem Gemeindestationen, haben wir keine mehr, nur noch in den Waierer-Anstalten sind drei Gallneukirchner Diakonissen tätig. Wir Gallneukirchner hören es gern, wenn man uns das österreichische Bethel nennt. Wir wissen aber auch, daß dieser Ehrenname uns eine schwere Verpflichtung auferlegt. Friedrich von Bodelschwingh hat es für Bethel so ausgedrückt: „Es ist die Ehre Bethels, daß die Elenden gern nach Bethel kommen;“ ja, die Elenden und Schwachen kommen gern nach Gallneukirchen. Wir bekommen aber manchmal Angst vor dem Zustrom, weil wir meinen, unsere Kräfte reichen nicht aus.

Zwei Zahlen können unsere Situation am besten verdeutlichen: In unserem Werk arbeiten fast 800 Menschen. Dagegen werden ungefähr 1100 Menschen täglich versorgt. Unter den 800 Mitarbeitern sind noch 60 im Dienst stehende Diakonissen, dazu 17 Diakonieschwestern, weitere 70 freie Diplomkrankenschwestern und 40 Krankenpflegeschülerinnen. Die größte Anzahl stellen die Frauen, 280. 21 Ärzte sind in unseren verschiedenen Häusern beschäftigt, darüber hinaus sind noch ungefähr 110 Fachärzte in unseren Belegkrankenhäusern Linz und Salzburg tätig.

Das Gesamtwerk gliedert sich in acht Bereiche:

1. Krankenhausbereich

3 Krankenhäuser, Linz/Oberösterreich, Salzburg, Schladming-Steiermark, insgesamt 316 Betten

2. Erholungsbereich

Hospiz in Badgastein, Bad Hall/Oberösterreich, Haus vor Anker in Scharnstein/Oberösterreich und Rüstzeitsenzentrum in der Waldheimat Gallneukirchen, insgesamt 280 Plätze

3. Behindertenbereich

Häuser für Schwerstbehinderte, jetzt noch ungefähr 200 Plätze, ab 1975 260 Plätze, 2 Häuser für Rehabilitation, insgesamt 60 Plätze

4. Altenheimbereich

3 Altenheime mit insgesamt 180 Plätzen

5. Kinderbereich

100 Plätze

6. Ausbildungsbereich

Säuglingspflegekurs für 10 bis 15 Mädchen, 1. Jahrgang im Krankenpflegefachdienst im Ludwig-Schwarz-Haus in Gallneukirchen, 36

Schülerinnen, allgemeine Krankenpflegeschule am Diakonissenkrankenhaus Linz, 45 Schülerinnen, Stationsgehilfenausbildung, halbjährig, an der Krankenpflegeschule, bis zu 30 Teilnehmer. Fachschule für Heilerziehungspflege und Heilerziehungshilfe am Martinstift in Gallneukirchen, bis zu 30 Teilnehmer

7. Wirtschafts- und Verwaltungsbereich

2 Landwirtschaften, Gärtnerei, Tischlerei, Maurertrupp, Bäckerei, Wäscherei, Großküchen, Nähstube

8. Diakonissenmutterhaus Bethanien mit Feierabendhäusern

Die große Schwierigkeit des Diakoniewerkes Gallneukirchen liegt in zwei Punkten:

1. Die Kontinuität der Arbeit, die früher durch die Diakonissen gewährleistet war, geht verloren. Wir haben noch keinen Ersatz dafür gefunden. Wir werden wohl immer stärker auf Familien als Mitarbeiter zugehen müssen. Hier ist es natürlich entscheidend, Familien zu finden, die wirklich im christlichen Glauben verwurzelt sind und die dann wiederum in den einzelnen Häusern zu Kristallisationspunkten echten evangelischen Lebens werden können. Die Übergangszeit ist schwierig und wir haben manchmal Angst, die Mitte unserer Arbeit im Diakoniewerk Gallneukirchen zu verlieren. Hier brauchen wir Hilfe von den evangelischen Glaubensbrüdern aus nah und fern. Jeder Besuch ist uns eine Stärkung und macht uns Mut, als evangelische Menschen im Dienst Jesu Christi zu stehen.
2. Unsere Einrichtungen sind auf drei Länder verteilt. Nur in Gallneukirchen und in Linz ist eine gewisse Konzentration festzustellen. Aber heute sind Hospize, Altenheime und erst recht Krankenhäuser nicht mehr als Familienbetriebe zu führen. Da wir es grundsätzlich mit Menschen, genauer, mit hilfsbedürftigen Menschen zu tun haben, hilft die Rationalisierung der Arbeit nur teilweise. So ist unsere Mitarbeiterschaft unverhältnismäßig stark angewachsen und doch müssen wir mit Erschrecken feststellen: Um unsere Heimbewohner, vor allem die, die auf lange Zeit bei uns sind, die Behinderten und die Alten, individuell behandeln zu können, haben wir noch zu wenig Mitarbeiter, vor allem fehlen uns die Fachkräfte. Auch hier macht uns die Übergangsperiode zu schaffen: wir sind bemüht, eine Konzentration durchzuführen und gleichzeitig die einzelnen Häuser auf eine Größe auszubauen, die an eine wirtschaftliche Rentabilität wenigstens herankommt.

Bei einer Kurzübersicht über das Diakoniewerk Gallneukirchen darf nicht vergessen werden, daß wir eine sehr gute Zusammenarbeit mit den Landes- und Kommunalbehörden im Land Oberösterreich haben. Besonders die Landesregierung hilft uns beim Ausbau und der Konzentrierung der Behindertenarbeit finanziell großartig. Wir genießen durch unsere Arbeit bei den Regierungsstellen ein hohes Vertrauen und Ansehen. Das ist die Frucht einer 100jährigen soliden, selbstlosen Arbeit für die Schwachen und Elenden im Lande. Aus der Arbeit mit Behinderten, vor allem Schwerstbehinderten, ist das Diakoniewerk Gallneukirchen aus Oberösterreich überhaupt nicht mehr wegzu-denken. Wir nehmen in dem gesamten sozialen Rahmen des Landes in diesem Betreuungsbereich einen besonderen Platz ein. Wir freuen uns darüber und sind bestrebt, gerade in der Arbeit mit Behinderten das Evangelium zu bezeugen, indem wir das tun, was Jesus Christus, unser Diakonos, an den Schwachen und Elenden getan hat.

Ein Blick in die Zukunft

Wenn wir im Diakoniewerk Gallneukirchen in die Zukunft blicken, so zeichnen sich deutlich zwei Schwerpunkte ab, auf die unsere Arbeit, ob wir wollen oder nicht, zustrebt:

1. die Sorge für behinderte Menschen; zu ihnen müssen wir auch die Alten, besonders die pflegebedürftigen Alten, rechnen;
2. die Ausbildung von Fachkräften.

Letzteres ergibt sich zwangsläufig aus ersterem; denn wenn wir die Arbeit mit behinderten Kindern und Erwachsenen und die Pflege von alten und gebrechlichen Menschen fachgerecht und gut tun wollen, müssen wir ausbilden und noch einmal ausbilden. Die laufende Fortbildung unserer Stamm-Manschaft kommt als Sonderaufgabe noch dazu. Wir machen dabei schmerzliche, aber auch beglückende Erfahrungen. Zur Zeit ist es so, daß wir leichter Geld für einen Neubau, als geeignete Menschen zur Mitarbeit bekommen. Es wäre aber falsch, der heutigen Jugend die Bereitschaft zum Dienen absprechen zu wollen. Jedoch fehlt ihr das Durchhaltevermögen. Sie ist schnell begeistert, stürzt sich in die Arbeit, aber der kleinste Widerstand läßt sie schnell erlahmen oder wirft sie aus der Bahn. So haben wir einen sehr starken Wechsel in der Mitarbeiterschaft, das erschwert natürlich eine planmäßige Erziehungsarbeit außerordentlich.

Eine erfreuliche Sache ist es dagegen, daß wir immer wieder erleben

können, wie junge Menschen in der Begegnung mit behinderten Kindern eine neue Tiefendimension ihres Lebens finden. Sie drücken es oft so aus: „Mein Leben hat einen wirklichen Sinn bekommen; ich weiß jetzt, wie schön es ist, anderen, besonders Schwachen, eine Freude zu machen!“ Diese Erfahrung gilt besonders für unsere Volontäre, auch ökumenische Helfer genannt, die aus der weiten Welt zu uns kommen, z. B. aus England, Holland, Kanada, USA, Finnland, Dänemark, Venezuela und natürlich auch aus Deutschland. Immer wieder benützen ehemalige Volontäre ihren Urlaub dazu, um für einige Zeit im Martinstift bei den Schwerstbehinderten zu arbeiten. Die Liebe zu den Kindern ist so groß, daß sie gern einen Teil ihres Urlaubes drangeben.

Wir freuen uns auch sehr, daß aus den österreichischen Gemeinden viele Besuche kommen, um unsere Arbeit kennen zu lernen. Wir sehen es als unsere Aufgabe an, überall für das Recht der Behinderten in unserer Gesellschaft einzutreten, Vorurteile abzubauen und in der Öffentlichkeit ein Klima zu schaffen, in dem sich der behinderte Mensch als dazugehörig fühlen kann. Wir machen uns nichts vor, wenn wir anerkennende Worte für unsere Arbeit sowohl von Regierungsstellen, als auch privaten Personen bekommen. Noch ist das Verständnis für behinderte Menschen in der breiten Öffentlichkeit mit vielen Vorurteilen belastet. Ein großes Stück Arbeit liegt hier vor uns. Aber wir gehen getrost heran, versuchen, durch Wort und Schrift aufzuklären, zeigen die Arbeit in unseren Häusern, sprechen in Gemeindeabenden, aber auch bei öffentlichen Veranstaltungen, tun das aber alles in dem Wissen, daß es in der Diakonie keine spektakulären Erfolge zu verzeichnen gibt. Dafür freuen wir uns über „kleine Schritte“ nach vorne und sind dankbar dafür, daß wir immer mehr Gehör für unsere behinderten Mitmenschen finden.

Gott hat's so geordnet, daß immer eine Kreatur der andern dienen soll.
Martin Luther

GOTTFRIED BERNER*)

Die Evang.-Luth. Kirche in Frankreich: Inspektion Paris

Ein wenig Geschichte

Schon sehr bald hatten die Schriften Luthers in Frankreich Eingang gefunden. Bereits am 15. April 1521 verdammt die Sorbonne, die Universität von Paris, Luthers Lehre.

Am 5. August 1523 wurde der Augustinermönch Jean Vallière aus dem Kloster Livry in Paris öffentlich verbrannt, die Hauptschriften Luthers vor der Kathedrale Notre Dame den Flammen übergeben. Unter dem König Franz I. (1515 – 1547) verbrannte man die Evangelischen wie „Reisigbündel“. Doch die Asche der Märtyrer stäubte über das ganze Land. 1562 begannen die Religionskriege, die erst durch das Toleranzedikt Heinrichs IV. 1598 beendet wurden. 1626 kam es zur Bildung einer lutherischen Gemeinde in Paris, die sich in der Kapelle der schwedischen Botschaft zu ihren Gottesdiensten versammelte. Ludwig XIV. (1643–1715) widerrief 1685 das Edikt von Nantes und hob alle Vorrechte der Protestanten auf. Erst 1787 wurden den Protestanten die bürgerlichen Rechte wieder zuerkannt.

Im Jahre 1741 wurde in Paris der erste lutherische Gottesdienst in französischer Sprache gehalten. Für deutsche Arbeiter entstand ein diakonisches Werk.

Durch die „Organischen Artikel“ erhielten 1802 die beiden aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, die lutherische und die reformierte, von Napoleon I. den Rechtsstatus von Staatskirchen. Es erfolgte die Gliederung der lutherischen Kirche in acht Inspektionen (Bistümer), davon sieben in Elsaß-Lothringen und eine in der ehemals württembergischen Grafschaft Montbéliard (Mömpelgard), die durch den Frieden von Lunéville an Frankreich gekommen war. Die Lutheraner in Paris erhielten 1808 mit der Billettes Kirche ein eigenes Gotteshaus.

*) Die vorliegende Arbeit ist in der Verantwortung von Pastor Gottfried Berner unter Mitarbeit der Pastoren Bruston, Fischer und Blanc als Broschüre erschienen und von W. und N. Daub, Freiburg, bearbeitet und übersetzt worden.

1843 bekamen sie ein zweites Gotteshaus, die Rédemption-Kirche. Im Jahre 1852 wurde Paris eine eigene Inspektion. Ihr erster Geistlicher Inspektor (Bischof) war R. Cuvier. In den Jahren danach entstanden weitere Gemeinden in Paris, Lyon und Nizza.

Nach der Annexion von Elsaß-Lothringen durch das Deutsche Reich (1871) bildeten hinfort die beiden Inspektionen Paris und Montbéliard die eigenständige Evangelisch-Lutherische Kirche Frankreichs, die 1879 auch staatlich anerkannt wurde. Die 1905 erfolgte Trennung von Kirche und Staat hatte den Verlust jeglicher Unterstützung zur Folge. Auch verlor sie einen großen Teil ihrer Gemeindeglieder. Dennoch entstanden neue Gemeinden in Saint-Marcel, Saint-Jean und Vanves.

Nach dem Ersten Weltkrieg kam Elsaß-Lothringen 1918 an Frankreich zurück. Seine Kirchen blieben jedoch Staatskirchen. In dieser Zeit wurden in den Pariser Vororten Suresnes, Courbevoie und Combault neue Gemeinden gegründet. 1963 entstanden auch in den Vororten Bezons, Noisy-le-Grand und Massy-Antony neue Gemeinden.

1950 kam es zur Gründung der Alliance Nationale des Eglises luthérienne de France (ANELF), welche die Lutherische Kirche Frankreichs (vom Staat getrennt) und die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen (Staatskirche) kirchlich-theologisch, aber nicht organisch miteinander verbindet. Die ANELF ist das französische Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes. Seit 1953 gibt die Kirche eine theologische Zeitschrift „Positions luthériennes“ heraus und hat die französische Übersetzung von Luthers Werken begonnen, deren erster Band 1957 erschien.

Die Trennung von Kirche und Staat

Am 9. Dezember 1905 verabschiedete das französische Parlament das Gesetz der Trennung von Kirche und Staat. Diese Verordnung war die äußerste Auswirkung des traditionellen Antiklerikalismus in Frankreich seit der Französischen Revolution. Die evangelischen Minderheiten, auf die es dieses Gesetz offenbar nicht abgesehen hatte, hatten als erste darunter zu leiden. Elsaß und Lothringen, die von 1871 bis 1918 zum Deutschen Reich gehörten, sind bis heute unter der Verfassung des Konkordats von 1806 geblieben. In diesen beiden Provinzen wohnen fünf Sechstel der französischen Lutheraner.

Die unmittelbaren und weitreichenden Folgen dieses Gesetzes für die lutherische Kirche in Frankreich sind folgende:

1. Die Gemeinden müssen sich als eingetragene, sog. kultische Vereinigungen konstituieren. Sie müssen eine Mindestmitgliederzahl umfassen, die wiederum von der Gesamtbevölkerung des Ortes abhängig ist.
2. Das Standesamt registriert nicht mehr die konfessionelle Zugehörigkeit der Bürger. So können die Kirchen keine Informationen mehr von ihm erhalten. Man kann also nicht aus der Kirche austreten, sondern nur in sie eintreten.
3. Die Kirchen können nur noch mit den freiwilligen Gaben ihrer Glieder rechnen, um damit die Besoldung ihrer Pfarrer, Bauten, die Unterhaltung ihrer Gebäude, die Aufrechterhaltung ihrer kirchlichen Werke sicherzustellen. Manche Kirchen wurden Eigentum des Staates oder der Ortsgemeinde.
4. Da die evangelischen Kirchen ihre Schulen dem Staat übergaben, ist seit 1881 jegliche religiöse Unterweisung auch in ihnen verboten. Auch die Theologischen Fakultäten sind freie Einrichtungen und gehen finanziell zu Lasten der Kirchen.
5. Die kultischen Vereinigungen haben im Gegensatz zu andern eingetragenen Vereinigungen nicht das Recht, eine Tätigkeit mit gewinnbringenden Zielen auszuüben.
6. Kirchliche Veranstaltungen können ohne Genehmigung nur in kirchlichen Gebäuden stattfinden.

Der kirchliche Aufbau

Die beiden Inspektionen von Montbéliard und Paris, die nach den Bestimmungen der „Organischen Artikel“ eine konsistoriale Verfassung hatten, während sie im wesentlichen aus der Kirche Augsburgischer Konfession hervorgegangen waren, bildeten sofort nach der politischen Krise von 1870–1871 eine Kirche mit synodaler Verfassung. Das führte dazu, die natürlichen Beziehungen zu Straßburg abzubrechen. Die Veränderung der Verfassung, die durch die Trennung von Kirche und Staat 1905 notwendig geworden war, betonte noch mehr den eindeutig synodalen Charakter der Eglise évangélique luthérienne de France, wie sie von da an heißt.

So hat eine Generalsynode in allem, was das Glaubensbekenntnis, den Unterricht (sowohl katechetisch wie theologisch), den Gottesdienst, die verfassungsmäßige Organisation und die Beziehungen nach außen

betrifft, die letzte Entscheidung. In ihr sind die Delegierten der beiden Teilsynoden von Montbéliard und Paris vertreten, im feststehenden Verhältnis zweier Laienvertreter auf einen Pfarrer, ebenso ein Vertreter der lutherischen Professoren an der Theologischen Fakultät in Paris. Diese Generalsynode mit 41 Abgeordneten versammelt sich einmal jährlich. Sie wählt aus ihrer Mitte einen Exekutivausschuß, der mit der Leitung der Kirche in den von der kirchlichen Verfassung begrenzten Kompetenz und entsprechend den Anweisungen der Generalsynode betraut wird. Sein Präsident kann ein Laie oder ein Pfarrer sein.

Die Inspektion Montbéliard ist begrenzt auf die 3 Départements Doubs, Haute-Saône und das Gebiet von Belfort, während die Inspektion Paris theoretisch den Rest von Frankreich einnimmt, außer den 3 genannten Départements und den Départements Bas-Rhin und Moselle, in denen das napoleonische Konkordat immer noch gilt. In Wirklichkeit beschränkt sich ihre Zuständigkeit auf die Gegend um Paris, auf Lyon und Nizza.

Jede der beiden so begrenzten Regionen hat eine Teilsynode, in der der Pfarrer und 2 Laien jeder Gemeinde vertreten sind, ebenso wie ein Vertreter der Theologischen Fakultät in Paris. Die Teilsynode hält jährlich 2 Sitzungen. Sie ist die oberste Autorität im Bereich der Inspektion für alles, was die finanzielle Verwaltung, die Gründung, Aufhebung und die Abgrenzung der Gemeinden, die Evangelisation usw. betrifft. Die Teilsynode wählt aus ihrer Mitte einen Synodalausschuß, der im Namen der Synode und entsprechend ihren Weisungen unter der obligatorischen Leitung eines Laien die Geschäfte führt.

Eine Besonderheit in der Organisation der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Frankreich liegt darin, daß sie wichtige Bestandteile des Bischofssystems in dem Amt bewahrt hat, das 1802 durch die Organischen Artikel anerkannt worden war, im geistlichen Inspektor (Bischof). Die beiden Bischöfe, die für 7 Jahre von jeder Teilsynode gewählt werden, haben von Rechts wegen ihren Sitz in der Generalsynode. Ihr Amt ergänzt die Aufgabe der Exekutiv- und Synodalausschüsse, deren Mitglieder sie von Rechts wegen sind (ohne jedoch den Vorsitz führen zu können). Wie die Kommissionen sind sie der unmittelbaren Aufsicht der Synoden unterstellt, denen sie ihren Rechenschaftsbericht vorlegen müssen. Die eigentliche Tätigkeit der Bischöfe gilt dem Leben der Gemeinden und besonders denen, die ein Amt innehaben. Dafür haben sie einen Beistand im „Rat der Ämter“. Diese besondere Verantwortung der Bischöfe erweist sich darin als bedeutsam,

daß sie mit der Ordination und der Einführung der Pfarrer in ihrer Amtsnachfolge betraut sind.

Jede Gemeinde, die von der Teilsynode anerkannt ist, wird von einem Kirchenvorstand geleitet, der von der Generalversammlung ihrer Mitglieder gewählt wird. Der Pfarrer ist von Rechts wegen Mitglied des Kirchenvorstandes, ohne notwendigerweise sein Präsident zu sein. Der Pfarrer selbst wird von dem Konsistorium gewählt, zu dessen Bereich die Gemeinde gehört, allerdings nach der Stellungnahme des Kirchenvorstandes und unter seiner Mitwirkung. Die Ernennung wird vom Exekutivausschuß vorgenommen. Die Gemeinden schließen sich in Konsistorien zusammen, die als Aufsichtsorgane der Verwaltung und der finanziellen Kontrolle dienen, aber mehr und mehr zu Stätten der Begegnung und der Besinnung werden, wo sich die am nächsten beieinanderliegenden Gemeinden treffen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Frankreich hat sich weit geöffnet für Beziehungen zu anderen Kirchen. Sie ist entschieden ökumenisch: sie ist Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen seit seiner Gründung 1948. Parallel dazu ist sie Mitglied der Fédération protestante de France, der Konferenz europäischer Kirchen in den romanischen Ländern Europas. In jüngster Zeit hat sie zur Kirche Augsburgischer Konfession von Elsaß und Lothringen bevorzugte Beziehungen, sowie auch solche mit den reformierten Kirchen in Frankreich in dem ständigen lutherisch-reformierten Rat hergestellt: In diesem Rahmen unterhält sie offizielle Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche. Aber die Evangelisch-Lutherische Kirche von Frankreich legt großen Wert darauf, besonders enge Bande mit den anderen lutherischen Kirchen zu haben, vor allem mit der Kirche Augsburgischer Konfession im Elsaß und in Lothringen in der Alliance nationale des Eglises luthériennes en France. Selbstverständlich weitet sie dieses Bemühen auf alle anderen lutherischen Kirchen der Welt aus durch ihre Zugehörigkeit zum Lutherischen Weltbund, in dem sie ihren wahren Einsatz für die allgemeine Kirche erkennt.

Schließlich bemüht sich die Evangelisch-Lutherische Kirche von Frankreich, den apostolischen Auftrag (Mission) zu verwirklichen, und sie teilt diese Aufgabe eng mit der Kirche Augsburgischer Konfession im Elsaß und in Lothringen im gemeinsamen Handeln, das durch die Lutherische Kommission der Beziehungen mit den Kirchen in Übersee betrieben wird (besonders mit den lutherischen Kirchen von Madagaskar, Kamerun und der zentralafrikanischen Republik). Sie

unterstützt dieses Bemühen im weitesten Sinne mit allen Kirchen Frankreichs, der Schweiz, Italiens, Afrikas, des Pazifik und Madagaskars, die neuerdings die Evangelische Gemeinschaft des apostolischen Auftrags gegründet haben.

Der Glaube der Kirche

Die evangelisch-lutherische Kirche teilt den Glauben der Gesamtkirche, wie er in den großen Zeugnissen der Alten Kirche ausgedrückt ist; im Verlauf des sonntäglichen Gottesdienstes bekennt die Kirche ihren Glauben mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Credo, und dem Nicaenum. Mit allen Gläubigen glaubt sie an Gott den Schöpfer, der Liebe und Geist ist, an Jesus Christus, wahren Gott und wahren Mensch, den Herrn und Erretter aller Menschen, an den Heiligen Geist, der die Gläubigen mit Leben erfüllt und sie sammelt in der einen, heiligen, apostolischen, allgemeinen Kirche.

Die evangelisch-lutherische Kirche gehört zur großen geistlichen Familie der protestantischen Kirchen; in der Tat bewahrt jede fundamentale Lehre, die den Kern des Protestantismus ausmacht, die wesentlichen Charakterzüge von dem, was Ursprung der Reformation ist, nämlich die geistliche Entdeckung Martin Luthers. „Meine Lehre ist, so schreibt er, daß man sein Vertrauen allein auf Jesus Christus setzen soll und nicht auf die Gebete, die Verdienste oder die guten Werke. Denn unser Heil ergibt sich nicht aus unserm Eifer, sondern aus der Barmherzigkeit Gottes.“ Somit ist jede Lehre eine Lehre vom Glauben. „Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, das Werk des Heiligen Geistes im Gläubigen. Gott führt zum Glauben durch die Predigt des Evangeliums. Nun gibt Gott im Evangelium, dem Worte Gottes, sich selbst dem Menschen. Indem der Glaube das Wort ergreift, ergreift er Christus selbst im Wort. Er ist also die persönliche Begegnung des Menschen mit Gott, mit Christus. Bei dieser Begegnung wird der Mensch dazu geführt, sich ganz dieser göttlichen Person, die zu ihm kommt, hinzugeben. Der Gegenstand des Glaubens ist nicht eine Wahrheit, die uns übermittelt wird, sondern eine Person, die sich uns schenkt. Die Haltung des Glaubens besteht nicht in einer Zustimmung zu einer uns übermittelten Wahrheit, sondern ist der Akt der völligen Selbsthingabe an eine Person, die sich zuerst uns zugewandt hat ... Ohne Zweifel schließt er einen intellektuellen Akt mit ein ... aber vor allem ist er, in seinem innersten Kern, ein Akt des Willens, der Ganzheit der Person

oder, wie Luther sagt, ein Akt des Herzens im biblischen Sinn dieses Wortes“ (Th. Süss, Luther, PUF, 1969, S. 43).

Von dieser Grundhaltung leiten sich alle fundamentalen Lehren der reformatorischen Kirchen ab:

Aus Gnade allein sind wir gerettet, da das Heil gebunden ist an ein Geschenk, das uns Christus mit sich selbst darreicht. Dieses umsonst geschenkte Heil wird durch den Glauben allein angenommen, da der Glaube die Tat der Person ist, die sich in der Gabe ihrer selbst völlig gegeben hat.

Die Wahrheit ist eine Person, nämlich die Person Christi, die in der Verkündigung des Wortes Gottes gefaßt ist. Dieses Wort quillt aus der Schrift durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Der Zusammenhang von Wort und Schrift kennzeichnet das Wort, indem er ihm seinen Inhalt, seine Botschaft gibt, und er kennzeichnet die Schrift, indem er sie ausweist als das Wort und ihr die Freiheit des Ausdrucks gibt: die höchste Autorität der Heiligen Schrift, der Norm für Lehre und Leben, wird vom Glauben ergriffen, denn sie ist die Autorität Christi selbst, des fleischgewordenen Wortes.

Weil der Glaube eine Beziehung von Person zu Person ist, kann er nicht reduziert werden auf eine intellektuelle Unterwerfung unter Lehrsätze, auf eine Unterwerfung des Willens unter Gesetze; der grundlegende Satz von der christlichen Freiheit läßt die sogenannte freie Forschung zu, welche nicht in einem Individualismus besteht, der die Tradition und die Grundlagen der Kirche geringschätzt, sondern jene Unabhängigkeit des Geistes ausmacht, die allein die erneute Aktualisierung des Evangeliums zuläßt. Weil der Glaube eine persönliche Verbindung mit Christus darstellt, gibt es keinen andern „religiösen Stand“ als diese lebendige Verbindung: jeder Christ ist „Laie“, Glied des laos, des Volkes Gottes, des Leibes Christi; jeder Christ ist Priester, beauftragt, den Gottesdienst der Anbetung, des Lobpreises und der Fürbitte zu halten, berufen, „seinen Leib als ein lebendiges Opfer darzubringen“. Gewiß sind das ganze Leben der Kirche, ihre Verkündigung, ihre Sakramente „Gnadenmittel“, die den Glauben hervorrufen und beleben, so daß kirchliche Ämter nötig sind. Aber diese sind weder höchstes Lehramt noch heiliger Orden: sie setzen keinen geistlichen „Übermenschen“, keinen „besonderen Charakter“ voraus. Ein Pfarrer kann sich verheiraten, Kinder aufziehen, zuweilen einen Beruf ausüben.

Weil der Glaube ein „verborgenes Leben ist mit Christus in Gott“

(Kol.3, 3), kann niemand die Kirche umgrenzen; ihr Wesen ist unsichtbar und entzieht sie dem Zugriff und dem Urteil der Menschen. Aber weil der Glaube die Aufnahme Christi in ein von seinem Geist umgestaltetes Leben bedeutet, bringt er als Frucht die Liebe hervor, führt er den Gläubigen in eine Gemeinschaft ein, deren Auftrag es ist, die Gegenwart und das Handeln Christi sichtbar zu machen.

Unter den protestantischen Kirchen legt die evangelisch-lutherische Kirche den Sakramenten eine besondere Bedeutung bei. Sie ruft die Eltern auf, ihre Kinder zur Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu bringen, denn diesen Eltern wird im Glauben die Gewißheit zuteil, daß ihr Kind durch das Wort und das Wasser der Taufe aufgenommen wird in die Gemeinschaft Christi. Die Gnade wird weiterhin an ihm wirksam sein und es zur Antwort des Glaubens führen.

Was nun das heilige Abendmahl anbetrifft, so bekennen wir – indem wir im Glauben das Wort Christi „das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ annehmen –, daß Christus wahrhaft gegenwärtig ist im Brot und Wein. Ohne zu versuchen, diese Gabe, die Jesus uns mit sich selbst darbietet, zu erklären, genießen wir die Hostie und trinken wir den Kelch, denn „sein Fleisch ist die rechte Speise und sein Blut ist der rechte Trank“ (Joh. 6, 55).

Außer den beiden heilsnotwendigen Sakramenten, der Taufe und dem Abendmahl, praktiziert die evangelisch-lutherische Kirche die Sündenvergebung, die gemeinschaftlich zu Beginn jedes Gottesdienstes, aber auch persönlich angeboten wird, wenn ein Gemeindeglied den Wunsch hat, seine Sünde frei einem Pfarrer zu bekennen. Sie übt die Ordination ihrer Pfarrer, dessen gewiß, daß der Herr sie zur Ausrichtung ihres Dienstes durch seinen Geist begaben werde.

Somit zeichnet sich der Glaube der evangelisch-lutherischen Kirche durch zwei sich ergänzende Gesichtspunkte aus: er ist eine persönliche Begegnung mit Gott ohne einen andern Mittler denn Christus; der Glaube ist zudem die Gewißheit, daß das gemeinschaftliche Leben der Kirche, die Verkündigung und die Sakramentsfeier, in gleichem Maße Gelegenheiten und Mittel sind, Gott zu begegnen, an ihn zu glauben und ihm zu dienen. Denn Gott lieben und die Menschen lieben sind eine und dieselbe Wirklichkeit.

Lutherische Frömmigkeit

Der Gottesdienst ist an erster Stelle eine Audienz, zu welcher der Herr der Kirche sein Volk gerufen hat. Wenn wir zur Kirche kommen, geschieht das nicht aus einem frommen Gefühl heraus, sondern weil Gott uns berufen hat: die Glocke, der Ruf der göttlichen Stimme, hat geläutet.

Der Ruf erfolgt am Sonntag; dieser Tag weist jede Woche hin auf den Sonntag von Ostern, den Jahrestag der Auferstehung Christi. Zu aller Zeit haben Christen diese Auferstehung, das Fundament des Glaubens der Kirche, gefeiert. Wenn wir uns zusammenfinden, so geschieht es, weil Er lebt und gegenwärtig ist und uns anbietet, Ihm zu begegnen. Der Höhepunkt dieser Begegnung wird das heilige Abendmahl sein.

Somit kommt alles von Gott, nicht von unsern Gefühlen oder den Zeitumständen, von uns allein würden wir nicht gehen. Unsere Verdienste nützen nichts: Gott hat uns berufen aus lauter Gnade; Er will uns beschenken, und zwar reichlich. Alles wird ein Geschenk Gottes sein: Sein Wort, Sein Leben, Seine Verheißungen. Wenn man diese fromme Handlung einen Gottesdienst nennt, hat das darin seinen Grund, daß Gott uns zuvor dient, uns in vielfacher Weise seine Liebe anbietet und schenkt. Und wir, die berufen sind zu hören und zu antworten, wir werden uns unsererseits darbieten zu seinem Dienst.

Zunächst findet ein Dialog statt: nicht zwischen einem „Priester“, der allein in die Riten eingeweiht ist, und Gott, sondern zwischen dem Herrn und seiner Kirche, zwischen Gott und uns allen. Alle sind aufgefordert zu antworten, ob in froher oder demütiger Weise, ob mit Sang und Klang oder ehrerbietig. Dazu sind die liturgischen Antworten da, kurze Sätze, die gesungen werden und die Antwort aller ausdrücken, oder auch die Zustimmung zu vorangegangenen ausgesprochenen Sätzen darstellen. Dabei nicht mitmachen, nicht singen, würde bedeuten, daß man sich zurückzieht von den andern, sich von der Kirche absondert. Denn es handelt sich um eine gemeinsame Begegnung nach dem Willen des Herrn: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Christus ist der König eines Königreiches, der Messias eines Volkes, der Hirte einer Herde. Und er will sein Volk versammeln; welche Macht liegt darin, ein Volk zu sein! Eins kann sich auf die andern stützen. Das wird sich ausdrücken in unserem Gebet: wenn du traurig bist, wird dich die Freude mitreißen im Gesang

der andern! Bist du froh, so wirst du dich beugen mit dem, der weinend kommt: „Herr, erbarme Dich!“

Das Ganze vollzieht sich nach einer gewissen Ordnung: mitten im Durcheinander der Welt setzt Christus eine Ordnung fest. Die Wahrheiten, die in der Liturgie ihren Ausdruck finden, sind nicht die vergänglichen zeitgemäßen Wahrheiten, sondern die ewigen Wahrheiten des Evangeliums: wir sind die aufrührerischen Kinder eines Gottes, der uns immer aufs neue annimmt. Er, der das All zu seiner Ehre geschaffen hat, erkaufte es in Jesus Christus und sendet uns seinen Geist, der uns treibt, „Vater!“ zu antworten.

Die beiden Hauptteile des Gottesdienstes sind:

- der Dienst am Wort: Mit den Gläubigen aller Zeiten singen und lesen wir die Psalmen (Introitus), verkündigen wir das Wort Gottes: das prophetische des Alten Testaments, welches das Kommen Christi vorbereitet, die Epistel, die uns praktische Hinweise gibt für das christliche Leben, und endlich hören wir das Wort Christi, das Evangelium, Höhepunkt der göttlichen Offenbarung. Diese Lesungen sind nicht in das freie Belieben des Predigers gestellt; dem Jahresring folgend bringen sie in einem regelmäßigem Zyklus den Verlauf des Lebens Christi und die großen biblischen Themata. Jeder Sonntag hat seinen Anteil daran. Auch hat jeder Sonntag seine eigene Färbung, die sich ausdrückt, außer in der Auswahl der Lesungen, durch bestimmte Gebete, durch einen Psalm usw., welche im voraus festgelegt sind und für die Betrachtung und den Lobpreis eine Einheit darstellen. Andere Teile hingegen stehen fest: das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser etc., und kehren in jedem Gottesdienst wieder. Vor der Predigt hat endlich im Fürbittgebet auch das Zeitgeschehen seinen Platz in bezug auf das Leben der Welt und der Ortsgemeinde. So sind die Ordnung und die Ursprünglichkeit, das Ewige und das Zeitgeschehen in der lutherischen Liturgie eingeschlossen.
- Das heilige Abendmahl: Was angekündigt wurde, wird nun dargeboten, er, der gesprochen hat, tritt nun in unsere Mitte und zeigt seinem Volk sichtbar seine Gegenwart. Denn dieses Sakrament hat Christus eingesetzt, zu diesem Tisch lädt er uns ein. Den ersten Christen wäre es nie eingefallen, einen Gottesdienst zu feiern ohne das Mahl der realen Gegenwart Christi. Wer wollte dem Befehl Christi nicht Folge leisten: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ Häufige Abendmahlsfeiern sind Zeichen einer dem Christus verbun-

denen Kirche, die damit seinen Leib neu darstellt. „Wie wir ein Brot sind, so sind wir viele ein Leib“, sagt Paulus, „weil wir alle des selben Brotes teilhaftig sind.“

In der Abendmahlsfeier machen wir uns die Erfahrung der Kirche durch die Jahrhunderte nutzbar: es ist uns nicht gleichgültig, was die Christen geübt und gelebt haben. Wir schließen uns all denen neu an, die uns vorausgegangen sind; die Kirche beschränkt sich nicht auf unsere Zeit. Die liturgische Überlieferung, die man in anderen Kirchen findet (der römischen, orthodoxen, anglikanischen) bindet uns auch an die Christen der verschiedenen Konfessionen auf der ganzen Erde. Der Gottesdienst wird so in der Gemeinschaft des Leibes Christi gefeiert, welcher sich über Orte und Zeiten erstreckt.

Man wird in den lutherischen gottesdienstlichen Stätten eine gewisse Anzahl sichtbarer Zeichen, liturgische Einrichtungen, beobachten und wird feststellen, daß die Pastoren eine bestimmte Art haben, den Gottesdienst abzuhalten: der Geistliche wendet sich bald der Gemeinde zu, bald stellt er sich neben sie. In den Gesten drückt sich aus, daß er berufen ist, das Leben der Gemeinde zu verbinden und daß er zu ihr spricht im Namen des Christus, den er vertritt, oder aber, daß er sie im Gebet mit sich führt. Diese Gesten sind zweitrangig. Zweitrangig, aber nicht unnötig. Man kann sie weglassen, aber man kann sich auch ihrer bedienen, damit der Sinn der gottesdienstlichen Handlung besser zum Ausdruck kommt.

Der christliche Glaube ist nämlich „Fleisch geworden“: Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen, hat gesprochen, gehandelt wie ein Mensch. Wir verachten nicht, was „menschlich“ und sichtbar ist. Faßt man das Sichtbare, die Formen nicht auf als das unberührbar „Heilige“, sondern als eine Hilfe für den Glauben, so haben sie ihren rechtmäßigen Platz im Gottesdienst.

Das Kruzifix in unseren Kirchen erinnert an den Tod Christi für unsere Sünden. Die Kerzen weisen hin auf den Heiligen Geist und auf Christus, das Licht der Welt. Farben werden verwandt am Altar und an der Kanzel und wollen die verschiedenen Jahreszeiten ausdrücken: weiß für Weihnachten und Ostern, violett in der Zeit, die diesen Festen vorangeht, als Zeichen der Buße, rot an den Festtagen des Heiligen Geistes (Feuer), grün im Sommer, der Hoffnung auf das Königreich Ausdruck gebend. Die Bekleidung des Pastors wird nicht nebensächlich sein: der schwarze Talar weist darauf hin, daß der Pastor Belehrung

erteilen soll; das weiße Gewand ist Abbild der Freude über die Auferstehung Christi. Beide Überlieferungen sind vorhanden in der lutherischen Kirche.

Laßt uns diese zweitrangigen Erscheinungen nicht zu schnell verachten! Der Ort, wo wir uns versammeln, ist ein dazu bestimmter Ort, welcher anzeigt, daß Gott nicht draußen geblieben ist, außerhalb der Welt. Als Ort der Zusammenkunft soll er würdig, sauber, schön sein. Der Herr ist der Schöpfer der Kreatur, und alles sei seiner Ehre geweiht: die Arbeit des Künstlers, das Wachs der Kerzen, der Stein, die Farbe, alles wird mit uns hineinbezogen in diese Bewegung der Versöhnung. Ohne den Gegenstand anzubeten, wird man sich seiner bedienen zur Ehre Gottes. Der lutherische Gottesdienst reiht sich somit ein in die große christliche Überlieferung und erschließt sich den gegenwärtigen Gegebenheiten als gemeinschaftlicher Gehorsamsakt dem Herrn gegenüber, er will uns mit fortreißen in die Freude des Auferstandenen, damit wir ihm danach in unserm täglichen Leben besser dienen können.

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

Die ökumenische Dimension des lutherischen Kirchenverständnisses

Erneuerte Beziehungen zwischen dem Luthertum
in Deutschland und den USA*)

Die folgenden Überlegungen gehen aus von der Erinnerung an die vielfältigen Einflüsse des amerikanischen Luthertums auf die deutschen Schwesterkirchen in den letzten 30 Jahren, in denen über die Grenzen und Trümmer der Kriegs- und Nachkriegszeit hinweg vielerlei Hilfen von drüben es uns ermöglichten, uns auf die ökumenische Dimension der Kirche zu besinnen und von Anfang an teilzuhaben an der Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes, der das zerstreute Luthertum zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst sammelte. Ich beschränke mich zu diesem Zweck auf sieben Thesen und ihre kurze Erläuterung:

1. Das Vertrauen zueinander durch Christi Wirken und um Christi willen eröffnet die ökumenische Dimension des Glaubens.

Als das politische Vertrauen zueinander in und nach dem Kriege keinen Boden mehr hatte, hat Christus uns zusammengehalten oder doch wieder zusammengebracht. Ich denke z. B. an die Gründung der German British Christian Fellowship in Wartime durch den Bischof von Chichester, aber vor allem an die Einstellung der amerikanischen Brüder, die exemplarisch deutlich wird in der Rede von Dr. Lars W. Boe bei der Zusammenkunft der amerikanischen Sektion des Lutherischen Weltkonvents im Herbst 1940, bei der die Commission for Younger Churches and Orphaned Missions, die Kommission für junge Kirchen und verwaiste Missionen des National Lutheran Council, gegründet

*) Dieser Beitrag ist ein erweiterter akademischer Vortrag aus Anlaß der Verleihung des Ehrendoktors der Theologie (DD) durch das Wartburg-Seminar in Dubuque, Iowa, der American Lutheran Church. Deshalb die persönliche Note des Artikels.

wurde. Nach der Beschreibung der katastrophalen Lage — „Krieg und Zerstörung fordern ihren Tribut, und ein lutherisches Land nach dem anderen bricht unter dem Krieg zusammen“ — sagte er in Auslegung der Geschichte vom Blindgeborenen in Joh. 9: „Die erste Reaktion der Jünger war, daß sie wissen wollen, wer schuld daran sei, daß er blind geboren war, er oder seine Eltern. Christus war offensichtlich an diesem Teil der Frage nicht interessiert. In diesem besonderen Falle sagte er: ‚Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm‘.

Wir Lutheraner, deren Vorfahren aus vielen Ländern, die jetzt Krieg miteinander führen, nach Amerika gekommen sind, stehen in der Versuchung, Partei zu ergreifen, und wollen wissen, wer schuld ist. Diese Worte der Schrift kommen fast wie eine eigens für uns bestimmte Mitteilung Christi zu uns, daß wir alle diese Dinge beiseite lassen sollen. Dann aber stellt er die Wahrheit heraus, die wir angesichts der schrecklichen Verwüstung des gegenwärtigen Krieges für uns übernehmen müssen: Dies Unglück ist eine uns geschenkte Gelegenheit, die Werke Gottes offenbar zu machen.“

Von diesem Verständnis der Liebe und Gnade Christi her, aus diesem Vertrauen in sein heilendes, helfendes, erlösendes Wirken, wächst und gestaltet sich die Kirche als über alle Grenzen reichende Gemeinschaft derer, die im Glauben an Christus, dem Haupte, hängen als die zwar sehr verschiedenen, aber aufeinander angewiesenen Glieder eines Leibes, die diese Gemeinschaft und dieses Vertrauen nicht durch ihre Werke erwerben, sondern erfahren propter Christum, um seiner Liebe willen und zu seiner Ehre.

2. Daß man sich auch jenseits der Grenzen sucht und findet, erschließt die ökumenische Dimension der Gemeinschaft.

Christus sagt: „Suchet, so werdet ihr finden, bittet, so wird euch gegeben, klopfet an, so wird euch aufgetan.“ Was für das Heil gilt, gilt auch für die Gemeinschaft des Heils. Früher und intensiver als andere haben die amerikanischen Kirchen die Brüder in ihrer Zerstreuung in der Welt gesucht. Ein Beispiel ist besonders eindrucksvoll. Während der Kämpfe um die Unabhängigkeit Indonesiens wurde Dr. Schioltz vom National Lutheran Council beauftragt, den Brüdern der Batak-Kirche Hilfe und Trost zu bringen. Mit Bischof Sandergren aus Indien ging er trotz aller Warnungen vor den Gefahren des Krieges auf die Reise. Während eines kurzen Waffenstillstandes traf er sich zwischen den

Fronten mit den Brüdern der Batak-Kirche. In der Freude der Begegnung betete man miteinander und lobte den Herrn, der solches Finden möglich machte. In den Kreis diese betenden Christen kamen dann von beiden Seiten auch Soldaten, die etwas wußten von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Dr. Schiötz berichtete, daß es für alle Beteiligten wie auf dem Berge der Verklärung gewesen sei: mitten im Kriege tief im Frieden unter dem Schatten der Flügel des Herrn.

Der Begriff fellowship hat auf dem Resonanzboden der amerikanischen Kirchlichkeit von vornherein einen volleren Klang gehabt und ist dynamischer getönt gewesen als die deutschen Begriffe Kirchengemeinschaft, christliche Gemeinschaft, kirchlicher Zusammenhalt. Er ist geistlich und in der praktischen Konsequenz lebendiger und umschließt die gottesdienstliche Gemeinschaft ebenso wie die Zusammengehörigkeit um des Herrn willen als Voraussetzung und Motivation vielfältiger kirchlicher Aktivitäten. Aus dem Glauben wird praktisches Christentum, aus der Gemeinde ein Team, das sich um die Verwirklichung von sinnvollen Handlungsmodellen am Ort und in der Ökumene müht.

Wenn wir im Kleinen Katechismus lernen: „Gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“, so bleibt das oft ein abstrakter Satz. In den amerikanischen Sonntagsschulen dagegen hängen die Weltkarten mit den eingezeichneten Missionsstationen, kennt man auch in der Dorfgemeinde die Namen der Missionare, deren Arbeit man fördert, verfolgt man die Statistiken über steigende oder fallende Mitgliederzahlen und Kollektenergebnisse, ist die Erfahrung dieser „ganzen Christenheit“ bleibendes Thema in allen Klassen von der Wiege bis zur Bahre. Gemeinschaft wird auf engem Raum, aber im ökumenischen Horizont der *communio sanctorum* in vielfältigen Beispielen praktisch vorgeführt. Die Konsequenzen des Glaubens, die Früchte, die Werke stehen unter der Auslegung des 1. Gebotes „put God first“, setze Gott an die erste Stelle in allem, was du tust, es sei die Verwendung deiner Zeit, deines Geldes, deiner Gaben am Montagmorgen oder im Sonntagsgottesdienst.

Wo die Gemeinschaft im Glauben besteht, gelten die Grenzen, die Menschen zwischen sich errichten, nicht mehr. Da ist weder Mann noch Frau, weder Knecht noch Freier, weder Jude noch Grieche. Da hat der Glaube die Kraft, die auch in der Geschichte von der Syrophönizierin bezeugt wird. Da gibt es Gemeinden, die einmütig sind im

Glauben und im Lobpreis trotz ihrer ganz uneinheitlichen Zusammensetzung, die gegen alle soziologischen und politischen Hoffnungen verstößt. So wären auch meine Gemeinden in London nach politischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten zum Zerfall bestimmt gewesen, wenn sie nicht ihre Einheit gehabt hätten in dem Herrn, der mit seinen Gnadengaben Fremde und Feinde zu Brüdern macht und die Seinen immer wieder neu stärkt und zusammenhält. Das Verständnis für die weiterreichende Gemeinschaft ist mir durch das Beispiel der amerikanischen Lutheraner und durch die Begegnung mit ihnen ganz neu und konkret aufgegangen. In Jesus Christus gibt es eine alle Grenzen überschreitende Gemeinschaft, weil er befreit und eint.

3. Daß man einander hilft, ist der Schlüssel zur ökumenischen Dimension der Liebe.

Die politischen Kriterien für die Behandlung der Deutschen nach dem Kriege sahen ganz anders aus als die Kriterien, nach denen Männer der Kirche wie, um nur einige als Beispiel zu nennen, Dr. Michelfelder, Dr. Bodenseick und Dr. Solberg ihren Dienst in dem vom Kriege zerstörten Europa verstanden und ihre Hilfe besonders auch den deutschen Lutheranern zuwandten. Ihre Hilfe war diakonisch motiviert, war „for Christ's sake“ in Gang gesetzt. Das Buch von Professor Solberg über die Begegnung und zwischenkirchliche Hilfe der Lutheraner nach dem Kriege hat den Titel „Between Brothers“. Die deutsche Übersetzung lautet: „Also sind wir viele ein Leib“. Indem man einander Handreichung tut und Hilfe leistet, bewährt man die Zusammengehörigkeit in der Gliedschaft am Leibe Christi, wird der Glaube in der Liebe aktiv. Diese diakonische, auf Christus bezogene Motivation gilt auch für die Projekte des Lutherischen Weltbundes bis zur Stunde. Wenn es auch oft gilt: „Zuerst Brot, dann den Katechismus“, so ist doch auch alles Brot im Namen des Herrn gegeben, von dem wir durch den Katechismus gelernt haben. Wie verpflichtend und umfassend dieser Herr zum Dienst rufen kann, steht bewegend in einem Brief von Dr. Michelfelder an einen Freund: „Noch vor kurzer Zeit dachten wir, daß die Arbeit der Wiederaufbauabteilung des Weltrates der Kirchen darin bestehen würde, hölzerne Notkirchen, Pfarrergehälter, Stipendien, Bibeln, Katechismen, Gesangbücher und vielleicht Fahrgelder oder Motorfahrzeuge zur Verfügung zu stellen. Damals träumten wir davon, daß die großen internationalen Organisationen, denen Millionen zur Verfügung stehen, die materielle Not der Menschen in Europa lindern würden. — Und

dann kam ein Hilfeschrei von hungernden und frierenden Menschen.“ Als Michelfelder von seiner Gemeinde gedrängt wurde, zu ihr nach USA zurückzukommen, schrieb er: „In meinem Inneren hörte ich die Worte: Gehe zurück nach Toledo, wo alles wohlgeordnet ist, zu der Gemeinde, die so ist, wie ein Pfarrer sie sich erträumt, laß all die unangenehmen Dinge zurück, die Schwierigkeiten und die Sorgen und Schmerzen und die Trümmer und die zerbrochenen Menschenleben in Europa und kehre zu deiner Gemeinde nach Toledo zurück. Aber meine Seele antwortete: Du mußt Gott mehr gehorchen als den Menschen“. Dieser Gehorsam führt uns mitten hinein in den flutenden Strom der Liebe, auf dem Gott seine Gnaden und Gaben transportiert „bis an das Ende der Erde“.

4. Zeit, Gaben und Mittel füreinander und miteinander zu gebrauchen, ist der Schlüssel zur ökumenischen Dimension der Haushalterschaft.

Es waren Sendboten aus Amerika, die uns den Gedanken und die Praxis der Haushalterschaft, die Programme von Stewardship and Evangelism, nach Europa brachten. Hier liegt ein Konzept konsequenten theologischen Denkens vor, das bei uns in noch viel umfassenderem Sinne aktiviert werden müßte. Die Theologie der Haushalterschaft, die das ganze Leben betrifft als stewardship of life, ist noch lange nicht genügend in unser Denken, Predigen und Handeln eingegangen. Wir sollten uns der amerikanischen Modelle, die wir im Laufe der Jahre vorgeführt bekommen haben, viel dankbarer erinnern und die Sache weiter ausbauen in einer Gesellschaft, die die Dynamik christlicher Haushalterschaft sehr nötig hat. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die amerikanischen Lutheraner in ihren einzelnen Gemeinden wie in der gesamtkirchlichen Kooperation, voran ihre führenden Persönlichkeiten, unter den Gesichtspunkten christlicher Haushalterschaft auch bei Einzelaktionen immer „die ganze Christenheit auf Erden“ im Sinne hatten.

Die Begriffe Weltmission, World Action, Weltdienst, Weltbund, Weltverantwortung sind nicht nur durch ihre Initiative in unseren Kirchen klarer reflektiert und verpflichtender ausgelegt, sondern auch in die Praxis der weltweiten Gemeinschaft der lutherischen Kirchen Schritt für Schritt durch das vorbildliche modellhafte Handeln der amerikanischen Brüder eingeführt worden.

Die amerikanischen lutherischen Kirchen haben durch in den Dienst

für andere gesandte Menschen wie durch die Bereitschaft, ihre Gaben und starke, durch große persönliche Opfer aufgebrachte Mittel, für andere einzusetzen, lange Zeit die Hauptlast der Verantwortung für die weltweite lutherische Gemeinschaft stellvertretend getragen. Sie sind bis zur Stunde nicht müde geworden, weil ihr Handeln nicht pragmatisch von politischem Zweckdenken berechnet, sondern im Auftrag des Herrn begründet war. Die dahinterstehende Kleinarbeit in den Gemeinden wie die Mühe der Kirchenleitungen und des National Lutheran Council sind in einer glaubensarmen Zeit voller Anfechtungen ein Zeugnis gewesen, das weltweiten Segen gestiftet hat.

5. Im Reiche Christi miteinander zu arbeiten, ist der Schlüssel zur ökumenischen Dimension der Einheit.

Der Lutherische Weltbund hat nach seiner Verfassung sich die Aufgaben gestellt, gegenüber der Welt das Evangelium einmütig zu bezeugen, die Einigkeit des Glaubens, Bekennens und Bekenntnisses unter den lutherischen Kirchen der Welt zu pflegen, Brüderlichkeit und gemeinsame Studienarbeit zu entwickeln, die Aufgeschlossenheit der lutherischen Kirchen für die ökumenischen Bestrebungen zu stärken, die lutherischen Kirchen und Gruppen bei ihren Bemühungen, die geistlichen Nöte anderer Lutheraner mitzutragen und das Evangelium zu verbreiten, zu unterstützen und ein Werkzeug der lutherischen Kirchen und Gruppen zur gemeinsamen Bewältigung leiblicher Nöte zu sein. Diese Sätze sind im Vollzug ökumenischer Praxis gewonnen, in einer Praxis, in der das Luthertum sich in gemeinsamem Dienst und gemeinsamem Zeugnis bewährt hat, weil die lutherischen Kirchen es wagten, miteinander im Auftrag Jesu Christi zu wirken. Dr. Franklin Clark Fry hat einmal gesagt, daß die Lutheraner in Lund begonnen haben miteinander zu reden, in Hannover, miteinander zu beten, und in Minneapolis, miteinander zu denken. In allem aber haben sie das gemeinsame, das ökumenische Handeln eingeübt, das letztlich am besten und eindrucklichsten die Einheit in Christus bezeugt. Luther hat das Beten oft als die größte und wichtigste Arbeit bezeichnet. Auch das Denken, die Theologie der Kirche, ist unaufgebbar und muß vorausgesetzt werden, wenn es um christliches Handeln geht. Wo sich im Handeln dann Glaube, Liebe und Hoffnung niederschlagen, wird auch der Welt deutlich, daß sich das christliche Handeln vom Handeln der Welt dadurch unterscheidet, daß es weiterreicht als die Aktionen des politischen Kalküls, weil es von Gottes Gnade und Gerechtigkeit,

von seiner Liebe und Barmherzigkeit bestimmt ist und nicht nur von den Maßstäben des ius talionis.

6. Die Phantasie für neue Möglichkeiten und Strukturen von Zeugnis und Dienst erschließt die ökumenische Dimension von christlichem Zeugnis und Dienst.

Liebe ohne Phantasie ist undenkbar. Zeugnis und Dienst ohne Liebe und damit ohne Phantasie sind eine Unmöglichkeit. Die Phantasie aber, die wir heute brauchen, ist auf eine Welt bezogen, die immer enger und schwieriger wird. Sie ist das „Space Ship Earth“, bei dem man in den eigenen Rechnungen an keinem Punkt mehr von den Nöten der anderen absehen kann, wenn das Gleichgewicht der Welt nicht verloren gehen soll. Schon vor vielen Jahren haben die amerikanischen Kirchen das balanced budget angestrebt, den ausgeglichenen kirchlichen Haushalt, der höchstens die Hälfte des Aufkommens für die eigene Gemeinde verwendet und die andere Hälfte für die weiterreichenden weltweiten Aufgaben der Kirche bereitstellt. Dieses haushalterschaftliche Denken im Ausschöpfen der Phantasie der Liebe kann dem kirchlichen und dem gesellschaftlichen Leben an vielen entscheidenden Punkten aus der Resignation heraushelfen, wenn wir es nur konsequent durchhalten und entsprechend danach handeln.

Die klar durchdachten und geistlich motivierten Modelle und Projekte, die die amerikanischen lutherischen Kirchen vorgeführt haben, sind uns in dreifacher Weise zum Anstoß geworden:

1. Die geistliche Grundstruktur der Gemeinde mit ihrer umfassenden missionarischen, diakonischen und ökumenischen Verpflichtung wurde am freikirchlichen, von der staats- und volkskirchlichen Tradition nicht verstellten Beispiel gerade für uns deutlicher und hat die Phantasie für und das Nachdenken über eine lebendigere und verantwortungsvollere Gestaltung des gemeindlichen Lebens befruchtet.
2. Die bewegliche Praxis nationaler und internationaler kirchlicher Kooperation mit der Betonung der geistlichen Dimension allen kirchlichen Handelns hat die ökumenische, d. h. zwischenkirchliche Verpflichtung füreinander durch einsichtige Strukturen und Methoden attraktiv gemacht und andere Kirchen in diese ökumenische Verantwortung hineingezogen.
3. Die nüchterne Bewältigung der Spannung zwischen der geistlichen Existenz der Kirche und dem weiten Spielraum christlicher Phanta-

sie auf der einen und den irdischen Bedürfnissen und Begrenzungen der verfaßten Kirchen auf der anderen Seite hat die Erfahrung der „pneumatischen Leiblichkeit“ der Christenheit in Gottesdienst, Mission, Diakonie, Diasporafürsorge, Not- und Katastrophenhilfe, Kirchenfinanzen und kirchlicher Verwaltung in einer positiven Weise fruchtbar gemacht und uns den Weg zu einer Liebe für die „Kirche von Fleisch und Blut“ neu erschlossen. Gerade vom festen Standort auf dem einen Grund, der gelegt ist, her und aus der dynamischen Kraft des Glaubens hat sich eine fortschrittliche Beweglichkeit und ein Lernprozeß ergeben, der uns gleichzeitig einander näher und miteinander vorangebracht hat. Für den Umfang dieses Prozesses sei nur auf die lange Liste der Stipendiaten, die im Church Workers Exchange Program des Lutherischen Weltbundes nach den USA gegangen sind, und die Zusammenstellung ihrer Lernziele, ihrer „purposes of scholarship“, hingewiesen.

Auch das kirchliche Engagement der Professoren der Theologie, der ganz persönliche ökumenische Einsatz vieler Pastoren und Gemeindeglieder, die immer besser eingeübte freiwillige „cooperation“, die Opferbereitschaft auch für kirchliche Aufgaben in der Ferne sind allgemein anerkannte Züge der Zusammenarbeit im Lutherischen Weltbund geworden auf Grund der vorauslaufenden amerikanischen Praxis. Von da sind die weiterführenden Impulse aus der Phantasie der Liebe ausgegangen. Von anderer Seite ist es am Anfang jedenfalls nirgends besser vorgemacht worden.

7. In Christus zusammenzugehören, ist der Schlüssel für die ökumenische Dimension der Hoffnung.

Die auf Christus bezogene Hoffnung umschließt die ganze Geschichte der Menschheit und die ganze Geschichte des Volkes Gottes, umschließt also auch für uns heute die weltweite Kirche mit all ihren Nöten und Chancen. Wenn es um die Sendung der einen Kirche geht, kann die Gemeinde an einem Ort nicht so existieren, als ob die Christen an anderen Orten der Welt keine Relevanz für die Predigt, den Gottesdienst, die Verhaltensweisen und die Dienste in dieser Gemeinde hätten. An jedem Ort schlägt sich die Lage der Gesamtchristenheit nieder. „So ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit. So ein Glied wird herrlich gehalten, freuen sich alle Glieder mit.“ Dieses gemeinsame Leid und diese gemeinsame Freude sind bezogen auf die gemeinsame Hoffnung in Jesus Christus, dem einen Herrn und Richter der Welt. Die

Ökumene wird nicht nur vom Ursprung, sondern auch vom Ziele her zusammengehalten, und der Anfänger und Vollender unseres Glaubens und des Planes Gottes mit der Welt ist der eine Heiland der vielen, der uns befreit und eint.

„Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“, heißt ein deutsches Sprichwort. Ich wollte durch die vorstehenden Stichworte zum Ausdruck bringen, wie umfassend mein Dank an das Luthertum in Amerika ist und wie viel Inspiration und Hilfe ich von dort empfangen habe. Mein alter Professor für systematische Theologie in den USA sagte, wenn ein neuer Gedanke behandelt wurde: „Push it through your mental machine“ – gib dieser Sache Raum in deinem eigenen Denken. Wir brauchen theologische Reflexion samt soziologischen Analysen und interdisziplinäre, vieldimensionale geistige Bemühungen um die Bewältigung der Welt, aber worauf es ankommt, ist nicht alleine mit dem Intellekt gemacht. Im tieferen Sinne versteht man mit dem Herzen. 1948 hat Edmund Schlink in einem Referat bei der Konferenz des Christlichen Studentenweltbundes (SCM) in Holland, das mich damals besonders beeindruckt hat, gesagt: „Wenn wir in der Ökumene weiterkommen wollen, müssen wir die anderen besser verstehen, als sie sich selber verstehen.“ Das heißt doch letztlich, daß wir von Christus her denken lernen, mit seinen Augen sehen und in seinem Geiste wirken. Hier haben uns unsere amerikanischen Brüder eine wichtige Lektion praktischen Christentums und auch theologischer Konsequenz erteilt.

Die Beziehungen zwischen deutschem und amerikanischem Luthertum haben eine lange Geschichte und beginnen nicht erst mit der gemeinsamen Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Zwischen der Wartburg bei Eisenach, wo wir 1973 im Zusammenhang mit dem Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes das 50jährige Jubiläum des Lutherischen Weltkongresses begangen haben, und dem Wartburg Theological Seminary in Dubuque/Iowa besteht eine sich immer wieder neu belebende Beziehung, weil die Geschichte Martin Luthers auf der Wartburg wie die Geschichte der hohen theologischen Schule in Dubuque gleichermaßen bezogen ist auf die Sache Jesu Christi, auf seine Gnade, auf das neue Leben, das er schenkt, auf die Hoffnung, die nicht zuschanden werden läßt.

Wenn ich von der ökumenischen Dimension kirchlichen Lebens geredet habe, die sich mir in besonderer Weise durch die Begegnung mit meinen amerikanischen Brüdern erschlossen hat, so habe ich dabei

immer wieder an ein Ereignis gedacht, das ich nie vergessen werde. Das war der Jugendabend bei der Vollversammlung in Minneapolis 1957. In dem großen Stadion unter dem dunklen Nachthimmel stand ein hell erleuchtetes Kreuz, und vor dieses Kreuz traten nacheinander junge Menschen aus allen im Weltbund vertretenen Ländern und sprachen in je ihrer Sprache den einen Satz, der uns allen gilt: „So euch der Sohn frei macht, seid ihr recht frei“. Das war eine vielfältige repetition, aber ein von Sprecher zu Sprecher immer packender werdendes Zeugnis.

Christus befreit und eint, das ist der Anfang und das Ende unseres Glaubens, unserer Gemeinschaft und unseres Wirkens in dem Dienst, zu dem wir gerufen sind.

Von den rund 74 Millionen Lutheranern gehören 55 Millionen in 89 Kirchen dem Lutherischen Weltbund an. Nur in 8 Ländern gibt es mehr als eine Million Lutheraner. Das ist in den USA, den skandinavischen Ländern, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und in Indonesien. Alle anderen lutherischen Kirchen sind Minoritätskirchen. Sie können weder durch ihre Statistik noch durch ihre materielle Kraft imponieren. Sie sind aber voller Leben und Zeugniskraft auf Grund der Hoffnung, von der die Thesen von Minneapolis sagen:

„Die Kirche lebt von dem Glauben an Jesus Christus, ihre Hoffnung hat ihre Mitte in ihm, dem auferstandenen Herrn. Sie kennt ihn als den einen, der gekommen ist und sein Reich aufgerichtet hat. Sie kennt ihn als ihren Herrn hier und jetzt, der die Welt mit souveräner Macht regiert. Sie kennt ihn als König, der als Richter und Retter in Herrlichkeit kommen wird.“

„Christliche Hoffnung ist mehr als bloße Zukunftshoffnung. Sie ist Vorwegnahme des Reiches, das nahe herbeigekommen ist durch die Gabe des Heiligen Geistes, der das Unterpfand unseres Erbes ist. So ist der Geist nicht nur eine Gewähr für die Zukunft, vielmehr eine Kraft für die Gegenwart.“

„Diese Kraft und diese Hoffnung gewinnen am deutlichsten Gestalt in den wesentlichen Bestätigungen der Kirche, dem Gottesdienst, der Mission und dem Liebesdienst am Nächsten. Jedes von ihnen ist ein Zeichen des Sieges.“

„In Christus sind wir frei und eins. Der Heilige Geist belebt unsere Vorstellungskraft, weckt unseren Mut, macht unser Streben nüchtern und stärkt unsere Geduld. Wenn Gottes Geist unserem Geiste Zeugnis gibt

von der Vollendung seines Reiches, so ruft er uns dazu, der Freiheit und der Einheit, die wir in Christus haben, Raum zu geben.“

Lassen Sie mich schließen mit einem Wort meines alten Lehrers Professor Dr. Walton Harlow Greever, der einmal in einem Vortrag über die evangelische Predigt gesagt hat: „Sie sagen vielleicht: ‚Er hat ja überhaupt nichts Neues gesagt.‘ Ich hoffe, daß diese Feststellung stimmt. Es wäre schrecklich, wenn man das nicht sagen könnte. Das Evangelium wird die ‚uralte Geschichte‘ genannt und ist doch trotz ihrer Unveränderlichkeit in ihrer Wiederholung immer wieder neu und voller erneuernder Kraft, denn es ist ‚eine Kraft Gottes, die da selig macht‘.“

Möchten wir in der sich wandelnden Welt an der einen ewigen Sache unseres Herrn so bleiben, daß wir den immer neuen Herausforderungen entsprechen und in echter Gemeinschaft miteinander unsere ganze Kraft dafür einsetzen, das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen, den Dienst der Liebe an den Nächsten und Fernsten durchzuhalten und die Einheit der Kirche dort zu suchen, wohin der Herr uns weist.

Gott richtet 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

Christen im Heiligen Land

Lutherische Präsenz im ökumenischen Kontext

Wir reden vom „Heiligen Land“ nur im Blick auf die Vergangenheit, die fast 2000 Jahre zurückliegt. Gelegentlich finden wir diese Bezeichnung auf Touristen-Prospekten und Souvenirs. Die Gegenwart zwingt uns vielmehr zur Vorstellung vom „unheiligen, heil-losen Land“. Dafür sorgen die blutigen Ereignisse in jener Region der Erde und die Schlagzeilen in unseren Zeitungen. Dennoch bleibt es für Christen das Land, in dem Jesus von Nazareth gelebt und gelehrt, geheilt und gelitten hat, gestorben und auferstanden ist. Und es gibt in diesem Land Menschen, die an ihn glauben, und Kirchen, die ihn als ihren Herrn bekennen. Ihr Leben und Leiden in einer nichtchristlichen Umwelt ist es wert, daß wir ihre Existenz zur Kenntnis nehmen und uns der Verantwortung für sie und ihre Nachbarn, ob Freund oder Feind, bewußt werden.

I. Politische Verworrenheit – religiöse Vielfalt

Der Vordere Orient, der Mittlere oder Nahe Osten – wie wir heute zu sagen pflegen – hat in seiner frühen Geschichte als Schnittpunkt der Kontinente Europa, Afrika und Asien erstaunliche kulturelle Leistungen hervorgebracht. Er ist heute zum Begriff für politischen Umsturz und soziales Elend, für Krisen und Kriege geworden. Nicht erst in unserem Jahrhundert. Doch verzichten wir an dieser Stelle auf einen Rückblick in die Geschichte, wiewohl sie – wie überall – zu einem besseren Verständnis für die politische Situation der Gegenwart verhelfen würde. Eine sehr beträchtliche Auswirkung auf die heutigen machtpolitischen Gegebenheiten haben jedenfalls die beiden Weltkriege und ihre Folgen gehabt. Dazu gehört vor allem die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 nach dem ersten kriegerischen Konflikt mit den Arabern und im Zusammenhang damit das leidvolle und explosive Problem von annähernd 2 Millionen Flüchtlingen. Auch die beiden folgenden arabisch-israelischen Kriege 1967 und 1973 haben es nicht gelöst und konnten es auch nicht lösen, weil hier offensichtlich Recht gegen Recht steht. So

bleibt die vage Hoffnung auf die politische Vernunft, auf den tragbaren Kompromiß, der ohne die Übereinkunft der auf beiden Seiten agierenden Großmächte nicht zu erreichen ist. Bis dahin wird der Haß weiter geschürt, wird die Gewalttat nicht aufhören, wird die Furcht kein Ende nehmen; und die Ausweglosigkeit der palästinensischen Flüchtlinge andauern.

Zum Bild der politischen Verworrenheit kommt das der religiösen Vielfalt. Dieses ist gekennzeichnet von dem historischen Faktum, daß der Nahe Osten das Ursprungsland dreier Weltreligionen ist: des Judentums, des Christentums und des Islam. Hier hat Moses dem alttestamentlichen Gottesvolk das Gesetz gegeben; hat Jesus Christus die Liebe Gottes und das Heil der Menschen verkündigt und vermittelt; hat Mohammed, von Visionen erfüllt, aus jüdischen, christlichen und eigenen Erkenntnissen einen neuen fanatischen Glauben an Allah, den einzigen Gott, verbreitet. Daraus wurden Glaubensgemeinschaften von einer imponierenden Größenordnung: man rechnet heute mit rund 800 Millionen Christen, 500 Millionen Muslime, 12 Millionen Juden. Diese stehen gleichsam hinter ihren Gläubigen in Palästina (in geographischem Sinn verstanden), die so ein charakteristisches Spiegelbild der Religionsgeschichte darstellen.

Wenn wir im Blick auf unser Thema von Ägypten absehen, kann die bevölkerungspolitische Lage von 1967 durch folgende Zahlen veranschaulicht werden:

Israel	3 Mill. Einwohner auf 20 000 qkm
Jordanien	2,3 Mill. Einwohner auf 90 000 qkm
Libanon	2,7 Mill. Einwohner auf 10 000 qkm

Die Religionsgliederung besagt, daß in diesem Raum rund 4 Mill. Muslime 2½ Mill. Juden und 1½ Mill. Christen gegenüber stehen. Dabei ist zu beachten — ein Tatbestand, der weithin unbekannt ist —, daß die Bevölkerung im Libanon fast zur Hälfte Christen sind. Damit ist evident, wie brisant und komplex schon die religiöse Situation ist, ganz zu schweigen von der politischen.

II. Christliche Kirchen im Nahen Osten

Es ist eindrucksvoll und nicht verwunderlich, daß gerade in diesem geschichtsträchtigen Raum fast jedes Jahrhundert der christlichen Kirche präsent ist, und daß ihr Glaube in vielen Sprachen erklingt: arabisch

und armenisch, syrisch und griechisch und lateinisch, auch israelisch und englisch und deutsch.

Wenigstens andeutungsweise soll durch die Aufzählung der wichtigsten christlichen Gemeinschaften im Umkreis Palästinas ihr buntes und vielschichtiges Bild gezeichnet werden:

die Kopten — führen ihren Ursprung auf die Mission der Apostel zurück, etwa 3 Mill. im heutigen Ägypten, mit dem sie sich rassistisch und kulturell verbunden fühlen;

die Nestorianer — sehen im Jünger Thomas ihren Begründer;

die Maroniten — in den Bergmassiven des Libanon, etwa 1 Mill., sind Teil der katholischen Kirchenfamilie; ebenso

die Chaldäer — die sich im 16. Jahrhundert Rom unterstellt haben.

Zur orthodoxen Glaubensfamilie zählen:

die Armenier — eine halbe Mill. suchte nach dem 1. Weltkrieg Zuflucht vor den Türken in Syrien und Libanon, Volkstum und orthodoxe Kirche sind besonders eng verschmolzen;

die Syrische Kirche — insgesamt etwa 200 000 Glieder;

die Griechisch-orthodoxe Kirche — war bis zur Machtergreifung durch den Islam (1453) die offizielle Kirche des christlichen Ostreiches, hat 600 Jahre geherrscht — und gelitten, vor allem unter den Kreuzzügen; heute einige 100 000 im Nahen Osten, mit arabischer Kirchensprache.

1200 Jahre lang lebten diese Kirchen unter muslimischer Herrschaft; durch Verfolgungszeiten, politische Feindseligkeiten und theologische Auseinandersetzungen immer wieder isoliert und dezimiert, zerstreut und zerteilt. Seit dem letzten Jahrhundert geht in der arabisch-muslimischen Gesellschaft ein Umwandlungs- und Modernisierungsprozeß vor sich, der auch die traditionellen Kirchen nicht unbeeinflußt läßt. Dennoch blieben brutale Rückschläge nicht aus, wie z. B. die Vernichtung von Millionen armenischer Christen. — Es ist wohl ein Fehlurteil, daß jene Kirchen in ihrer Orthodoxie tot und versteinert wären. Es gibt dort auch lebendige Kirchlichkeit mit überfüllten Gottesdiensten, Jugendgruppen, Sommerkonferenzen, Rundfunkprogrammen und vorbildlichen Schulen, wo dies die politischen Verhältnisse zulassen.

Die protestantischen Kirchen im östlichen Mittelmeerraum gehen auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Die zumeist

amerikanischen Missionare hatten sich vorgenommen, „die schlafende Christenheit des Ostens zum Zeugnis für die Muslimen zu erwecken“. Dazu aber waren die alten Kirchen nicht bereit und die Missionare nicht genügend vorbereitet. So kam es – gegen ihre Absicht – doch zur Gründung kleiner evangelischer Kirchen. So gibt es neben der Koptisch-evangelischen Kirche mit etwa 100 000 Mitgliedern in Syrien, Libanon und Palästina zwei reformierte, eine anglikanische und eine lutherische Kirche, zusammen etwa 25 000. Ihr positiver Beitrag besteht in der Übersetzung der Bibel ins Arabische, der Verbreitung christlicher Literatur und der Einrichtung neuzeitlicher Schulen und sozialer Dienste, die in zunehmendem Maß von Muslimen besucht und begehrt werden.

Wird diese Entwicklung in der turbulenten Gegenwart weitergehen? Können die christlichen Kirchen in dieser zerrissenen Region der Erde einen effektiven Beitrag zur Vermittlung und Versöhnung leisten? Diese Aufgabe stellt eine Herausforderung dar, in der die Kirchen vor Ort nicht allein gelassen werden dürfen, sondern der tatkräftigen Unterstützung ihrer Glaubensfamilien wie der Ökumene im Ganzen bedürfen. Hoffnungsvolle Ansatzpunkte sind vorhanden; dazu gehört vor allem die Near East School of Theology im Zentrum Beiruts, eine theologische Fakultät, in der Pfarrer und Religionspädagogen ausgebildet werden, mit einem Ausstrahlungsbereich bis Pakistan und Ostafrika. Die fragende Aufgeschlossenheit der arabischen Jugend ist jedenfalls ermutigend.

Die ökumenische Arbeit konzentriert sich – neben dem Libanon, wo (wie angedeutet) eine besondere Lage gegeben ist – naturgemäß auf Jerusalem. Das Verhältnis der Christen untereinander hat hier darin eine eigene Note gegenüber allen anderen Plätzen mit einer weitgestreuten christlichen Präsenz, daß die griechisch-orthodoxe Kirche ein besonders ausgeprägtes Selbstbewußtsein entwickelt hat, da sich der Patriarch Benedictos als der (241.) Nachfolger des Herrenbruders Jakobus versteht. Seine Stellung wird von allen „ancient oriental churches“, d. h. denen von Afrika und Asien, voll respektiert, ebenso vom (römisch-katholischen) Lateinischen Patriarchen, und auch von den staatlichen Stellen, bis 1967 Jordanien, jetzt Israel. Ein stärkeres Bemühen um die Einheit der Christen ist deshalb nur bei den Anglikanern, Lutheranern, Protestanten aller möglichen Schattierungen und einzelnen aus dem Westen kommenden katholischen Persönlichkeiten und Institutionen vorhanden. Dazu gehört insbesondere das „Ökumenische

Institut für theologische Forschungen“ in Tantar bei Bethlehem, das 1972/73 seinen Studienbetrieb aufgenommen hat. Die Gründung des Instituts geht auf das II. Vatikanische Konzil zurück und wurde durch eine Vereinbarung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., bei ihrer historischen Begegnung in Jerusalem 1964 beschlossen. Ein Hauptziel der Forschungsstätte, die Theologen aller Konfessionen offensteht, ist die ökumenische Annäherung zwischen den Kirchen. Diese gemeinsame Arbeit ist deshalb bedeutsam, weil sie eine Voraussetzung ist für das notwendige Gespräch zwischen Juden und Christen, das langsam und vorsichtig beginnt, aber auch für den christlich-moslemischen Dialog zum Abbau der vielfältigen Konflikte.

III. Evangelische Institutionen und Aktivitäten

Wie stark das Heilige Land im Bewußtsein allein der evangelischen Christenheit in Deutschland verankert ist und wie sehr die Verpflichtung des Dienstes in ihm empfunden wird, beweisen die zahlreichen Einrichtungen und Arbeitsgebiete, die von uns aus dort unterhalten werden. Dabei geht es nicht nur um engagierte Mitarbeiter, sondern auch um Kirchen und Gemeinden, um Freundes- und Spenderkreise, die hinter dem jeweiligen Werk stehen, es finanziell tragen und begleiten. Im Folgenden soll versucht werden, eine Übersicht über die Dienststellen und ihre Arbeitszweige in Palästina zu geben, die an der Konferenz der Werke und Einrichtungen im Heiligen Land in irgendeiner Weise beteiligt sind. Die Reihenfolge ist ziemlich willkürlich; sie bedeutet keine Wertung, auch keine Vollzähligkeit.

Jerusalemverein Berlin – verantwortliche Verbindung mit der Evang.-luth. Kirche Jordan und ihren Schulanstalten

Diakoniewerk Kaiserswerth, Düsseldorf – Mädchenoberschule Talitha Kumi in Beit Jala bei Jerusalem

Auguste-Victoria-Stiftung, Düsseldorf-Kaiserswerth – Hospital auf dem Ölberg bei Jerusalem

Johanniterorden, Hovedissen über Bielefeld – Einrichtungen in Jerusalem

Evang. Brüder-Unität Bad Boll, Württemberg – Aussätzigenheim Jesus-Hilfe auf dem Sternberg bei Ramallah

Aktion „Sühnezeichen“, Friedensdienste Berlin – Arbeit in Kibbuzim und Dorfeinsätze in Israel/Westbank

Evang. Marienschwesternschaft, Darmstadt – Erholungsheim für Israelis aus Europa in Beth Avraham, Jerusalem

Nes Ammim, Gemeinnütziger Verein Bad Godesberg – Christliche Siedlung in Israel, nördlich Haifa

Syrisches Waisenhaus, Köln-Dellbrück – Ausbildungsanstalten („Schneller-Schulen“) in Amman/Jordanien und Khirbet Kanafar/Libanon

Nazareth-Werk Reinbek bei Lübeck – Erziehungsarbeit unter christlichen Arabern in Haifa

Jesus-Bruderschaft Gnadenthal/Hessen – Mitarbeit in der Propstei Jerusalem

Deutsches Evang. Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Frankfurt – Institutsarbeit in Jerusalem

Kirchliche Amts- und Dienststellen, zu deren Aufgabenbereich auch verantwortliche Verbindungen zum Nahen Osten gehören, sind:

Kirchliches Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland, Frankfurt –
Evang.-luth. Erlöserkirche und Propstei in Jerusalem/Altstadt,
Deutsche evang. Auslandsgemeinde in Beirut/Libanon

Nahost-Kommission des Deutschen Evang. Missionsrates, Hamburg –
koordinierende Beziehungen zum Nahen Osten

Hauptausschuß für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst des
Deutschen Nationalkomitees des Luth. Weltbundes, Stuttgart –
Auguste-Victoria-Hospital auf dem Ölberg, LWD-Büro in Jerusalem,
Evang.-luth. Kirche Jordan

Diakonisches Werk „Brot für die Welt“, Stuttgart	}	– Entwicklungs-
Kirchlicher Entwicklungsdienst, Hannover		– projekte im
Evang. Zentralstelle für Entwicklungshilfe, Bonn		– Nahen Osten

Aus dieser Fülle evangelischer Aktivitäten im Heiligen Land greifen wir eine der ältesten unter ihnen heraus, um daran zu veranschaulichen, wie hart und entsagungsvoll der Dienst dort sein kann und wieviel Segen von ihm ausgeht, wenn er dem Evangelium getreu geschieht: das Syrische Waisenhaus.

1860 – nach einer blutigen Christenverfolgung im Libanon und Syrien, in der 30000 getötet und 70000 Flüchtlinge in Palästina Zuflucht suchten – hat der schwäbische Missionar Johann Ludwig Schneller in Jerusalem 10 arabische Waisenkinder aufgenommen und ihnen damit Hei-

mat und Geborgenheit, eine christliche Erziehung und Ausbildung angedeihen lassen. Die Arbeit weitete sich aus, so daß 1939 fast 400 Jungen in Jerusalem und den Zweiganstalten im Lande das Syrische Waisenhaus füllten. 5500 „Schneller-Knaben“ waren inzwischen erzogen und ausgebildet worden. Nach dem 2. Weltkrieg fand die Arbeit durch Enteignung ein bitteres Ende. Sie wurde jedoch vom Enkel des Begründers, Dr. Hermann Schneller, neu in Angriff genommen: 1952 entstand am Osthang des Libanongebirges in Khirbet Kanafar die Johann-Ludwig-Schneller-Schule, eine Ausbildungsanstalt für 300 Schüler aller Konfessionen, die zu 80% Voll- und Halbweise sind; 1966 wurde bei Amman/Jordanien die Theodor-Schneller-Schule, ein zweiter Komplex mit Schulgebäuden, Internat, Lehrwerkstätten und Kirche fertiggestellt, wo 250 Schüler Aufnahme finden, davon 73% aus palästinensischen Flüchtlingsfamilien.

So sind es nunmehr über 10000 arabische Männer, die durch die Anstalten des Syrischen Waisenhauses gegangen sind. Die Lebenden unter ihnen sind noch heute daran zu erkennen, daß sie eine solide Berufsausbildung haben und die deutsche Sprache beherrschen. — Wie viele christliche Werke im Heiligen Land und anderswo, ist gerade die Arbeit des Syrischen Waisenhauses ein leuchtendes Beispiel für die Einheit von missionarischem und diakonischem Wirken der christlichen Gemeinde.

Eine ähnliche Liste wie die der Verbindungen zwischen der deutschen evangelischen Christenheit und dem Heiligen Land ließe sich wohl auch von anderen protestantischen Kirchen aufführen — als Zeichen der Verbundenheit mit dem Ursprungsland des christlichen Glaubens.

Angesichts der Vielfalt dieser Beziehungen wird die Koordinierung der Arbeit eine immer stärkere Notwendigkeit. Dazu drängt nicht nur der ökumenische Aspekt, sondern auch die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses im Land des Evangeliums. Im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland ist damit begonnen worden; der Lutherische Weltbund will ein Gleiches tun. Von seinen Aktivitäten und Bemühungen ist noch besonders zu reden.

IV. Lutherische Präsenz im ökumenischen Kontext

Sie ist durch zwei herausragende Fakten gekennzeichnet: das eine ist die über einviertel Jahrhundert hin erfolgte Hilfeleistung für arabische Flüchtlinge in Jordanien (jetzt auch Israel-Westbank) und Syrien durch

die Weltdienst-Abteilung des Lutherischen Weltbundes; das andere ist die 1973 vollzogene Aufnahme der Evang.-luth. Kirche Jordan in den Lutherischen Weltbund. Wir beginnen mit letzterem.

Die Lutherische Kirche in Jordanien besteht seit 15 Jahren; 1959 haben sich die Gemeinden in Jerusalem, Beit Jala, Bethlehem, Beit Sahour und Ramallah als Evang.-luth. Synode konstituiert. Ihr geistlicher Leiter ist der deutsche evangelische Propst der Erlöserkirche in Jerusalem (1898 erbaut). Sie zählt 1500 Glieder. Seit 1967 befindet sie sich fast ausschließlich auf dem Gebiet, das vom israelischen Staat verwaltet wird, hat aber ihren Namen behalten. So klein diese Kirche ihrer Mitgliederzahl nach ist, so gewichtig ist ihre Präsenz in der Westbank durch ihr modellhaftes Schulwesen. Mit 6 Schulen, etwa 1700 Schülern und über 80 Lehrern stellt die Kirche eine unübersehbare Größe auf dem Erziehungssektor dar. Die beiden Internate (Talitha Kumi mit 200 Mädchen, Beit Jala mit 70 Jungen) haben vor allem in sozialer Hinsicht eine vom christlichen Glauben geprägte Ausstrahlung. Natürlich ist vieles problematisch und verbesserungsbedürftig, so die zu geringe Zahl ausländischer Lehrkräfte (von 80 nur 3 Deutsche), enge Räume, veraltete Installationen u. a. m. Hier liegen für die Zukunft Aufgaben vor, an denen nunmehr auch der Lutherische Weltbund nicht vorbeigehen kann.

Das gleiche gilt von den Gemeinden, deren Pastoren der theologischen Weiterbildung bedürfen, damit sie die schwierige Aufgabe einer geistlichen Gemeindeleitung erfüllen können, die im Blick auf die Sozialstruktur der arabischen Gesellschaft besondere Fähigkeiten erfordert. Eine weitere Voraussetzung dafür ist eine bessere wirtschaftliche Fundierung der gesamten Arbeit. Hoffnungsvolle Zeichen sind relativ große Jugendgruppen (Teilnehmerzahlen über 100), aktive Frauenkreise und gut besuchte Gottesdienste (bis zu 30%).

Es ist zu hoffen, daß die spürbare Isolierung der ELCJ auch durch ihre Zugehörigkeit zum Lutherischen Weltbund mehr und mehr überwunden werden kann. Möglichkeiten hierzu sind unmittelbare partnerschaftliche Beziehungen (z. B. Seelsorgeraustausch) mit Gliedkirchen der EKD oder des LWB, die neue Impulse und Anregungen von außen vermitteln.

Der diakonische Einsatz des Luth. Weltdienstes für die arabischen Flüchtlinge seit mehr als 25 Jahren gehört zu den imponierenden und international anerkannten Hilfeleistungen des Lutherischen Weltbundes. Sie sind mit 50 Millionen DM nicht zu hoch angesetzt und im wesentlichen seinen Mitgliedskirchen bzw. ihren Geberorganisatio-

nen zu verdanken. Sie umfaßten die Versorgung der Flüchtlingslager mit Nahrungsmitteln, Bekleidung, Arzneien, mobile Kliniken und Ambulanzen in den Dörfern, die Förderung von Selbsthilfeprojekten. Ein besonders wichtiger Zweig der Arbeit sind die Berufsausbildung der Jugendlichen, Blindenwerkstätten, eine Schwesternschule und andere berufsfördernde Maßnahmen. Eine besondere Rolle spielt dabei das Auguste-Victoria-Hospital auf dem Ölberg bei Jerusalem, sowohl als Krankenhaus (mit jetzt noch 125 Betten) wie auch als Mittel- und Ausgangspunkt der sozialen und medizinischen Betreuung im Land – bis Damaskus.

Intensiver als an andere Flüchtlingshilfen wurden an die im Nahen Osten kritische Anfragen gerichtet. Die politische Situation, die Passivität der arabischen Staaten, die Dauer der Betreuung waren berechnete Anlässe hierzu. Dennoch war der Lutherische Weltdienst gut beraten, an dieser Art ökumenischer Diakonie bis auf den heutigen Tag festzuhalten. Wo Elend ist – aus welchen Gründen auch immer – heißt der christliche Auftrag Helfen, so gut dies möglich ist. Der 2. und 3. arabisch-israelische Krieg hat dazu aufs neue herausgefordert. Solange immer noch 40% der insgesamt 1,4 Mill. Palästina-Flüchtlinge in Massenlagern leben und nicht wissen, was aus ihnen und ihren Kindern werden soll, und solange die Politiker diesem Problem offenbar ratlos gegenüberstehen, wird dieses Gebot gelten müssen.

Eine andere Frage ist die Zukunft des Auguste-Victoria-Hospitals. Es hatte seine große Aufgabe nach den ersten kriegsbedingten Auseinandersetzungen in den 50er Jahren (mit einer Bettenzahl bis zu 450), als es in das treuhänderische Eigentum des Luth. Weltdienstes überging. Inzwischen hat sich die medizinische Versorgung auch der arabischen Bevölkerung wesentlich verbessert. Hinzu kommt die Unsicherheit, wie lange die UNRWA (United Nation Relief and Work Agency für den Nahen Osten) ihre finanzielle Unterstützung des Hospitals (80% der Kosten) noch aufrechterhalten wird. Deshalb mußten die Möglichkeiten einer zukünftigen Verwendung des AVH ernsthaft geprüft werden.

Die erste und oft gestellte Frage in diesem Zusammenhang ist die, ob es nicht das richtigste und naheliegende wäre, den gesamten Komplex zu veräußern oder gegen ein günstigeres Gelände mit dem Ziel eines Neubaues zu vertauschen. Dahinter stehen nicht nur ökonomische oder politisch-strategische Gründe, sondern auch emotionale: man hat Bedenken bzw. Aversionen gegen den wilhelminischen Stil des Gebäudes;

durch diese „Trutzburg“ auf dem Ölberg an die kaiserliche Ära der Stiftung erinnert zu werden, ist manchem Betrachter unangenehm. Abgesehen davon, daß eine solche Denkungsart den Sinn für historische Gegebenheiten vermissen läßt, ist sie auch höchst unrealistisch. Der Wert, den der Gesamtkomplex darstellt, kann durch einen Verkauf nie erzielt werden. Es handelt sich immerhin um eine Grundfläche von rund 200 000 qm, wovon 50 000 qm unbenützt sind (zur Stadt hin, vor der Mauer gelegen). Die Substanz des Hauptgebäudes ist solide; es hat den Sturm des Jahres 1967 besser überstanden als manche Neubauten. Auch dies wäre bei einer Preisgabe zu bedenken. So gewiß jedenfalls die deutsche Tradition der Stiftung kein Grund wäre, sie unter allen Umständen zu erhalten, so selbstverständlich müßte auch das Umgekehrte gelten: das „Erbe der Vergangenheit“ allein genügt nicht, das Werk aufzugeben.

Hinzu kommt ein psychologischer Aspekt. Für die palästinensischen Araber ist das AVH in den vergangenen 25 Jahren immer mehr zur Stätte der Geborgenheit geworden, nicht nur für ihre Kranken, auch als Mittelpunkt der vielfältigen Betreuungsarbeit des LWB im Land. Die Mitarbeiter und Patienten haben sich in diesem Gefüge sicher und verstanden gefühlt. Sie werden es nicht vergessen, daß das Personal des AVH mit dem deutschen Direktor an der Spitze die Schrecken der Kriegseignisse im Juni 1967 mit ihnen teilte. Aus diesen und anderen Gründen würde es die arabische Bevölkerung nicht verstehen, wenn sich der LWB als Anwalt ihrer Flüchtlingsnöte aus diesem Auftrag zurückzöge, solange ihr ungewisses Schicksal anhält.

Eine dritte Überlegung hängt mit der Frage zusammen: Soll die evangelische Kirche im weiteren Sinn dort das Feld an einem bedeutsamen Punkt räumen, wo alle anderen großen Religionen der Christenheit (so die orthodoxen Christen, die römischen Katholiken, die anglikanische Kirche u. v. a.) bewußt präsent sind, nämlich am geographischen Quellort des christlichen Glaubens? Sollte sie ausgerechnet im Land des Barmherzigen Samariters auf ein Herzstück ihres Lebens verzichten, auf die Ökumenische Diakonie? – Auch von daher ist zu erwarten, daß im Mittelpunkt des AVH-Geländes die bisherigen Aktivitäten erhalten bleiben, und zu prüfen, welche neuen Aufgaben der Reformationskirchen in ihm aufgenommen werden sollten.

Das Ergebnis dieser Überlegungen in den verantwortlichen Gremien des Lutherischen Weltbundes und im Einvernehmen mit der Ölberg-Stiftung ist der Plan, auf dem noch ungenützten Gelände ein Zentrum

zu errichten, das sowohl Studenten und Wissenschaftlern wie auch ökumenischen Gruppen und „modernen Pilgern“ Unterkunftsmöglichkeiten bietet, für die im Raum Jerusalem ein immer stärker werdendes Bedürfnis vorhanden ist. Der erste Bauabschnitt besteht aus einem zentralen Verwaltungsgebäude und 3 Wohnhäusern für Familien und Studenten; ihm sollen in einem 2. Abschnitt weitere Wohnhäuser folgen.

Zur Finanzierung dieses Projektes in Höhe von 3 1/2 Mill. DM sind die Mitgliedskirchen des LWB aufgerufen, vor allem diejenigen in Deutschland, Nordamerika und Skandinavien. Daß sich dabei die besonderen Erwartungen auf die evangelischen Landeskirchen der Bundesrepublik richten, ist in vielfacher Hinsicht begründet.

1. Die Geschichte und die Eigentumsverhältnisse des Auguste-Victoria-Hospitals zeigen, daß dieses Werk im Heiligen Land mit der früheren Kirche der Altpreußischen Union auf das engste verbunden war. Inzwischen hat sich die Verpflichtung ihm gegenüber auf die gesamte Evang. Kirche in Deutschland ausgeweitet. Dies geschah dadurch, daß sich der Rat der EKD bereit erklärt hat, die Verantwortung für das Fortbestehen der Stiftung zu übernehmen und verantwortliche maßgebliche Amtsträger der EKD, ihrer Gliedkirchen und Werke in das Kuratorium der Stiftung zu berufen.
2. Die Zusammensetzung des Kuratoriums macht deutlich, daß die EKD als Ganzes gegenüber dem Eigentum und der Arbeit auf dem Ölberg eine besondere Verpflichtung hat, die im gegenwärtigen Stadium der dortigen Entwicklung auf das vorgesehene Studienzentrum ausgedehnt werden sollte, mit dem eine ausgesprochen gesamtprotestantische Verantwortung der evangelischen Christenheit in Deutschland wahrgenommen werden kann. Dadurch, daß dies im Rahmen des Lutherischen Weltbundes als einer anerkannten internationalen Organisation geschieht, die durch ihre bisherige, vom Ölberg ausgehende diakonische Wirksamkeit allgemeine Anerkennung gefunden hat, ist die Gewähr gegeben, daß auch die neue Aufgabe in regionaler Einbettung und ökumenischer Weite durchgeführt wird.
3. Es bestand die akute Gefahr, daß das ungenützte, höchst wertvolle Gelände der Stiftung enteignet wird, wenn nicht geeignete Maßnahmen zu einer sinnvollen Verwendung führen. Deshalb mußte von Seiten des LWB – mit Zustimmung der Ölberg-Stiftung – überlegt und schnell gehandelt werden. Dabei könnte die derzeitige politische Situation zu Bedenken im Blick auf die Zukunft des Projektes Anlaß

- geben. Sie sind u. E. unbegründet, weil davon auszugehen ist, daß jede mögliche Friedensregelung bezüglich der Altstadt von Jerusalem die Freiheit religiöser Einrichtungen garantieren wird. Aus diesen und anderen Gründen wäre ein Abbau evangelischer Aktivitäten geradezu unverantwortlich.
4. Umgekehrt muß uns viel daran gelegen sein, der Stimme des Evangeliums Raum zu schaffen am Ort der Heiligen Stätten, die für die Christenheit einen hohen Grad unserer Verpflichtung bedeuten. Eben dazu will das projektierte Studienzentrum beitragen: zum Kennenlernen des Quellgebiets unseres christlichen Glaubens, zum Studium seiner historischen Anfänge, zum Dialog mit dem in diesem Raum zusammenstoßenden Islam und Judentum, zur praktischen Ökumene in einer spannungsreichen weltpolitischen Lage – und damit zum Dienst der Versöhnung und des Friedens. Dies alles gilt nicht nur für Theologen und religionswissenschaftlich Interessierte, sondern auch für den zunehmenden Strom „moderner Pilger“, die das Heilige Land – auch aus den deutschen Kirchen – bereisen. Das vorgesehene Studienzentrum ist dafür die geeignete und nach allen Erfahrungen notwendige evangelische Herberge und Begegnungsstätte.
 5. Der nächste entscheidende Schritt ist die Sicherstellung der Finanzierung des Zentrums. Auf Grund der Geschichte und der Besitzverhältnisse der Auguste-Victoria-Stiftung auf dem Ölberg wie der vom LWB zugesagten entschädigungslosen Rückgabe an die ursprünglichen Eigentümer (sobald dies die politischen Verhältnisse in Jerusalem nahelegen) kann kein Zweifel bestehen, daß die Hauptlast der Projekt-Kosten auf die EKD-Kirchen fällt, nach Lage der Dinge etwa 80%. Wie bekannt, stehen den Landeskirchen bzw. Synoden finanzielle Mittel mit ökumenischer Zweckbestimmung zur Verfügung. Das vorliegende Projekt ist zwar nicht dem Mandat des Entwicklungsdienstes zuzuordnen, doch ist seine ökumenische Bedeutung und Zielsetzung eindeutig, so daß der Einsatz von Mitteln für diesen Zweck in hohem Maß gerechtfertigt ist.

Die Verwirklichung dieses Planes wird sicher nicht ohne Modifizierungen möglich sein. Die angemeldeten Bedenken beziehen sich auf die Frage der Priorität in der gegenwärtigen Situation (Elend in der Welt, Vorrang der Entwicklungshilfe), die finanziellen Realisierungschancen, die Benützung schon vorhandener Einrichtungen, die nicht übersehbaren „Folgekosten“. Andererseits ist der Wunsch nach einem kleinen

wissenschaftlichen Stab geäußert worden, von Seiten der Evang.-luth. Kirche Jordan auch eine stärkere Berücksichtigung ihrer eigenen Interessen. Grundsätzlich sollte am Gesamtkonzept festgehalten werden, dem die evangelisch-reformatorische Präsenz im ökumenischen Kontext zugrunde liegt.

Das geplante Studienzentrum auf dem Ölberg bei Jerusalem ist gewiß nicht das einzige Zeichen dieser Präsenz, aber eines, von dem eine auf Frieden und Versöhnung gerichtete Ausstrahlung ausgehen könnte. Ein anderes Zeichen dafür hat der Lutherische Weltbund mit dem Rundfunkstudio in Jerusalem gesetzt, das über den lutherischen Sender in Addis Abeba „Radio Voice of the Gospel“ („Stimme des Evangeliums“) christliche Sendungen und Weiterbildungsprogramme ausstrahlt – eine zugleich missionarische und gesellschaftsdiakonische Aufgabe, die bei der Bedeutung des Transistorgerätes im Nahen Osten gerade für die des Lesens und Schreibens Unkundigen nicht zu unterschätzen ist.

Noch einmal: „Heiliges Land“? Wie jedes Land ist auch dieses nur insoweit heilig, als es geheiligt wird durch das gegenwärtige Zeugnis von Jesus Christus, durch eine glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums, durch den Dienst christlicher Nächstenliebe gerade dort, wo die Politiker mit ihren Mitteln am Ende zu sein scheinen.

Empfohlene Literatur:

Der Nahe Osten, Fakten – Bilder – Aspekte

Herausgeber: Evang. Missionswerk in Südwestdeutschland, Stuttgart
(vor allem die Artikel von Paul Löffler)

Christen heute im Heiligen Land. Ein Reiseführer von D. Lühr

Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 1971

Deutsche Evang. Palästina mission, von S. Hanselmann

Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 1971

Das ganze Evangelium lehret nichts anderes als den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten. 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. (07 11) 2 05 13 63
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, DD, DD,
3 Hannover, Richard-Wagner-Straße 26; Tel. (05 11) 62 30 61
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
2057 Reinbek, Bz. Hamburg, Lausitzer Weg 7;
Tel. (0 40) 7 22 37 38
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schellenberg,
852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 2 21 13

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. (06 81) 81 47 05
6. Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
1 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. (0 30) 84 74 01
7. Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (05 11) 55 27 55
8. Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart 70,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (07 11) 76 31 02
9. Rektor Dr. Oswald Henke, 8806 Neuendettelsau üB. Ansbach,
Wilhelm-Löhe-Straße 3; Tel. (09 87 4) 92 16
10. Dekan Kurt Klein, 822 Traunstein,
Crailsheimstraße 8 a; Tel. (08 61) 30 72
11. Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen,
Rathsbergerstraße 63, App. 2202; Tel. (091 31) 82 52 02

Beratende Mitglieder:

12. Kirchenrat Dekan Dr. Günther Schlichting, 86 Bamberg,
Eisgrube 16; Tel. (09 51) 2 66 35

13. Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erherzog-Karl-Straße 145; Tel. (02 22) 22 21 40
14. Ing. Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 28 11 62

Ehrenmitglied des Bundesrates:

15. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD, 3 Hannover,
Distelkamp 6; Tel. (05 11) 42 14 56

3. Die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

852 Erlangen, Fahrstraße 15, Postfach 2669; Tel. (091 31) 2 21 13
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund
erbeten.

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 405 55-852

Bankkonto:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 2 17 90

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

Studienleiter: Vikar Hans-Ulrich Hofmann
(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 17 Plätzen bevorzugt solchen lutherischen Theologiestuden-

ten kostenlose Aufnahme, die aus der Diaspora kommen oder sich für den Dienst in einer Diasporakirche rüsten. Allgemeine Anerkennung 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.

Wintersemester 1973/74

5 Deutsche: Kirchliche Herkunft: Bayern 4, Württemberg 1

7 Ausländer: Frankreich 1, Jugoslawien 2, Korea 1, Libanon 1, Südafrika 1, USA 1

Sommersemester 1974

5 Deutsche: Kirchliche Herkunft: Bayern 4, Hannover 1

10 Ausländer: Jugoslawien 2, Italien 1, Korea 1, Libanon 1, Niederlande 1, Norwegen 1, Südafrika 2, USA 1

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 21790

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Spardorfer Straße 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 Heimbewohnern die Möglichkeit, mit den lutherischen Theologiestu-

zenten des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen. In den beiden letzten Semestern lebten im Studentenheim St. Thomas folgende Personengruppen:

Wintersemester 1973/74

13 Ausländer: Frankreich 1, Ghana 2, Indien 1, Indonesien 1, Iran 3, Korea 1, Rumänien 1, Türkei 1, USA 1, Venezuela 1

Studienrichtung: Chemie 5, Elektrotechnik 2, Medizin 4, Germanistik 1, Zahnmedizin 1

18 Deutsche: Studienrichtung: Biologie 2, Chemie 2, Germanistik 1, Indogermanistik 1, Jura 1, Physik 3, Philologie 4, Medizin 2, Zahnmedizin 1, Pharmazie 1

Sommersemester 1974

15 Ausländer: El-Salvador 1, Frankreich 1, Ghana 2, West-Afrika 1, Indien 1, Indonesien 2, Iran 5, Korea 1, USA 1

Studienrichtung: Medizin 6, Chemie 4, Germanistik 1, Pharmazie 1, Elektrotechnik 2, Geologie 1

15 Deutsche: Studienrichtung: Biologie 1, Chemie 2, Germanistik 1, Jura 1, Physik 3, Philologie 2, Medizin 2, Zahnmedizin 1, Pharmazie 1, Theologie 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 über eine Viertelmillion DM erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwalteten 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 Spar-
kasse 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) 8018001
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 Haerberle, 7 Stuttgart 70

Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (07 11) 76 31 02

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. (076 65) 63 46

Stellv.: Regierungsoberbauamtman Heinz Selbmann, 78 Freiburg,

Rosbaumweg 37; Tel. (07 61) 8 21 77

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

Ludwig-Wilhelm-Straße 9; Tel. (072 21) 2 54 76

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

Ludwig-Wilhelm-Straße 9

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,

PSA Karlsruhe 288 04-754

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

(gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,

Hiltnerweg 3; Tel. (09 41) 4 15 73

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

Berliner Platz 18; Tel. (09 11) 55 13 01

Schriftf.: Pfarrer Hans Riegel, 8602 Weingartsgreuth,

Post Wachenroth; Tel. (095 48) 2 91

Kassenf.: Diakon Karl Kopp, 8501 Schwarzenbruck,

Rummelsberg 7; Tel. (091 28) 7 22 16

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, Neuendettelsau,

PSA Nürnberg 88 26-856

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700 914

Geschäftsst. bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
8806 Neuendettelsau, Hauptstraße 2; Tel. (09874) 9271
Leiter: Pfr. U. Fischer

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

Vors.: Pfarrer Bernhard-Erich Hierse, 33 Braunschweig,
Leonhardplatz 12; Tel. (0531) 75749
Stellv. Vors.: Pfarrer Erich Duderstadt, 332 Salzgitter 1 (Lichtenberg)
Fredener Straße 14 a; Tel. (05341) 48250
Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, 3301 Bienrode üB. Braunschweig,
Heinrichstraße 8 a; Tel. (05307) 772
Kassenf.: Justizoberinspektor Max Brüninghaus,
332 Salzgitter 51, Hinter dem Salze 15;
Tel. zu erreichen über (05341) 35938
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 20515-307

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

1. Vors.: Pastor Peter Schellenberg, 852 Erlangen, Fahrstr. 15;
Tel. (09131) 22113
2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, 2057 Reinbek,
Bez. Hamburg, Lausitzer Weg 7; Tel. (040) 7223738
1. Kassenf.: Verwaltungsangestellte Frau Elisabeth Günther,
2 Hamburg 60, Alsterdorfer Straße 107; Tel. (040) 516681
2. Kassenf.: Sekretärin Frl. Martha Sellhorn,
2 Hamburg 19, Heussweg 6; Tel. (040) 495070
1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, 2 Hamburg 60,
Heilholtkamp 78; Tel. (040) 518809
2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn, 2 Hamburg 76,
Eilbektal 15; Tel. (040) 202547
Beratende Mitglieder: Pastor Siegfried Peleikis, 219 Cuxhaven,
Steinmannerstraße 5; Tel. (04721) 48471
Pastor Hans-Jörg Reese, 2 Hamburg 63,
Reembroden 28; Tel. (040) 505276
Cand. jur. Gerd Niekau, 2 Hamburg 60
Wilhelm-Metzger-Str. 3; Tel. (040) 510110

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 05 2) 27 61
Kassenf.: Kirchenamtmann Friedrich Korden, 3 Hannover
Rote Reihe 15; Tel. (05 11) 1 58 34
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 39 77-304
Bankkonto: Norddt. Landesbank – Girozentrale – Hannover
Nr. 3 473

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

1. Vors.: Dekan Bernhard Götz, 3550 Marburg,
Luth. Kirchhof 1; Tel. (06 4 21) 2 52 43
2. Vors.: Propst Waldemar Immel, 3550 Marburg,
Georg-Voigt-Straße 72 a; Tel. (06 4 21) 2 29 81
Schriftf.: Pfarrer Burchard Lieberg, 35 Kassel,
Elfbuchenstraße 3; Tel. (05 61) 1 67 03
Kassenf.: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang,
35 Kassel-Wilhelmshöhe, Stephanstr. 6; Tel. (05 61) 3 00 21
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. (04 15 7) 2 78
Stellv. Vors. und Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polley-Platz; Tel. (04 5 42) 27 00

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

Tel. (04158) 124

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten), 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 Bartrup,

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 – Elmelo,

Welsestraße; Tel. (04221) 84189

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/I; 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

Evang. Darlehns-Genossenschaft Kiel, Kto. Nr. 2457

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

Vors.: Dekan i. R. Hans Wagner, 7441 Wolfschlugen,
Nürtinger Straße 65; Tel. (07022) 32965

Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart 70,
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;

Girokonto: Nr. 2976242 bei Girokasse Stuttgart

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.

1. Vors.: Pfarrer Günter Schröter, 5439 Gemünden über Westerburg,
Untere Kirchstraße 2; Tel. (02663) 467

2. Vors.: Pastor Ernst Gasde, 2 Hamburg 22, Wandsbeker Stieg 29c;
Tel. (040) 255316

Geschäftsf.: Pastor Rudolf Eles, 4400 Münster (Westf.),
Flandernstraße 40; Tel. (0251) 22797

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschulrektor Johannes Mittelstädt,
581 Witten-Bommern, Am Brenschen 9; Tel. (0231) 524702

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, 46 Dortmund-Schüren,
Am Hilgenbaum 12; Tel. (0231) 447173

Kassenwart: Frau Leni Steeg, 46 Dortmund, Kronenstraße 31;
Tel. (0231) 524702

Postscheckkonto: Diasporawerk in der Selbständigen
Evang.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.
Dortmund, PSA Dortmund 109250

IV. 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, 8806 Neuendettelsau, Johann-Flierl-Straße 18; Tel. (09874) 454
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, Schimmergasse 35a; Tel. (02252) 38695

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

Bundesvorstand:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. oben)

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

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, 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, Schimmergasse 35a; Tel. (02252) 38695

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann, A-4070 Eferding, Schaumburger 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 245; Tel. (06152) 2420

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

Pfarrer i. R. Arthur Berg, A-2340 Mödling,
Babenberggasse 5; Tel. (02236) 813403

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, Spalenterweg 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) 587 2301

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)

Präses: 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
Director: Pastor R. Brückner

Anschriften der Verfasser

Asendorf Ulrich, Dr., Pastor, 3000 Hannover-Waldhausen, Arnoldstr. 15

Berner Gottfried, Pasteur, 12, rue des Chaumettes, F-93 Saint Denis,
Frankreich

Eberhard Ernst, Dr., Kirchenrat, Beauftragter des Hauptausschusses für
Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst im Deutschen National-
komitee des Lutherischen Weltbundes, 7 Stuttgart O, Diemers-
haldenstraße 45

Hölzel Kurt, Rektor, Evang. Diakoniewerk, A-4210 Gallneukirchen, Ober-
österreich

Klapper Gottfried, DD., DD., Geschäftsführer des Deutschen National-
komitees des LWB und Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchen-
amt, 3 Hannover 1, Richard-Wagner-Straße 26

Klein Christoph, Dr., Prof., Gh-Gh.-Dej/bloc 2, apt. 29, Sibiu (Hermann-
stadt), Rumänien

Klein Kurt, Dekan, 822 Traunstein, Crailsheimstraße 8 a

Tratz Max, Dekan, Kirchenrat, 8704 Uffenheim, Luitpoldstraße 3