

Lutherische Kirche in der Welt

**Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes**

Folge 23 · 1976

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1976
Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 23 · 1976

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther Bundes



Folge 23 • 1976

off 2552 26

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

glr 5225 bb

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort	7
I. THEOLOGIE	
René Blanc: Wie kann das Evangelium in einer säkularisierten und religionslosen Welt verkündigt werden?	9
Horst Reller: Der Evangelische Erwachsenen Katechismus als theologische Vergewisserung in unserer Zeit	20
II. DIASPORA	
Gottfried Klapper: Das ärgerliche Wort „Diaspora“	55
Elmārs Ernsts Rozītis: Die lettische evangelisch-lutherische Exilkirche und ihr Friedensdienst	79
Ágoston Karner: Leben und Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn	93
Klaus Hensel – Peter Schellenberg: 40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen	104
III. ÖKUMENE	
Albert Greiner: Die Ökumene – unser Schicksal	125
Edmund Ratz: Lutherische Existenz im ökumenischen Kontext. Beispiel: Der Lutherische Rat von Großbritannien	134
30 Jahre Jahrbuch des Martin Luther-Bundes Register für die Folgen 1–22, 1946–1975	143
Gliederung des Martin Luther-Bundes	153
Anschriften der Verfasser	166

Geleitwort

Die kirchliche und theologische Situation der Gegenwart ist gekennzeichnet von einer Vielfalt der Meinungen und Lehraussagen, die nicht mehr nur Unterschiede, sondern Gegensätze darstellen. Der Pluralismus in der Kirche ist zum Problem geworden. Sein Kontrast zu einer gleichzeitig propagierten Einheitsideologie ist offenkundig. Sie wird zum Teil von den gleichen Gruppierungen bejaht, die den pluralistischen Meinungsstreit vertreten. Wie läßt sich beides vereinen?

Nun ist die Pluralität — im Unterschied zum Pluralismus — gewiß schon im Neuen Testament angelegt und hat in der Kirchen- wie Dogmengeschichte einen vielfach verwirrenden Ausdruck gefunden. Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens spielt dabei nicht immer die entscheidende Rolle. Dennoch meinen wir mit gutem Recht davon ausgehen zu können, daß die einigende Mitte in jener Grundlegung unseres Glaubens gegeben ist: im Wort und Werk Jesu Christi, wie es in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche seine jeweils aktuelle und bis heute verbindliche Ausformung erhalten hat.

Von dieser Spannung zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen ökumenischer Zielsetzung und bekennnismäßiger Verpflichtung legen auch die folgenden Beiträge ein gegenwartsbezogenes Zeugnis ab.

Im Bereich der Theologie wird zunächst die Frage beantwortet: „Wie kann das Evangelium in einer säkularisierten und religionslosen Welt verkündigt werden?“ — von Pasteur René Blanc aus der Sicht der evangelischen Diasporakirche in Frankreich. Es handelt sich dabei um einen Vortrag, der während der Lutherischen Woche in München 1975, einer jährlichen Begegnungsveranstaltung zwischen der Inspektion Paris und dem Dekanat der bayerischen Landeshauptstadt, gehalten wurde. — Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (deren Diasporawerk der Martin Luther-Bund ist) legte mit dem Evangelischen Erwachsenen-Katechismus eine bedeutsame Neuerscheinung vor, die über die kirchliche Presse hinaus ein lebhaftes Echo und schon eine beachtliche Verbreitung gefunden hat. Einer der Herausgeber, Horst Reller vom Lutherischen Kirchenamt, stellt das Gemeinschaftswerk „als theologische Vergewisserung in unserer Zeit“ vor.

Die Beiträge zum weiten Feld der Diaspora leitet der stellvertretende Bundesleiter des Martin Luhter-Bundes mit einer Besinnung über diese

(offenbar) „ärgerliche“ Sache ein. — Zum ersten Mal kommen im Jahrbuch des MLB die lutherischen Exilkirchen (aus dem Baltikum) zu Wort, die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sind und mit dem Hauptausschuß für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst des Deutschen Nationalkomitees/LWB in besonders enger Verbindung stehen. Ihr jüngster Geistlicher, Vikar Elmārs Rozītis, untersucht „die lettische evang.-lutherische Exilkirche und ihren Friedensdienst“. — Eine bewährte Partnerschaft besteht seit Jahren zwischen dem MLB und der Evang.-Lutherischen Kirche in Ungarn. Ihr Generalsekretär und Leiter des Gemeindedienstes, Dr. Ágoston Karner, gibt einen instruktiven Einblick in „Leben und Dienst dieser Kirche“. — Das Auslands- und Diasporatheologenheim des MLB in Erlangen besteht nun seit genau 40 Jahren. Mit Ausnahme der Kriegsjahre hat es in dieser verworrenen Zeit für viele junge Amtsträger in der Diaspora der „Lutherischen Kirche in der Welt“ einen segensreichen Dienst getan; darüber berichten einer der früheren und der jetzige Generalsekretär des MLB. Letzterem danken wir auch die (erstmalige) Zusammenstellung „30 Jahre Jahrbuch des Martin Luther-Bundes“, das Register für die Folgen 1—22, 1946—1975.

Die dritte Kategorie der Beiträge beschäftigt sich wieder mit kirchlicher Existenz im ökumenischen Kontext: dazu nehmen von ihrem besonderen Auftrag und Arbeitsgebiet her der Bischof der lutherischen Kirche in Paris, Albert Greiner, und der Vorsitzende des Lutherischen Rates (und Sekretär der Evang. Kirche deutscher Sprache) in Großbritannien, Edmund Ratz, Stellung. Mit beiden verbindet den MLB wie das DNK eine langjährige Zusammenarbeit.

Möge dieses Jahrbuch — wie die vorausgegangenen und nachfolgenden — dazu beitragen, daß der uns befohlene Dienst für die Diaspora der lutherischen Kirche auch weiterhin mit Freude und Zuversicht geschehen kann.

Stuttgart, im August 1975 Ernst Eberhard

Wie kann das Evangelium in einer säkularisierten und religionslosen Welt verkündigt werden? ¹⁾

Eine notwendige Vorbemerkung

Ich habe mich, indem ich mir dieses Thema stellen ließ, auf ein Abenteuer eingelassen. Das Vorhaben wäre zu kühn, einen Gegenstand, der an so viele „Mysterien“ rührt, erschöpfend behandeln zu wollen, läge es nur an demjenigen, der – selber den Gesetzen der menschlichen Psyche unterworfen – viel zu weit davon entfernt ist, das von dem antiken Philosophen gestellte Programm verwirklicht zu haben: „Erkenne dich selbst!“ (Übrigens ist es wahrscheinlich, daß der Mensch dieses Programm gerade wegen seiner inneren Abhängigkeit auch nie verwirklichen wird.)

Ich werde also nur einige Themen streifen, die sich mir im Laufe meines Nachdenkens aufgedrängt haben; die Übung, der ich mich unterzogen habe, ist mehr eine Meditation geworden als eine systematisch aufgebaute Reflexion. Das heißt: Es handelt sich nicht um eine lehrhafte Abhandlung von Erkenntnissen, die mehr oder minder aufeinander abgestimmt sind und dadurch den Anschein theologischer Genauigkeit und Strenge erwecken, sondern es handelt sich ausschließlich um Reaktionen eines Menschen, den sein Dienst jeden Tag in das experimentelle Bad der Entdeckung des Menschen stürzt – mit allen Zweideutigkeiten, die das mit sich bringt –, und dazu um Reaktionen eines Menschen, der als Prediger jeden Sonntag Menschen gegenübersteht, die unter der Kanzel versammelt sind. Wobei dann ebenfalls die Tatsache eine Rolle spielt, daß zahlreiche Menschen abwesend sind und daß die Zahl derer immer mehr zunimmt, die wie Schafe einer Herde ohne Hirten umherirren oder die unter der Leitung falscher Hirten sich verlaufen. Ihre Abwesenheit lastet mit eigentümlichem Gewicht auf der Botschaft, die zu verkündigen ist.

¹⁾ Nach einem Vortrag, der bei der „Lutherischen Woche 1975“ in München gehalten wurde. Die Übersetzung besorgte Harro Renner.

I. Die Religion des Heiligen und die Predigt des Evangeliums

Welchem Zeitabschnitt der Menschheitsgeschichte ich mich auch zuwende, in der einen oder anderen Weise stoße ich immer wieder auf die Dimension des „Heiligen“. Seit langem bin ich daher schon mit dem Problem konfrontiert gewesen, das dieses Thema mir auferlegt, und ich bin oft dazu veranlaßt worden, über die Bedeutung und über die Rolle der beharrlichen Gegenwart des Heiligen und die einzigartige Anziehungskraft nachzudenken, die es auf die Menschen aller Zeiten ausübt, eine Anziehungskraft, die zugleich aus Anziehung und aus Verwerfung, aus Verführung und aus Furcht besteht.

Ich bin kein Religionshistoriker, aber soviel verstehe ich von dieser Sache, um zu behaupten, daß die ständige Gegenwart des Heiligen im Zentrum der menschlichen Erfahrung Ursache und Stütze aller religiösen Anstrengungen und Bemühungen der Menschen seit ihren fernsten und dunkelsten Anfängen ist, auf jeden Fall seit dem Tage, an dem ein Mensch die Spuren seines Denkens in einem ungewöhnlichen Felsgemälde hinterlassen hat. (Gibt es nicht immer eine geheimnisvolle Beziehung zwischen der Kunst und der Religion?) Durch derartige religiöse Gesten offenbart der Mensch den tiefen, bohrenden und fordernden Anruf, in die Kommunikation mit dem Heiligen einzutreten, sich davor zu schützen oder es sich anzueignen. Das ist die Wurzel aller „Religion“ im weitesten Sinne, und das bleibt ihr Seinsgrund.

Das Thema des „Heiligen“ spielt in den Texten des Alten Testaments eine unübersehbare Rolle. Beispielsweise ließe es sich zeigen, wie Mose zu allererst ein um das Heilige besorgter Mensch gewesen ist. Man braucht sich nur die Episode des brennenden Dornbusches ins Gedächtnis zu rufen: „Gott sprach: Tritt nicht herzu! Ziehe deine Sandalen aus von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliges Land“ (Exodus 3, 5). Vielleicht ließe sich sogar nachweisen, daß die Religion, deren Stifter Mose gewesen ist (mit ihren „magischen“ Zügen, die in zahlreichen Texten des Pentateuch sich wiederfinden), mehr ein Annäherungsversuch an das Heilige als an den heiligen Gott gewesen ist, jedenfalls in dem Sinn, in dem Jesus später von Gott sprechen wird oder in dem das Griechische des Neuen Testaments ihm dann die Eigenschaft „hagios“ — „heilig“ beilegen wird!

Eine Anmerkung nebenbei: Wo liegt der Unterschied zwischen dem „Heiligen“ (= saint = sanctus) und dem „Geweihten“ (= sacré = sacer)? Das Hebräische kennt nur das Wort „kadosch“, das die Vorstellung der Trennung, des Absonderns, des „Ganz anders“ ausdrückt und

das wir in unseren französischen Bibeln manchmal – selten – mit „geweiht“ (= sacré) und am häufigsten mit „heilig“ (= saint) übersetzen. Besitzt das Deutsche wirklich nur das einzige Wort „heilig“?

Daher war der jüdische Mensch, an den sich Jesus mit der Predigt des Evangeliums gewandt hat, ein religiöser Mensch, der in einer stark sakralisierten Gesellschaft lebte und der die natürliche Welt aus einer streng religiösen Perspektive verstand, ein Mensch, der ausschließlich mit dem Heiligen und den Tabus beschäftigt war, die seine Ehrfurcht ihm auferlegte.

Zu diesem religiösen Menschen hat Jesus von Gott in ganz und gar neuen Begriffen geredet, die höchst ungewöhnlich und beunruhigend in seinen Ohren klangen. Gerade die Andersartigkeit der Verkündigung Jesu hat die Priester, die Techniker und Diener des Heiligen, und die Pharisäer, die aufmerksamen und eifrigen Beobachter der religiösen Tabus, gegen ihn aufgebracht und ihn endgültig vor das Synedrium gebracht. Und später, als der Apostel Paulus mit der religiösen Welt der Juden brach und sich der griechisch-lateinischen Welt zuwandte, um ihr das Evangelium anzubieten, hatte auch er es mit religiösen Menschen zu tun, die ganz genau so wie die Juden das Heilige beachteten. Nehmen wir als Beispiel die Erzählung von dem Besuch des Paulus bei den Athenern, die uns im 17. Kapitel der Apostelgeschichte erzählt ist: Nachdem der Apostel durch ihre Stadt „voller Götzenbilder“ gegangen ist, hält er ihnen vor, „fast zu religiöse Menschen“ zu sein! So beginnt die berühmte Rede vor dem Areopag: „Athener, ich betrachte euch in jeder Hinsicht als fast zu religiöse Menschen. Wenn ich durch eure Straßen gehe, fällt mein Blick auf eure heiligen Denkmäler, und unter ihnen habe ich einen Altar entdeckt, der diese Inschrift trägt: Dem unbekanntem Gott!“

Hier soll noch eine Bemerkung am Rande, doch von Gewicht, hinzugefügt werden: Man muß auf die Tatsache achten, daß die „Heiden“, von denen im Neuen Testament die Rede ist, weder Atheisten noch Agnostiker sind. Sondern die Christen werden später des Atheismus angeklagt werden, weil sie sich weigern, die religiösen Tabus der Heiden einzuhalten, genauso wie sie sich geweigert haben, sich den rituellen Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu unterwerfen. Das alte, außer Gebrauch gekommene französische Wort „Heiden“ = „Gentils“ (zweifelloso eine volkstümliche Entstellung des Wortes „Gojim“, mit dem die Juden alle die bezeichnen, die nicht zum auserwählten Volk gehören) gab weniger Anlaß zur Verwirrung als das heute zweideutige Wort „Heiden“ = „paiens“. Das Griechische spricht auch von den „ethnikoi“: von den „Nationen“ im Gegensatz zum jüdischen Volk. Entgeht das deutsche Substantiv „Heide“ dieser Zweideutigkeit?

Daher ist das Evangelium heftig mit den „Religionen der heiligen Gegenstände“ zusammengestoßen, die nach dem Römerbrief die Menschen lehren, „das Geschöpf statt des Schöpfers anzubeten und ihm zu dienen“ (Römer 1, 25). Gerade aus diesem Grunde ist die christliche Predigt von den Juden nicht willig aufgenommen worden. Und die Heiden haben Paulus vorgeworfen, an den alten vertrauten religiösen Vorstellungen zu rütteln. Man erinnere sich z. B. der Mißerfolge und Mißgeschicke des Paulus in Ephesus, wo die Verteidigung der Interessen des Verbandes der Goldschmiede nicht ausreicht, um die Heftigkeit des Volksaufstandes zu erklären, der gegen ihn erregt wurde. Alle diese Menschen, Juden wie Heiden, haben trotz ihrer sehr großen Verschiedenheit das Evangelium verworfen, weil sie nicht geneigt waren, ihre traditionellen Vorstellungen und Bräuche in Frage stellen zu lassen. Deshalb ist Jesus gleichzeitig durch das jüdische Synedrium und durch den römischen Prokurator verurteilt worden! Das gibt Anlaß zum Nachdenken.

Jesus hat gewiß nicht der Gründer einer neuen Religion unter anderen Religionen sein wollen, und seine Unterweisung ist kein Gesetz, das rituelle Regeln vorschreibt. Er stellt alle Religionen in Frage, indem er „eine gute Nachricht“, eine befreiende Botschaft den Menschen verkündet, nämlich ihnen den Weg zu einer wahren und direkten Beziehung mit Gott öffnet, und zwar zu einer unmittelbaren Begegnung (ohne Vermittler) mit dem allein Heiligen, weit entfernt von den vertrauten Wegen der menschlichen Religion, gegen die sich bereits die Propheten des Alten Testaments erhoben haben. Die Menschen wiederum lehnen, gerade um die „Religion“ zu verteidigen, das Evangelium ab, indem sie damit gleichzeitig die Entsakralisierung der Gesellschaft sowie der Natur verwerfen. Sie befürchten, der sichernden Tabus beraubt zu werden, die in ihren Augen gleichzeitig die soziale Ordnung und das natürliche Gleichgewicht garantieren. Jesus wird von allen verworfen, weil er die Religion angreift, die schützenden Götter, die rituellen Vorschriften, den Wert der guten Werke, die soziale Ordnung im jüdischen wie im römischen Bereich, die heilige Majestät des Kaisers. Oder anders ausgedrückt: Weil er die heiligen Gegenstände umstürzt, die die Menschen von Gott fernhalten und sie ihrer Tyrannei unterwerfen.

Noch eine Randbemerkung: Ist es übertrieben zu sagen, daß, wenn schließlich das Christentum und nicht notwendigerweise die Predigt des Evangeliums die europäische Welt ganz hat erfüllen können, dies um den Preis schwerwiegender Zugeständnisse und gefährlicher Kompromisse zugunsten von Synkretismen erfolgte, die zu einem guten Teil

aus dem religiösen Reservoir des antiken Heidentums, später der germanischen Welt, gespeist wurden? Diese These ist nicht neu, aber sie ermöglicht, die mißliche gegenwärtige Situation in der westlichen Welt zu verstehen.

II. Das Aufkommen der neuen Religionen

Gerade dieser westlichen Welt haben wir in einem sterbenden und sich ängstigenden Jahrhundert das Evangelium zu predigen, das dieser Welt fremd geworden ist. Ist diese Welt, die die unsere ist, in ihrem innersten Kern so verschieden von der antiken Welt, die im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung die ersten, noch reinen Echos des befreienden Evangeliums verstand? Gewiß verschieden, und dennoch erstaunlicherweise zugleich ähnlich.

Sie ist ganz anders in dem Sinn, daß die Entsakralisierung der Natur und der Gesellschaft vollendet ist oder im Begriff steht, immer radikaler entsakralisiert zu werden: Es gibt keine Mysterien mehr, und die Götter sind endgültig vom Olymp herabgestiegen – Nietzsche behauptet sogar, daß sie tot sind! Während die Wissenschaften alle alten „Mythen“ zerstört haben, haben sie zufriedenstellende Erklärungen der Naturerscheinungen geliefert, und vielerlei Techniken haben die Kräfte des Kosmos gebändigt. Die menschliche Gemeinschaft auf allen Ebenen – von der Zelle der Familie bis zum Staat – hat ihre religiöse Dimension verloren: Es gibt kein göttliches Recht mehr! Die jüngsten Debatten über die Schwangerschaftsunterbrechung beinahe überall in Europa haben gezeigt, bis zu welchem Maße die Sozialethik jegliche religiöse Motivation verloren hat, wobei die Christen dabei eingeschlossen sind. Die Menschen wollen von allen Tabus befreit sein.

Und dennoch sehr ähnlich in ihrem innersten Kern, weil die Menschen, unruhig über alle Leere, die sich um sie herum auftut, über all jene Abwesenheiten und Sinnentleerungen, die sie lebhaft empfinden, beunruhigt über die unwägbaren Folgen, über die angebotene Freiheit und die schwindelerregenden Verantwortlichkeiten, die sie darin ahnen, es nicht hinnehmen, „ohne Religion“ zu sein. Religion verleiht ihnen Sicherheit vor all den unbestimmbaren Gefahren, die sie bei ihren Schritten in den energiegeladenen Raum der Natur und angesichts der unkontrollierten Entwicklung der Gemeinschaft entdecken. Der Reiz der orientalischen Weisheiten, die manchmal seltsamen Wiederauferstehungen des alten Heidentums, der Geschmack an esoterischen Erfahrungen, das Interesse für die Humanwissenschaften und besonders

die Neigung zu allem, was mit der Soziologie zu tun hat, darin einbegriffen deren politische Ausdrucksformen, sind ein Hinweis auf die Empfänglichkeit für Offenbarungen, die den geheimen und dunklen Sehnsüchten der Menschen entsprechen. Man will neue Antworten, neue Riten und neue „Werke“ finden, die geeignet sind, den Menschen zu bewahren und ihn gegen die Bedrohungen irgendeiner Sache zu schützen, die ihn überfordert und deren Unbestimmtheit und Unsicherheit ihn zermalmen. Damit finde ich meine anfängliche Fragestellung wieder hinsichtlich der ständigen Gegenwart des Heiligen im Herzen der Menschheit, seiner Bedeutung und seiner Rolle. Denn gerade darum geht es hier!

Der Fehler allen Heidentums, des alten und des modernen, ist immer derselbe: aus dem Menschen das letzte Maß aller Wirklichkeit zu machen. Dies ist die Sünde aller Religion, sowohl derer, die alles Heilige verwirft, wie auch derer, die das Heilige in jedem Ding und Wesen einschließt. Ohne es zu wollen und ohne es zu wissen ist somit jede Religion ein Götzendienst, ein Kult des Menschen. „Sie beten an und verehren das Geschöpf mehr als den Schöpfer“ (Römer 1, 25). Sie verirren sich, „indem sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in das Bild des vergänglichen Menschen verwandeln“ (Römer 1, 23). Sie irren sich, indem sie den Menschen in seine eigenen Grenzen einsperren und nur noch vom Menschen sprechen und von dem, was zum Maßstab des Menschen gehört, selbst wenn sie von Gott sprechen wollen. Und sie laufen ohne Ziel und ohne Hoffnung, weil sie die letzte Wahrheit dort suchen, wo sie sie niemals finden werden!

Nachdem die drei Plagen, „des Feuers, des Rauches und des Schwefels“, von denen im 9. Kapitel der Offenbarung die Rede ist, über die Erde gegangen sind, wird gesagt, daß die Menschen, die in dieser vorläufigen Katastrophe nicht umkamen, eigensinnig auf ihren Irrtümern bestanden, „daß sie nicht die Werke ihrer Hände bereuten, daß sie fortführen, die Dämonen anzubeten, die goldenen und silbernen, bronzenen, steinernen oder hölzernen Götzenbilder, die weder sehen noch hören noch gehen können“. Das ist die paradoxe Situation unserer Epoche: Unsere Zeitgenossen glauben von den falschen Göttern, den Götzenbildern und den Tabus befreit zu sein, aber sie beleben sie unter neuen, ebenso, wenn nicht noch stärker entfremdeten Gestalten: Menschengestalten, Ideologien, Utopien, Träumen und Drogen!

Das ist eine große Herausforderung für das Evangelium und für seine befreiende Botschaft. Und es ist eine große Versuchung für die christ-

liche Theologie und für alle Formen der Verkündigung. Die verführerische Versuchung, mit den neuen Religionen der modernen Heiden — der „fast zu religiösen Leute“ — zu konkurrieren, indem man ihnen zu niedrigem Preis eine religiöse „Zuflucht“ anbietet, die nur noch die Karikatur des Evangeliums sein würde! Die Versuchung, die Erfahrung der ersten Jahrhunderte mit all ihren Synkretismen zu wiederholen. Damals verstand es die entstehende Kirche, indem sie mit den politischen Mächten der Zeit ein Bündnis einging, die antiken Religionen — nicht ohne innere Brüche — aufzusaugen und sich so eines leichten, wenn auch in vieler Hinsicht trügerischen Sieges zu versichern, denn ohne Zweifel verlor sie dadurch einen wesentlichen Teil ihrer Bedeutung. Man wird sich vor dieser Versuchung mit großem Scharfblick hüten müssen.

In diesem Zusammenhang folgender Gedanke: Welche schweren Schäden durch die engen Bande, die im Laufe einer vielhundertjährigen Geschichte zwischen den Kirchen und den Staaten gewoben worden sind, wodurch so oft aus den Kirchen mitschuldige Bürgen irgendeiner sozialen und politischen Ordnung wurden. Würden die Kirchen nicht in dem Maße, wie sie sich heute die Rolle von solchen Garanten der sozialen und politischen Ordnung nicht mehr aufdrängen lassen, auch die Freiheit wiedergewinnen, das Evangelium authentisch zu verkündigen?

Das Aufkommen der neuen Religionen und die Sorge der Menschen dieser Generation, Grundlagen zu finden, auf die sie ihre „Sicherheit“ gründen können, zwingen die christliche Verkündigung, allem zu mißtrauen, was Anlaß zu Mißverständnissen geben könnte, und leiten sie dazu an, die Christen vor allen falschen Sicherheiten zu bewahren. Das Heidentum, das sich hinter den neuen Religionen verbirgt, räumt — wie jedes Heidentum — der Wirksamkeit von Worten, von Gesten, von Riten und von Werken, durch die der Mensch Gott zu binden trachtet, eine erste Bedeutung ein. Die christliche Verkündigung soll klar zeigen, daß der Glaube, von dem das Evangelium spricht, kein Vertrauen auf die Wirksamkeit von Riten und von Werken ist, sondern daß dieser Glaube sich allein und ausschließlich, aber fest, auf das gründet, was Gott zugunsten der Menschen vollendet hat. Der Christ glaubt an das, was Gott verheißen hat, indem er sich frei und souverän bindet.

III. Christliche Verkündigung und Begegnung mit dem Heiligen

Die Kritik, die wir im Namen des Evangeliums an den neuen Religionen üben, bedeutet nicht, daß die christliche Verkündigung systematisch

und radikal das Bedürfnis nach dem Heiligen enttäuschen soll, das im Herzen jedes Menschen wohnt. Wenn Jesus – wie einst Elia in Israel – alle Formen der Heiligung der Dinge und der Wesen bekämpft hat, so tat er es nicht, um das Heilige zu verleugnen, sondern für die Sache und die Ehre dessen, dem die Engel das Lob darbringen: „Heilig! Heilig! Heilig!“ Jenseits des legitimen Kampfes gegen alle Götzenbilder und der Verwerfung aller gesetzlichen und rituellen Tabus bezeichnet Jesus gerade den Weg zu Gott, dem allein Heiligen. Die falschen Götter vertreiben und zerstören ist eine Sache, und zwar eine gute Sache, zu der die Bibel sicher ermutigt; aber man muß sich doch hüten, nicht im gleichen Zuge den Gott der Offenbarung aus dem Denken und aus den Gedanken der Menschen zu vertreiben. Wir müssen uns vor der Illusion hüten, daß jeder Sieg, der über die „Religionen“ errungen wird, ein Sieg des Evangeliums ist. Ich bin mir keineswegs sicher, daß die Entsakralisierung der Natur und die Säkularisierung der Gesellschaft als solche schon Zeichen des Himmelreiches (der Königsherrschaft Gottes) sind! In dieser Hinsicht ist es beunruhigend, Theologen zu sehen, die in ihrem legitimen Eifer, die „Religionen der heiligen Dinge“ zu bekämpfen, die Behauptung Nietzsches, daß „die Götter tot sind“, in eine Theologie vom Tode Gottes verwandeln, in eine Negation alles Heiligen!

Angesichts der drohenden Verirrungen der anthropozentrischen Immanenz, die auf den verängstigten Fragen des modernen Menschen gedeihen, kommt es zweifellos der christlichen Verkündigung zu, die absolute Transzendenz des heiligen Gottes, des „Ganz Anderen“, zu bezeugen. Er hat keine gemeinsame Dimension mit dem, was dem Geschaffenen angehört, ist außerhalb aller Schöpfung, und deshalb nennt die Bibel ihn den Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. der Totalität dessen, was existiert, im Sichtbaren und im Unsichtbaren, ohne jeden Vorbehalt. Gott ist weder in dem Himmel, den die Kosmonauten aufsuchen, noch auf der Erde, die die Menschen ausbeuten, noch in irgendeinem Geschöpf. Die Schöpfung spricht von Gott, „die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände“ (Psalm 19, 2), aber die Schöpfung hält den Schöpfer nicht fest, begrenzt ihn nicht, nimmt ihn nicht gefangen: „Der Himmel und aller Himmel Himmel können ihn nicht fassen“ (1. Könige 8, 27).

Wieder am Rande hinzugefügt: Gegen die Religionen der Heiden richtet sich im wesentlichen die Erzählung von Genesis 1 und 2. Sie bezeugt die Distanz, die zwischen Gott und der Schöpfung vorhanden ist, zwi-

schen Gott und dem Menschen. Daher ist das „Heilige“ völlig außerhalb aller Schöpfung und aller menschlichen Natur. Das macht diese ersten Kapitel der Bibel zu wertvollen Instrumenten der Polemik gegen die Verteidiger der Religion der Immanenz, vorausgesetzt, daß sie in ihrer wahren Intention wieder herausgestellt werden.

Und dennoch, trotz der tiefen Wahrheit, die ich in einer solchen grundlegenden Bejahung der absoluten Transzendenz Gottes gegen alle immanenten Bedrohungen errate und die ich in den modernistischen Tendenzen der gegenwärtigen Theologie mißachtet sehe, ebenso wie in den Intentionen, die unterschwellig die neuen Religionen unserer Zeit bewegen: Ich bin nicht sicher, der Einladung des Evangeliums von Jesus Christus völlig zu entsprechen, so wie es den Menschen verkündigt werden soll, wenn ich mich so von der Bejahung dieser absoluten Transzendenz gefangen nehmen lasse. Mir ist nicht ganz wohl bei den zweifellos zu kartesischen Gegenüberstellungen, die ich zwischen Transzendenz und Immanenz vornehme, wenn ich von dem „Ganz Anderen“ spreche, der sich allen Definitionen entzieht.

Vor etwa zwanzig Jahren hat der Straßburger Theologe Roger Mehl die gleiche Unzufriedenheit ausgedrückt, die daraus resultiert, daß „das Ereignis der Inkarnation das Schema zerbricht, das in dem Begriff der Transzendenz enthalten ist. Die Gegenüberstellung von Himmel und Erde bezeichnet nicht eine Gegenüberstellung des Typus ‚sakral—profan‘, ‚transzendent—immanent‘ denn der Wille Gottes ist es bestimmt, sich ebenso vollkommen auf der Erde wie im Himmel zu verwirklichen“. Heute wird eine Theologie der absoluten Transzendenz von einem Theismus bedroht, der aus Gott ein fernes und unzugängliches Heiliges macht, in seiner Strenge enttäuschend für den Menschen, der auf der Suche nach einer persönlichen Begegnung mit Gott ist. Und das ist der entgegengesetzte und ebenso folgenschwere Irrtum einer Theologie der Immanenz, die darauf aus ist, sich Gottes zu „entledigen“, indem sie das Heilige in das Profane verflüchtigt und es schließlich verleugnet. Beide Theologien sind letztlich Theologien ohne Inkarnation, die, obgleich sie verschiedene Wege benutzen, Jesus von Nazareth auf seine Menschheit begrenzen und die daher ungeeignet sind, von der zentralen Aussage des Evangeliums Rechenschaft zu geben, daß „Gott zu den Seinen gekommen ist“ (Johannes 1, 11). „Die Kluft, die zwischen Gott und uns ist, können wir nicht überbrücken oder hinwegreden. Sie bleibt. Aber Gott selbst ist es, der die Brücke schlägt.“²⁾ Als Prediger des

²⁾ Jörg Zink, Erfahrung mit Gott, Stuttgart 1974, S. 146.

Evangeliums habe ich in schwieriger, aber notwendiger Weise das Paradox zu übernehmen, daß ich den Gott einer absoluten Heiligkeit bejahe, der sich dennoch in der einzigartigen Person seines Sohnes als wahrer Gott und wahrer Mensch dem Menschen mitteilt und mit dem Menschen verbündet. Ist dies nicht die außergewöhnlichste Antwort auf das Sehnen der Menschen, dem Heiligen zu begegnen, und die nicht weniger außergewöhnliche Gelegenheit, Menschen, die auf der Suche nach Gott sind, zu verstehen?

Wie kann das Evangelium Menschen verkündigt werden, die in einer säkularisierten Gesellschaft mitten in einer entsakralisierten Welt leben? Zweifellos geziemt es sich zunächst, die historische Entwicklung zur Kenntnis zu nehmen, die zur Säkularisierung und Entsakralisierung geführt hat. Dann und vor allem kommt es darauf an, die positiven Aspekte darin wahrzunehmen. Tatsächlich dient diese Entwicklung dazu, der Kirche zu helfen, wenn nicht gar, sie zu zwingen, ihre Stellung erneut zu bestimmen und ihre wahre Bedeutung und echte Berufung zu entdecken. Ist es nicht vorteilhaft für die christliche Verkündigung, daß die Götter tot sind! Aber dies unter der Voraussetzung, daß die christliche Verkündigung es versteht, die Situation zu nutzen und mit aller Macht den Versuchungen zur Errichtung neuer Götzenbilder zu wehren, an allererster Stelle aber jedes Unterfangen zu entlarven, das darauf aus ist, den Menschen zu seinem eigenen Abgott zu machen. Deshalb muß die christliche Verkündigung mit Klarheit predigen, daß Gott Gott bleibt, der allein Heilige, jenseits und unabhängig von aller Schöpfung und aller menschlichen Natur.

Aber parallel dazu kann die christliche Verkündigung gegenüber dem dringenden Bitten der Menschen bei der Suche nach dem Heiligen nicht gut taub und gleichgültig verharren. Sie hat die dringende Aufgabe, durch die Mittel, die Gott selbst ihr in die Hand gibt, die Menschen zu der einzig authentischen und erlaubten Begegnung mit Gott in Jesus Christus zu führen. „Der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens“, um die großartigen Begriffe des Hebräerbriefes wieder aufzunehmen (Hebräer 1, 3). Deshalb muß die christliche Verkündigung entschieden christozentrisch sein. „Es gibt außer ihm (Jesus Christus) kein anderes Heil; denn unter dem Himmel ist den Menschen kein anderer Name gegeben, der zu unserem Heil notwendig ist“ (Apostelgeschichte 4, 12). Ist das nicht das Wesen jedes Glaubensbekenntnisses?

Was ist eigentlich der Glaube? Die Antwort hängt von dem Verständnis

ab, das man von dem Text in Hebräer 11, 1 hat, und von der jeweiligen Übersetzung des Wortes „hypostasis“. Am häufigsten, darin folgen wir Luther, geben wir ihm einen „subjektiven“ Sinn, und wir sprechen von „Zuversicht“ und „Gewißheit“. So schlägt die Übersetzung Ségond³⁾ vor: „Der Glaube ist eine feste Gewißheit der Dinge, die man hofft“, und Maurice Goguel⁴⁾ schlug zu übersetzen vor: „Der Glaube ist die starke Zuversicht auf das, was man hofft.“

Im Gegensatz dazu verstehen andere das Wort „hypostasis“ in einem „objektiven“ Sinn gemäß der Tradition des heiligen Augustin und des Thomas von Aquin und übertragen mit der Übersetzung Crampon⁵⁾: „Der Glaube ist die Realität dessen, was man hofft“; und mit der Jerusalemer Bibel: „Der Glaube ist die Garantie der Güter, die man erhofft.“ Warum übrigens nicht noch textgemäßer übersetzen: „Der Glaube ist die Substanz der Dinge, die man erhofft.“ Es scheint tatsächlich wichtig für unsere Zeit zu sein, den Akzent mehr auf die „fides quae creditur“ (den Glauben, an den man glaubt) als auf die „fides qua creditur“ (den Glauben, mit dem man glaubt) zu setzen. Und damit auf dem Inhalt des Glaubens zu bestehen: auf Jesus Christus.

Heutige Menschen sind gewiß nicht gleichgültig gegenüber der Person Jesu: Sie übt auf sie eine unleugbare und starke Anziehungskraft aus. Zweifellos weil sie ahnen, daß in der Person Jesu die Lösung der unmöglichen Spannung zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten gegeben ist; daß die Person Jesu der einzige „Ort“ ist, wo die Begegnung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen dem Profanen und dem Heiligen stattfindet. Der christlichen Verkündigung kommt es zu, auf diese unmittelbare Erkenntnis zu antworten, indem sie standhaft das Gleichgewicht sichert: das Gleichgewicht zwischen einer Menschheit Christi, die ein wahrhaftiges Menschsein ist, und einer Gottheit des einzigen Sohnes, die ein nicht weniger wahrhaftiges Gottsein ist.

³⁾ Französische Bibelübersetzung, 1874–1880.

⁴⁾ Herausgeber einer 5bändigen Einleitung in das NT, 1922–1926.

⁵⁾ 1885.

Abgötterei besteht nicht allein darin, daß man ein Bild aufrichtet und anbetet, sondern vornehmlich im Herzen, welches anderswohin gafft, Hilfe und Trost bei Kreaturen, Heiligen oder Teufeln sucht und sich Gottes nicht annimmt. Martin Luther

Der Evangelische Erwachsenen- katechismus als theologische Vergewisserung in unserer Zeit

Im Zeitalter der institutionalisierten Dauerreflexion kann ein „Katechismus“ für Erwachsene als Widersinn erscheinen. Ist ein Konsensus heute überhaupt möglich? Eine Besinnung auf Mitte und Grundlagen des Glaubens ist aber notwendig: Denn gerade die kritische Hinterfragung alles Gewordenen macht die Vergewisserung des Glaubens zu einem vitalen Bedürfnis. Dies gilt um so mehr in einer Situation, in der die theoretische Diskussion nicht mehr in eine Gelehrtenrepublik eingeschlossen ist, sondern durch die öffentlichen Medien in jedes Wohnzimmer getragen wird. Auch im Protestantismus besteht ein starkes seelsorgerliches Bedürfnis, sich über den „Glauben der Kirche“ im neuzeitlichen Lebenszusammenhang informieren zu können. Vor diesem Hintergrund wird die Initiative der Kirchenleitung der VELKD begreiflich, einen evangelischen Erwachsenen-katechismus durch eine Kommission erarbeiten zu lassen. Ebenso aber auch ihre Zurückhaltung, für eine so breit angelegte „Lehräußerung“ auch unmittelbareinzutreten. Der Leitende Bischof D. Wölber hat dem nun erschienenen Buch ein Geleitwort mitgegeben. Darin mag ein Hinweis liegen, daß nicht nur die praktische Seelsorge in der Gemeinde an diesem Buch mitgeschrieben hat, sondern daß auch die „leitenden Seelsorger“ sich mit daranmachen, der Not der Orientierungslosigkeit abzuhelpfen.

Die folgenden Ausführungen wollen den „Evangelischen Erwachsenen-katechismus“ zunächst in die Katechismustradition der lutherischen Kirche einordnen, dann etwas über die Besonderheit seiner Entstehung und Zielsetzung im Vergleich zu anderen Glaubensbüchern aussagen, ferner sein erwachsenendidaktisches Konzept skizzieren und schließlich umreißen, wie der Erwachsenen-katechismus Glaubensüberlieferung und Gegenwartproblematik aufeinander bezieht.

I. Luthers Verständnis von Katechismus

So sehr das Wort Katechismus sich in der Vorstellung der allermeisten Menschen mit einem ganz bestimmten Buch, nämlich dem „Kleinen Katechismus“ Martin Luthers von 1529, verbindet, so wenig entspricht doch das, was Luther unter „Katechismus“ verstand, dieser Vorstellung. Das Wort Katechismus meint bei ihm den Vollzug des Unterrichts, die Unterweisung, und erst in zweiter Linie auch das Buch, das diesem Unterricht zugrundegelegt werden sollte. Katechismus ist also eigentlich ein lebendiger Unterricht im christlichen Glauben (vgl. hierzu Hartmut Jetter, „Erneuerung des Katechismusunterrichts, Beiträge zur praktischen Theologie“, Band 5, Heidelberg 1965).

Außerdem ist der Kleine Katechismus gar nicht in erster Linie für Kinder und Jugendliche geschrieben, in deren Händen wir ihn heute hauptsächlich sehen, sondern für Erwachsene, z. B. für den Hausvater und das „Gesinde“.

Luthers kleine Schrift „Eine kurze Form der Zehn Gebote; eine kurze Form des Glaubens; eine kurze Form des Vaterunser“ von 1520 war ganz eindeutig als Beichtspiegel gedacht. Bekanntlich hat ja auch Luthers Kleiner Katechismus bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle bei der persönlichen Beichte vor dem Abendmahlsgang, bei dem sogenannten „Glaubensverhör“ gehabt. Daraus wird deutlich, daß der Katechismus in einem seelsorgerlichen Zusammenhang zu sehen ist. Sicher ist auch Luthers bekanntes Wort, das seine Erfahrungen in den Visitationen des Jahres 1528 widerspiegelt, und das in der Vorrede des Kleinen Katechismus von 1529 zu finden ist, aus einem seelsorgerlichen Anliegen heraus gesprochen: „Diesen Katechismon oder christliche Lehre in solche kleine schlechte einfältige Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedrungen die klägliche elende Not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch ein Visitor war. Hilf lieber Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, daß der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christlichen Lehre ... können weder Vaterunser noch den Glauben oder zehen Gebot.“

Auch hinsichtlich des Inhalts des alten „Katechismus“ gilt es, landläufige Vorstellungen zu revidieren. Luther hatte zunächst gegenüber manchen mittelalterlichen Traditionen den Katechismusstoff beschränkt, dann aber im Zeichen der Auseinandersetzung mit den Schwärmern die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl hinzugenommen, später

auch noch die Beichte. Wo sollte dieses Buch nun aber seinen Sitz im Leben haben? Daß Luther die Welt der Erwachsenen meinte, wird deutlich, wenn man sich klarmacht, daß diese erste Katechismusausgabe auch Gebete für Morgen- und Abendsegen sowie das Tischgebet, ferner die Haustafeln für das Verhalten gegenüber kirchlicher und weltlicher Obrigkeit sowie in Ehe, Familie und Werkstatt und das Traubüchlein bereits enthielt. Noch im Jahre 1529 fügte Luther auch das Taufbüchlein hinzu. Damit sollte der Kleine Katechismus eine Anleitung zum christlichen Leben in der Welt sein: ein Hausbuch und zugleich ein Handbuch für den Hausvater, der dort Anregungen für seine Hausandacht und Verstehenshilfe für den Gottesdienst finden sollte. Theodosius Harnack hat daher den Kleinen Katechismus Luthers 1882 „ein Familien- und Schulbuch, ein Gemeinde- und Kirchenbuch genannt“.

Schließlich muß noch einem letzten Mißverständnis gewehrt werden, das sich mit dem Kleinen Katechismus gern verbindet. Luther hat dieses Buch nach dem Frage- und Antwortschema gestaltet. Auf die Wiedergabe des Gebotes folgt jeweils die Frage „Was ist das?“ oder „Wie geschieht das?“. Dadurch soll nicht etwa eine vorprogrammierte Antwort wieder abgefordert, sondern die elementare Frage gestellt werden, was das damit Gesagte hier und heute sei. Daß Luther dieses tatsächlich so meint, geht aus seinen Anweisungen an den Katecheten hervor: er soll den Katechismus nicht nur „vorhalten“, sondern auch „den Verstand lehren“. Luther mahnt dazu, daß man sich nach dem Einprägen der Sätze „Weile“, Zeit nehmen müsse, „reichen und weiteren Verstand“ etwa mit Hilfe des großen Katechismus zu geben. Der Aufgabe, die Kenntnisse im Katechismus zu vertiefen, sollten im übrigen auch die Katechismuspredigten dienen.

Die kurzen Andeutungen dürften gezeigt haben, wie eng bei Luther Erwachsenen- und Jugendkatechumenat beieinanderlagen, wie sehr seelsorgerliche Motive mit Verstehenshilfe verbunden waren und wie wichtig ihm in diesem Zusammenhang Hausandacht und Christsein im öffentlichen wie im beruflichen Leben gewesen sind.

II. Zur Entstehung des „Evangelischen ErwachsenenKatechismus“

Einer solchen Breite der Aufgabenstellung, nämlich Erwachsenen- und Jugendkatechismus, Andachtsbuch, Lebenshilfe, Unterrichtswerk gleichzeitig zu sein, kann ein ErwachsenenKatechismus heute kaum mehr gerecht werden, denn: auf der einen Seite muß er auf eine unendlich

kompliziert gewordene Lebenswirklichkeit eingehen, auf der anderen Seite begegnet er erheblich größeren grundsätzlichen Schwierigkeiten: zwischen der Sprach- und Denkwelt des christlichen Glaubens auf der einen und dem Denk- und Lebensgefühl in der modernen Massengesellschaft auf der anderen Seite ist eine tiefe Fremdheit entstanden. Will man also in einem Erwachsenen Katechismus die Überlieferungen des christlichen Glaubens verstehbar machen und neue Brücken zwischen Glauben und Leben schlagen, so fordert dieses einen ungleich größeren Arbeitsaufwand und Raum, als ihn Luther in seinem Katechismus aufgewendet hat. Man kann zudem den Katechismusstoff, der sich dann entfaltet, nicht mehr in einem Konfirmandenunterricht unterbringen.

Hartmut Jetter schrieb 1965 in seinem bereits genannten Buche daher mit Recht: „Der differenzierte Gesamtkatechumenat stellt uns also vor die Aufgabe eines differenzierten Katechismusunterrichtes. Dieser Unterricht ist nun nicht mehr identisch mit Konfirmandenunterricht; vielmehr begleitet der Katechismus den Christen durch die Stadien seines Wachstums im Glauben“ (a. a. O. S. 70). Jetter forderte daher für die Erwachsenen eine Art „Evangelisches Hausbuch“. Er betonte außerdem, daß der Ertrag des Konfirmandenunterrichtes von der Erfahrung „gemeinsamen Lebens“ und von „geordneter Elternarbeit“ abhängt (S. 14 und S. 73). An diesen Aufgaben hat der Autor selbst als zweiter Vorsitzender der Katechismuskommision unterdessen nachhaltig mitarbeiten können.

Ein Erwachsenen Katechismus kann also angesichts der Fülle der Probleme allenfalls ein Schritt in die richtige Richtung sein. Bestimmte Gegebenheiten, die Luthers katechetisches Interesse bestimmt haben, müssen aber auch heute Beachtung finden:

- Katechismus ist primär lebendiger Vollzug, dem das Buch nur dienen kann,
- Katechismus geschieht in seelsorgerlicher Ausrichtung,
- Katechismus stellt einen Bezug zum gelebten Leben in Familie, Beruf und Öffentlichkeit her,
- im Katechismus geht es um die elementare Frage „Was ist das?“, die Frage nach der Wirklichkeit der Glaubenslehre im Horizont heutiger Welterfahrung.

Dieser Aufgabe eines Erwachsenen Katechismus dürfte auch der sogenannte „Holländische Katechismus“: „Glaubensverkündigung für Erwachsene“ (Nijmegen und Utrecht 1968) sehr verpflichtet sein, indem er wissenschaftliche, ethische und soziale Fragen in einen großen heils-

geschichtlichen Rahmen einordnet und durch ein knappes Sachregister erschließt. Das „Neue Glaubensbuch, Der gemeinsame christliche Glaube“ (herausgegeben von Feiner & Vischer, Freiburg 1973) stellt einen Versuch dar, auf der Ebene der gelehrten Theologie den gemeinsamen christlichen Glauben von katholischer und evangelischer Seite her auszusagen. Das konnte vor allem angesichts der sehr unterschiedlichen theologischen Positionen auf protestantischer Seite nur mit erheblichen Brüchen und Sprüngen erreicht werden. Der Sachbuchcharakter wird durch Anmerkungen und Sachregister betont. An dieser Stelle ist außerdem das Buch von Jörg Zink zu erwähnen („Erfahrung mit Gott, Einübung in den christlichen Glauben“, Stuttgart 1974), das über den biblischen Text mit Hilfe von Jörg Zinks verhaltener Theologie zur existentiellen Erfahrung im Glauben helfen will. Hier hat das Bibelstellenregister naturgemäß Vorrang vor dem Sachregister. Schließlich sei auf Hans Küngs Buch „Christ sein“, München 1974, hingewiesen, das im Horizont der modernen Humanismen eine Standortbestimmung und Orientierung für einen denkenden Christen geben will. Das wissenschaftliche Selbstverständnis des Buches wird durch ein wissenschaftliches Literaturverzeichnis betont. Es finden sich Ansätze von didaktischer Gliederung.

Wo liegt nun die Besonderheit des Evangelischen Erwachsenenkatechismus im Vergleich zu den eben genannten Büchern? Zunächst hatte sich die Katechismuskommision die Aufgabe gestellt, in der verwirrenden Vielfalt kirchlicher Aktivitäten und christlicher Meinungen eine Linie aufzuzeigen, auf der sich Glauben und Denken finden können und die Inhalte christlicher Lehre dann so darzulegen, daß sie für eine möglichst große Breite der Gemeinde zugänglich werden. Dazu war es freilich erforderlich, den Text in einer Weise zu gestalten, daß er im Horizont heutiger wissenschaftlicher Einsichten vertretbar ist. Entsprechend dieser Zielsetzung wurde im Jahre 1969 die Katechismuskommision so gebildet, daß sie zum größten Teil aus Pastoren in verschiedenartigen praktischen Diensten und zum geringeren Teil aus wissenschaftlichen Fachleuten für praktische Theologie, Religionspädagogik, Seelsorge und Psychologie bestand. Das gelehrte Fachwissen wurde einerseits durch die Verfasser der Erstentwürfe, dann aber vor allem auch durch Gutachter und Berater eingebracht. Zwei naturwissenschaftliche Berater haben die Kommissionsarbeit ständig begleitet. Von hier aus erklärt sich auch der besondere Nachdruck, den die Katechismuskommision auf das Erprobungs- und Korrekturverfahren von Dezember 1973 bis

März 1974 gelegt hat. Neben dem gelehrten Berater sollte auch der Endverbraucher an der Textgestaltung beteiligt werden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die gemeindliche Seelsorge am Erwachsenen-katechismus mitgeschrieben hat. Hier hat die Kommission viel von dem Holländischen Katechismus gelernt.

Eine weitere Besonderheit dieses Buches besteht darin, daß es dem Glauben der Kirche verpflichtet ist. Es wählt also nicht Lehrstücke unter einer bestimmten Fragestellung aus, sondern behandelt alle Elemente der kirchlichen Katechese und argumentiert vor dem Hintergrund des kirchlichen Bekenntnisses und heutiger kirchlicher Verlautbarungen. Die Einzelabschnitte werden daher auch nicht von einzelnen Verfassern oder Bearbeitern verantwortet, sondern gemeinsam von der Kommission. Eine besondere Verpflichtung bestand darin, die Berichte über Lehren anderer Kirchen so abzufassen, daß diese sich mit der hier gegebenen Darstellung einverstanden erklären können. Lehren der röm.-kath. und anderer Kirchen werden zum Vergleich an wichtigen Stellen referiert, z. B. beim Kirchenverständnis, bei der Taufe, beim Abendmahl.

Im Erprobungs- und Korrekturverfahren – bisweilen nach amerikanischem Vorbild auch Field-Test genannt – wurde einer begrenzten Öffentlichkeit eine Zwischenbilanz vorgelegt. Im Herbst 1973 erschien der sogenannte „Zwischentext zu einem evangelischen Erwachsenen-katechismus“ in 1000 Exemplaren. 12 Exemplare gingen an Personen, die den Text lasen und in einem Interview einen Gesamteindruck formulieren sollten. 650 Exemplare gingen an verschiedene Gruppen der Erwachsenenbildung zur Erprobung. Etwa 200 gelangten an gelehrte Einzelgutachter mit Bitte um Verbesserungsvorschläge zu bestimmten Abschnitten. Andere gingen an Pastoren und wiederum eine größere Zahl an Gemeindeglieder.

Das Erprobungsverfahren sollte dreierlei erbringen: Stellungnahme zu Sprache und Inhalt, Verbesserungsvorschläge zum Sachgehalt und Erfahrungen über die Brauchbarkeit in der Gruppenarbeit und in einigen Ausbildungssituationen. Was zurückfloß, waren viele allgemeine Stellungnahmen, von denen einige einen völlig anderen Zugang zur Sache empfahlen. Besonders wertvoll waren jedoch die vielen Anregungen und Anmerkungen zu einzelnen Abschnitten. Weil sich die Kritiker jeweils zu einer ganz bestimmten Argumentation äußerten, kam es zu einem lebendigen Dialog zwischen der Redaktion und den Kritikern. Dieser Dialog dürfte die Arbeit mehr vorangebracht haben, als es wei-

tere Jahre der Kommissionsarbeit vermocht hätten. Außerdem wuchsen der Kommission wertvolle Erfahrungen durch die Gruppenerprobung und die Benutzung des Textes in Ausbildungssituationen zu.

Das Erprobungsverfahren führte dazu, daß der vorgelegte Zwischentext zu mehr als der Hälfte verändert wurde. In der letzten Arbeitsphase wurde ein Verzeichnis zitierter Literatur, vor allem aber ein ausführliches Sach-, Bibelstellen- und Namensregister hinzugefügt, die den Text leicht erschließen.

Was unterscheidet den Evangelischen Erwachsenen Katechismus also von den anderen Glaubensbüchern – abgesehen von seiner Entstehung? Eine kurze Antwort könnte lauten: er ist elementar, dialogischer und praktikabler.

III. Zum didaktischen Profil des Evangelischen Erwachsenen Katechismus

Eine Besonderheit des Erwachsenen Katechismus besteht zweifellos darin, daß er den gesamten katechetischen Stoff dem konkreten Leben zuordnet und damit deutlich macht, daß Glauben und Leben zusammengehören. So wollen die achtzig Sachthemen des Evangelischen Erwachsenen Katechismus in den sechs Hauptkapiteln dazu einladen, den Gott der Bibel mit Hilfe der biblischen Zeugnisse im gelebten Leben und in der Geschichte unserer Tage wiederzuerkennen. Es entstand eine Theologie der Wirklichkeit, die jeweils menschliches Fragen und die Antwort Gottes miteinander verbindet: „Offene Fragen“ (I) mit „Unterwegs zum Menschen: Gott“ (II), „Sich selbst im Wege: der Mensch“ (III) mit „Weg und Leben: Jesus“ (IV), „Leben in der Welt“ (V) mit „Leben mit der Kirche“ (VI).

Jedes der achtzig Kapitel des Buches erhielt eine Gliederung in Einstieg („Wo bin ich betroffen?“), Information („Was muß ich wissen?“), Reflexion („Wie finde ich einen Weg?“) und Konkretion („Was muß ich tun?“). Diese Gliederung wurde im Erprobungsverfahren allgemein sehr begrüßt, weil sie notwendige Stufen eines geistigen Prozesses sichtbar macht, die je in sich ernstgenommen sein wollen. Vor allem der Benutzer in der Bildungsarbeit bekommt hier eine Hilfe, die Probleme von den verschiedenen Ebenen her zu beleuchten. Die befürchtete Kritik an der „Pädagogisierung“ des Textes durch die formale und immer wiederkehrende Gliederung, die als eine Art Schulmeisterei hätte verstanden werden können, blieb aus. Allerdings haben manche Gruppen beim flüchtigen Durchlesen ihres Abschnittes bisweilen bekundet, daß der

Text nach Beendigung der „Information“ nun mit der Reflexion „besser“ werde. Das kann man unschwer begreifen, da die Reflexion dem Interesse der Gruppe unmittelbar nach Absicht der Verfasser auch entsprechen sollte, während die Information — wie könnte es anders sein — auch manches aus Geschichte und Gegenwart brachte, das der eigenen Interessenlage nicht unmittelbar entsprach und „unbequem“ war.

Für die künftige Arbeit mit dem Buch wird viel davon abhängen, ob es gelingt, deutlich zu machen, daß manches „notwendig“ ist, weil es der einzige Weg ist, „Not zu wenden“. Dabei kann es durchaus sein, daß es dem modernen Menschen nicht leicht eingeht.

Aus diesen und ähnlichen Erfahrungen mit dem Gruppentest ergab sich die dringende Notwendigkeit, dem Erwachsenenkatechismus ein Werkheft beizugeben, das die wichtigsten vorhandenen Erfahrungen auswertet und konkrete Anregungen zur Verwendung des Erwachsenenkatechismus in der kirchlichen Arbeit bietet.

Der Erwachsenenkatechismus beschreibt sein didaktisches Konzept selbst in folgender Weise:

Ein Erwachsenenkatechismus „kann erklären, wie sich aus einem Kernsatz alles andere folgerichtig ergibt. Er kann aber auch von den Fragen seiner Zeitgenossen ausgehen und den christlichen Glauben als Antwort auf diese Fragen anbieten. Das ist der Weg, den dieses Buch überwiegend beschreitet. In vielen Abschnitten versucht es, die Situation des Menschen zu erhellen, daraus entstehende Fragen zu nennen und in der christlichen Botschaft zusammen mit dem Leser Antworten zu finden... Der christliche Glaube darf auch nicht eingeschränkt werden auf das, was er für die Bewältigung der Tagesfragen hergibt. Er antwortet nicht nur. Er weckt auch neue Fragen und bringt nicht zuletzt die Fragen zu Gehör, die Gott an den Menschen stellt. Situation und Botschaft, Frage und Antwort passen nicht wie Topf und Deckel zueinander. Dennoch müssen sie aufeinander bezogen werden, wenn die christliche Botschaft den Menschen wie er ist erreichen soll. Wer die Brücke zwischen Situation und Botschaft schlägt, entspricht der Weise, wie Gott mit uns umgeht: indem er Mensch wird, liefert er sich ganz der Wirklichkeit dieser Welt aus und geht in sie ein; und doch bleibt er ihr gegenüber der Freie, der sich nicht verrechnen und verplanen läßt. Mit diesem Ansatz schließt sich die Kommission einer Denkmethode an, die von Paul Tillich bevorzugt und Methode der Korrelation genannt wurde“ (S. 36f.).

Wenn hier von einer vorherrschend angewandten Methode gesprochen

wird, so darf daraus doch nicht der Schluß gezogen werden, als sei das ganze Buch von der Diktatur einer einzigen Methode beherrscht. Es ist vielmehr so, daß die Methode in jedem Einzelfall dem Sacherfordernis etwa der dogmatischen Aussage entsprechend angewandt wird; das jeweilige Sacherfordernis variiert und modifiziert also die Anwendung der Korrelationsmethode.

Im Bereich der Volkshochschulen, auch im Bereich der kirchlichen Heimvolkshochschulen, ist seit langem eine Diskussion über die Zielsetzung der Erwachsenenbildung geführt worden. Soll die Erwachsenenbildung in erster Linie der Entwicklung der Persönlichkeit, also der Allgemeinbildung dienen, oder soll sie auch im Sinne der Fortbildung Fachkenntnisse zu einer höheren Qualifikation vermitteln? An dieser Fragestellung hat auch der Erwachsenen Katechismus teilgehabt und hier seine eigenen Prioritäten entwickelt. Die Kommission hat die Diskussion darüber nicht abreißen lassen, ob das zu erstellende Buch primär der „christlichen kirchlichen Allgemeinbildung“ für jeden Interessierten zugutekommen sollte oder ob es primär als Lehrmittel bei Unterrichts- und Bildungsveranstaltungen zu konzipieren sei. Die Antwort war ganz eindeutig: Das Buch soll in erster Linie der Glaubensinformation für jedermann dienen. Das schließt aber seine Brauchbarkeit in ganz bestimmten Ausbildungsgängen keineswegs aus. So hat der Gesichtspunkt auch eine Rolle gespielt, das Buch in bestimmten Ausbildungsgängen, etwa in Fachhochschulen, in Fachoberschulen, bei Fortbildungsmaßnahmen, bei der Ausbildung der Sozialpädagogen usw., zu verwenden. Im Erprobungsverfahren wurden recht günstige Erfahrungen mit solchen Benutzungsarten gemacht. Sie haben im „Werkheft Evangelischer Erwachsenen Katechismus“ (Gütersloh und Kassel 1975, Ausgabe Evangelische Buchhilfe) ihren Niederschlag gefunden. Für diese Art der Verwendung dürften insbesondere die Literaturangaben, vor allem die weiterführende Literatur, aber auch die ausführlichen Register hilfreich sein (Bibelstellenregister, Namensregister und Sachregister). Trotzdem war das vordringliche Anliegen der Kommission, ein Lesebuch und eine Studienhilfe entstehen zu lassen, nicht aber ein Lehrbuch für Ausbildungsgänge.

IV. Zum theologischen Profil des Erwachsenen Katechismus

Glaube, der bewußt wird, kann nicht ohne Theologie sein. Jede Theologie aber ist ein Brückenschlag zur zeitgenössischen Kultur mit ihrer

Sprach- und Denkwelt. Solch ein Brückenschlag hat seinen Ansatz, sein geistiges Profil. Das gilt gewiß auch für den Evangelischen Erwachsenenkatechismus. Er gründet sich einerseits auf die Motive der lutherischen Reformation, die er aber andererseits auf ganz bestimmte Fragestellungen der Gegenwart anwendet und mit neuen ökumenischen Erfahrungen verknüpft. Der christliche Glaube ist heute besonders herausgefordert durch die Eindimensionalität des gegenwärtigen Menschen, wie sie sich im Zeichen von Technik, Industrie, Großstadt und Massenmedien entwickelt hat. Der Sinn für eine andere Dimension, für Transzendenz, scheint stark im Verblässen zu sein. Eben diesen Menschen mit seiner Unsicherheit gegenüber Transzendenz Erfahrungen und mit der Angst, sich seine transzendenten Sehnsüchte und Fragen zugestehen, hat der Erwachsenenkatechismus vor Augen. An seinen Denk- und Lebensproblemen und vor allem an seiner Ermütigung möchte er arbeiten.

Von einer „Position“ oder einem „Ansatz“ soll hier aber bewußt nicht die Rede sein. Der Begriff „Position“ würde die falsche Alternative „Kritik“ alsbald auf den Plan rufen und damit unterstellen, als wäre Position etwas Statisches und Kritik der Inbegriff des Dynamischen. Bei dem Begriff „Ansatz“ würde man sachlich auch in eine verkehrte Richtung gelenkt, nämlich als gehe es um die systematische Entfaltung einer Kernidee von einem bestimmten Ansatz her. Beides würde Absicht und Methode dieses Erwachsenenkatechismus nicht entsprechen: er möchte vielmehr Instrumente zur Bearbeitung von Wirklichkeit an die Hand geben, wissenschaftliche, theologische und religiöse „vom Wissen über das Denken bis zum Beten“ und dazu einladen, diese allein und in Gemeinschaft anzuwenden. Um einige Aspekte anzuleuchten, sei auf folgende Punkte verwiesen:

1. Grundlagen

a) Wirklichkeitsverständnis

Hierüber gibt vor allem der Abschnitt „Was versteht die Naturwissenschaft unter Wirklichkeit?“ Auskunft (Seite 161 ff.). Er setzt sich vor allem mit dem kausalmechanischen Weltbild der klassischen Physik auseinander und stellt demgegenüber fest: „Die heutige Physik ... erkennt an, daß sie die Wirklichkeit immer nur unter einem Gesichtspunkt erfaßt. Trotz unverkennbarer Tendenz zur Vereinheitlichung der Naturwissenschaft ist sie darum auch viel offener für andere

Weisen der Erkenntnis, wissenschaftliche und unwissenschaftliche“ (S. 162). Heutige Physiker betrachten ihre Grundvorstellungen nur als Entwürfe, als Modelle des Wirklichen. Außerdem hat es sich gezeigt, daß der experimentierende Beobachter auf das Ergebnis seiner Beobachtungen einwirkt.

Zur Erkenntnis des Wirklichen müssen daher viele Wissenschaften zusammenwirken. Trotzdem können sie alle die Zukunft nicht zwingend vorausberechnen. Eine „Gesamtwirklichkeit“, die dem menschlichen Handeln aus einer Gesamtüberschau einen Sinn zu geben vermöchte, kann aus wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht abgeleitet werden. Gesamtwirklichkeit wäre ein philosophischer oder ein religiöser Begriff. Um die Wirklichkeit voll zu begreifen, geht man heute davon aus, daß sie von sich untereinander ergänzenden Sichtweisen her betrachtet werden muß (Komplementarität, S. 144). Hierher gehört auch die Frage nach Sinn, Moral, Religion. Diese Fragen können nicht einfach in die Irrealität verwiesen werden. Zum menschlichen Leben gehören mit Notwendigkeit auch Erkenntnisse und Erfahrungen aus einer anderen, sinngebenden Dimension.

Es wäre also falsch anzunehmen, daß das „eindimensionale“ moderne Denken von vornherein schon allen vergangenen Formen des Verstehens von Wirklichkeit überlegen sei und für alle Bereiche des Daseins normativ sein könnte. Das ist schon deshalb unmöglich, weil das moderne wissenschaftliche Denken die Antwort auf die Sinnfrage schuldig bleibt. Religiöse Modelle der Weltdeutung sind also „komplementär“ unumgänglich. Die christliche Überlieferung hat einer eindimensionalen Wirklichkeitserfahrung stets widersprochen. Als Beispiel sei auf die beiden Möglichkeiten hingewiesen, unter denen nach Paulus Wirklichkeit erfahren werden kann, z. B. das Gesetz und das Evangelium (S. 144).

b) Menschenverständnis

Diese Thematik wird vor allem in den Abschnitten „Was ist der Mensch? Leib, Seele, Geist“ und „Was soll der Mensch? Die Bestimmung zur Freiheit und ihr Risiko“ behandelt (S. 181 ff., S. 201 ff.). Die Lehre vom Menschen ist die Stelle, an der sich Theologie und Humanwissenschaft gleichsam hautnahe begegnen. Luthers Verständnis vom Menschen und das Menschenverständnis der Psychoanalyse nach Sigmund Freud treffen sich in vielen Punkten in überraschender Weise. Beide sehen nicht im Bewußtsein die das Ver-

halten des Menschen bestimmende Mitte, sondern im Unterbewußten. „Der Geist ist für Luther die Stelle, wo es um die Ausrichtung des Menschen für oder gegen Gott, also um Glauben oder Unglauben geht. Hier wird sehr deutlich, daß der Glaube nicht nur ein bestimmtes Wissen, Denken oder Fühlen ist, sondern eine Grundrichtung der ganzen Person. Das Allerheiligste, der Geist, ist dunkel...“ (S. 193). Die Mitte seiner Person ist dem Menschen, seinem Verstand also nicht verfügbar: „Der Geist ist gleichsam der für Gott freigelassene Raum im Menschen“ (S. 193). Die humanwissenschaftliche Argumentation berührt sich hiermit aufs engste. „Wer die menschliche Seele erforscht, gerät unter den Eindruck ihrer Gebundenheit. Sexualität und Aggression sind Hauptkräfte in unserem Unbewußten. Die Lenkung unserer Triebe hängt nicht in erster Linie von einer aktuellen Willensentscheidung, sondern viel stärker von unseren frühkindlichen Erfahrungen ab, z. B. den Erfahrungen mit unseren Eltern, besonders der Mutter. Frühkindliche Erfahrungen legen die Geleise für unseren späteren Weg“ (S. 203).

Wenn die bestimmende Mitte des Menschen tatsächlich im Unbewußten, in der Gefühlsprägung, liegt, dann hängt auch die Freiheit des Menschen aufs engste mit dem Vertrauen oder der Angst zusammen, mit dem Glauben oder Unglauben, die hier in seinem Unbewußten wohnen. Damit wäre die Freiheit nicht durch Aufklärung und die Erneuerung nicht durch Weltveränderung zu gewinnen. (S. 148 ff.: Wie kommt der christliche Glaube zum weltgestaltenden Handeln?) Im Vertrauen auf Gott gewinnt der Mensch Freiheit, ohne Glauben verliert er sie. „Der Mensch ist von Hause aus nicht auf Unfreiheit, sondern auf Freiheit angelegt. Aber er kommt immer schon davon her, daß seine Möglichkeiten zur Freiheit verspielt sind“ (S. 207). Doch auch darin ist der Mensch eine Einheit: „Die Offenheit oder Verslossenheit des Zentrums des Menschen für Gott bestimmt den ganzen Menschen“ (S. 194).

Diese anthropologischen Aussagen stehen in scharfem Gegensatz zum popularwissenschaftlichen Verständnis des mündigen Menschen, wonach die Freiheit von dem mündigen Gebrauch der Vernunft abgeleitet wird. Immanuel Kant hat das so formuliert: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen“ (S. 202). Selbstverwirklichung, die die unverfügbare Personmitte des Men-

schen außer acht läßt, führt trotz „mündigen“ Vernunftgebrauches nicht zur Freiheit (S. 464). Luthers großer anthropologischer Entwurf „vom unfreien Willen“ ist wieder aktuell geworden (S. 209).

c) Religionsverständnis

In dem Abschnitt, „Was soll man eigentlich glauben? Das Rätsel der Religionen“ (S. 90), aber auch in den Abschnitten über die Religionskritik („Welcher Gott ist tot?“ S. 71 ff.) und über die religiös-philosophischen Weltanschauungen („Wer deutet die Welt?“ S. 113 ff.) ist ausführlich vom christlichen Glauben und seinem Verhältnis zu den Religionen und zur modernen Religiosität die Rede. Religion wird zunächst im Sinne von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft verstanden, jedoch so, daß der Standort des Betrachters nie aus dem Blickfeld entschwindet: das verstehende Eindringen in fremde Religionen vollzieht sich so, „wie unsere Muttersprache auch dann unsere Muttersprache bleibt, wenn wir fremde Sprache hinzulernen“ (S. 105).

Die Definition für Religion lautet folgendermaßen:

„Religion ist eine Deutung der Welt und des Menschseins im Blick auf einen endgültigen Sinn, und zwar eine Deutung, die nicht nur Theorie ist, sondern in erster Linie sich in der ganzen Einstellung zum Leben ausspricht und Anweisungen für Recht, Sittlichkeit und Lebensgestaltung mit sich bringt... Eine Religion hat gemeinschaftliche und mehrere Generationen überdauernde Ausdrucksformen: Gebräuche, Riten, Feste, Lieder...“ (S. 93). Daß es die Fremdreigionen, z. B. die fernöstlichen trotz aller Gegensätze und Unterschiede zum Christentum auch „mit derselben allesumfassenden Lebensmacht“ zu tun haben, wird mit den Apologeten der alten Kirche angenommen (S. 100). Von daher lohnt sich auch der Dialog mit den Religionen. Freilich stellt sich die Wahrheitsfrage um so schärfer: es gilt, auch kritisch gegen das Christentum in seiner späten abendländischen Gestalt zu fragen. Ist die Übersteigerung des Individualismus in den abendländischen christlichen Ländern nicht eine Fehlentwicklung, die zur „Verdrängung“ Gottes geführt hat? (S. 102). Auch die moderne abendländische Religionskritik enthält etwas Wahres: z. B. die Kritik an dem abstrakten Gott der Philosophen (S. 75), an dem Gott, der sich als egoistisches Wunschbild entlarven läßt (S. 78), an dem Gott, der Religion zum Opium für die Armen werden läßt und daher die Flucht aus der Verantwortung

fördert (S. 80). Andererseits ist aber auch die Wahrheitsfrage kritisch nach außen zu richten: denn einen falschen Glauben haben, heißt in die falsche Richtung gehen und das eigene Leben wie das anderer nicht fördern, sondern schädigen (S. 60).

Aber gerade wenn die Kritik an falscher Religion auch im Christentum ernst genommen wird, darf nicht übersehen werden, daß es in der christlichen Religion um die Wirklichkeit Gottes des Schöpfers, um seine Offenbarung, um seine Anbetung und um die Erfahrung mit ihm geht. „Diese Erfahrung vom Reden Gottes in der Geschichte ist nicht zu erklären oder von etwas anderem abzuleiten“ (S. 106).

Es gibt kein prinzipiell „religionsloses Christentum“, kein Christentum ohne Frömmigkeit. Die offenbarte Verbindung mit Gott soll auch „Zeichen der Transzendenz im Alltag“ haben. Die Verbindung mit Gott kann durch Formen der Frömmigkeit „offengehalten“ werden (S. 1243). „Das Beten ist das Atmen der Seele“ (S. 1249). Auch Liturgie hat ihren Sinn darin, daß sie zur bewußten Gotteserfahrung hinführt, oder doch auf sie hinweist (S. 1031).

d) Bibelverständnis

Vom Verständnis der Bibel spricht der Erwachsenen Katechismus an vielen Stellen. In besonderer Weise geschieht dieses in den Abschnitten „Gott, wer ist das?“ (S. 47 f.), „Woher kommt der Weg? Das Alte Testament“ (S. 234 ff.), „Woher wissen wir von Jesus?“ (S. 342 ff.) und „Das Lesen in der Bibel“ (S. 1265 ff.). Der Erwachsenen Katechismus betrachtet die Bibel als „das ursprüngliche und maßgebende Zeugnis“ vom Reden Gottes mit den Menschen (S. 39 ff.). „Durch Menschenwort bringt sie Gottes Wort zur Sprache.“ Die Offenbarung Gottes im Alten Testament enthält ein Angebot und auch einen Herrschaftsanspruch: „Ich bin der Herr Dein Gott“ (S. 235). Die Autorität des beanspruchenden Gottes übertrug sich auch auf die Schriften, die von ihm Zeugnis ablegten. Sie wurden zum Kanon, d. h. zur Regel und Richtschnur (S. 241), zur Heiligen Schrift. Die Frage nach der Geschichtlichkeit der Offenbarung stellt sich besonders im Neuen Testament. Die Texte stehen der historischen Forschung offen, es darf aber nicht übersehen werden, daß diese Texte mit einer eigenständigen Zielsetzung entstanden sind, die unserem Historismus nicht in jeder Weise entgegenkommt: „Natürlich darf man nach dem Alter dieser Überlieferung, nach ihrer Glaubwürdigkeit, ihrer Tendenz, ihrer Einbettung in die konkrete

Umwelt fragen; man muß es geradezu, aber man darf die Jesusüberlieferung nicht auf Dinge festlegen, die sie weder beantworten kann noch will. So verweigert sie sich weithin unserer modernen historischen Neugier, insbesondere unserem Wunsch nach einer lückenlosen psychologisch schlüssigen Biographie Jesu“ (S. 243). Die Entstehung des Neuen Testaments ist in einem Geschehen begründet, das von Jesus Christus selbst ausgeht: „Den Evangelien selbst ist es wichtig, daß der christliche Glaube an den Auferstandenen im Reden, Handeln, Leiden und Sterben des irdischen Jesus begründet ist“ (S. 354). Die schriftlichen Zeugnisse von Jesus sind also etwas von ihm Herkommendes, etwas, das die Zeugen und die Kirche selbst empfangen haben. Inwiefern ist nun die Schrift als vom Heiligen Geist empfangen zu verstehen? „Die Christen machten mit der Bibel ihre Erfahrungen, sie wurden ergriffen von dieser Botschaft, sie kamen zum Glauben und wurden im Glauben gestärkt. Im Gebrauch der Bibel spürten sie das Wirken des Heiligen Geistes Gottes. So kamen sie zu der Aussage: Die Texte der Bibel sind den Schreibern vom Heiligen Geist direkt eingegeben worden („inspiriert“). Daß die biblische Botschaft eine lebendig machende Kraft in sich hat, ist Erfahrung der meisten Christen“ (S. 1266).

Entsprechend dieser Betrachtungsweise kann nicht nur eine einzige hermeneutische Methode zur Auslegerin der Schrift erhoben werden, etwa die historisch-kritische Methode oder die existenziale Interpretation. Um die biblischen Texte auf das abzuhorchen, was sie sagen wollen, müssen auch andere Methoden hinzutreten, etwa die tiefenpsychologische Interpretation (S. 127 ff.). Historische Methoden zur Ermittlung des Wortsinnes und unmittelbare Identifikation mit den biblischen Gestalten und Aufnahme ihrer Anliegen und Verheißungen müssen sich gegenseitig ergänzen: „Ich kann einen Psalm lesen, mich in die Rolle des Beters einleben und mich mit seinen Gedanken und Fragen identifizieren. Dabei richte ich seine Erwartungen, die auch zu meinen werden, an seinen Partner, an sein Gegenüber im Gebet. Gott wird mein Gegenspieler. Ich erwarte, daß er etwas tut“ (S. 67). So versucht der Erwachsenenkatechismus aus der fruchtlos gewordenen Kontroverse zwischen Gemeindefrömmigkeit und Historismus herauszuführen.

2. Theologische Einzelthemen

a) Gottesglaube

Die Gotteslehre wird im Katechismus an vielen Stellen behandelt oder berührt. Das geschieht vor allem in dem Abschnitt „Gott, wer ist das?“ (S. 47 ff.), „Welcher Gott ist das?“ (S. 71 ff.), „Woher kommt die Welt? Das Alte Testament.“ (S. 234 ff.) sowie in den Ausführungen über die Dreieinigkeit (S. 407 ff.).

Der Erwachsenenkatechismus geht von dem biblischen Zeugnis aus. Danach ist Gott der Anredende und der im Gebet Angeredete. Die Erfahrungen, die Menschen mit ihm machen, finden nicht in Definitionen, sondern in Bildern und Gleichnissen ihren Niederschlag. Gott wird erfahren als ein Handelnder, der erwählt und verwirft, der einen neuen Anfang zu setzen vermag (S. 49 ff., S. 235 ff.). Als Lenker der Geschichte ist Gott der verborgene Gott, in Christus der offenbare Gott. Verborgene und Offenbarung Gottes begegnen am deutlichsten im Kreuz Christi. Denkerische Bemühungen um ein Begreifen Gottes, zum Beispiel in Form der Gottesbeweise, führen zwar nicht zu einer persönlichen Gewißheit, sind aber möglich, sinnvoll und notwendig.

Der Katechismus legt dar, daß die Theologie im eigentlichen Sinne nicht erst mit der Christologie beginnt. Das Begreifen des Wirkens Christi hat elementare Erfahrungen mit Gott als Schöpfer zur Voraussetzung. „Von all dem, was in den Erzählungen, Gebeten, Geboten und Verheißungen der Bibel von Gott gesagt wird, würden wir nicht ein einziges Wort verstehen, es würde dabei nicht eine einzige Seite in unserem Gemüt zum Schwingen kommen, wenn wir nicht selbst schon Erlebnisse gehabt hätten, für die man ein Wort wie ‚Gott‘ braucht, damit wir uns über sie klar werden können“ (S. 61). Entgegen manchen Versuchen, die Gottesfrage zu umgehen und unmittelbar zu Jesus als Vorbild echter Menschlichkeit vorzustoßen, wird hier der ebenso biblische wie lebenspraktische Weg begangen, den Luther in seiner Erklärung zum 1. Gebot im Großen Katechismus vorgezeichnet hat: „Worauf du dein Herz hängst, das ist dein Gott.“ „Mit Gott ist nicht nur das gemeint, was religiös verehrt, theologisch erklärt und kirchlich verkündigt wird, sondern alles, worauf du dein Herz hängst und verläßt... Überall, wo das Trauen und Hoffen des menschlichen Herzens im Spiel ist, geht es um Religion, um Glauben, um Gott“ (S. 60).

Die Astronautenfrage nach dem „Wohnort“ Gottes findet in Luthers Erwägungen zum Abendmahl bereits eine adäquate Antwort in der sogenannten Ubiquitätslehre: „Gott steht der Welt als Schöpfer gegenüber (Transzendenz). Gott geht ganz in die Welt ein und begegnet hier den Menschen (Immanenz)“ (S. 58). „Diesseits und Jenseits ... lassen sich nicht in zwei sauber geschiedene Abteilungen trennen“ (S. 69). Auch der Alltag kennt Transzendenzenerfahrung: „Im Spiel, in der Freude, in der Hoffnung überschreitet der Mensch die vordergründige, oft leidvolle Wirklichkeit; er trotzt damit der Todeswirklichkeit, deren Macht ihm ja vor Augen steht, und weist somit auf eine größere Wirklichkeit hin“ (S. 1243).

Sind Aussagen über Gott wissenschaftlicher Rationalität prinzipiell unterzuordnen, bestenfalls als „Aussagen über den Gläubigen“ zu werten? Die Bibel kann als eigenständiges Instrumentarium für Wirklichkeitserfahrung, für echten „Außenkontakt“, verstanden werden. Dieses läßt sich mit der religiösen Rollentheorie wissenschaftlich beschreiben (S. 67). Christlicher Gottesglaube ist nicht menschliche Projektion, sondern Erfahrung der Wirklichkeit Gottes: „Nicht wir haben Gott geschaffen, Gott hat uns geschaffen.“ (Nach Peter Berger, Richard Neuhaus „Aufruf zur theologischen Vergewisserung“). Die Rollentheorie dürfte sich als Hilfe zur religiösen Wirklichkeitserfahrung mit der Bibel in höherem Maße eignen als das Entmythologisierungsprogramm. „Es ist im Gegenteil notwendig, die einseitig vom begrifflichen Denken geprägte Erfahrungsweise der heutigen Menschen für die Bilddimension wieder zu öffnen. Die Sprache unserer Tage könnte durch die Geisteswelt der Bibel bereichert werden. Sie könnte einen verlorenen Erfahrungsbereich wieder gewinnen.“

Schließlich wird gelegentlich die Frage gestellt, ob die Transzendenz Gottes nicht in sich schon eine Flucht vor der verantwortlichen Weltgestaltung oder vor der Verantwortung für Fehlentwicklungen sei, indem man sich den Folgen oder Konsequenzen entziehe. Sicher kann „Gott“ so etwas wie eine seelische Bestätigungsfunktion sein, die lähmend oder begütigend wirkt (S. 77 ff.). Der christliche Gottesglaube rechnet aber gerade nicht mit der Folgenlosigkeit des menschlichen Tuns: Wer falsch glaubt, lebt wirklich in die verkehrte Richtung! „Ist mein Glaube falsch, so gehe und lebe ich auch in die falsche Richtung“ (S. 60). Was der Mensch sät, wird er ernten. Vergebung der Sünden bedeutet keine allgemeine Amnestie, sondern

eine Tür zum Heil, die gesucht und durchschritten sein will. Mit einer automatischen „Allversöhnung“ dürfen wir nicht rechnen. „Diese Lehre befindet sich im Widerspruch zur Auffassung Jesu und zur Mehrheit der neutestamentlichen Aussagen, die den Ernst der Glaubensentscheidung betonen. Außerdem ist das Urteil über das, was Gott tun müßte, vermessen. Wir laufen dabei Gefahr, uns einen Gott nach unserem Bilde zu machen. Das Urteil Gottes steht noch aus. Der Mensch kann sein Leben verfehlen. Eine Lehre, die dies verschleiert, wäre unrealistisch und unbarmherzig“ (S. 887).

Umgekehrt muß man auch fragen, ob der Unglaube, der prinzipielle Atheismus, wirklich „folgenlos“ bleibt. Der „zwangsläufig, materialistisch begründete Geschichtsprozeß“, den der Marxismus voraussetzt, schließt bekanntlich Opfer und Gewalt ohne weiteres ein. Wo gehobelt wird, da fallen Späne. Ein anonymes, zwangsläufiges Geschichtsgesetz kann kaum humaner sein als ein persönlicher Gott, der Gebete erhört (S. 146). Man muß umgekehrt sagen, „daß die Loslösung von Gott und Religion sich nicht zu einer Gefahr für Gott oder die Religion auswuchs, sondern als eine Gefahr für den Menschen, und daß darum die Aufgabe gestellt ist, die darauf hinausläuft, nicht Gott, sondern den Menschen zu retten“ (Martinus Jan Langeveld).

b) Schuld und Sünde

Von diesem Thema handelt der ganze dritte Teil des Erwachsenenkatechismus. „Sich selbst im Wege: der Mensch“ (S. 251 ff.), vor allem aber der Abschnitt „Schuld und Schicksal“ (S. 235 ff.) mit den ihm folgenden Konkretionen „Fortschritt und Zerstörung“ (S. 281 ff.), „Krieg und Frieden“ (S. 291 ff.) und „Rausch und Religion“ (S. 307 ff.). Schließlich ist auch „Gut und Böse“ (S. 325 ff.) sowie „Wer bin ich wirklich?“ (S. 452 ff.) zu erwähnen.

Sünde und Schuld stellen kein beliebtes Thema der Gegenwart dar. Zeugen sie von einer „düsteren Anthropologie“? Der Erwachsenenkatechismus reflektiert die biblische Überlieferung und kirchliche Lehre von der Sünde im Horizont humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nach einer Phänomenologie der Schuld (S. 254) wird eine grundlegende Begriffsklärung vorgenommen: „Während Schuld unserer Erfahrung zugänglich ist, erschließt sich die Erkenntnis, daß wir Sünder sind, nur im Glauben. Der Begriff Sünde bezieht sich

also nicht auf moralische Sachverhalte, sondern auf das Verhältnis des Menschen zu Gott“ (S. 257). Die Bibel sieht in der Sünde eine Grundeinstellung, aus der die einzelnen Sünden hervowachsen. „Die Sünde, die den einzelnen schuldhaften Handlungen zugrunde liegt, besteht nicht darin, daß ich etwas Verkehrtes tue, sondern daß mein ganzes Wesen eine verkehrte Richtung hat. Aus dieser verkehrten Richtung entstehen dann die einzelnen Verfehlungen“ (S. 267). Der Widerspruch gegen Gott bleibt nicht ohne persönliche Folgen. Sie äußern sich in Begierde und Maßlosigkeit. Es gibt aber auch gesellschaftliche Folgen: „Das Bild, das Dichter wie Gottfried Benn, Max Frisch, Dürrenmatt und andere vom Menschen entwerfen, zeigt ein Wesen, das von ausbeuterischer Selbstsucht und düsteren Zwängen geleitet, wie eine Gliederpuppe an Fäden der Begierde hängt — weit trüber als das die theologische Kennzeichnung des Menschen als Sünder jemals fertig bekam“ (S. 270). Erbsünde meint, daß die Sünde den Menschen nicht nur von innen, sondern auch von außen beherrscht, nicht erst von Fall zu Fall, sondern schon bevor er geboren war. „Von dieser Schuldverstrickung ist auch der gute Mensch nicht ausgenommen. Auch er kann sich nicht aus der menschlichen Gesellschaft lösen, er wirkt auf andere, und andere wirken auf ihn“ (S. 271). Sünde ist ihrer Herkunft nach ein Geheimnis. In ihrer Unausweichlichkeit wirkt sie wie ein Verhängnis (S. 273). Menschen, die sich von Gott bejaht sehen, können auch ihre dunkle Seite, ihre Schuld, annehmen (S. 277).

Der Erwachsenenkatechismus weist an verschiedenen Stellen darauf hin, daß das Böse nicht nur im persönlichen Erleben vorhanden ist, sondern daß es auch gesellschaftliche Dimensionen annehmen kann. Es gibt das gesellschaftlich Böse, das sich zur Ideologie, zur Struktur verdichtet. „So begegnet uns das Böse auf doppelte Weise: in der schuldhaften Tat des einzelnen und in den Verstrickungen, in die wir miteinander geraten. Gerade bei Krieg, Verfolgung, Unterdrückung zeigt sich, daß die Sünde nicht nur persönlich, sondern auch überpersönlich ist“ (S. 271). Dieser Problembereich des gesellschaftlichen Bösen sowie Hinweise auf die gesellschaftliche Form der Bekämpfung dieses Bösen finden sich in den Abschnitten „Fortschritt und Zerstörung“, „Krieg und Frieden“, „Rausch und Religion“. Eine Politik der „großen Weigerung“ gegen die geradlinige, unkritische Fortsetzung der wirtschaftlichen und technischen Expansion liegt im Bereich des eventuell Notwendigen (S. 286).

Die christlichen Antworten zur Wehrdienstfrage bleiben geteilt (S. 289). Aus dem Evangelium können eben verschiedene politische Antworten abgeleitet werden, die je in sich zu respektieren sind (S. 301). Rausch und Sucht hängen sicher mit seelischen Schädigungen zusammen, die der Betroffene in der Regel aus Milieu und Familie mitgebracht hat. Eine Rolle spielt aber auch gesellschaftliche Schuld. Es gibt Suchtmentalitäten, an denen eine ganze Gesellschaft „erkrankt“ sein kann: nämlich fehlende grundsätzliche, religiöse Orientierung bei gleichzeitiger ausgeprägter Konsummentalität: „So wie an einer kranken Pflanze zuerst die Blätter gelb werden, so wird die Krankheit der Gesellschaft zuerst an den schwächeren Gliedern erkennbar. An der Krankheit aber haben auch alle anderen teil, auch diejenigen, die den Rausch vertragen, ohne abhängig zu werden“ (S. 314).

In antichristlichen Äußerungen wird bisweilen der Vorwurf erhoben, als werde von der Kirche zunächst ein unnötiges Sündenbewußtsein entwickelt, das dann zur Herrschaft über die Seelen mißbraucht werde (S. 254). Wo man so argumentiert, sieht man oft in der Beseitigung aller Traditionen die Vorbedingung für die Befreiung, die Voraussetzung dafür, wahrhaft Mensch sein zu können. Solche Unterstellungen hängen auch mit dem Umbruch der Gegenwart und der Änderung der Wertsysteme zusammen: „Die Anschauungen über das, was Schuld ist, bleiben nicht zu allen Zeiten die gleichen. Sie wandeln sich im Laufe der Geschichte. Das wird besonders deutlich, wenn die nachrückende Generation das Wertsystem der vorhergehenden infrage stellt“ (S. 255). Im übrigen dürfte die Anschauung der ursprünglichen Unschuld und Freiheit des Menschen, die in der These von dem „unnötigen Sündenbewußtsein“ versteckt ist, einer idealistischen Philosophie entspringen, die den Menschen weithin als das Wesen ansah, „das in freier Entscheidung sich selbst und sein Handeln bestimmt. Die modernen Humanwissenschaften ... haben aber festgestellt, daß der Mensch keineswegs so frei ist, wie diese Philosophen annahmen. Verschiedene Faktoren bestimmen ihn, jeder ist mit dem Schicksal seiner Vorfahren und seiner Mitmenschen, ja auch der Natur, verflochten“ (S. 260). Schließlich mag in diesem Zusammenhange auch folgender Satz bedenkenswert sein: „Es gibt zu denken, daß die größten Heiligen zu tiefster Erkenntnis ihrer Schuldhaftigkeit gelangt sind und sich als die größten Sünder erfahren haben. Ohne Schuld gibt es keine

Reifung und ohne Schuldbekennnis, Reue und Vergebung keine Wandlung“ (S. 279).

c) Rechtfertigung

Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein ist Mitte und Motiv des ganzen Erwachsenenkatechismus. Systematisch wird sie vor allen Dingen in den Abschnitten „Wieso macht Jesus frei? Rechtfertigung“ (S. 416 ff.) und in „Was haben wir an Jesus? Eine Betrachtung über die Rechtfertigung“ (S. 446 ff.) abgehandelt. Als Motiv ist sie praktisch in allen Kapiteln des Buches vorhanden, zum Beispiel in „Wie kann der Mensch neu werden?“ (S. 153 ff.), „Wie komme ich zu mir selbst?“ (S. 464 ff.), „Sinn des Leidens nach dem Neuen Testament“ (S. 483 ff.) und vor allem in dem Abschnitt „Reformation“ (S. 959 ff.). Als Beispiel soll auch an das Kapitel „Der Dienst der Seelsorge“ erinnert werden (S. 1175 ff.).

Die Rechtfertigungslehre ist als wichtigste lehrhafte Auslegung des Werkes Christi im Erwachsenenkatechismus entfaltet. Die Darlegung geht von einer Analyse des biblischen Befundes aus (S. 417 ff.) und führt dann zu den klassischen Themen der Rechtfertigungslehre hin: Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Glaube, Glaube und Werke (S. 424 ff.). Wichtig ist auch der Vergleich mit der Rechtfertigungslehre in der römisch-katholischen Kirche sowie der Hinweis auf die Mittel, durch die die Gnade Gottes den Menschen nahegebracht wird, Wort und Sakrament. Interessant dürfte ein kurzer Abschnitt sein über den Ort, an dem diese Vermittlung durch Wort und Sakrament geschieht, nämlich die Gemeinschaft der Kirche. „Rechtfertigung ist keine Privatangelegenheit des einzelnen mit seinem Gott, sie geschieht in der Gemeinschaft“ (S. 433).

Im übrigen werden einige Einzelthemen behandelt, die zum Teil durch Mißverständnisse der Rechtfertigungslehre veranlaßt sind. Die Rede von der Rechtfertigungslehre hat zum Beispiel dazu geführt, die Rechtfertigung zunächst und vor allen Dingen als eine systematische und theoretische Darlegung anzusehen und dabei aus dem Blick zu verlieren, daß diese zugleich ein seelsorgerliches Geschehen und eine Lehre ist: Rechtfertigung ist eine heilende, klärende und Hoffnung machende Erfahrung in einem Leben mit Christus“ (S. 435). Wenn die Rechtfertigung zur „billigen Gnade“ (Bonhoeffer) wird, ist ein folgenschwerer Irrtum im Spiel: die Rechtf-

Rechtfertigung des Sünders wird mit der Rechtfertigung der Sünde verwechselt (S. 441 ff.). „Billige Gnade ist in Wirklichkeit nicht die Gnade Gottes, sondern eine eingebildete Gnade, die sich der Mensch selbst spendet. Gottes Gnade befreit mich und nimmt mein Leben in Beschlag. So lähmt die Rechtfertigung nicht das Handeln, sondern gibt Anstöße dazu“ (S. 442). Kann ein Mensch, der Gott aus dem Blick verloren hat, überhaupt begreifen, was Rechtfertigung ist? Das Verlangen nach Rechtfertigung spielt in jedem Menschenleben, z. B. als Bedürfnis nach Bestätigung, eine Rolle. Diese Rechtfertigung wird dann vor anderen Institutionen gesucht: vor der Gesellschaft, vor der Geschichte, vor dem Fortschritt (S. 435). Der Erwachsenen Katechismus bietet ein besonderes Beispiel, um Rechtfertigung verständlich und anschaulich zu machen. Man kann sich Rechtfertigung deutlich machen an der Stellvertretung in einem Beratungsvorgang zwischen dem Therapeuten und dem Ratsuchenden. Indem der Therapeut den Ratsuchenden annimmt und alle seine Aggressionen auf sich zieht, vermag der Ratsuchende nun seine Probleme, Belastungen und seine Schuld auf den Berater zu übertragen. Dieser Vorgang ist mit der Stellvertretung Christi im Rechtfertigungsgeschehen vergleichbar. Er ist freilich nicht identisch damit (S. 436 ff.). Sicher eröffnet der Rechtfertigungsglaube auch eine ganz bestimmte Sicht der Gesellschaft, die die gegenwärtigen Zustände weder verteufelt noch verherrlicht, sondern sie in der Spannung zwischen dem „Schon-jetzt“ und dem „Noch-nicht“ sieht (S. 439 ff.).

Häufig wird die Frage gestellt, was denn die Rechtfertigung für die Veränderung der Verhältnisse austrage, was sich also daraus ergebe für soziale, politische und wirtschaftliche Programme, für die Verbesserung der Qualität des Lebens. Dazu ist zunächst einmal zu sagen, daß der Beitrag des Luthertums zur Rechtsstaatlichkeit in der Moderne mehr Beachtung verdient, als er findet (S. 442 f.). Ferner ist aber die Rückfrage zu stellen, wieweit Veränderung schon Verbesserung bedeutet. Das Neue Testament sieht nämlich in der Schaffung von etwas wirklich „Neuem“ eine ausschließliche Tätigkeit des Schöpfers. „Die Herrschaftsakte des Menschen bleiben dem Alten verhaftet“ (S. 149). Der Mensch kann aber diese seine Welt verwalten und gestalten. Dazu gehört auch, daß er darauf hinwirkt, Gewalt durch Recht zu binden, im Interesse der Menschenwürde Bekenntnisfreiheit zu erwirken und dafür zu

sorgen, daß unter den Christen verschiedenen Besitzes, verschiedenen Bildungsstandes, verschiedener Hautfarbe und Kultur die Unterschiede und Gegensätze nicht zu einem Spott für die gemeinsame Gabe der Taufe werden. „Der durch die Gabe des Mahles empfangene Anteil an Christus verlangt ein Anteilgeben an allem Gut, das den Besitzenden, Wissenden, Gesunden zuteil geworden ist. Am großen Tisch des Herrn ist es unerträglich, daß der eine schlemmt, dem anderen das Nötigste fehlt“ (S. 154f.). Rechtfertigung hat also ein eindeutiges und notwendiges Gefälle zu „Ausgleich und Anteilgeben“.

Eine weitere Frage ist, ob Rechtfertigung nicht praktisch dasselbe ist wie Selbstverwirklichung: man lernt eben, sich selber treu zu sein. Selbstverwirklichung darf mit Rechtfertigung nicht gleichgesetzt werden. Selbstverwirklichung geht von der Autonomie des Menschen aus, der sich souverän im Umgang mit anderen und mit den Dingen verwirklicht. Unter der Perspektive der Rechtfertigung müßte solche Selbstverwirklichung noch als Verslossenheit gegen Gott und den Nächsten gesehen werden. Aber Rechtfertigung schließt doch wahre Selbstverwirklichung ein. Sie öffnet den Menschen und hilft ihm zur Abkehr von sich selbst, von seiner Selbstüberschätzung und Selbstverschlossenheit. „Nur liebevolle Zuwendung kann den Ring der Selbstverteidigung, den der Mensch aus Angst und Mißtrauen um sich aufbaut, öffnen. Wo kann er sie finden? Die christliche Verkündigung verweist auf Christus, der den Menschen annimmt, wie er ist“ (S. 439, S. 152). Ohne Hilfe von „außen“ kann also wahre Selbstverwirklichung, die mehr als Egoismus ist, nicht geschehen. Sie bedarf der Rechtfertigung.

Führt die Rechtfertigung nun zu einer neuen Identität? Der Erwachsenen Katechismus bringt zu dieser Frage Antworten unter den Überschriften „Jesus gibt neues Ansehen“ (S. 448), „Jesus erwirbt neues Lebensrecht“ (S. 450), „Jesus erschließt eine neue Einstellung“ (S. 552) und „Jesus schenkt neue Hoffnung“ (S. 453). Durch die Begegnung mit dem gnädigen Gott geschieht Neuschöpfung.

d) Kirche und Gesellschaft

Unter diesem Thema geht es um die weitverzweigte Fragestellung, wie sie in der klassischen Lehre von den beiden Regimenten und der damit zusammenhängenden Lehre von den beiden Reichen sowie der damit zusammenhängenden Unterscheidung von Ge-

gesetz und Evangelium behandelt zu werden pflegt. Hierüber ist an sehr vielen Stellen des Erwachsenenkatechismus die Rede. Die wichtigsten seien hier genannt: „Wer verändert die Welt? Vom Reiche Gottes und vom Reich des Menschen“ (S. 130 ff.). Hier sei besonders auf die Abschnitte S. 134 f. (Zwei Regimenter) und S. 148 (Weltgestaltung) verwiesen. Ferner: „Was ist der Mensch. Leib, Seele, Geist“ (S. 188 ff., dort vor allem Luthers Bild vom Menschen, S. 192 f.), „Der öffentliche Bereich“ (S. 748 ff., hier vor allem die Abschnitte „Ordnung und Freiheit in der Demokratie“, S. 757, „Staat und Kirche“, S. 780, „Die Kirche und ihr öffentlicher Auftrag“, S. 803 sowie „Reform oder Revolution“, S. 844).

In allen diesen Abschnitten geht es darum, die Zwei-Reiche-Lehre entgegen dem zeitgenössischen Trend zur Eindimensionalität im Sinne des komplementären biblischen Denkens angemessen zur Geltung zu bringen. Das bedeutete im einzelnen, den Unterschied der beiden Regimenter herauszuarbeiten und soweit möglich neu zu interpretieren und zu Gesetz und Evangelium in Beziehung zu setzen. Dementsprechend geht die Darlegung von der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes aus: „Die Gottesherrschaft ist eine zukünftige Größe. Die Gottes-herrschaft ist kein Jenseits... Reich Gottes und Kirche dürfen weder getrennt noch in eins gesetzt werden... Der Christ lebt also in zwei Bereichen oder wird von zwei Bereichen in Anspruch genommen: auf der einen Seite von der vergehenden Ordnung des Staates, des Rechtes und der Gewalt, auf der anderen Seite aber von der neuen Ordnung der Vergebung, der Liebe und des Friedens“ (S. 132 f.). Wichtig ist sodann die Form der Zwei-Regimenten-Lehre, die ihr Luther gegeben hat: danach hat Gott drei notwendige Einrichtungen gestiftet, mit deren Hilfe Schutzwälle gegen Unrecht und Unfrieden aufgerichtet werden: Ehestand, Obrigkeit und Priesteramt. Luther beseitigte die alte Überordnung des geistlichen Standes und ordnete alle drei nebeneinander an. Er band sie aber alle an Gott als ihren Stifter. Dabei sollen Ehestand und Obrigkeit dem Worte Gottes nicht nur Raum geben, sondern es auch aktiv fördern, „ohne selbst in das Predigtamt einzugreifen. Im geistlichen Regiment soll nämlich das Schwert nicht regieren“ (S. 134). Das geistliche Regiment wird durch das Wort von den Predigern gehandhabt, das weltliche Regiment durch das Schwert von der Obrigkeit, damit auch diejenigen, die durch das Wort nicht „fromm“ werden, durch das weltliche Regiment gezwun-

gen sind, wenigstens vor der Welt ein geordnetes Leben zu führen. Es gibt also keinen christlichen Staat an sich, wohl aber einen, der seinem gottgewollten Auftrag als Erhaltungsordnung gerecht wird. Dieser Staat soll an der fortgesetzten Verbesserung der Lebensverhältnisse arbeiten. „Von daher muß der Staat um Rechtsfindung bemüht sein. Alle im Staatsgefüge Mitwirkenden sind Träger eines politischen Amtes“ (S. 752). Hieraus ergibt sich, daß der Christ in je verschiedenen Rollen, aber unter dem einen Gott in Kirche und Gesellschaft einen Auftrag wahrnimmt:

- „— in der Lebensgemeinschaft (Ehe, Familie)
- in der Arbeitsgemeinschaft (Arbeit, Zivilisation, Wirtschaft)
- in der Volks- und Rechtsgemeinschaft (Gemeinde, Land, Staat)
- in der Kulturgemeinschaft (Wissenschaft, Kunst, Bildung, freie Geselligkeit)
- in der Glaubensgemeinschaft (Kirche)“ (S. 148).

Dabei ist es eindeutig, welche dieser fünf Rollen grundlegende Bedeutung hat. „Luther sah freilich die Predigt des Evangeliums als seine erste Aufgabe an. Mit seinen politischen Reformvorschlägen wollte er einen Auftrag erfüllen, den andere versäumt hatten“ (S. 805). In dieser Weise unterscheidet der Erwachsenen Katechismus also zwei Seiten des Auftrages der Kirche: einen grundlegenden und einen, den sie der Öffentlichkeit gegenüber von Fall zu Fall wahrzunehmen hat. Diese grundsätzliche Unterscheidung wird auch in der Gliederung des Erwachsenen Katechismus sichtbar: „Leben in der Welt“ steht mit 413 Textseiten eigenständig „Leben mit der Kirche“ mit 391 Textseiten gegenüber. Die beiden verschiedenen „Regierweisen Gottes“ werden in ihrer Verschiedenheit auch damit beleuchtet, daß im Kapitel „Leben in der Welt“ zunächst jeweils die spezifische Sachproblematik zur Entfaltung kommt und daß erst dann Kriterien aus der biblischen Überlieferung befragt werden, während in „Leben mit der Kirche“ der Einsatz jeweils bei der kirchlichen bzw. biblischen Überlieferung genommen wird.

Die Kirche erscheint hier unter je verschiedenen Perspektiven. Einmal als Organisation und weltlicher Partner neben anderen weltlichen Partnern: in „Kirche und Staat“ (S. 780) geht es um die Beziehung der Kirche zum Staat und zu seinen Organen; in „Die Kirche und ihr öffentlicher Auftrag“ (S. 803) erscheint die Kirche als Gruppe in der Gesellschaft, die aktiv am Prozeß der Meinungsbildung teilhat. Dieses sind gleichsam zwei säkulare Aspekte der Kirche. Auf der ande-

ren Seite wird die Kirche jedoch unter dem Leitgedanken „der Geist macht lebendig“ (S. 899 ff.) und „Wir sind eines Leibes Glieder“ (S. 908 ff.) eingeführt. Hier geht es um die Gemeinschaft der Glaubenden, die von Gott gestiftet ist, aus Wort und Sakrament lebt und durch den Heiligen Geist geleitet wird.

Handelt es sich nun bei diesen verschiedenen Aspekten von Kirche um je verschiedene Kirchenbegriffe? Ist der ethisch-gesellschaftliche Bezugsrahmen von Kirche unvereinbar mit dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft um Wort und Sakrament? Nach Meinung des Erwachsenen Katechismus handelt es sich hierbei um zwei Seiten derselben Sache. Nach dem Kirchenverständnis, das dort vertreten wird, kann man auch nicht sagen, daß „Wort und Sakrament“ nur „regulativ“, nicht aber „konstitutiv“ zu verstehen seien (Wolfgang Huber), so daß von daher ein erweitertes Kirchenverständnis „allererst zu entwickeln“ wäre. Es ist vielmehr so, daß nach reformatorischem Verständnis eindeutig „Wort und Sakrament“ deshalb „regulativ“ sind, d. h. den Mittelpunkt des reformatorischen Bekenntniskonsensus bilden, weil sie kraft Einsetzung Christi eben „konstitutiv“ für die Kirche sind. Ohne sie ist die Kirche nicht Kirche. Denn: der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi“ (Röm. 10, 17). Zur Taufe heißt es: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: taufet sie“ (Matth. 28, 19), und beim Abendmahl: „Solches tut, sooft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis“ (1. Kor. 11, 25). Wenn der Erwachsenen Katechismus also die Meinung vertritt, daß ohne die grundlegende Gemeinschaft um Wort und Sakrament die Kirche auch ihre ethische Rolle in der Gesellschaft nicht spielen kann, so ist dieses kein unreflektierter Traditionalismus. Gerade die obigen Ausführungen zur mehrdimensionalen Wirklichkeit dürften das gezeigt haben. Ein unterschiedliches Kirchenverständnis zwischen dem sozialetischen Abschnitt „Die Kirche und ihr öffentlicher Auftrag“ und dem entsprechenden Abschnitt aus Kapitel VI läßt sich nicht konstruieren. Das zeigt der folgende Absatz aus dem ethischen Kapitel deutlich: „Mit Recht betrachtet die Kirche Wort und Sakrament als ihre wesentlichen Kennzeichen... Es wäre falsch, die Kirche in der Gesellschaft aufgehen zu lassen. Da wüßte bald niemand mehr, was Jesus Christus bedeutet und was Kirche ist. Der Dienst der Kirche an der Öffentlichkeit beginnt also damit, daß die Kirche Kirche bleibt“ (S. 819, vgl. hierzu S. 911).

Eine ausführliche Überlegung über das Verhältnis des gesellschaft-

lichen Auftrages der Kirche zu ihrem Grundauftrag findet sich in dem Abschnitt „Wie kommt der christliche Glaube zum weltgestaltenden Handeln?“ (S. 148). Beim Lesen dieses Abschnittes sollte man die Anthropologie im Bewußtsein haben, wie sie in dem Abschnitt „Was ist der Mensch? Leib, Seele, Geist“ (S. 188 ff.) beschrieben ist. Dabei wäre vor allem auf das zu achten, was über Luthers Anthropologie (S. 192 ff.) gesagt wird. Der Abschnitt vom weltgestaltenden Handeln geht zunächst davon aus, daß das Neue Testament, wie bereits angedeutet, in seinem Sprachgebrauch das Wort „erneuern“ für das schöpferische Tun Gottes vorbehalten hat (S. 148 f.). Dann wird darauf hingewiesen, daß das biblische Denken zur Beschreibung einer Wirklichkeit gern zwei Aspekte, ja zwei Schlüssel anbietet. Als Beispiele für diese Doppelung seien genannt: das geistliche und weltliche Regiment, Gesetz und Evangelium. Von daher läßt sich sowohl der Auftrag der Kirche wie auch der Auftrag des Christen in einen doppelten Beziehungsrahmen stellen. Einen Beziehungsrahmen der sozialen Wirklichkeit (Dimension sozialer Gestaltung), in der die Kirche als gesellschaftliche Gruppe durch Bildungsprozesse, durch Vermittlung von Wertbewußtsein und Mitwirkung bei der Theoriebildung sowie politischen Willensbildung beteiligt ist (S. 150). Meinungsbildungen in diesem Bereich zielen schließlich auf Durchsetzung und entsprechende Machtausübung. Hier hat die Kirche sicher einen wichtigen gesellschaftlichen Wirkungsrahmen. Aber: „Das Evangelium wird auch in diesem Bereich seine Wirkung tun; es läßt sich jedoch nicht in die politischen Zwecke und Interessen eingliedern und ist erst recht nicht am politischen Erfolg zu messen (S. 151). Um welche Aufgaben geht es nun aber, die die Kirche in diesem gesellschaftlich-sozialen Bereich ausüben soll? Hier muß zunächst eine programmatische Aussage über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche an den Anfang gestellt werden. Sie gilt in dem eben genannten Rahmen: „Der Auftrag der Kirche bezieht sich auf die Gesellschaft. Hinter diese Einsicht können wir nicht zurückgehen. Die großen Verlegenheiten unserer Welt sind gesellschaftliche Nöte. Die großen Gelegenheiten liegen auf sozialem Gebiet und gehen die ganze menschliche Gemeinschaft an“ (S. 809). Insofern kann die Tagesordnung der Welt der Kirche nicht gleichgültig sein. Auf der anderen Seite kann jedoch die Gesellschaft mit ihren Erfordernissen und Verfahrensmodellen nicht normativ für die Kirche werden: „Die Gesellschaft ist nicht das Endgültige. Sie ist etwas Vorletztes. Das

bedeutet nicht, daß unser Handeln in ihr und für sie nur halbernst gemeint ist. Aber die Gesellschaft ist nicht unser Gott, unser Lebenssinn und unsere Glückbringerin. Die Gesellschaft bleibt etwas Relatives“ (S. 811).

An welchen Aufgaben aber soll die Kirche nun konkret von Fall zu Fall mitwirken? Wann soll sie reden? Dazu zunächst eine allgemeine Antwort: „Ein Schweigen der Kirche verbietet sich, wenn ihr Schweigen einer Verleugnung des Glaubens gleichkäme“ (S. 815). Hinzu kommen konkrete Beispiele. Das gilt z. B. dann, wenn es sich um das Bekenntnis zum lebendigen Gott handelt (S. 808 f., S. 782), wenn es um elementare Grundrechte des Menschen geht (S. 775 ff.), wenn es sich um soziale Aufgaben im Sinne des Liebesgebotes handelt (S. 1212, S. 152) oder wenn es um weittragende gesellschaftliche Wertentscheidungen geht (S. 768 ff.). Hinter gesellschaftlichen Wertentscheidungen ist das Verständnis des Menschen jeweils im Spiel (S. 769). Christen sehen den Menschen im Zeichen eines bestimmten Woher und im Zeichen eines bestimmten Zieles. Das hat Konsequenzen für das, was gesellschaftlich erlaubt und das, was nicht erlaubt sein sollte. Zu solchen Fragen kann und soll die Kirche in ihren eigenen Organen Meinung bilden, aber auch der einzelne Christ soll persönlich in diesen Fragen mitdenken und das politische Leben mitgestalten (S. 815). Soviel zur Ausfüllung des Auftrages der Kirche in der sozialen Dimension.

Wie aber sieht es mit dem Auftrag der Kirche in der anderen Dimension, der des „personalen Lebens“ aus? Hier darf die Kirche nicht nur von Fall zu Fall tätig sein. Hier geht es um einen ständigen und unverzichtbaren Auftrag. Der Mensch kann zwar erkennen, was gesellschaftlich richtig und notwendig ist, kann er aber auch aus sich die Freiheit gewinnen, das Gute zu verwirklichen? Wenn die anthropologische Aussage richtig ist, daß der Mensch in seiner Personmitte – nach Luther in seinem „Geist“ (S. 193 und 207) – sich selbst nicht verfügbar ist, dann wäre es eine ganz zentrale Aufgabe, ihm zu sich selbst zu verhelfen. Wenn man ihn weder durch Aufklärung noch durch soziale Aktion aus der Burg seiner Selbstverschlossenheit befreien kann, wie kann Befreiung dann geschehen? Wie kann die Blockade der Angst geöffnet werden? (S. 152).

An dieser Stelle kommt die Verkündigung von der Rechtfertigung ins Spiel. Der in sich selbst verschlossene Mensch kann nur von außen her durch Vertrauen, durch Anrede, durch Annahme und Ge-

ten
-er
-el
us
er
-le
us
as
as
as
fle
er
-h
lei
ns
-n
td
ne
lic
ne
er
-n
trib
br
-e
er

meinschaft geöffnet, gewandelt und erneuert werden. Dieses geschieht durch Zuspruch der Rechtfertigung aus Gnaden allein. Gott geht mit dem Menschen Gemeinschaft ein, nicht auf der Basis seiner persönlichen oder gesellschaftlichen Leistungen, sondern ausschließlich auf der Basis, daß er ein Sünder ist (S. 1184). „Nur die Liebe in der Gestalt eines wirklichen Menschen, Jesus Christus, vermag das Schloß der Angst zu lösen, hinter dem sich der Mensch zu verbergen sucht. Das Erneuerungswerk Gottes bleibt nicht abstrakte Idee“ (S. 153). Dieser Liebeswille Gottes wird Gestalt in den Gaben von Wort und Sakrament, in dem Dienst der Kirche (S. 154). Diese Grundaufgabe kann der Kirche von niemandem abgenommen werden, weil der Mensch seine Befreiung ohne Christus nicht besorgen kann. Wenn ein Mensch durch Christus befreit und in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen ist, ergeben sich hieraus aber erneut ethische Konsequenzen: „Gemeinschaft in Christus hat auch erkennbare Gemeinschaft unter den Getauften über alle Grenzen hinweg zur Folge“ (S. 154). Solche Folgen bestehen z. B. in dem schweren Weg der Solidarität von Schwarz und Weiß, wie er heute den lutherischen Kirchen Südafrikas aufgegeben ist (S. 860). Damit dürfte deutlich geworden sein, daß der öffentliche Auftrag der Kirche, den sie im gesellschaftlichen Bereich von Fall zu Fall wahrnehmen muß, und der ständige religiöse Auftrag der Kirche, den wir hier unter der „personalen Dimension“ beschrieben haben, nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Das eine steht unter der Perspektive „Suchet der Stadt Bestes“, das andere unter der Perspektive „Lasset euch versöhnen mit Gott“. Das letztere ist der Ermöglichungsgrund für das erstere.

of
-o
-n
-n
st
us
rb
-e
er

In diesem Zusammenhang sollte noch einer letzten Frage Aufmerksamkeit geschenkt werden. Bisweilen ist an den Erwachsenenkatechismus die Frage gerichtet worden, ob seine Gesamtausrichtung nicht zu sehr auf den einzelnen konzentriert sei und damit den gesellschaftlichen Problemen mit ihrem politischen Eigengewicht zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt werde. Es werde z. B. gefragt, „werde ich einen Berufswechsel durchstehen können?“ (S. 15), es werde aber nicht das entsprechende politische Problem behandelt. Dazu wäre zunächst zu sagen, daß ein Erwachsenenkatechismus keine politische Denkschrift sein kann und auch keine unmittelbare Handlungsanweisung für Politik zu geben vermag. Ein Erwachsenenkatechismus soll etwas verstehbar machen aus der Perspektive

heraus, die der Betroffene selbst erlebt. Er soll also Verstehenshilfe geben und diese seelsorgerlich aufschließen. Das aber geht nicht an dem wirklichen, also gerade dem einzelnen Menschen vorbei. Darüber hinaus muß freilich die strukturelle Problematik beleuchtet werden, wie das z. B. in der Frage des Berufes geschieht. Denn eine politische Einwirkung muß, wo sie erforderlich ist, sich auch politischer Mittel bedienen. In der Tat fordert der Erwachsenen Katechismus nicht zu politischen Ein-Mann-Feldzügen auf. Aber: Etwas verstehbar zu machen, ist auch eine Bewältigungshilfe. Auch gesellschaftliche Strukturen sind durch lange eingeübte Handlungs-, Verhaltens- und Denkmodelle allmählich entwickelt worden und haben sich zuweilen zu Ideologien verfestigt. Verstehen heißt nicht Anpassung, sondern Bewußtwerden und ist eine Voraussetzung des Veränderns. „Der Umsturz beginnt im Hirn“ (S. 848).

Auf der anderen Seite wäre allerdings zu fragen, ob hinter dem Vorwurf der Individualorientierung nicht auch eine falsche Alternative folgender Art stecken kann: Der Mensch — der einzelne — gestaltet die Gesellschaft, oder: die Gesellschaft gestaltet den Menschen. Diese Alternative von Individualorientierung oder Sozialorientierung ist in der Erziehungswissenschaft heute überwunden. In dem Abschnitt „Eltern und Kinder“ (S. 600 ff.) ist darüber Wesentliches gesagt. Es kann nur um ein Wechselspiel zwischen Milieubedingungen und individueller Verarbeitung gehen. Man hat auch den Verdacht, daß eine Art Klischeeverurteilung des „Luthertums“ hierbei mitschwingt. Aber so „individualistisch“ ist das Luthertum nicht: „Das Luthertum ist seinem Wesen nach nicht individualistisch... Es weist den Menschen darauf hin, daß er in einem doppelten Sinne auf etwas außerhalb seiner selbst bezogen ist: von ‚außen‘ kommt das Heil zu uns und von ‚außen‘ begegnet uns der Mitmensch, der Nächste, dem wir helfen sollen. Aufgrund dieses doppelten ‚von außen her‘ hat die lutherische Kirche auch den Regierenden ihre Verantwortung für das Gemeinwohl vorgehalten“ (S. 143). Von daher unternimmt es der Erwachsenen Katechismus, stärker auf den „Sozialzusammenhang Kirche“ abzuheben. Hinter dem Vorwurf der Individualorientierung verbirgt sich auch eine bedenkliche Grundentscheidung, die sich bereits in der Aufklärung vollzogen hat: Religion erwache aus der individuellen oder kollektiven Angst und habe in der objektiven Wirklichkeit keinen Anhalt. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis, daß der Beobachter durch seine Methode und Apparatur das Er-

gebnis beeinflußt, hat heute diese Trennung von Subjekt und Objekt in Frage gestellt. Mehr noch: die Grundelemente religiöser Einstellungen, die sogenannten Archetypen, sind überindividuell. Sie wirken sich „gesamtgesellschaftlich“ aus: „Archetypen ... tauchen bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Zeiten auf und bestimmen unser individuelles Verhalten ebenso wie die kollektiven Bestrebungen mit. Auszulöschen sind sie nicht. Versucht man, sie zu verdrängen und in eine Art Rumpelkammer der Seele einzusperren, so schleichen sie doch wieder daraus hervor und treiben ein spukhaftes Unwesen in verworrenen und geistig nicht verantworteten Geheimkulten, in politischen Utopien, in weitverbreiteten Wahnvorstellungen, die dann in der öffentlichen Meinung als Selbstverständlichkeiten gelten, oder auch in unersättlichen Wünschen und verzehrenden Ängsten des einzelnen (S. 104).

Es würde sich lohnen, in ähnlicher Weise noch weitere Grundsatzthemen aus dem Erwachsenen Katechismus zu erheben, um sein theologisches Profil zu zeichnen – wie etwa Ökumene und Konfession, Amt und Gemeinde, Seelsorge und Beratung – und dabei Zusammenhänge und Frontstellungen sichtbar zu machen. Es sollte jedoch mit dem hier Vorgeführten eine Linie aufgezeigt sein, auf die man sich einlassen oder auch nicht einlassen kann. Den Schluß sollen einige Anregungen zur Benutzung bilden.

V. Anregungen zur Benutzung des Evangelischen Erwachsenen- Katechismus

Der Evangelische Erwachsenen Katechismus ist als Lese- und Studienbuch entwickelt worden. Er ist also zur Einzellektüre wie zur Arbeit in der Gruppe bestimmt. Das Register der Bibelstellen, das Namens- und Sachregister sowie die Angabe der zitierten und weiterführenden Literatur haben seit dem Erprobungs- und Korrekturverfahren die Benutzbarkeit des Buches noch wesentlich verbessert. Aber auch der Zwischentext hatte bereits eine Reihe von Benutzungsmöglichkeiten gezeigt, die die allgemeine Bezeichnung des Buches als Lese- und Studienbuch mit Anschauung zu füllen vermögen. Ein Benutzungsvorschlag für die Gruppenarbeit, wie er dem Zwischentext beigegeben war, ist am Schluß dieser Hinweise noch einmal aufgeführt.

Auf folgende Erfahrungen kann hingewiesen werden:

1. Der Erwachsenenkatechismus als Lesebuch

Verschiedene Leser haben sich mit dem Zwischentext beschäftigt: Einfache und Gebildete, Kirchliche und Fernstehende. Bei den einfachen Lesern ist z. B. an einen Drucker, eine Reisebüroangestellte, Hausfrauen, Postbeamte und Schüler gedacht. Das Interesse richtete sich vorwiegend auf den Abschnitt III („Schuld und Schicksal“, „Gut und Böse“), den Abschnitt V („Leben in der Welt“, vor allem „Ich allein“ und „Ich und Du“) sowie den Abschnitt VI (vor allem „Taufe“, „Konfirmation“, „Gebet“ und „Lesen in der Bibel“). Die Leser fanden den Text verstehbar, hilfreich für Gespräch und Diskussion, informativ über bisher unbekannte Begründungen und hilfreich für das praktische Leben. Der gebildete Leser ging zunächst stärker von seinem eigenen Sachgebiet aus, interessierte sich für das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft und fand die zusammenfassende Überschau hilfreich.

2. Der Erwachsenenkatechismus als Arbeitsbuch

Eine besondere Bedeutung hat der Erwachsenenkatechismus für kirchliche Mitarbeiter gezeigt. Ein junger Pastor schrieb, daß der Erwachsenenkatechismus für ihn nützlich sei, weil er theologisches Wissen praxisnah darbietet. Er verwende das Buch für die Gemeindegarbeit und für den Unterricht. Der Leiter einer Stadtakademie im Rheinland schrieb, daß er leihweise ein Exemplar erhalten habe, dieses aber wieder zurückgeben müsse, er wolle seine Bildungsarbeit daran orientieren und dazu ein eigenes Exemplar haben. Eine Mitarbeiterin in der Frauenarbeit erklärte, daß sie das Buch für ihre Vortragstätigkeit und die Mitarbeit in Gemeinseminaren ausgezeichnet habe verwenden können. Der Leiter eines Pastorkollegs berichtete von einer Tagung mit dem Ziel, die Brauchbarkeit verschiedener Glaubensbücher in der Gemeindegarbeit zu überprüfen, daß der Erwachsenenkatechismus nach Inhalt und Aufbereitung für die Gemeindegarbeit am praktikabelsten sei. Ein Lehrerehepaar stellte fest, daß der Erwachsenenkatechismus angesichts der „Literaturüberfülle“ eine gute Orientierungshilfe für den Lehrer sei.

3. Der Erwachsenenkatechismus als Studienbuch

Im Rahmen des Erprobungsverfahrens haben verschiedene Hauskreise, Seminare und Gruppen der Erwachsenenbil-

derung mitgearbeitet. Das Interesse dieser Gruppen richtete sich auf folgende Abschnitte: „Gott, wer ist das?“, „Fortschritt und Zerstörung“, „Rausch und Religion“, „Gut und Böse“, „Wer bin ich?“, „Leiden“, „Altern“, „Eltern und Kinder“, „Demokratie“, „Sekten“, „Gottesdienst“, „Frömmigkeit“, „Gebet“ und „Lesen in der Bibel“. Zur Veranschaulichung sei besonders auf folgende Beispiele hingewiesen:

Mit Hilfe des Textes wurde in einem Kurort ein offener Abend für den Kurgast bestritten. Die Bundesgrenzschutzseelsorge veranstaltete eine Ehepaarfreizeit über das Thema Taufe. Ferner wurden Texte verwendet bei einer Familienfreizeit, in der Konfirmandenelternarbeit, in der Kindergartenelternarbeit, bei der Fortbildung von Angestellten einer Kirchenbehörde und in einem Jugendkreis.

4. Der Erwachsenen Katechismus als Lernbuch

Es hat sich gezeigt, daß der Erwachsenen Katechismus auch in bestimmten Ausbildungsgängen gut Verwendung finden kann. Der Abschnitt „Wer war Jesus wirklich?“ erwies sich im Rahmen eines Fachhochschul-Studienganges Religionspädagogik als sehr geeignet. Eine Klasse aus der Oberstufe eines Gymnasiums verwandte den Abschnitt „Woher kommt die Welt?“ erfolgreich im Religionsunterricht. In der Fortbildung von Kindergärtnerinnen wurde angesichts der volkikirchlichen Situation der Abschnitt „Taufe“ behandelt. Eine Gruppe von Ingenieurstudenten beschäftigte sich im Rahmen ihrer Allgemeinbildung mit den Abschnitten „Fortschritt und Zerstörung“, „Woher kommt die Welt?“ und dabei vor allem mit der Frage „Was ist wirklich?“. In einem Seminar für Studenten der Religionspädagogik wurde der Abschnitt „Kirche und Gesellschaft im Bildungsbereich“ als Einführung in die Problematik verwendet. Ein Pfarrer verwendete im Religionsunterricht an der Hauptschule den Abschnitt „Lieben, was ist das?“.

Die Verwendungsmöglichkeiten des Evangelischen Erwachsenen Katechismus sind damit nicht erschöpft. Die Beispiele wollen nur Richtungen angeben, in denen Verwendungsmöglichkeiten schon bisher gefunden worden sind. Die didaktische Aufgliederung der ca. achtzig Einzelabschnitte in Einstieg, Information, Reflexion und Konkretion läßt

viele Verwendungsmöglichkeiten zu. Die gelegentlich geäußerte Befürchtung, daß sich diese Aufgliederung nur in besonders „begabten“ oder „gebildeten“ Gruppen ausschöpfen lasse, hat sich nicht bewährt. Das folgende Anwendungsmodell hat sich auch in einfachen Verhältnissen bewährt. Im übrigen sei auf das von Hartmut Jetter entwickelte „Werkheft Evangelischer Erwachsenenkatechismus“ verwiesen, das weitere didaktische Anregungen enthält.

Beispiel 1

Erster Abend: Lesen des Einstiegs – anschließendes Rundgespräch – Erhebung des Vorverständnisses und der überwiegenden Fragehaltungen in der Gruppe – Auswahl von zu behandelnden Teilen aus der Information.

Zweiter Abend: Herr A und Frau B berichten über die ausgesuchten Abschnitte der Information mit eigenen Worten – Gespräch über die beiden vielleicht kontroversen Wiedergaben des Inhaltes – Klärung der sich ergebenden Sachfragen mit Hilfe des Registers – Ermittlung, wo die Gruppe für ihre eigene Orientierung weiterarbeiten möchte – Auswahl eines oder mehrerer geeigneter Abschnitte der Reflexion.

Dritter Abend: Vorlesen des oder der Abschnitte der Reflexion, die ausgewählt wurden – Gespräch darüber, gegebenenfalls abschnittsweise – Einbringen persönlicher Erfahrungen und Motive und deren gemeinsame Verarbeitung.

Vierter Abend: Aufgreifen einer oder mehrerer Konkretionen unter der Fragestellung was jetzt zu tun sei und wie es weitergehen müßte – Überlegen der Weiterarbeit.

Beispiel 2

In vielen Fällen steht für ein Thema nur ein Abend zur Verfügung. Fast alle Texte enthalten aber Stoff für mindestens vier Abende. Es erhebt sich die Frage, ob man auch, wenn man nur einen einzigen Abend für ein Thema zur Verfügung hat, sinnvoll mit dem Erwachsenenkatechismus arbeiten kann. Für diesen Fall hat es sich als geeignet erwiesen, von einer Konkretion auszugehen, diese im Gespräch zu analysieren

und dann eine oder zwei kurze Passagen, die dem Gruppenleiter oder dem Leitungsteam geeignet erscheinen, einzubringen und mit der Gruppe zu bearbeiten. Diese Methode dürfte für einen Abend geeigneter sein, weil der Einstieg in sehr vielen Fällen eine für einen Abend zu große Problemfülle einspeist. Wichtig für diesen Fall ist, auf keinen Fall zuviel Stoff zur Verarbeitung anzubieten.

Verlasse dich nicht darauf, daß das junge Volk die christliche Lehre von allein aus der Predigt lerne und behalte. Martin Luther

Das ärgerliche Wort „Diaspora“

1. Das bleibende Problem Diaspora

An der christlichen Diaspora haben zu allen Zeiten weltliche Mächte und kirchliche Stellen Anstoß genommen. Das führte zur Bedrängung der Diaspora und zur ständigen Frage nach ihrer Existenzberechtigung. Im speziellen Fall der lutherischen Diaspora bringt der vielgestaltige Problemkreis der interkonfessionellen Beziehungen und der ökumenischen und kirchenpolitischen Wunschvorstellungen noch weitere Rückfragen hinzu. Auch die Tendenz unserer Zeit steht gegen die unregelmäßigen und ungenormten Erscheinungsformen der Diaspora.

Jeder Aspekt solchen Ärgers an der Diaspora hat sein relatives Recht. Für den Martin Luther-Bund ist es deshalb wichtig, daß er in der zu erwartenden Auseinandersetzung über das Wesen lutherischer Diaspora und die dazugehörige Diaspora-Arbeit Gesichtspunkte vorträgt, die kirchlich vertretbar und dem Widerspruch theologisch und menschlich überlegen sind. Die Argumente müssen so begründet sein, daß sie für die, die ihre lutherische Kirche lieben und deren Dienst fördern wollen, einleuchtend sind und auch die neuen Gegenargumente treffen.

In diesem Aufsatz geht es darum, denen, die sich im Martin Luther-Bund als dem Diasporawerk lutherischer Kirchen mit Eifer und Hingabe engagieren, in Erinnerung zu rufen, in welchem Horizont und mit welcher Zielrichtung diese Arbeit geschieht.

Wir wissen, daß die Diasporawerke organisatorisch und finanziell keine starke Kraft haben. Was sie aber an Besonderem leisten, ist ihr unmittelbarer Dienst im Sinne einer brüderlichen Hilfe, der die besonders angefochtenen, belasteten und oft verlassenen Diasporagemeinden als Kirche ernst nimmt. Wenn wir es bei der Diasporaarbeit mit Diaspora im engeren Sinne zu tun haben, soll uns vor Augen sein, daß im weiteren Sinne die ganze Kirche Diaspora ist. In diesem Kontext der ganzen Kirche liegen uns Minoritätskirchen wie einzelne Gemeinden besonders am Herzen, die lutherische Christen an Orten sammeln oder gesammelt haben, wo vorher noch keine lutherische Kirche existierte.

Das dabei entstehende bunte Bild einer vielgestaltigen, weltweiten Diaspora verdeutlicht die Aufgabe und die Problematik. Aufgabe und Problem müssen Anliegen sowohl der Gemeinden und der Kirchenleitungen als auch der Diasporawerke und des Lutherischen Weltbundes bleiben. Nur in vereintem Bemühen in der geistlichen Gemeinschaft der Gesamtkirche kann die vielfältige und schwierige Verantwortung wahrgenommen werden, sich so um die zerstreuten Glieder der Kirche zu bemühen, daß sie die Gemeinschaft der lutherischen Kirche erfahren, auch wenn die äußeren Voraussetzungen ihres Kirche-Seins wesentlich ungünstiger sind als bei uns und anderswo.

Wenn man sich deshalb an den verschiedensten Stellen darüber Gedanken macht, wie man der Diaspora besser helfen kann, so ist das nur zu begrüßen. Es muß uns allen darum gehen, die Sache der Diaspora zu unserer eigenen Sache zu machen und die Kooperation aller daran interessierten kirchlichen Stellen zu verbessern. Dann wird auf der einen Seite die Verantwortung der verfaßten Kirche für die Diaspora gestärkt und auf der anderen Seite können die Kräfte, die in der freiwilligen Diaspora-Fürsorge engagiert sind, optimal mitwirken.

2. Die gegenwärtigen Rückfragen an die Diaspora

Der homo politicus unserer Tage hat gelernt, großräumig, d. h. in weitreichenden Konzeptionen und globalen Strategien zu denken. Er hat deshalb leicht auch im Blick auf die Kirche neue Vorstellungen von einer weltweiten Einheitsstruktur und den dazugehörigen planmäßig funktionierenden Kooperationsverhältnissen. Man stößt dabei oft auf die Idee eines hierarchischen Wirkzusammenhanges, der für die Una Sancta das ergeben soll, was für die Menschheit bisher vergeblich von der UNO erhofft wurde. In diesem Denken spielt dann – möglicherweise unabsichtlich, aber spürbar – die Macht eine größere Rolle als das Recht, und die Organisation bekommt unter der Hand Vorrang vor dem Menschen. Wenn nicht gerade die politischen Idealvorstellungen einer Diktatur des Proletariats oder einer zentral geplanten Weltinnenpolitik auf kirchliche Verhältnisse übertragen werden, so ist doch der Geist der Zeit in den Überlegungen zum Thema Ökumene oder Weltkirche vielfältig spürbar. Zuweilen steigt sogar das Wunschbild einer Oligarchie der befähigsten und für die kirchlichen Zentralen geeigneten Funktionäre auf, dessen Verwirklichung dann zwangsläufig auch

in der Kirche zu dem erfolglosen Gerangel führen würde, über das wir uns in der Welt so ärgern.

Daß in solchem Kontext die Diaspora ein störender Faktor ist, sowohl dem Begriffe nach als auch im Blick auf ihre unübersehbare Vielfalt, wird immer wieder in Diskussionen, Gesprächen, öffentlichen Äußerungen und Publikationen deutlich. Man redet von der „ehemaligen sogenannten Diaspora“, von den „längst substantiell entleerten Strukturen der Diasporaarbeit“, von „konfessionalistischer Museumspflege“, „Rückständen einer unökumenischen Vergangenheit“ und äußert sachlich und emotional vielerlei Negatives über die Diaspora und ihre Anwälte. Die „Diasporamentalität“ soll durch neue und bessere zwischenkirchliche Strukturen überwunden werden.

Wir sollten in der dadurch geforderten Diskussion den Begriff Diaspora in seinem umfassenden universalen Sinn und in seinem engeren Gebrauch so differenziert und deutlich verwenden, daß die den negativen Urteilen oft zugrunde liegende vereinfachende Begriffsverengung nicht einfach akzeptiert wird. Die den Kritikern vorschwebenden ärgerlichen Verhältnisse von Diaspora und Diasporapflege müssen dann sachlicher und präziser eingeordnet werden, und Mißverständnisse können sachgemäß abgebaut werden.

Freilich muß auch der im Diasporabegriff enthaltene Grad der Spannung zwischen der „Una Sancta“ und den vorfindlichen Diasporaverhältnissen beachtet werden. Diaspora hat immer in einer vorgegebenen Einheit ihren Ausgang. Zerstreuert kann nur werden, was ursprünglich zusammengehörte. Wenn die eine Kirche sich in der vielgestaltigen Zerstreuung vorfindet, so wird mit dem Begriff Diaspora gerade auch auf die Einheit verwiesen, die trotz der Zerstreuung die „unübersehbaren Haufen von Christen“ zu allen Zeiten und an allen Orten zusammenhält.

Mit dieser Bemerkung wird erneut darauf hingewiesen, daß Diaspora ein kirchlicher Begriff ist. Er ist freilich auch für mancherlei andere Zerstreuung verwendet worden, für nationale, kulturelle, sprachliche und sonstige gesellschaftliche und politische Wirkzusammenhänge, die analoge Erscheinungen aus sich heraussetzen wie die Kirche Jesu Christi ihre Diaspora.

Dadurch sind viele Verengungen und Mißverständnisse des Diasporabegriffes entstanden. Ihnen gegenüber muß deutlich bleiben, daß es im Martin Luther-Bund nur um die kirchliche und speziell um die lutherische, also an die lutherische Kirche gebundene Diaspora geht, auch

wenn freilich den Diasporaphänomenen – wie allen Kirchen – nationale, politische und kulturelle Ingredienzien anhaften, die mit Liebe und Geduld zu berücksichtigen sind. Ehe wir uns aber mit den aktuellen Fragen auseinandersetzen, sollte zuerst deutlich werden, woher der Diasporabegriff stammt.

3. Diaspora nach der Heiligen Schrift

Diaspora ist bereits eine Erfahrung des alten Gottesvolkes. Der Begriff Diaspora faßt in der Septuaginta all das zusammen, was in der hebräischen Bibel noch mit verschiedenen Begriffen ausgedrückt ist: die Zerstreuung der Juden unter die Heidenvölker, die Vertreibung, das Exil, die Zerstreuten und Versprengten, die Verstoßenen und Vertriebenen. Das Urerlebnis der Diaspora ist die Verschleppung und mit ihr die Erkenntnis, daß das Volk, dem die Verheißung des Gesetzes und des Landes galt, auch in dieser neuen als Strafe erfahrenen Exilsituation, in der Situation von Verstoßenen und Vertriebenen, seinen Platz in Gottes Plan und Verheißung auch weiterhin hat.

Später kommt zu der Erfahrung der Deportation die Erfahrung freiwilliger Auswanderung auf Grund von Handelsbeziehungen und von politischen Entwicklungen. Die Verstreuung der Juden über die ganze alte Welt hat ihren Höhepunkt zur Zeit der Diadochenfürsten, die als Erben Alexanders des Großen dessen Reich dadurch einen wollen, daß sie die Völker miteinander vermischen.

Daß die Septuaginta mit dem Begriff der Diaspora alle Erfahrungen Israels, die das Verbleiben des Volkes und seiner Glieder unter der Hand Gottes auch in Exil, Elend und Ausland bezeugen, zusammenfaßt, ist die Voraussetzung für den späteren christlichen Gebrauch des Diasporabegriffes. Er bekommt durch diese Weite einen Inhalt, der Fluch und Pein ebenso einschließt wie Größe und Gewicht der bleibenden Verheißung. Gott verläßt die Seinen nicht, er ist mit seiner Gnade und seiner Strafe gegenwärtig, auch wenn man nicht mehr in der Gemeinschaft des Heiligen Landes und der Heiligen Stätten zusammenlebt. Ja, es kommt mit dem Begriff der Diaspora noch ein anderer positiver Gesichtspunkt zum Vorschein, der sich im Blick auf die Schrecken ergibt, die sich in Israels Geschichte ereignen: Die Zerstreuung wird zum Mittel der Rettung, das Volk geht nicht mit dem Verlust der Heimat unter. In seinem Artikel über Diaspora im Biblischen Wörterbuch sagt Karl-Ludwig Schmidt darüber: „Man sah in der Zer-

streuung insofern eine Wohltat, als die Juden nun nicht mit einem Mal auf der ganzen Erde ausgerottet werden können.“ Es kommt hinzu, daß in der Diaspora auch „Gottesfürchtige“, d. h. Proselyten, hinzutreten und so die Zahl der Diasporajuden vergrößert wird. Zur Zeit Jesu gab es über 150 Orte mit jüdischen Gemeinden außerhalb Palästinas. Josephus kann davon als von „Oikumene“ reden. In dieser Situation tritt das Gewicht des Schicksals und der Ernst des Gerichtes gegenüber der ursprünglichen Schärfe der hebräischen Wörter zurück. Franz Rendtorff sagt (RGG² I 1918) dazu: „Die jüdische Diaspora erscheint im Lichte des prophetischen Urteils als Auswirkung göttlicher Strafgerichte und darum als Fluch. Und erst hellenistischer Optimismus beurteilte die Diaspora anders. So hat auch die Septuaginta den furchtbaren Ernst aller jener hebräischen Ausdrücke, die das göttliche Zerstreungsgericht über Israel schonungslos aufdecken, mit dem Schleier des Wortes Diaspora verhüllt.“

Dieser „Optimismus“ wird nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 notwendigerweise noch stärker in der Glaubensgewißheit, daß auch der völlig heimatlosen Diaspora die Verheißung Gottes bleibt und die Zerstreuten unter dem Schutz und Schirm des Höchsten trotz allem geborgen sind. Vielleicht ist hier auch der Grund für unser oft optimistisches Verständnis von Diaspora. Aber gerade darum müssen wir uns auch der prophetischen Worte erinnern, damit der Ernst nicht verlorengeht, der die Zerstreung der Christenheit auch unter dem Gesichtspunkt von Strafe und Not begreift und erst von daher wieder der Verheißung richtig ansichtig wird. Auch hier wirkt Gottes Wort, aus dem ja alles kommt, was Gottesvolk heißt, durch seine Kraft als Gesetz und Evangelium. „Der Herr wird dich vor deinen Feinden schlagen. Auf einem Weg wirst du wider sie ausziehen, und auf sieben Wegen wirst du vor ihnen fliehen und wirst zum Entsetzen werden für alle Reiche auf Erden“ (5. Mose 28, 5), aber „Wenn du es zu Herzen nimmst, wenn du unter den Heiden bist, unter die dich der Herr, dein Gott, gestoßen hat, und dich bekehrst zu dem Herrn, so wird der Herr, dein Gott, deine Gefangenschaft wenden und sich deiner erbarmen und wird dich wieder sammeln aus allen Völkern, unter die dich der Herr, dein Gott, verstreut hat. Wenn du bis ans Ende des Himmels verstoßen wärest, so wird dich doch der Herr, dein Gott, von dort sammeln und dich von dort holen und wird dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und du wirst es einnehmen und er wird dir Gutes tun und dich zahlreicher machen, als deine Väter waren“ (aus Mose 30, 1–5).

So sollen wir nicht wie Josephus „in einem Hochgefühl über die Diaspora schreiben, so, als wenn es keinen Untergang des Tempels gäbe“, und auch der Diaspora keine „imponierende Gloriolen verleihen“ (Karl-Ludwig Schmidt), sondern die großartige Weite des Diasporabegriffes mit der Tiefe seiner Begründung in Gottes Handeln zusammen sehen. Die Weite des Begriffes darf nicht zu einer allgemeinen religiösen Offenheit geraten, sondern muß die Tiefe von Gericht und Gnade Gottes behalten. Die unausweichlichen Wege Gottes schließen das Leiden ein, denn „das Reich Gottes kommt durch Leiden“ (Joachim Jeremias), einschließlich der Deportationen nach Assyrien (2. Könige 17, 6) und Babylon (2. Könige 24, 14–16; 25, 11). Aber das Wachstum darf auch nicht übersehen werden (Ps. 147, 2). Schon 140 vor Christus gibt es in jedem Land jüdische Immigranten. Von den damals 4 Millionen Juden im römischen Reich leben 1 Million in Ägypten, 1¼ Millionen in Syrien und weitere Gruppen in Zypern, auf den griechischen Inseln, in Kleinasien, in der Cyrenaika, in Griechenland und Italien, ein Abbild der heute über sechs Kontinente zerstreuten Christenheit in dem engen Raum der damaligen Welt.

Zwei Gesichtspunkte sollten noch in Erinnerung gerufen werden. Wo wir von Gottes Wort als Gesetz und Evangelium reden, kommt fast selbstverständlich auch Gottes Regiment in den beiden Reichen in den Blick:

1. Im römischen Reich bekommt die Diaspora Rechte, auf die sie sich berufen kann: Nur ein kaiserliches Dekret kann sie vertreiben; sie darf Bethäuser und Friedhöfe unterhalten; sie darf ihre religiösen Gebräuche ungehindert ausüben; sie hat sogar eigenes Steuerrecht und eigene Gerichtsbarkeit (außer der Todesstrafe) und die Möglichkeit der Freistellung vom Militärdienst.
2. Die Diaspora selbst ist nicht straff organisiert. Es gibt keine Superstruktur einer weltweiten Diaspora. Man zahlt nur eine Steuer nach Jerusalem und pilgert zum Tempel, solange er steht. Man hat aber regen geistigen Austausch zwischen der aramäisch-sprachigen Heimat und der griechisch-sprachigen Diaspora, deren Einfluß auf das geistige Leben der Juden und für die weitere Geschichte des Judentums bedeutsam ist (Septuaginta und der Talmud).

Auch für die Ausbreitung des Christentums haben die Synagogen dann entscheidende Bedeutung. Der Apostel Paulus knüpft seine Mission an die Diasporasynagogen an.

Im Neuen Testament finden wir die Beschreibung der ersten christ-

lichen Diaspora in der Apostelgeschichte: „Es erhob sich aber an jenem Tage eine große Verfolgung über die Gemeinde zu Jerusalem; und sie zerstreuten sich alle in die Länder Judäa und Samarien außer den Aposteln ... Die nun zerstreut waren, zogen umher und predigten das Wort“ (Apg. 8, 1 u. 4). „Die aber zerstreut waren in der Verfolgung, die sich wegen Stephanus erhob, gingen umher bis nach Phönizien und Cypern und Antiochien und redeten das Wort zu niemand als allein zu den Juden“ (Apg. 11, 19). Erst dann kommt das Problem des Heiden-Christentums, wie es in seiner tiefen Spannung klassisch in Römer 9 bis 11 dargestellt ist.

Wenn Jesus sagt, daß er zu niemandem geschickt ist als zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, wenn auch die Jünger sich zunächst nicht auf der Heiden Straßen bewegen und auch in der Diaspora das Wort allein den Juden gesagt wird, so ist der Durchbruch zur Heidenmission doch nicht Idee und Werk, sondern Sendung und Gehorsam des Apostels Paulus. Es ist nicht seine Konzeption, sondern ein Weg, auf dem er immer wieder an der Durchführung seiner eigenen Konzeptionen gehindert wird, um Gottes Auftrag zu erfüllen. Es ist immer Jesus, der ihn und alle Jünger führt und der zuläßt oder hindert: „Als sie aber kamen bis nach Mysien, versuchten sie, nach Bithynien zu reisen, und der Geist Jesu ließ es ihnen nicht zu“ (Apg. 16, 7). „Ich hoffe, ich werde etliche Zeit bei euch bleiben, wenn es der Herr zuläßt“ (1. Kor. 16, 7).

Gott tut die Türen auf und zu, von seinem Wort und Willen ist alles, was geschieht, obgleich oft vielfältig und unübersichtlich, doch zusammengehalten. In diesem Kontext haben die verschiedenen Ausprägungen des neutestamentlichen Diasporabegriffes ihren gemeinsamen Grund. Petrus grüßt im 1. Petrus-Brief „die Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus, Galizien, Kappadozien, der Landschaft Asien und Bithynien“. Der Jakobus-Brief nennt die Christenheit die „zwölf Stämme der Zerstreuung“. Jesu Gemeinde ist das neue Gottesvolk, die Ekklesia, das Israel kata pneuma.

Statt des Tempels von Jerusalem werden das Kreuz und die Auferstehung Jesu die Mitte des Glaubens. „Hagar ... ist ein Gleichnis für das Jerusalem dieser Zeit ... aber das Jerusalem, das droben ist ... ist unsere Mutter“ (Gal. 4, 25. 26. 28). „Unsere Heimat aber ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes Jesus Christus“ (Phil. 3, 20), „wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr. 13, 14).

Unter diesem Gedanken des neuen Gottesvolkes, das der Leib Christi ist, frei von den Fesseln des Gesetzes und der Welt, vollzieht sich die christliche Mission in doppelter Weise einmal durch das Zeugnis der Christen in der Diaspora und zum anderen durch Sendboten, die das Wort Gottes „bis an das Ende der Erde“ bringen.

4. Diaspora in der Kirchengeschichte

Die Christenheit ist also als Diaspora entstanden: die Glieder des Leibes Christi, zusammengehalten durch den einen Herrn, aber verstreut über den ganzen orbis terrarum. Die Gemeinden waren verschieden; ihre Probleme glichen sich so wenig wie die der in den Sendschreiben der Offenbarung angesprochenen Gemeinden mit ihren sehr unterschiedlichen Nöten, Gaben und Sünden. Aber in allen Gemeinden geht es in gleicher Weise um die Herrschaft des einen Herrn, um die Annahme und Weitergabe seiner Gnade, um das Laufen seines Wortes zur eschatologischen Vollendung. Wie schon in der jüdischen Diaspora gilt keine strikte Organisation und straffe strukturelle Gliederung, sondern es gilt die Freiheit als der Lebensgrund des Glaubens, der Liebe und Hoffnung ermöglicht. Nur auf diesem Grunde wird die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens trotz aller Distanzen und Unterschiede gehalten (Eph. 4, 3). Freilich gibt es auch schon Streit unter den Christen. Die Frage nach der rechten Lehre, nach der Kirchengemeinschaft und dem Ausschluß der Häretiker ist uralte. Es gibt von Anfang an verschiedene „Konfessionen“, d. h. eine sehr verschiedene geistliche Gestalt der Gemeinden und Kirchen. Nur ist über diesen Fragen immer wieder der Leitstern für alle das Wort und der Auftrag des einen Herrn, von dem her „der ganze Leib zusammengefügt ist“ (Eph. 4, 16) und zusammengehalten wird in seiner pneumatischen Leiblichkeit: „ekklesial“ in der einen „Ekklesia“. Daß wir „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, unsern Herrn, glauben oder zu ihm kommen können“, macht auch die spannungsreiche Entwicklung der alten Kirche deutlich, vielleicht am wunderbarsten in der keineswegs von Menschen geplanten Kanonbildung. Der Grund der Einheit und des Lebens der verstreuten Christengemeinden kann durch soziologische Analysen nicht erhellt werden, denn die Kirche ist a priori ein Wunder Gottes und ihre Einheit eine eschatologische Größe. Ihre irdisch-geschichtliche Gestalt ragt aus der Tiefe empor wie die Spitze eines Eisberges. Über die geistliche Kraft der Kirche verfügen nicht

Menschen, auch nicht die Apostel, sondern nur Gott. Nur insofern Menschen im Gehorsam gegen Gott das Schlüsselamt durch die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente wahrnehmen, haben sie Vollmacht.

Mit der konstantinischen Wende, durch die das Christentum „religio licita“ wird, tritt der Diasporacharakter der Kirche in den Hintergrund. Das Imperium Romanum als Modell für die Organisation der „katholischen“ Kirche und später die Idee des christlichen Abendlandes lassen fast vergessen, was dann die Reformation wieder deutlich machen muß: daß nämlich die Einheit der Kirche nicht in der Fülle ihrer Macht in der Welt, sondern allein in ihrer Bindung an Christus liegt. Das Kreuz Christi ist ihr Zeichen und die Gegenwart Christi ihre einzige Kraft.

Wenn es im großkirchlichen Denken auch keinen Platz für eine Diaspora gab, so kann man doch auch für das konstantinische Zeitalter auf die Tatsache hinweisen, daß alle Mission zunächst Diaspora ist. Die „propagatio fidei“ ist Saat auf Hoffnung. Wo diese Saat aufgeht, ist nicht immer gleich das ganze Volk getauft. Die Missionsgemeinden, Klöster und Schulen sind in der grundsätzlich gleichen Situation wie die Gemeinden der alten Kirche.

Auch hat die römische Kirche in ihrem Denken an die Nicht-Christen den Diaspora-Begriff im weiteren Sinne dadurch wachgehalten, daß sie Titular-Bischöfe für Bereiche „in partibus infidelium“ ernannte.

Es ist hier nicht der Platz, die ganze Missions- und Diasporageschichte bis zur Reformation zu behandeln, obgleich die Missionierung Lateinamerikas und die in Afrika veranstalteten Massentaufen zur Vorgeschichte der Diaspora in diesen Gebieten gehören. Auch ist die heute fast zur Pflichtübung gewordene Beschimpfung des konstantinischen Zeitalters und der Lobpreis seines Endes sicher nicht am Platze. Es wäre freilich interessant, für diese ganze Zeit einmal den Diasporabegriff, im weiteren Sinne im Blick auf die gesamte Christenheit und im engeren Sinne im Blick auf einzelne in der Zerstreung lebende christliche Gruppen, darzustellen.

Daß der Begriff Diaspora nach Konstantin verschwunden war, galt zum Teil auch noch nach der Reformation. Durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und später durch den Westfälischen Frieden von 1648 gab es in Europa weiter in sich geschlossene Volks- und Staatskirchen, wenn diese jetzt freilich auch entweder evangelisch oder katholisch waren. Die Minderheiten wurden unterdrückt und ver-

folgt, sie mußten dasselbe erleiden, was Albingenser, Waldenser, Husiten und andere wider den kirchlichen Stachel löckende christliche Bewegungen durchgemacht hatten. Aber abgesehen davon gab es doch auch schon längst davor christliche Gefangene bei den Türken, Umsiedler wie die Siebenbürger und andere von fremder Landnahme und Vertreibung betroffene Christen, die auf ihre Weise ein Diasporaschicksal zu bewältigen hatten.

Unser spezielles Interesse gilt freilich der lutherischen Diasporasituation. Die globale Verbreitung der lutherischen Diaspora ist durch Auswanderung erfolgt, die häufig religiöse, aber auch vielerlei andere Gründe hatte. Menschen zogen an einen anderen Ort, weil sie in der Heimat keinen Platz mehr hatten oder sich von der Zukunft in dem neuen Lande mehr versprachen. So sind schon im 16. und 17. Jahrhundert Menschen um ihres Glaubens willen geflohen oder weggezogen, aus Deutschland z. B. nach England, aus Polen nach Deutschland. Wenn man allein einmal die Lebensläufe der Kirchenlieder-Dichter dieser Zeit durchgeht, so wird mancherlei vom Exulanten-Schicksal deutlich. Auch vielen Predigern ist es so gegangen. Der 30jährige Krieg und die Gegenreformation haben viele heimliche und offene Diaspora-Gemeinden entstehen lassen.

Nach dem Westfälischen Frieden gab es evangelische Minderheiten, die Sonderrechte erhielten. Es seien als Beispiel nur die Friedenskirchen in Schlesien genannt. In England entstand die erste lutherische Gemeinde 1669. Ein Freibrief Karls II. gab den aus Deutschland und aus Skandinavien stammenden Lutheranern, meist hanseatischen Kaufleuten, das Recht, eine Gemeinde zu gründen, eine Kirche zu bauen und Gottesdienst nach dem lutherischen Bekenntnis zu halten. Schon 1555 gab es aber in London eine große evangelische Flüchtlings-gemeinde mit vier Sprachgruppen. Eine besonders bewegte Geschichte hob in Ost- und Südosteuropa an, besonders in dem großen katholischen Habsburger Reich und in Rußland.

Die Auswanderungen nach Nordamerika begannen 1626, nach Lateinamerika schon im 16. Jahrhundert. Eine besonders starke Auswanderung gab es im 19. Jahrhundert. Im Zusammenhang mit den Unionsbildungen strömten Lutheraner nach Australien und USA. In diesen Rahmen gehört auch die ganze „Auslandsdiaspora“, die teilweise unter schwierigsten Bedingungen und nach mühsamen Anfängen doch zu einem weltweiten Netz lutherischen Kirchentums geworden ist. Zwei wichtige Fakten dürfen nicht vergessen werden:

1. Die gegenläufige Bewegung durch die Zerstörung lutherischer Kirchen im Laufe der Geschichte. Die größte diesbezügliche Tragödie ereignete sich im Osten nach dem 2. Weltkrieg.
2. Die Toleranzbewegung, die für das lutherische Kirchtum sehr wichtig war. Es sei nur an das Toleranzedikt von 1781 erinnert, das für Siebenbürgen wie für das restliche Österreich neue Möglichkeiten brachte.

Ein wichtiges Datum in der bewegten Diaspora-Entwicklung war der Reichsdeputationshauptschluß von 1803, durch den neue Länder entstanden, in denen evangelische und katholische Gemeinden unter eine Regierung kamen. Dadurch wurde das Diaspora-Problem im eigenen Bereich akut.

Der Ruf nach Hilfe für die Diaspora wurde im 19. Jahrhundert durch die Gründung der Diaspora-Werke beantwortet. Martin Schmidt hat in seinem Buch „Wort Gottes und Fremdlingschaft“ (Martin Luther-Verlag, Erlangen 1953) einen eindrucksvollen Bericht darüber gegeben. Er schreibt in der Einleitung: „Die Wiederentdeckung und Neubegründung der kirchlichen Fürsorge für Glaubensgenossen in der Zerstreuung ist ein Werk des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um ‚Wiederentdeckung‘ – denn solche Fürsorge ist tatsächlich seit der Reformation auf verschiedenen Wegen geübt worden. Je durch eine bestimmte Aufgabe veranlaßt und auf diese beschränkt, häufig durch Zersplitterung in Landeskirchen gehemmt, haftet dieser Tätigkeit der Schein der Zufälligkeit an. Wahrscheinlich läßt sich trotzdem der durchgehende Zug deutlich machen, der von Luther und Melancthon bis zum Spät Pietismus Samuel Urlspersgers in Augsburg und Tobias Kießlings in Nürnberg reicht.“ Die Darstellung der drei Kreise der Erwekungsbewegung in Sachsen, Franken und Hannover mit der besonderen Rolle, die Löhse in Franken und Petri in Hannover gespielt haben, ruft die Entstehung der Diasporawerke, des Gustav Adolf-Werkes, damals der Evangelische Verein der Gustav Adolf-Stiftung, und des Martin Luther-Bundes, damals der Zusammenschluß der Gotteskasten-Vereine, eindrucksvoll in Erinnerung.

Es geht den Diasporawerken von Anfang an darum, kirchliche Arbeit zu tun. Sie haben darin ihre Parallele in den Missionsgesellschaften und der Inneren Mission. Sie wollen nicht neben der Kirche, sondern in der Kirche arbeiten. Deshalb nennt sich der Martin Luther-Bund bis heute „Diasporawerk lutherischer Kirchen“ und das Gustav Adolf-Werk „Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland“.

5. Lutherische Diaspora heute

Lutherische Kirchen mit über einer Million Gliedern gibt es nur in acht Ländern, und zwar in der Bundesrepublik und der DDR, in Dänemark, Norwegen, Schweden und Finnland, in den Vereinigten Staaten und Kanada und in Indonesien. Die nächstgrößten Kirchen befinden sich in Tanzania, Südafrika und Brasilien. Alle anderen lutherischen Kirchen sind „Minderheitskirchen“, also lutherische Diaspora, Teile der Kirche lutherischen Bekenntnisses in einer nicht-lutherischen Umwelt. In einem sehr beachteten Referat hat Bischof Krusche kürzlich über den Weg der Kirche in der DDR in die Diaspora gesprochen. Trotzdem besteht zwischen den lutherischen Kirchen in Polen, Jugoslawien, Rumänien und der Tschechoslowakei einerseits und den großen lutherischen Kirchen in der DDR andererseits der Unterschied darin, daß letztere immer noch Landeskirchen sind, wenn auch ihre Mitgliederzahl abnimmt, was ja leider auch bei uns der Fall ist. Im Blick auf die vielfältige, sehr bunte Diaspora z. B. in Osteuropa und Lateinamerika wird sehr deutlich, daß die ganz kleinen Kirchen oder die Einzelgemeinden für sich allein gar nicht durchhalten können, sondern die Gemeinschaft mit ihrer weltweiten Kirche brauchen.

Hier hat der Lutherische Weltbund eine sehr entscheidende Rolle übernommen. Mit ihm sind auch seine Mitgliedkirchen zur Hilfe für die Minderheitskirchen prinzipiell überall bereit. In besonderer Weise gilt diese Bereitschaft nach ihrer Verfassung für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Sie unterhält selber besondere Beziehungen mit verschiedenen Minoritätskirchen oder Gemeinden in komplizierten Situationen wie in Großbritannien, Irland, Italien, der Schweiz, Äthiopien und Südafrika und hält die Verbindung zu den anderen lutherischen Schwesterkirchen in der Diaspora multilateral durch den Lutherischen Weltbund. Darüberhinaus hat sie den Martin Luther-Bund als Werk der Vereinigten Kirche anerkannt, also als ein Werk, das im Sinne und im Rahmen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands einen kirchlichen Dienst tut, der diese besondere Anerkennung verdient.

Es wird jetzt also auf Weltebene und auf lokaler Ebene die kirchliche Verantwortung für die Diaspora bejaht. Freilich sieht das in Deutschland anders aus als in den Vereinigten Staaten oder in Skandinavien. Jede Kirche hat aus ihrer geschichtlichen Erfahrung andere Bedingungen und Kriterien für die Diasporahilfe. Auch dieser Tatbestand ist

ein weiteres Zeichen für die Notwendigkeit, dem komplexen Faktum Diaspora mit größter Sorgfalt zu begegnen und nicht zu versuchen, unter irgend einem zusammenfassenden Konzept gleiche Regeln für alle aufzustellen.

In der Diasporaarbeit ist eine besondere Sensitivität für die jeweilige Lage als Voraussetzung sinnvoller Entscheidungen nötig. Im Kriege hieß es, wenn man Klarheit über die Lage haben wollte: „Dicht herantreten.“ Das gilt auch für die Diasporaarbeit. Es ist dem Lutherischen Weltbund sehr zu danken, daß er sich in diesem Sinne in ganz besonderer Weise der Diaspora in den Gebieten angenommen hat, wo die Not und die Hilfsmöglichkeit einen schwerpunktmäßigen Einsatz forderten und gestatteten. Das galt zuerst für Europa und dann für Lateinamerika.

Es ist jetzt der Zeitpunkt gekommen, in der globalen Gemeinschaft lutherischer Kirchen unter dem umfassenden Begriff der „kirchlichen Zusammenarbeit“ dafür zu sorgen, daß nicht – wegen ihrer verschiedenen Missions- bzw. Einwanderungsgeschichte – zu den Kirchen in verschiedenen Kontinenten jeweils prinzipiell andersartige kirchliche Beziehungen entstehen. Dabei darf aber nicht das Unglück passieren, daß man die aus Geschichte und gegenwärtiger Erfahrung erwachsende Offenheit für die verschiedenen Chancen der Zusammenarbeit außer acht läßt und lebendige Beziehungen den neuen Prinzipien opfert.

Diese kurze Übersicht über die lutherische Diaspora zeigt, daß die Diaspora, wie im Alten und im Neuen Testament und in der bisherigen Kirchengeschichte, auch heute nach soziologischen Kategorien keine imponierende Größe ist. Es handelt sich um „Kirchentümer“, deren Existenzberechtigung immer wieder „hinterfragt“ wird und die man heute durch „self studies“ auf ihre Überlebenschancen überprüft. Die Diaspora ist in der Regel strukturell und zahlenmäßig schwächer, als normale gesellschaftliche Wirkzusammenhänge zum Überleben voraussetzen. Es „lohnt sich“ nach administrativen und finanziellen Gesichtspunkten nicht, für so wenig so viel einzusetzen. Es ist „die Frage“, ob man nicht durch Vereinfachung, Zusammenfassung und Eingliederung in andere Kirchen das Kreuz der Diasporaexistenz erleichtern sollte. Bischöfe von Großkirchen schlagen den Freikirchen eine Integration vor. Unionskirchen wollen die kleinen lutherischen Gemeinden unter günstigen Bedingungen eingliedern, und stolz redet man in der Ökumene von unzähligen neuen Unionsverhandlungen und Unions-

schlüssen mit einer Vielzahl von Partnern. Man strebt mit dieser Tendenz letztlich eine Art organisatorischer Einheit an, bei der sehr leicht unter der Hand die vielbeschworene „Partnerschaft“, in der auch die kleine Gruppe und der schwache Partner ernstgenommen werden sollen, doch wieder paternalistisch gehandhabt werden könnte. Denn was sollte sonst herauskommen, wenn man Minderheiten nahelegt, um der Einheit willen sich in die weiterreichende große Gemeinschaft hinein aufzulösen.

Im biblischen Sinne geht es bei der Diaspora um ein tieferes Verständnis von Kirche. Es geht um die Anerkennung, daß es sich nicht um ein von Menschen gewünschtes oder geplantes Faktum, sondern um Zeichen des wunderbaren Wirkens Gottes handelt. Darum müssen wir für die lutherische Diaspora heute beides, ihre Freiheit wie ihre Bindung, vertreten. Die Diasporagruppen gibt es wie die großen Kirchen nicht durch die Absichten, Konzeptionen und Strategien der Menschen, sondern aus der Gnade Gottes, „denn durch das Wort und die Sakramente gibt er, wie durch Mittel, den Heiligen Geist, der den Glauben, wo und wann er will, in denen wirkt, die das Evangelium hören, welches uns verkündigt, daß wir im Glauben durch Christi, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben“ (Confessio Augustana, Art. V). So erkennen wir die Diaspora als Gottes Gabe und Aufgabe und freuen uns der geistlich begründeten Gemeinschaft der lutherischen Kirchen und Gemeinden in allen Kontinenten und dies trotz der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen, ihrer geschichtlichen und auch theologischen Ausprägung. Alle sind miteinander verbunden in dem einen Glauben an den einen Herrn, und in diesem Glauben gestärkt durch das gemeinsame Erbe des lutherischen Bekenntnisses und die Aktualisierung der in diesem Bekenntnis entscheidend und richtungsweisend dokumentierten Schwerpunkte evangelischer Verkündigung.

6. Die Rolle des Martin Luther-Bundes

Der Martin Luther-Bund ist als eine freie Vereinigung in der Zielrichtung und der Freiheit seines Wirkens von der offiziellen Kirche stets anerkannt worden. Er ist den offiziellen kirchlichen Maßnahmen an vielen Punkten voraus gewesen und hat andererseits auch dort Nacharbeit geleistet, wo die offizielle Kirche sich schon ihr wichtiger scheinenden Dingen wieder zuwenden mußte. Er hat die Diaspora ernstgenommen, denn, wer von Diaspora redet, muß bereit sein, kleine kirchliche

Gruppen anzunehmen, die sich im Zuge erzwungener oder selbstgewählter Migration in Gebieten zusammenfinden, in denen ihre Eingliederung in dort vorhandene Kirchen und Gemeinden aus geistlichen Gründen, manchmal aber auch aus äußerem Anlaß, nicht sogleich oder überhaupt nicht möglich ist.

Indem er Diaspora sagt, ist er überzeugt, daß es Kirche vor, in und nach den uns als normal bekannten kirchlichen Strukturen gibt und daß wir mit den in der Zerstreuung lebenden Brüdern und Schwestern als Mit-Glieder am Leibe Christi zusammengehören. Wenn wir diese Voraussetzung akzeptieren, bleibt die gebotene Gemeinschaft zwischen lutherischen Kirchen auch unter ganz verschiedenen Strukturverhältnissen und zwischenkirchlichen Beziehungen bestehen. Die Aussage des Artikels VII der Augsburger Konfession, die alle ökumenischen und ekklesiologischen Diskussionen der letzten Jahre noch nicht überholt haben, ist eine Definition von Kirche, in der man auch dann noch die Einheit sieht, wenn strukturelle Unterschiede, Schwächen und Schwierigkeiten sie verundeutlichen: „Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt wird und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Und zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche genügt es, daß einmütig das Evangelium in reinem Verständnis gepredigt wird und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Es ist zur wahren Einigkeit der Kirche nicht nötig, daß überall gleiche Zeremonien, die von Menschen eingesetzt worden sind, gehalten werden. So sagt Paulus (Eph. 4, 5f.): „Ein Leib, ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.“

Freilich muß bei dieser Offenheit für strukturelle Verschiedenheiten und auch sonst vorhandene Unterschiede ein Punkt im Gespräch unbedingt geklärt werden, ob man nämlich übereinstimmt in dem, was Wort Gottes, Evangelium, Sakramente und Auftrag der Kirche sind. Ist man in diesem Punkte gleicher Meinung, weiß man, daß auch bei unterschiedlicher Gestalt und Verfahrensweise Auftrag und Wesen der Kirche erkannt sind und einmütig bezeugt werden. Das ist die Ebene der Kommunikation, die auch dann die Kirche zusammenhält, wenn alle weiteren Wünsche ökumenischer Gemeinschaft noch nicht erfüllt sind. Entwicklungen auf eine strukturelle, organische oder organisatorische Einheit hin sind sehr ungewiß, wie wir allenthalben in der Ökumene sehen. Deshalb ist es wichtig, daß ein Bund wie der Martin Luther-Bund, der von seiner Geschichte und Konstruktion her von vornherein zur Grenzüberschreitung angelegt ist – verbindet er doch deutsche

und außerdeutsche Martin Luther-Vereine und ist er von Anfang an auf eine weltweite lutherische Kirche ausgerichtet —, seine Arbeit bei einem vororganisatorischen Gemeinschaftsbegriff ansetzt und mit jener unmittelbaren Durchschlagskraft tut, wie sie auch die Diakonie bewährt, wenn sie die Menschen erreichen möchte, denen zu helfen vordringlich ist. Denn, wie Vater Bodelschwing immer wieder warnte: „Wenn wir uns nicht beeilen, sterben sie darüber.“ Auch das andere Wort von Vater Bodelschwing gilt für die Diasporaarbeit. Auf die Frage eines preußischen Ministers, ob denn der ganze Aufwand seiner Arbeit in Bethel sich lohne, sagte Bodelschwing: „Exzellenz, würden Sie auch so fragen, wenn Ihr Sohn darunter wäre?“

Das Insistieren auf der Freiheit der Diasporawerke ist ein Insistieren auf der Freiheit zu spontaner, unmittelbarer, direkter Hilfe an Orten, wo die Not offensichtlich und die Möglichkeit zur Hilfe gegeben ist. Dabei tritt das Diasporawerk keineswegs in Konkurrenz mit Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen, am allerwenigsten mit dem Lutherischen Weltbund. Es ist seinem Wesen nach auf Dienst angelegt und paßt nicht in Herrschafts- und Kompetenzstrukturen. Es wird deshalb immer die Arbeit suchen und tun, die andere nicht getan haben oder noch nicht tun können. Dabei kann die Förderung des Kirchenwesens gerade in der Diaspora deshalb recht in Angriff genommen werden, weil die Beteiligten eine grundsätzliche Übereinstimmung über das Wesen und den Auftrag der Kirche haben und das theologische Selbstverständnis der Diasporakirche oder -gemeinde bejahen.

Das Ziel aller Diasporaarbeit ist es, den Kirchen in der Zerstreuung zu helfen, die umfassende Verantwortung als Kirche Jesu Christi wahrzunehmen. Diese Hilfe wird immer Flickwerk sein, da uns Menschen in der Welt- und Kirchengeschichte nichts anderes möglich ist. Alle Versuche, neue Welten oder Kirchen zu schaffen, sind immer an ihren eigenen Utopien zugrunde gegangen. Das besagt auch, daß es dem Martin Luther-Bund nicht darum geht, irgendwo eine „Kirchwerdung“ im äußeren Sinne zu fördern, sondern darum, Hilfeleistung dort zu geben, wo das „Kirche-Sein“ im Sinne des lutherischen Bekenntnisses gefördert werden kann.

Die intensive Zusammenarbeit des Martin Luther-Bundes mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und mit dem Lutherischen Weltbund ist im gemeinsamen Kirchen- und Diasporaverständnis begründet. Das gilt auch für das Gustav Adolf-Werk, wenn

auch hier gerade bei einer immer besser funktionierenden und sehr intensiven Zusammenarbeit der nicht trennende aber zu berücksichtigende Unterschied deutlich bleiben muß. Er liegt darin, daß die Klarheit und Entschiedenheit des Kirchenbegriffs und der Kirchengelungenheit im Sinne des lutherischen Bekenntnisses beim Martin Luther-Bund von der Zielsetzung her eindeutiger im Vordergrund steht. Hier sind die beiden Diasporawerke ein Spiegelbild von Vereinigter Lutherischer Kirche und EKD oder Lutherischem Weltbund und Ökumenischem Rat der Kirchen; sie gehören zusammen, behalten aber ihre Identität. Wie weit die Zusammenarbeit noch weiter intensiviert werden kann, wird auch sehr davon abhängen, wie das, was mit der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck gekommen ist, sich praktisch auswirkt, ob es tatsächlich eine Kirchengemeinschaft geben wird, bei der man der bekennnisgebundenen Kirche ihre Freiheit und kirchliche Gestalt beläßt, oder ob man sie zu einer Union drängen möchte. Wäre letzteres der Fall, würde notwendigerweise der Martin Luther-Bund innerhalb der lutherischen Kirchen ein Mahner zum Festhalten an dem Bekenntnis der lutherischen Kirche sein und allen Tendenzen widerstehen, die dieser Bekenntnisbindung zuwiderlaufen.

Der Martin Luther-Bund will also lutherischen Christen in den schwierigen Verhältnissen der Diaspora helfen, die ganze Verantwortung, die der Kirche Jesu Christi auferlegt ist, an ihrem Ort selbständig zu tragen. Bei dieser Hilfe haben stets Gottesdienst und Theologie, Kirchen- und Pfarrhausbau den Vorrang. Die Hilfe hängt von dem ab, was die Brüder in der Diaspora nötig haben und selbst erbitten, und von dem, was der Martin Luther-Bund jeweils leisten kann. Es geht eben in all dem, was getan wird, nicht so sehr um den Export materieller und struktureller Bauelemente für die Kirche, sondern um die „propagatio fidei“. Die Stärkung missionierender Gemeinde und bekennender Kirche in der Diaspora durch die „mutua consolatio fratrum“, durch stärkende Korrespondenz, Besuche und eine vertrauensvolle Partnerschaft gehen allen Projekten voraus.

Das Verständnis der Kirche als „creatura verbi divini“ bedeutet, daß man glaubt: die Kirche ist nicht aus sich selbst lebendig, aus von ihr angesammelten geistlichen, geistigen und materiellen Gütern, sondern sie lebt wunderbar vom täglichen Brot des Wortes Gottes. Alle konfessionalistischen oder soziologischen Schlagworte sind für diese wesentliche Definition von Kirche zu eng und müssen deshalb abgewiesen werden, wenn man im Grundsinn von Kirche redet. Auch

sind alle finanziellen und statistischen, verfassungsmäßigen und sonstigen juristischen Kriterien nicht letztlich maßgebend, sondern die Verkündigung des Wortes und die Austeilung der Sakramente haben einen uneingeschränkten Vorrang. Wenn die offizielle Kirche sich mit Problemen, die in ihrer gesellschaftlichen Verantwortung für Entwicklungsdienst und öffentliches Leben begründet sind, gelegentlich vorrangig befaßt und sich notwendigerweise auch um die weitreichenden ökumenischen Fragen der Konziliarität, der weltweiten Hilfsprogramme und der dazugehörigen Strukturfragen kümmert, ist es dem Diasporawerk bei Kenntnis all der vorstehenden Fakten dennoch erlaubt und geboten, auf Grund der Voraussetzung des gemeinsamen Glaubens in der Kraft der verbindenden Liebe und der in Christi Auferstehung gegründeten Hoffnung vor der Erledigung der Tagesordnungen von Kirche und Welt schon jetzt dort zu helfen, wo Gott selber seine Zeichen durch die Not und Bedürftigkeit des Nächsten, allermeist aber der Glaubensgenossen, gesetzt hat (Gal. 6, 10).

Für die Diasporaarbeit sind deshalb technokratische Richtlinien genereller Art tödlich. Es müssen theologische und menschliche Gesichtspunkte sein, unter denen die Arbeit getan wird. Auch wenn der Dienst für die Diaspora Flickwerk ist im Blick auf Gottes Anspruch, heißt das nicht, daß dieses Flickwerk nicht nach menschlichen Maßstäben optimale Arbeit sein müßte. Dazu gehört, daß alle direkte Hilfe im Kontext der Gesamtkirche bedacht und mit allen vorhandenen Partnern planmäßig abgestimmt wird. Die Voraussetzung bleibt freilich, daß auch die kleine, von anderen übersehene Diasporagemeinde als ekklesia in der einen Ekklesia anerkannt wird.

7. Die heutigen Probleme

Die Probleme, mit denen die Diasporaarbeit sich heute auseinandersetzen muß, kommen aus der Zeittendenz zum Zentralismus und zur Verwechslung der vorgegebenen Einheit mit der von Menschen erstrebten Einheit. Damit verbindet sich der Trend, der vom Glauben motivierten Kooperationsbereitschaft weniger zuzutrauen als einer bürokratischen Kompetenzstruktur. Hier setzen auch die Vorwürfe gegen eine freie Arbeit auf dem Felde der Diaspora an. Man möchte an einem Ort alle Fäden in der Hand haben, man möchte die konfessionelle Sondergestalt endlich im Blick auf die Ökumene überwinden, man möchte

keine Willensbildung und Handlungsfreiheit neben den zuständigen kirchlichen Stellen. Die Integration von Kirche und Mission hat gezeigt und zeigt noch, daß sehr viele Fragen sorgfältig geklärt werden müssen, wenn man wirklich Integration, d. h. Verganzheitlichung, meint; denn Integration ist mehr als Vereinheitlichung, bei der entweder die kirchliche Administration die Mission oder die Missionsstrukturen die Kirche sich einverleiben. Integration ergibt sich fast immer dann beinahe automatisch, wenn man das gemeinsame Ganze klarer erkannt hat und bewußter bejaht als zuvor. Wenn andere kirchliche Stellen einmal das tun werden, was die Diasporawerke bisher im Blick auf bestimmte Nöte und Sorgen der Diaspora getan haben, kommt wahrscheinlich sehr schnell der Zeitpunkt, daß die freiwilligen Kräfte sich automatisch an neuen Stellen engagieren, denn genug bleibt auch dann immer noch zu tun. Sofern man aber Neukonstruktionen fordern und die freiwillige Arbeit im Blick darauf in Frage stellen würde, statt sie zu fördern, würde Schaden für die entstehen, denen zu helfen kirchliche Behörden, Diasporawerke und ökumenische Stellen miteinander Verantwortung tragen. Hier sollte das Wort John F. Kennedy's gelten: „Wenn es nicht nötig ist, etwas zu ändern, ist es nötig, es nicht zu ändern.“

Auch die Frage nach dem Vorrang von Konfession oder Region als bestimmendem Faktor für den Charakter eines Kirchenwesens wird in der Christenheit kontrovers beantwortet. Beide Faktoren haben für jede Kirche selbstverständlich eine wesentliche Bedeutung. Der Vorrang der Konfession wird von uns jedoch deshalb betont, weil das kirchliche Bekenntnis sich nicht aus der historischen Erfahrung oder den gegenwärtigen soziologischen Gegebenheiten herleiten läßt, sondern seinen Rang gerade darin hat, daß es zuerst und zuletzt an dem einen Wort Gottes hängt, auf das es hinweist und aus dessen Kraft die Kirche lebt. Gegenüber dem im Bekenntnis bezeugten universalen Anspruch des einen Herrn ist die Vielfalt der Regionen mit ihren verschiedenen Strukturen, ihrer mannigfaltigen Geschichte und ihren unterschiedlichen politischen Situationen sekundär. Freilich sind gegenüber diesem einen Wort Gottes in Christus auch die Konfessionen sekundär, aber dieses eine Wort Gottes ist ja das von unserem kirchlichen Bekenntnis vertretene Thema und gerade nicht die Selbsterhaltung einer Denomination. Das Bekenntnis betont vor allen anderen Gesichtspunkten das Wort, das extra nos von Gott ausgeht, also uns von außen trifft und nicht von den Verhältnissen bestimmt wird, die intra nos zur Diskussion stehen. So ruft das Bekenntnis die Kirche, die

mit allen anderen menschlichen Institutionen auch dem Geist der Zeit ausgesetzt ist, ständig zu ihrer Verheißung und Aufgabe zurück.

Am Thema Bekenntnis scheiden sich also die Geister, wenn auch unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten und mit sehr unterschiedlichen Begründungen. Für die lutherische Kirche ist von der Reformation her eine klare Position in dieser Sache gegeben. Betrüblerweise haben die lutherischen Kirchen sich keinesfalls immer entsprechend orientiert und verhalten. Um so mehr muß aber gerade in unserer pluralistischen Welt die Bedeutung des durch das Bekenntnis zu Christus bezeichneten mathematischen Punktes, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben kann (Luther), festgehalten werden. Hier haben die lutherischen Bekenntnisschriften ihre aktuelle Bedeutung. Deshalb bleiben sie auch das Erkennungszeichen aller Kirchen, die zur lutherischen Familie in der Gesamtchristenheit gehören. Sie fordern zu einem ständigen verpflichtenden Rückgang in die Schrift und zu einem verantwortlichen Hören auf das Zeugnis der Reformation heraus. Ihnen geht es zuerst und zuletzt um die rechte Predigt des Evangeliums, von der der Glaube abhängt, wie der Apostel Paulus Römer 10, 17 sagt: „So kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Christi.“

Das in den Bekenntnisschriften der Reformation überlieferte Bekenntnis der lutherischen Kirche hat seine Bedeutung nie in sich selbst gehabt, sondern in der reformatorischen Intention, Schlüssel und Hilfe für das Verständnis der Heiligen Schrift zu sein und damit Hilfe zur Klarheit der Verkündigung und zur Einheit der Kirche zu leisten. In ihrer Abhängigkeit vom Wort Gottes und ihrer von den lutherischen Kirchen übernommenen Absicht, „das Evangelium von Jesus Christus als die seligmachende Kraft Gottes gegenüber der Welt einmütig zu bezeugen“, helfen die Bekenntnisschriften zur aktuellen Deutlichkeit der Verkündigung und zur verpflichtenden weltweiten Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi. In der Aktualisierung dieses Bekenntnisses tut auch der Martin Luther-Bund seine Arbeit für die lutherische Diaspora.

Wenn von dem ärgerlichen Begriff der Diaspora die Rede ist, so deshalb, weil das Ärgernis meist zuerst an der bekenntnisgebundenen, d. h. für uns der lutherischen Diaspora exemplifiziert wird. Man ist zwar bereit, ohne Gegenargumente zur Kenntnis zu nehmen, daß es christliche Diaspora in nicht- oder antichristlicher Umwelt gibt, hält aber eine konfessionelle Diaspora mit Christen im „ökumenischen Zeitalter“ für eine überholte, reaktionäre, konfessionalistische Angelegenheit. Man wünscht sich deshalb auch, daß lutherische Diasporakirchen und

-gemeinden in den jeweils sie umgehenden größeren Kirchen aufgehen, wobei man höchstens die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche als aufnahmebereite Schwesterkirchen ausschließt. Lutheraner sollen reformiert, anglikanisch oder waldensisch werden bzw. in Unionen aufgehen, um so ein „Zeichen für die Einheit der Christenheit“ zu setzen. Aber gerade hier liegt der Punkt, den man nicht einfach als die Weiche zwischen rückwärts- und vorwärtsgewandten Kirchen bezeichnen darf. Der erwünschte Fortschritt der Ökumene kann ja doch nicht durch eine undifferenzierte organisatorische Zusammenfassung erreicht werden, sondern muß sich in einem geistlich und theologisch beschreibbaren Fortschreiten der Kirchen in ihrem Gehorsam gegenüber ihrem Herrn und seinem Wort und in der Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Sendung ausdrücken. Gerade dafür aber ist das die Kirchen zusammenhaltende Bekenntnis von motivierender und prägender Kraft.

Hier kann man freilich sein Urteil nur von innen, d. h. auf Grund der Erfahrung mit der eigenen Kirche, fällen; denn solange es verschiedene Kirchen gibt, kann man nicht mit übergeordneten von außen angelegten Maßstäben feststellen, wie tief das geistliche Leben, wie echt der Gottesdienst ist und ob die kirchliche Lehre und Praxis dem Gedanken der Una Sancta entspricht. Zu oft haben auch große Theologen an diesem Punkt versagt, weil sie vieles, was auch zum Wesen und zur Gestalt der Kirche gehört, bei anderen übersehen oder mißachtet haben und damit ungerecht gewesen sind. Wenn Luther in der Not seiner Auseinandersetzungen feststellen mußte, daß auch Päpste und Konzilien irren können und geirrt haben, ist das ein weiterer Gesichtspunkt für die Überzeugung, daß die Einheit der Kirche nicht nach Menschenmaß, sondern nach Gottes Willen wächst und wir nur im Rahmen dieses Wachstums mitwirken können. Für dieses Mitwirken in geistlicher Verantwortung ist nüchtern-vernünftige Haushalterschaft bei der Nutzung der Mittel und Möglichkeiten vonnöten, aber auch ihre Motivation ist biblisch und damit auf den Glauben angewiesen.

Von außen sehen andere in der lutherischen Diaspora oft nur den „fremden“ Kirchenkörper, das „unregelmäßige Verb“ zwischen den eigenen kirchlichen Strukturen. In der Diaspora selber erfährt man dagegen die ungeheure Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses für das geistliche Leben der Kirche.

Wenn in den heutigen Diskussionen über „die sogenannte ehemalige Diaspora“ die Notwendigkeit, die Diaspora zu hinterfragen, ständig

behauptet wird, steht dahinter oft ein Mangel an Verständnis für die Grundfragen der kirchlichen Existenz. Dem sollten wir abhelfen.

8. Sieben Thesen zur Diasporaarbeit

1. Diaspora ist der Aspekt kirchlicher Existenz, in dem die Spannung zwischen eschatologischer, göttlicher Einheit und irdisch-geschichtlicher Zerstreuung der Kirche am deutlichsten hervortritt. Diaspora im weiteren Sinne ist die Zerstreuung der Christen über den ganzen Erdball unter Nichtchristen und Feinde Jesu; Diaspora im engeren Sinne ist die Zerstreuung der Glieder und Gemeinden einer bestimmten Kirche über den ganzen Erdball unter Christen und Nichtchristen, die ihrer Kirche fremd, abweisend oder in bewußter Distanz gegenüberstehen, ist also lutherische, katholische, baptistische, orthodoxe, anglikanische Diaspora usw.
2. Kirchliche Existenz in der Diaspora ist kirchliche Existenz im Vollsinn des Wortes. Ihr Ausweis sind die sichtbaren Zeichen der Kirche: Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente in dem umfassenden Verständnis des 3. Artikels, wie ihn die lutherische Reformation erneut verdeutlicht hat. Strukturell ähneln die Diasporagemeinden den Missionsgemeinden; das gilt für den Mangel an materiellen und organisatorischen Möglichkeiten wie für den Glaubenseifer und den Gemeinschaftssinn.
3. Mit lutherischer Diaspora ist so lange zu rechnen, wie es eine lutherische Kirche gibt. Das konfessionelle Merkmal ist nicht ein Wesensmerkmal der Kirche, wohl aber ein Ausweis für das Verständnis der Kirche Jesu Christi und eine grundlegende Hilfe für die Verständigung und den Zusammenhalt von Christen dieses Bekenntnisses in der ganzen Ökumene.
4. Die Fürsorge, d. h. die Verbindung mit und die Hilfe für die Kirchen und Gemeinden in der Zerstreuung, ist Sache der ganzen Kirche. Da die lutherische Kirche als ganze aber nicht als ein zentral gesteuerter oder hierarchisch gegliederter Wirkzusammenhang besteht und auch nicht bestehen sollte, ist die Wahrnehmung dieser Fürsorge für die Diaspora eine Sache der von Glauben und diakonischem Denken motivierten flexiblen Kooperation, die die Kriterien ihres Handelns und Zusammenwirkens von den Nöten und Bedürfnissen der Diaspora her bestimmt sein läßt. Der Integration der Diasporafürsorge in das offizielle kirchenamtliche Handeln sind keine Grenzen gesetzt,

wohl aber haben bisher die kirchenamtlichen Begrenzungen im Blick auf die sehr vielfältige, nicht zentral steuerbare, weitreichende, umfassende Diasporafürsorge freiwillige Hilfsorganisationen erforderlich gemacht.

5. Im großen Kontext der gesamtkirchlichen Verantwortung für die in der Diaspora lebenden lutherischen Kirchen und Gemeinden haben die Diasporawerke einen wichtigen Platz, weil sie von Anfang an ähnlich den Missionsgesellschaften und diakonischen Aktivitäten freiwillige, engagierte und mit den Verhältnissen der Diaspora unmittelbar vertraute Kräfte in die Arbeit eingebracht haben. Als freies Werk können sie vor, mit und nach der kirchenamtlichen Diasporafürsorge im Rahmen zwischenkirchlicher Kontakte die Arbeit leisten, die ohne ihr Wirken unterbliebe. Sie haben sich stets durch eine geistliche und kirchliche Standfestigkeit und eine hilfreiche Flexibilität bei der Wahrnehmung ihrer direkten Hilfsmöglichkeiten und der Mitarbeit in den kirchlichen Diasporaprogrammen auf lokaler, regionaler und globaler Ebene ausgezeichnet. Für den Martin Luther-Bund ist deshalb die Bezeichnung „Diasporawerk lutherischer Kirchen“ und seine Anerkennung als Werk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche sowie seine strukturelle Zusammenarbeit mit dem Deutschen Nationalkomitee und den mit „Minderheitskirchen“ befaßten Sekretariaten des Lutherischen Weltbundes ein sachgemäßer Ausdruck der gebotenen Kooperation.

6. Da in aller kirchlichen Arbeit Christus und die tatsächlich die Not treffende und damit heilende und versöhnende Hilfe im Vordergrund stehen müssen und nicht die zwischengeschalteten Helfer und Hilfsorganisationen, hat die Mitwirkung der kirchlichen Diasporawerke auch den Vorteil, daß sie einen spontaneren, „demütigeren“ und jedenfalls menschlich direkteren Dienst leisten können als die kirchlichen Verwaltungen. Deshalb haben sich die Kirchenleitungen stets gern auch dieses besonderen Dienstes versichert und ihn vielfältig gefördert.

7. Die Kriterien der Diasporaarbeit unterscheiden sich nicht von den allgemeinen Kriterien zwischenkirchlicher Kooperation; die Diasporaarbeit muß aber an fünf Punkten im Blick auf die Zerbrechlichkeit der ihnen nach Gottes Heilsplan zugefallenen Partner besonders sensitiv sein:

a) im Festhalten an dem lutherischen Kirchenbegriff als der Basis für die gleichberechtigte Partnerschaft im Sinne des Paulus-Wortes:

„Nicht daß wir Herren wären über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude; denn ihr steht im Glauben“ (2. Kor. 1, 24);

b) im Festhalten des Vorranges von Gottesdienst, christlicher Unterweisung und theologischer Ausbildung, wofür die erste und dringendste Hilfe nottut, in der Überzeugung, daß gerade im Mangel und der Enge der Diasporaexistenz die gegenseitige Tröstung der Brüder im Sinne des Herrenwortes das Wichtigste ist: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“ (Mt. 6, 23);

c) in der Pflege direkter, menschlich spürbarer Kontakte, die dem Ziele dienen, einander an der Fülle der Gaben göttlicher Gnade teilhaben zu lassen und sich gegenseitig im Glauben und in der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi zu stärken;

d) im Bewähren einer Kooperationsbereitschaft, die von der Klarheit und Entschiedenheit des Kirchenbegriffes und der Kirchengebundenheit bestimmt, aber gerade deshalb für alle Partner und alle neuen Herausforderungen und Möglichkeiten des Zeugnisses und des Dienstes offen ist;

e) in der dankbaren Liebe zur lutherischen Kirche, in der die Heilige Schrift und das kirchliche Bekenntnis sowie ihr treuer Gebrauch mehr gelten als alle Stimmen widriger Anfechtungen oder verlockender Zeittendenzen.

Die Zeit der Reformation weiß allein der, der die Zeit geschaffen hat. Inzwischen können wir zu Mißständen, die offenkundig sind, nicht schweigen. Martin Luther

Die lettische evangelisch-lutherische Exilkirche und ihr Friedensdienst

Die folgenden Überlegungen gelten einem Thema, das nicht nur in der derzeitigen Friedensforschung in ihren verschiedenen Ausprägungen, sondern auch in der Diskussion um den Beitrag der Theologie zur Friedens- und Konfliktforschung vernachlässigt wird. Es handelt sich um die Rolle kleiner Gruppen und ihre speziellen Möglichkeiten in der Bemühung um den Frieden. Hier zur Klärung beizutragen, wäre für die kirchliche Praxis von großer Wichtigkeit. Der Versuch soll unternommen werden anhand des Beispiels der lettischen evangelisch-lutherischen Exilgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland.

I. Die lettischen Exilgemeinden in ihrer speziellen Diasporasituation

Wenn auch heute das Bewußtsein des Urchristentums, die Kirche als ganze lebe in der Diaspora¹⁾, wieder aufzuleben beginnt²⁾, so gilt doch der Begriff „Diaspora“ in gewöhnlicher Sprachregelung für die Existenz von Kirchen und Gemeinden, die ihrer eingeschriebenen Mitgliederzahl nach als Minderheiten in andersartiger Umwelt leben. In diesem Sinne lassen sich unterscheiden:

- a) die konfessionelle Diaspora. Verschiedene Konfessionen leben in ihrer Gesamtheit oder zum Teil in einer Umwelt, die durch eine oder mehrere andere große Konfessionen geprägt ist.
- b) die Diaspora in religiös andersartiger Umwelt. Besonders in Teilen Afrikas und Asiens bestehen christliche Diasporakirchen in Gebieten, in denen die großen Religionen wie Islam und Buddhismus einen bestimmenden Einfluß ausüben.
- c) die ideologische Diaspora. In den meisten Ländern des Ostblocks leben die Kirchen in Gesellschaften, in denen eine nichtchristliche, meist marxistisch-leninistische Weltanschauung, die sich nicht als Religion versteht, die beherrschende Rolle spielt.

Bei all diesen Arten von Diaspora spielen oft auch nationale und soziale Unterschiede eine große Rolle. Sie sind unübersehbar bei den Auslandsgemeinden, die oft sogar allein aufgrund der nationalen bzw.

volkstumsmäßigen Verschiedenheit bestehen. Die skandinavischen Gemeinden in Hamburg sind lutherische Gemeinden in lutherischer Umgebung! Ebenso zeigt sich — und damit nähern wir uns der Kirche, die uns fortan als Beispiel dienen soll — das nationale Element, wenn der evangelisch-lutherischen Kirche in Lettland, die in ideologischer Diaspora lebt, kaum Russen angehören, obwohl ihre Zahl in Lettland mittlerweile erheblich ist.

Die lettischen evangelisch-lutherischen Gemeinden im Exil stammen aus einer volksskirchlichen Tradition³). Bis zum Ersten Weltkrieg war die evangelisch-lutherische Kirche in Lettland stark von der baltendeutschen Oberschicht bestimmt. Lettische Pfarrer waren eine Ausnahme, und die wenigen, die es gab, assimilierten sich. Die Entfremdung vom lettischen Volk war die natürliche Folge.

Nach dem Erreichen der staatlichen Souveränität vermochte die evangelisch-lutherische Kirche in Lettland aber ihre volksskirchliche Stellung noch auszubauen und weite lettische Volksschichten anzusprechen⁴). So ist sie im Exil nun zu einer „Volkskirche in der Diaspora“ geworden. Als Zeichen dafür mag gelten, daß sie immer wieder von Letten für Amtshandlungen in Anspruch genommen wird, die den katholischen (über 20%) oder orthodoxen (unter 10%) Minderheiten angehörten.

Mit vielen anderen Diasporagemeinden haben die lettischen lutherischen Exilgemeinden das gemein, daß die gemeinsame konfessionelle und sprachlich-nationale Herkunft ein konstitutives Element bildet. Trotzdem wird man von einer speziellen Diasporasituation reden müssen, wenn man das fortbestehende Nebeneinander der Exilkirche und der Heimatkirche in Betracht zieht. Für die Kirche, der diese Überlegungen gelten, ist das „im Exil“ in ihrem Namen kennzeichnend im Blick auf ihre Existenz und auf ihre Aufgabe. Ihre Entwicklung und ihr Leben ist verknüpft mit der immer noch andauernden gewaltsamen Unterdrückung der evangelisch-lutherischen Kirche in Lettland und mit dem Versuch der Vernichtung des lettischen Volkes.

Aus der Geschichte ihrer Entstehung ergibt sich die spezielle Diasporasituation der lettischen lutherischen Kirche im Exil. Sie hat ihre Aufgabe nicht nur — wie vergleichbare Diasporakirchen — an den ihr unmittelbar zugehörigen Gliedern. Wohl ist sie auch ihnen verpflichtet, denen die Rückkehr in die Heimat — wie sie den Gliedern der anderen Diasporakirchen zumeist prinzipiell offensteht — verwehrt ist. Diesen Menschen in den Aufnahmeländern die Heimatkirche zu erhalten und damit in einem sekundären Sinne auch die Kultur, in der sie aufgewachsen sind,

ist die nicht zu vernachlässigende Aufgabe einer Exilkirche. Kommt sie ihr unverkrampft nach, bereichert sie auch das religiöse und kulturelle Leben der Umgebung, in der sie lebt.

Insgesamt gehören zu den lettischen evangelisch-lutherischen Gemeinden im Exil (in der ganzen Welt über 100 000 Glieder) überdurchschnittlich viele Angehörige der kulturtragenden Schicht, die vor allem geflohen war⁵). Abweichend von diesem Gesamtbild setzen sich die Mitglieder der lettischen Exilgemeinden in der Bundesrepublik zu einem großen Teil aus gesellschaftlichen Randgruppen zusammen. Die Einreisebestimmungen der überseeischen Länder verursachten in den Jahren nach dem Kriege hier – am ersten Fluchtziel – eine negative Auslese. So sind überdurchschnittlich viele Alte, körperlich und geistig Behinderte und soziale Randsiedler zu betreuen. Je nachdem, wie spät die Auffanglager für Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg aufgelöst wurden, wohnen die Gemeindeglieder noch eng zusammen⁶) oder weit verstreut⁷).

Über den Auftrag an den ihr unmittelbar Zugehörigen hinaus stellt sich dann die spezielle Aufgabe, eine Kirche im Exil für die Kirche in der Heimat zu sein. Das „für“ bezeichnet den Versuch der Hilfe auf allen Gebieten. Allerdings nur dann, wenn es für die evangelisch-lutherische Kirche in Lettland wirklich hilfreich ist, darf die Exilkirche die Belange der Heimatkirche vertreten. Ist dies der Fall, dann muß sie sie aber auch vertreten. Darum muß die Exilkirche sich als Stimme vorerst zu erhalten suchen und ihr Raum schaffen. Der Friedensdienst der lettischen evangelisch-lutherischen Kirche im Exil umfaßt beide Aufgaben, die Betreuung der ihr unmittelbar zugehörigen Glieder wie auch die Proexistenz für die Heimatkirche.

II. Der Friedensdienst in Diasporagemeinden

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, dem biblischen Gebrauch des Begriffes „Frieden“ nachzugehen. Immerhin sei festgehalten, daß die wesentlichen neutestamentlichen Aussagen weithin als in der alttestamentlichen Tradition verwurzelt angesehen werden⁸). Der „Friede Israels“ trägt immer schon einen universalen Anspruch in sich. Dieser wird in der jüdischen Apokalyptik in der Gestalt der Endzeiterwartung vertreten.

Auch für das Neue Testament ist der eschatologische Aspekt bestimmend. „Frieden“ ist wie „Gerechtigkeit“ und „Freiheit“ eine Ausdrucks-

form der eschatologischen Gabe Gottes, aus der der Christ lebt und für die er einsteht. „Was Friede ist, wird ... von der Christologie her entfaltet. Dabei ergibt sich eine weitgehende Identifikation von Friede und Heil als befreiende Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus. Gegensatzbegriff dieses Friedens ist fast durchgängig die Heillosigkeit ...“⁹⁾). Insofern kann auch der „Friedensdienst“ – ein Begriff, der erst seit dem Anfang der sechziger Jahre öfter gebraucht wird – nicht auf einen kleinen Ausschnitt des kirchlichen Handelns eingegrenzt sein, sondern er bezeichnet die ganze christliche Existenz unter einem bestimmten Aspekt¹⁰⁾).

In dieser Hinsicht – der Bezogenheit auf das Friedenswerk Christi – besteht zwischen Großkirchen und Diasporakirchen kein Unterschied. Grundsätzlich ist ihr und ihrer Glieder Auftrag der Friedensdienst. Trotzdem gibt es jeweils verschiedene geschichtliche Herkommen der Ausrichtung dieses Dienstes eine je verschiedene Ausprägung. Junge Diasporakirchen können im Elan des Neuanfangs stehen. Andere Diasporakirchen haben eine lange Geschichte der Verfolgung und des Leidens hinter sich. „Frieden“ wird je nachdem mehr den Klang des Anbruchs neuer Möglichkeiten oder einer tragenden Hoffnung wider alle Hoffnung und eines zäh bewahrten Erbes haben. Bei Groß- und Volkskirchen wird demgegenüber das Element der geschichtlich zuge teilten Verantwortung hervortreten.

Sodann wird man notwendigerweise in der organisatorischen Struktur von Diaspora- und Großkirchen unterschiedliche Realisierungen des Friedensdienstes vorfinden. Befreiende Gemeinschaft wird in Diasporagemeinden mehr in den direkten menschlichen Beziehungen erlebt werden als in institutionell geschaffenen Freiräumen. Es ist die „kleine Schar“ mit ihrer möglichen Unmittelbarkeit und Wärme, aber auch in ihrer möglichen Abkapselung, die eher trägt oder eher einschränkt.

Hier kann eine vorsichtige Vergegenwärtigung biblischer Friedensausagen doppelt hilfreich sein: Einmal bilden die zwischenmenschlichen Beziehungen, wenn sie so eng mit der christlichen Gemeinschaft verbunden sind (bis hin zu gemeinsamer Trauer und gemeinsamer Freude), eine Ebene der Analogie, die manchen biblischen Friedensaussagen nahekommt. Der Friedensgruß, das Hingehen in Frieden können hier unmittelbar konkreten Sinn annehmen¹¹⁾). Zum anderen kann gerade die Universalität des biblischen Friedensbegriffes ein notwendiges Korrektiv sein, das – wenn dieses Element der Universalität nur nicht zu schnell transzendiert und aus der Welt hinausinterpretiert wird – vor

der Engstirnigkeit und der Isolierung bewahrt. Nur so lassen sich die weltweit anstehenden Probleme im Bewußtsein der Diasporagemeinde festhalten¹²⁾.

Im übrigen täten die Diasporakirchen und -gemeinden gut daran, die Soziologie und Psychologie von Kleingruppen in Dienst zu nehmen. Ein weiterer Unterschied in der Wahrnehmung des Friedensdienstes wird für Diasporakirchen in Folgendem liegen: Wenn sie auch ebenso wie die Großkirchen die Friedensbedrohungen und -anstrengungen im Weltmaßstab erkennen müssen, so werden sie doch zu einer realistischen Bewertung ihrer finanziellen und personellen Möglichkeiten kommen. Beispielsweise werden sie wegen ihrer kleinen Zahl Wahlempfehlungen als äußere Druckmittel gar nicht in Betracht ziehen können. Ebenso steht es um die Beteiligung an aufwendigen Forschungsprojekten.

Trotzdem werden die Diasporakirchen im großen Maßstab für den Frieden zeichenhaft tätig werden können. Sie verfügen über weltweite Verbindungen und können deshalb aufklärend und vermittelnd wirken. Leider werden diese Möglichkeiten oft nicht geschickt genug genutzt.

Oft stellt sich das Problem, inwieweit sie als Kirchen in sozialen und politischen Fragen Stellung nehmen und sich engagieren sollen, für Diasporakirchen noch schärfer als für Großkirchen. Die kleine Zahl erschwert eine Aufgliederung in verschiedene kirchliche Richtungen, die nebeneinander bestehen, eine in den Volkskirchen häufig praktizierte Möglichkeit. So ergibt sich häufiger die Alternative, etwas sagen bzw. handeln oder ganz schweigen zu müssen, und beides belastet die Einheit¹³⁾.

Stellungnahmen von Diasporakirchen werden vor allem dort zu begrüßen sein, wo sie aufgrund besonderer Informiertheit Friedensstörungen aufzeigen. Soweit ihre Diasporasituation von sozialer und nationaler Zugehörigkeit mitbestimmt ist, kommt ihnen auch eine Anwaltsfunktion zu, die allerdings von einem Versöhnungswillen gezeichnet sein muß, der niemanden ausschließt.

Zuletzt muß darauf hingewiesen werden, daß der christliche Friedensdienst immer auch den einzelnen beansprucht. Das Problem der Individualethik stellt sich für Glieder von Diaspora- und Großkirchen gleichermaßen. Glieder von Diasporakirchen werden aber noch mehr als andere gefordert sein, Fähigkeiten im Umgang mit Andersdenkenden zu entwickeln. Diese Fähigkeiten sollten im Zeichen des Friedens darauf abzielen, Aggressionen zu bewältigen, Konflikte austragbar zu machen,

ohne den anderen zu verletzen oder zu vernichten, sowie Verschiedenheiten fruchtbar zu gestalten. Dies ist die Stelle, an der die Seelsorge für jeden Betroffenen zur Aufgabe wird¹⁴).

III. Der Friedensdienst der lettischen evangelisch-lutherischen Exilgemeinden in der Bundesrepublik

Wie schon erwähnt, entstammen die lettischen evangelisch-lutherischen Exilgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland einer volksskirchlichen Tradition. Gerade als Volkskirche hatte die lettische lutherische Kirche Anteil an dem Leidensweg der Menschen und Völker in den seit dem 13. Jahrhundert umkämpften baltischen Gebieten. Am Ende des Zweiten Weltkriegs ging sie zum Teil den Weg ins Exil. Bei dem Wort „Frieden“ schwingen demgemäß in ihrem Raum die Obertöne einer alten Sehnsucht mit, einer Verkündigung trotz mannigfach sich aufdrängender gegenteiliger Erfahrung. Zugleich ist in ihr ein Gefühl für die geschichtlich zugeteilte Mitverantwortung wach, das sie ihre Friedenshoffnung auch auf die gesamtgesellschaftlichen Lebensverhältnisse beziehen läßt.

Für das „gemeine lettische Volk“ hat die Herrnhuter Brüdergemeinde ein großes Verdienst¹⁵). In ihrer Gestalt trat das Christentum dem lettischen Volk zum ersten Male wirklich nahe und beeinflusste seine Lebensverhältnisse. Hier begegnete ihm zum ersten Male „Seelenfrieden“, und zwar in Verbindung mit dem „Hausfrieden“, dem täglichen Leben und Umgang. Dies war eine wichtige und lange nachwirkende Ausformung der „befreienden Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus“. Erstaunlicherweise ist die Wandlung von der Großkirche zur Diasporakirche im Exil unter weitgehender Beibehaltung der Verfassung der Volkskirche möglich gewesen. Wenn aber die Gemeindegremien bei kleiner gewordenen Gemeinden in herkömmlicher Weise gebildet werden, so hat dies automatisch eine stärkere Beteiligung der Gemeindeglieder zur Folge¹⁶). Gemeinschaft christlichen Friedens wird also wieder überschaubarer. Die Fähigkeiten und Charismen einzelner kommen wieder stärker zum Tragen. Der Pfarrer hat wieder leichter die Möglichkeit, an Tisch- und Hausgemeinschaften teilzunehmen.

Die Ebene des einzelnen

So legt die derzeitige organisatorische Struktur bestimmte Formen der Realisierung des Friedensdienstes nahe. Dies betrifft zunächst die

Ebene des einzelnen und damit die Seelsorge. Durch Krieg und Flucht behaftet mit schrecklichen Erlebnissen und persönlichen Verlusten, sind die meisten Gemeindeglieder aus einer Umwelt gerissen worden, die ihnen früher selbstverständlichen Halt und Geborgenheit gab. In besonderem Maße gilt das für diejenigen, die früher auf dem Lande gelebt haben. Dazu kommen Vereinzelung und an einigen wenigen Stellen immer noch Lageratmosphäre, eine Belastung, die viele nicht bewältigen.

Hier ist die Erkenntnis der Friedensforschung wichtig, daß Frieden nicht Konfliktlosigkeit bedeutet, sondern eine fruchtbare Weise, Konflikte auszutragen bzw. sie auszuhalten. Dies trifft sich mit einem Verständnis von Seelsorge als Konflikthilfe bei J. Scharfenberg¹⁷⁾, die er in der Gestalt des Gesprächs, der Verstehenshilfe, der Reifungshilfe und der Sinndeutung darstellt. Gerade nach menschlichen Katastrophen und nach den Katastrophen ganzer Völker, die Kontakte unterbrechen, Mißverständnisse auslösen und Unverständnis hinterlassen, zu Regressionen führen und die Geschichte ins Licht der puren Sinnlosigkeit rücken können, hat jede dieser vier Gestalten der Konflikthilfe ihre Wichtigkeit.

Auch dies gehört zum Frieden als „befreiender Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus“. Neutestamentliche Friedensaussagen aus dem Kontext der Rechtfertigung können individuell helfen, daß man anderen die Schuld vergeben kann und von seiner eigenen Schuld frei wird. Haß wird überwindbar¹⁸⁾. Das befreit den einzelnen und entgiftet die Umwelt.

Die Pfarrer der lettischen evangelisch-lutherischen Exilgemeinden sind bei ihrer seelsorgerlichen Arbeit an den ihnen anvertrauten Menschen darin im Vorteil, daß sie die Sprache sprechen, in der jene sich wirklich ausdrücken können. Es geht ja um mehr als um den täglichen Einkauf. Ferner ist die Kenntnis von Geschichte und Herkunft wichtig, die diese Menschen gezeichnet hat und in der sie früher Sinn erfahren haben. Schließlich wird das seelsorgerliche Gespräch meist dadurch erleichtert, daß es „einer der ihren“ ist, den man nicht vorschnell anderswo einordnen und so relativieren kann.

Die Hilfe für den einzelnen im Zeichen des Friedens wird oft darin über die Seelsorge hinausreichen müssen, daß man vermittelnd tätig wird. Es kann sich etwa um eine Vermittlung von Bekanntschaften unter Letten handeln. Es wird aber öfter die vermittelnde Tätigkeit im Verhältnis zur unmittelbaren Umgebung sein. Der Pfarrer kann beispielsweise mit

dem Besuch im Altersheim durch sein dort wirksames Sozialprestige einen Menschen „gesellschaftsfähig“ machen und zugleich eine aufmerksamere Betreuung bewirken. Fruchtbar sind auch Gespräche mit den deutschen Pfarrern am Ort, denen die Welt der lettischen Gruppen oftmals fremd ist.

Es gibt auch – das größte befindet sich in Delmenhorst bei Bremen – Altersheime, die in erster Linie Letten offenstehen. Allerdings muß sich diese betreuende Arbeit auf staatliche und landeskirchliche Hilfe stützen, wie jede Hilfe und jede Aktion in großem Maßstab. Die lettischen Exilgemeinden können eine finanzielle Unterstützung nur im Notfall leisten, wofür übrigens auch Spenden aus lettischen Gemeinden in Nordamerika eintreffen.

Gruppen und Gemeinden

Von der Ebene des einzelnen wenden wir den Blick zu den Gruppen und Gemeinden, und zwar unter dem Aspekt der bei Paulus zu beobachtenden dreifachen Bezeugung des Friedens, in der gottesdienstlichen, der „apologetischen“, der sozialen Dimension¹⁹⁾.

Es gilt für Gemeinden der Großkirchen ebenso wie für Diasporagemeinden, daß man sich im Gottesdienst – bei allen denkbaren Unterschieden – zu Gotteslob und Anbetung versammelt, dem Wort Gottes sich stellt und die Feier des Sakraments miteinander hält. Aus diesem Grunde ist die Beteiligung von Diasporagemeinden an ökumenischen Gottesdiensten wünschenswert. Es gibt solche unter Letten. Ebenso wichtig sind gemeinsame Gottesdienste von einheimischen und lettischen Gemeinden.

Die Glieder der lettischen lutherischen Exilgemeinden sind auch dazu angehalten, je nach Vermögen den Kontakt zu deutschen Gemeinden zu halten und – wenn kein lettischer Gottesdienst stattfindet – den deutschen zu besuchen.

Neben allem anderen aber haben die lettischen evangelisch-lutherischen Gemeinden bei der gottesdienstlichen Bezeugung des Friedens eine ihnen genuin zukommende Aufgabe. Sie ist erstens von der Sprache bestimmt. Eines der Verdienste der Reformation war, daß das gottesdienstliche Geschehen den Völkern in ihrer eigenen Sprache fortan nahegebracht wurde. Frieden als „befreiende Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus“ äußert sich gerne in der Sprache, in der man groß geworden ist und die zuhause die engsten menschlichen Bezie-

hungen ausdrückt. Man sagt eben normalerweise nicht „Vater“ oder „Mutter“ in einer fremden Sprache; wenn Gäste da sind, gebietet es die Höflichkeit.

Zweitens sind die lettischen lutherischen Diasporagemeinden auch in Gebieten der Bundesrepublik zuhause, in denen andere als lutherische Gottesdienstordnungen üblich sind. Hier ist das gottesdienstliche Friedenszeugnis von der Umwelt durch den liturgischen Reichtum abgehoben, in dem die Gemeinde Gott loben, zu ihm beten, seine Gegenwart feiern kann. Liturgie ist die noch immer nicht übertroffene Möglichkeit, im Gottesdienst lebendige, kommunizierende Gemeinde sein zu können. Sie ist – wenn man so will – eine Darstellung der dynamischen Bewegtheit des Friedens, der geregelte Kommunikation ermöglicht.

Drittens haben die lettischen Exilgemeinden eine spezielle Aufgabe im gottesdienstlichen Friedenszeugnis in der Gestalt der Predigt. Hier ist die Gelegenheit, gemeinsame Erfahrungen, eine die Gemeindeglieder verbindende Geschichte, gemeinsame Hoffnungen und gemeinsame Nöte zu aktualisieren und sie mit dem Wort Gottes, dem Wort von der Versöhnung in Jesus Christus zu konfrontieren. Insofern begegnet das Wort Gottes nicht nur einzelnen Lebensgeschichten (ihnen auch!), sondern zugleich dem Schicksal eines Volkes und kann auch auf dieser Ebene zur Besinnung rufen, Trost spenden und Aufgaben zeigen. Aus diesem Grunde gibt es auch gemeinsame Gottesdienste der Exilkirchen, besonders aus den baltischen Staaten²⁰).

Schließlich ist im Zusammenhang mit der gottesdienstlichen Bezeugung des Friedens auf die Amtshandlungen zu verweisen. Diese sind – in Diasporakirchen gewöhnlich mehr als in Großkirchen – eine Sache der ganzen Gemeinde. „Hausfrieden“ und Frieden in der Gemeinde haben in kleinen Gemeinden spürbare Wechselwirkungen. Dies wird auch an einer äußeren Gegebenheit sichtbar: Gottesdienste finden bei einer kleineren Gruppe oder in verstreut lebenden Familien oft auch zuhause statt. So sind die Formen kirchlicher Gemeinschaft in den lettischen evangelisch-lutherischen Gemeinden im Exil vielfältiger geworden und passen sich den Gegebenheiten an.

Von der gottesdienstlichen zur apologetischen Bezeugung des Friedens, die gerade für diejenigen Diasporagemeinden besondere Bedeutung hat, die mit sozialen bzw. nationalen Gruppen zusammenfallen. Die „befreiende Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus“ transzendiert jede Zielsetzung der eigenen Gruppe und jeden nationalen Wunschtraum, so berechtigt er sein mag. Es bestehen Beziehungen zwischen

der Friedensbotschaft des Evangeliums und dem politischen Engagement²¹⁾. Aber beides darf nicht miteinander vertauscht werden. Es gibt kein „anderes Evangelium“²²⁾.

Wie die lettische evangelisch-lutherische Kirche im Exil also die Gefahr sieht, daß die Kirche in der Heimat in den Raum des unverbindlichen Kultus ausgesperrt wird – und sich aussperren läßt – oder daß sie zum willfährigen Lautsprecher der dortigen Machthaber wird, so muß sie auch selbst einen Weg suchen, der Ähnliches vermeidet. Er wird nur in immer neuer Bemühung um die biblische Friedensbotschaft und in immer neuer vorsichtiger und verantwortlicher Analogiebildung gefunden werden können. Hauptgarant dürfte das Festhalten an Christologie und Rechtfertigung sein sowie an der Doppelgestalt des Friedens als Gabe und Aufgabe. Dies ist die Chance auch für die einzelnen lettischen Diasporagemeinden, von Vereinnahmung seitens der Volksgruppe verschont zu bleiben. Gelingt ihnen dies, so können sie fruchtbar sein für die Volksgruppe und können weiter den ihnen aufgetragenen Friedensdienst leisten.

Schließlich die soziale Bezeugung des Friedens. Hier ist zunächst an die Problematik der kleinen Gruppe zu denken. Der neutestamentliche Befund würde bei einem Vergleich zwischen Johannes und Paulus ergeben, wie ein – durchaus christozentrischer – Friedensdienst im Sinne des Johannes letzten Endes nicht über die Bruderliebe im kleinen Kreis hinauskommt²³⁾. Die paulinische, durchaus Christologie und Bruderliebe betonende, aber weltoffene und weltverändernde Friedensverkündigung scheint da verheißungsvoller zu sein. In den lettischen Exilgemeinden wird man sich vor sozialer Eigenbrötelei hüten müssen.

Wohl ist es nicht zu verachten, wenn die Gemeinschaft den einzelnen trägt. Hier wirken in den Exilgemeinden noch alte, durchaus christlich zu adaptierende Verhaltensmuster nach, zum Beispiel das der „Talka“²⁴⁾. Wichtig ist aber, daß die Grenze der Diasporagemeinde nicht zur Grenze der Hilfsbereitschaft und des Füreinander-Eintretens wird. Christlicher Friedensdienst sollte die Angst überwunden haben, „sich zu verlieren“. Deshalb ist zum Beispiel die langjährige Hilfe der lettischen lutherischen Exilkirche für eine Missionsstation in Indien gerade in der Diaspora- und Exilsituation von prinzipieller Bedeutung.

Ein besonderes Problem stellt das Thema der Gewaltlosigkeit dar. Es ist deshalb so brennend, weil ja fremde Gewalt im Zusammenspiel mit jetzt dominierender bürokratischer Perfektion die Vernichtung der Kirche und des Volkes in der Heimat betreibt. Ist die Stellungnahme der

Kirche zu dieser Problematik von der Gewaltlosigkeit der Ohnmacht bestimmt? Oder ist die Gewaltlosigkeit als spezifisch christliches Element des Friedensdienstes bestimmend? Solcher Friedensdienst brauchte ja die Hoffnung auf Freiheit und Gerechtigkeit nicht aufzugeben. Er würde sie gewaltlos – womöglich auch in letzter Konsequenz leidend – bezeugen. Die Entscheidung für den zuletzt angedeuteten Weg würde Rückwirkungen haben bis in die einzelner Gruppen hinein. Verkrampfungen würden sich lösen, die in ihrer Hilflosigkeit gefährlichen Kriegsideologien könnten der phantasievollen Wahrnehmung gebliebener Möglichkeiten Platz machen.

Für den sozialen Friedensdienst ist weiter wesentlich, daß die lettischen Exilgemeinden die Fähigkeit behalten, Ort verschiedener Solidarisierungsmöglichkeiten zu sein. Sie sollten je nach Bedarf für ihre Mitglieder am Ort sich einsetzen, Belange der Heimatkirche vertreten, aber auch für das Verständnis des gastgebenden Landes, der Stadt, der gastgebenden Kirche eintreten. Das können sie aufgrund ihrer innerkirchlichen Verbindungen nicht nur im Raum der Bundesrepublik Deutschland, sondern in der ganzen westlichen Welt leisten. Im übrigen sind diese Verbindungen auch für ihre eigenen Mitglieder ein Netz sozialer Sicherheit. Als Glied der lettischen evangelisch-lutherischen Kirche im Exil wird man nur an wenige Orte in Europa nördlich der Alpen, in Nordamerika und Australien kommen, wo man nicht auf Aufnahme in einer lettischen lutherischen Diasporagemeinde oder -gruppe rechnen kann.

Stellvertretung

Die lettische evangelisch-lutherische Kirche im Exil ist Mitglied im Lutherischen Weltbund und im Ökumenischen Rat der Kirchen. In diesem Kontext und in den mannigfachen anderen Beziehungen, die sie z. T. als Gesamtorganisation, z. T. durch ihre Gemeinden unterhält, kann und soll sie nicht zuletzt für die Belange der Heimatkirche eintreten und auch hierdurch Friedensdienst leisten. Wohl wird sie sich hüten, in die Front der „kalten Krieger“ sich einreihen zu lassen. Sie kann im übrigen diesem Verdacht dadurch entgegentreten, daß sie für den Frieden überall in der Welt eintritt, auch im Rahmen beispielsweise der Entwicklungsproblematik. Gerade bei einem universalen Eintreten für den Frieden wird man der lettischen lutherischen Exilkirche einen „primären Verantwortungszusammenhang“²⁵⁾ zubilligen. Eine Teillauf-

gabe bei diesem speziellen Friedensdienst wird die zuverlässige Information der Öffentlichkeit sein. „Frieden“ kann nicht durch Verschweigen bestimmter Vorgänge erreicht werden, sondern eher durch das Benennen der Hindernisse für die Versöhnung.

Schwierig ist das offizielle Verhältnis zur Heimatkirche. Sie hat aufgrund der politischen Lage nur einen sehr beschränkten Spielraum. Hier zugleich Gemeinschaft zu halten und doch einen eigenen Weg zu gehen, bereit zu sein, als „Friedensstörer“ dem Frieden zu dienen, das erfordert waches Verständnis, gegenseitiges Sich-Freigeben und eine Vertrauensbasis in der – dank Christus – gemeinsamen Hoffnung für die Welt.

Großes Gewicht hat in den lettischen evangelisch-lutherischen Exilgemeinden das geschriebene Wort, das ein wesentliches Band der Gemeinschaft ist. Neben dem guten Verhältnis zu dem halben Dutzend Wochenzeitschriften, die in einem erheblichen Umfang über das kirchliche Leben informieren, ist das kirchliche Schrifttum zu nennen: eine revidierte Bibelübersetzung, neue Gesangbucheditionen mit einem besonderen Anhang, der die Lieder des Exils enthält, kirchliche Monats- und Vierteljahrszeitschriften, Jahreskalender, Predigtbände usw. Das Schrifttum ist zu einem wesentlichen Medium des Friedensdienstes geworden. Leider bereitet die Verbreitung von Bibeln im Raum der Heimatkirche große Schwierigkeiten.

Friedensdienst bleibt aber primär das befreite Zusammensein von Menschen und Gruppen. Insofern ist das Aufrechterhalten persönlicher Beziehungen in der ganzen verstreuten Exilkirche für ihren Friedensdienst wesentlich. Gegenseitige Gemeindebesuche, Rundreisen von Pfarrern und Gemeindegliedern mit gegenseitiger Information und persönlichem Austausch versuchen dies zu verwirklichen.

Obwohl noch in Ansätzen und weithin leider im Einbahnverkehr dorthin, wird trotz aller Erschwernisse solcher Austausch auch mit der Heimatkirche angestrebt. Gerade hier kann – trotz der in jüngster Vergangenheit getrennten Wege und trotz verschiedener Lebenslagen – der gemeinsame Gottesdienst der Ort sein, wo man Gottes Frieden feiert und von wo ausgehend man dann – jeder in seiner Verantwortung – den Frieden bezeugt. Hier kann man sich gemeinsam dem Dienst öffnen, den Christus an den Seinen tut, und hier kann man zum Dienst, der ein Friedensdienst ist, wieder neu bereit werden.

Anmerkungen

- 1) Jakobus 1, 1; 1. Petrus 1, 1.
- 2) Vgl. u. a. den Aufsatz von Werner Krusche „Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Wege in die Diaspora“ im Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes „Die Evangelische Diaspora“, 45. Jahrgang, 1975, S. 56 ff. Krusche spricht von einer „säkularen“ Diaspora in bezug auf die Situation der Kirchen in weltanschaulich-pluralistischen Gesellschaften. Hier ist der Verlust der selbstverständlichen Anerkennung der Autorität der Kirche auf vielen Gebieten der Gesellschaft und darin gründender Vorzugsrechte gemeint, nicht aber in erster Linie die kleine Zahl und Verstreutheit der Glieder.
- 3) Vgl. L. Adamovics, „Dzimtenes baznicas vēsture“, otrs, papildinats izdevums, Soest 1947, bes. S. 38 ff.
- 4) Vgl. z. B. L. Adamovics, „Ticibas macibas stavoklis Latvijas skolas“, Rel. filoz. raksti V, 1936. Ders. auch „Des éléments nationaux dans l'église lettone“, Actes du 2-me congres interbaltique de coopération intellectuelle, 1936.
- 5) So beträgt die Buchproduktion in lettischer Sprache der ca. 135 000 Überlebenden der Flucht dreißig Jahre nach Beginn des Exils noch immer ca. 170 Titel pro Jahr (Geschichtswerke, Romane, Lyrik, geistliche Literatur), während das über Zehnfache der Letten in der Heimat sich nur in einem Bruchteil dieser Zahl äußern kann.
- 6) z. B. in Memmingen. Auch dort, wo noch innerhalb der amerikanischen Armee lettische Arbeits- und Schutzkompanien bestehen, sind in größerer Zahl Letten anzutreffen.
- 7) z. B. im Raum Freiburg/Br.
- 8) So z. B. Peter Stuhlmacher, „Der Begriff des Friedens und seine Konsequenzen“ in W. Huber (Hrsg.), Studien zur Friedensforschung, Bd. 4, Stuttgart 1970, s. bes. S. 23 ff.; ebenso Erich Dinkler, „Eirene, Der urchristliche Friedensgedanke“, Heidelberg 1973, s. bes. S. 8.
- 9) Stuhlmacher, a. a. O. S. 61.
- 10) Selbstverständlich soll nicht geleugnet werden, daß der Begriff „Friedensdienst“ auch im eingeschränkten Sinn gebraucht werden kann. Hier gilt dann meist der Plural und bezeichnet die Arbeit von Organisationen zur internationalen Verständigung, für den zivilen Ersatzdienst, für die Entwicklungshilfe usw.
- 11) Vgl. auch paulinische Weisungen für das tägliche Leben wie Röm. 14, 17. 19. Röm. 12, 18 spricht über das Zusammenleben der Gemeinde hinaus das allgemeine Verhalten der Glaubenden in der Welt an.
- 12) Vielleicht läßt sich dies am besten am Bereich der Humanökologie verdeutlichen, für den die altorientalischen und alttestamentlichen Beziehungen des Friedensbegriffs wieder fruchtbar zu werden beginnen. Shalom – „Frieden“ – bedeutet nach beinahe allseitiger Übereinstimmung in der alttestamentlichen Forschung die „Unversehrtheit“, die „Ganzheit“, das „In-Ordnung-Sein“ des Verhältnisses zu Gott und das rechte Zusammenleben von Gemeinschaften und einzelnen. Ebenso aber erstreckt sich der „Friede“ auf Natur und Kosmos. Störungen in einem Einzelbereich sind Störungen im Ganzen des Weltgefüges.

- ¹³⁾ Man denke etwa an das Schicksal der ev.-luth. Kirche in Chile, deren Einheit an der politischen Zerrissenheit des Landes und an dem eindeutigen Engagement ihrer Repräsentanten zerbrochen ist.
- ¹⁴⁾ Vgl. Joachim Scharfenberg, „Seelsorge als Konflikthilfe“ in „Das Wort und die Wörter“, Festschrift für G. Friedrich, 1973, S. 203 ff.
- ¹⁵⁾ Dies war ein spezielles Forschungsgebiet von L. Adamovics, dessen Arbeiten z. T. schon zitiert worden sind. Vgl. bes. „Le rôle particulier de la Communauté des frères moraves de Herrenhute dans la vie religieuse, spirituelle et sociale du peuple letton“ in Annales de l'histoire du Christianisme, III, 1928, und „Die erste Verfolgungszeit der lettischen Brüdergemeinde 1743–45“ in Studia theologica, I, 1935.
- ¹⁶⁾ z. B. jetzt 15 Mitglieder des Gemeinderats unter 200 Gemeindegliedern.
- ¹⁷⁾ a. a. O. S. 11, Anm. 33.
- ¹⁸⁾ S. P. Stuhlmacher, „Aggression, Friede und Versöhnung“ in „Das Wort und die Wörter“, a. a. O. S. 218, These 1.
- ¹⁹⁾ S. P. Stuhlmacher, „Der Begriff des Friedens...“, a. a. O. S. 42 ff.
- ²⁰⁾ Im Hinblick auf die Kontakte der Exilkirchen untereinander (besonders der baltischen zu den ungarischen und polnischen) ist das erfolgreiche Wirken des Lutherischen Weltdienstes, im deutschen Raum des Hauptausschusses des deutschen Nationalkomitees, hervorzuheben.
- ²¹⁾ Anstelle der zu diesem Thema beinahe unübersehbaren Literatur seien die kirchlichen Denkschriften „Friedensaufgaben der Deutschen“ (1968) und „Der Friedensdienst der Christen“ (1969) genannt.
- ²²⁾ Gal. 1, 6 f.
- ²³⁾ Nach Johannes ist der Frieden etwas Exklusives, was Jesus den Seinen verheißt (14, 27; 16, 33) und als Auferstandener mit sich bringt (20, 19. 21. 26). Der Gegensatz zur Welt ist betont. Die Stärke der johanneischen Konzeption ist es, den Frieden zu betonen, der die Glaubenden als Gemeinschaft um Christus eint. Aber wie steht es um das Verhältnis zu den nichtchristlichen Zeitgenossen? Vgl. Stuhlmacher und Dinkler, a. a. O.
- ²⁴⁾ Vor allem auf dem Lande half die ganze Umgebung mit, wenn z. B. etwas instanzzusetzen war. Bei krankheitsbedingtem Ausfall wurde die Wirtschaft von den Nachbarn fortgeführt usw.
- ²⁵⁾ S. Th. Strohm, „Zum Stand der theologischen Friedensdebatte im Horizont der EKD“ in „Der Friedensdienst der Christen“, Gütersloh 1970. Der Begriff sei von H. Gollwitzer geprägt.

Du darfst nicht denken, daß dir der Friede nachlaufen wird; im Gegenteil: Zorn, Unfriede und Rache werden dir nachlaufen, so daß du Böses mit Bösem zu vergelten bewegt wirst. Aber kehre dies Blatt um: suche du selbst Frieden; leide und tue, was du kannst. Du mußt dir selbst wehe tun, mußt ihm folgen und nachlaufen.

Martin Luther

Leben und Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn

Die Evangelisch-lutherische Kirche in Ungarn hat im Jahre 1973 das vierhundertfünfzigste Jahr ihres Bestehens gefeiert. Die Geschichte dieser viereinhalb Jahrhunderte hat ihre Spuren hinterlassen, und sie sind noch heute im Leben unserer Kirche zu finden. Darum muß man, wenn man sich mit dem Weg und Dienst unserer Kirche heute befassen will, von ihrer Vergangenheit wissen. Das Geschehene beeinflußt an wesentlichen Punkten unsere Gegenwart; wir versuchen, all das aus unserer Vergangenheit zu bewahren, was unserem Dienst heute von Nutzen sein kann, und wir befehlen unsere heutigen und die gewesenen Irrtümer in Gottes Erbarmen.

Rückblick auf eine 450jährige Geschichte

Ob auch für meine Heimat ein ähnliches Ereignis genannt werden kann wie der Thesenanschlag am 31. Oktober 1517? Mit welchem Datum beginnt die Geschichte der Reformation in Ungarn?

Im Jahre 1523 ist Buda die Hauptstadt des Landes, die Residenz der Könige. Noch überragt der königliche Palast auf dem Burgberg die Stadt, seine Kunstschatze und die Bibliothek des Matthias Corvinus sind weltberühmt. Aber der Prunk und der Glanz sind im Verblassen begriffen, beginnen überstrahlt zu werden durch das vernichtende Feuer der sich nähernden türkischen Heere.

Nándorfehérvár (das heutige Belgrad, damals ungarisch) ist kaum zwei Jahre zuvor von den Türken besetzt worden, und die türkische Armee bereitet sich vor, in die inneren Gebiete Europas einzufallen. Das schreckliche Geschehen wirft seine Schatten voraus, Unruhe und Schrecken erfaßt die Einwohner des Landes.

Aber das Land wird nicht nur durch den äußeren Feind bedroht, es hat auch mit inneren Schwierigkeiten zu kämpfen. Im Jahre 1514 wird der Bauernaufstand, angeführt von Georg Dózsa, blutig niedergeschlagen. Die Folge ist, daß den Leibeigenen die sowieso nicht bedeutenden

Freiheitsrechte ganz entzogen werden. Nun sind sie endgültig von ihren Grundherren abhängig; welche Schwächung dies für das ganze Land bedeutet, bedenkt niemand.

In dieser spannungsvollen Atmosphäre wird das Land von der Reformation erfaßt. Im Jahre 1521 veröffentlicht der Erzbischof von Esztergom, Georg Szakmári, die Bannbulle Papst Leos X. gegen Luther.

Im Frühjahr 1523 beruft der junge König Ludwig II. den Landtag ein. Am 24. April 1523 ergeht der Beschluß, daß die Lutheraner und alle, die sie schützen wollen, mit dem Tode und mit der Einziehung ihrer Güter bestraft werden sollen. Die Begründung lautet, daß sie Ketzer und Feinde der Jungfrau Maria seien.

Dies ist der schriftliche Beleg dafür, daß zu dieser Zeit in Ungarn Luthers Lehre nicht nur von einzelnen durchreisenden Kaufleuten verbreitet wird. In verschiedenen Teilen des Landes hat die reformatorische Botschaft Fuß gefaßt. Zu dieser Zeit beginnt die Geschichte unserer Kirche.

In diesen Zusammenhang gehört dann auch ein Beschluß des Landtages von 1525, der wörtlich besagt: „Auch die Lutheraner sind aus dem Lande auszurotten; wo immer sie zu finden sind, sollen sie von kirchlichen und weltlichen Personen ungehindert festgenommen und verbrannt werden.“ Das heißt: Lutherani omnes comburantur.

Es ist nicht möglich, in einem kurzen Aufsatz eine ausführliche Auslegung der beiden Landtagsbeschlüsse zu beginnen, genausowenig ist eine ausführliche Darlegung der weiteren Ereignisse in der 450jährigen Geschichte unserer Kirche möglich. Nur solche Daten sollen erwähnt werden, welche die Diasporasituation unserer Kirche verständlich machen.

Im Jahre 1526 wird die ungarische Armee, schon vorher innerlich geschwächt, von den Türken geschlagen, das Land zerfällt in drei Teile. Aber in diesem dreigeteilten Land entfaltet sich die Reformation. Aus einem Bericht nach Rom geht hervor, daß in Ungarn am Ende des 16. Jahrhunderts auf tausend Lutheraner nur ein Katholik entfällt. Wenn auch diese Angabe ein wenig übertrieben zu sein scheint, so kommt sie doch der Wahrheit nahe. Lange allerdings währt diese Periode nicht.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts beginnt die Gegenreformation, die in den nächsten drei Jahrhunderten einen von Gewalt und Blutvergießen gezeichneten Verlauf nimmt. Die Intoleranz und der Haß zwischen den Kirchen schwächt das Land, die ganze Gesellschaft, schädigt die Ein-

heit und die innere Kraft. Kaum zu zählen ist die Zahl der Märtyrer, die in dieser Zeit für ihren Glauben und ihre religiöse Überzeugung ihr Leben ließen. Hunderte von Pfarrern, Lehrern und Glaubensgefährten wurden auf die Galeeren geschickt oder vor das Femegericht gestellt. Hunderte mußten ihre Heimat verlassen. Und dies alles nur aus dem einen Grunde, weil sie am reinen Evangelium, der von ihnen erkannten Glaubenswahrheit, festhalten wollten.

Nur zwei Zahlen zur Verdeutlichung: Am Ende des 16. Jahrhunderts zählte man etwa 1 250 000 Lutheraner, 62 Prozent der Bevölkerung. Zur gleichen Zeit gehörten 28 Prozent der katholischen Kirche an, 10 bis 12 Prozent waren griechisch-orthodox und nur einige Prozent calvinistisch-reformiert.

Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es noch 35 000 Lutheraner im Lande, das sind etwa 17–18 Prozent der Bevölkerung; im Jahre 1848 waren es nur noch 7,3 Prozent, 1910 6,4 Prozent. Heute liegt diese Proportion bei 4 Prozent.

Eine über dreihundertjährige Sehnsucht der Protestanten Ungarns erfüllt sich, als Lajos Kossuth 1848 den Gesetzartikel XX vor dem Reichstag einbringt. Dieser Artikel spricht zum ersten Mal die Glaubensfreiheit und die gesetzliche Gleichberechtigung der im Lande bestehenden Kirchen aus.

Lange konnten sich unsere Vorfahren nicht dieser Gleichheit erfreuen. Wenn es auch sehr sonderbar klingt, es ist doch wahr, daß diese Glaubensgleichheit sich erst seit 1945 erfüllt hat. Die Autonomie unserer Kirche wird nämlich bereits am 10. Februar 1850 von dem damaligen österreichischen Generalgouverneur, dem Freiherrn Julius von Haynau, wieder aufgehoben, nachdem Revolution und Freiheitskampf blutig niedergeschlagen sind. In der Folgezeit schließen die Verantwortlichen unserer Kirche einen Kompromiß. Die Losung von einem „christlichen Ungarn“ ist stärker als die Erinnerung an das dreihundertjährige schwere Schicksal der Kirche. So versuchen sie, den Protestantismus neben der katholischen Kirche zu einer zweiten Kirche im Staate zu machen. Statt des „Regnum Marianum“ will man in Nachahmung der römisch-katholischen Kirche ein „Regnum Christianum“ proklamieren. Wir kennen das totale Versagen dieses Strebens, es hat in eine totale Katastrophe hineingeführt.

Die bruchstückhafte Aufzählung von Daten und Fakten läßt es nicht zu, auch von denjenigen der großen Reformatoren Ungarns zu sprechen, die mit unglaublicher Beharrlichkeit mit einem gottgeschenkten Glau-

ben, meist unter sehr schweren Umständen, Gottes Wort verkündet, die Sakramente ausgeteilt und das Volk gelehrt haben. Viele unserer Kirchen zeigen die äußeren Spuren der schweren Schicksalsprüfungen. Die Kirchenarchive sind reich an Schriften und Papieren, die die Erinnerung an die einzelnen Perioden dieser 450jährigen Geschichte wachhalten. Mit großer Behutsamkeit werden die wertvollen Dokumente aufbewahrt, und es ist unser Versuch, aus der Vergangenheit all das lebendig werden zu lassen, was unserem Dienst in der Verkündigung nützlich ist und was Menschen helfen kann, zum Glauben zu kommen und im Glauben zu bleiben.

Wir wissen wohl, daß man die Geschichte nicht wiederholen kann. Das Leben und die Geschichte wiederholen sich nicht. Aber wir wissen auch, daß die Geschichte unser Lehrer sein kann. Sie zeigt uns, daß die Kirche immer dann den richtigen Weg geht, wenn sie von Jesus Christus geführt wird. Die 450jährige Wanderung der ungarischen lutherischen Kirche, die heute als Minderheit in der Diaspora lebt und wirkt, kann uns dies zeigen.

Das Leben in den Gemeinden

Bevor davon die Rede ist, wie unsere Kirche ihren Dienst in Gottes Auftrag tut, muß kurz die äußere Situation erwähnt werden. Wo ist der Platz der Kirche in der heutigen Gesellschaft? Wie hat die ungarische lutherische Kirche ihren Weg gefunden in einem Lande, in dem der Sozialismus aufgebaut wird?

Nach dem 2. Weltkrieg geriet die Kirche in unserer Heimat in eine neue geschichtliche Situation. Sie mußte ihren Weg und Dienst in einer neuen Gesellschaftsordnung suchen und finden. Dies geschah, begleitet von einer gründlichen theologischen Arbeit. Wir hatten Fragen zu beantworten, die uns, in der neuen historischen Situation, von Gott und von den Menschen gestellt waren.

Eine Kirche, die in dieser neuen Situation sich an der Idee einer „christlichen Gesellschaft“ orientiert hätte, anstatt allein der Macht des Evangeliums zu vertrauen, hätte scheitern müssen. Wir haben auf die Herausforderung der Geschichte die Antworten nicht aufgrund einer Geschichtsphilosophie, sondern aus der Offenbarung Gottes zu geben versucht. Das aufs neue gepredigte Evangelium und ein hierauf gegründeter prophetischer Dienst sowie eine gründliche theologische Analyse der Bekenntnisschriften haben uns einen neuen Weg erkennen und

wahrnehmen lassen, den Weg der in Liebe dienenden Kirche, den dia-konischen Weg der Kirche.

Aufgrund dieser Einsichten schloß die Kirche im Jahre 1948 ein Abkom-men mit dem ungarischen Staat. Danach sind Kirche und Staat vonein-ander prinzipiell getrennt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sich der Staat um die Tätigkeit der Kirche nicht kümmert, noch daß die Kirche die Gläubigen in ihren Verpflichtungen der Gesellschaft und dem Staat gegenüber alleinläßt. Im Gegenteil: Der Staat gibt der Kirche finanzielle Unterstützung, und die Kirche nimmt ihre Pflichten auch im Bereich des öffentlichen Lebens wahr. Dienst und Haltung der Kirche sind prägnant in der Präambel zusammengefaßt, die der im Jahre 1966 von der Syn-ode angenommenen Kirchenverfassung voraufgeht. Dort heißt es: „Die Evangelisch-Lutherische Kirche bekennt sich dazu, daß das Wort Gottes, wie es in der Offenbarung der Heiligen Schrift und in den altkirchlichen und lutherischen Bekenntnissen bezeugt wird, alleinige Quelle und Maß-stab ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Dienstes ist. Sie bekräftigt, daß es ihre vom Herrn Jesus Christus anvertraute Aufgabe ist, mit ihrer Verkündigung und Liebestätigkeit dem Wohl unseres Volkes und der ganzen Menschheit zu dienen.“

Diese Erkenntnis folgt aus der theologischen Grundhaltung, nach der die Kirche den ihr anvertrauten Dienst ausrichtet. Natürlich können auch auf beiden Seiten Probleme entstehen. Aber die gegenseitige Respek-tierung der Ideologie ermöglicht durch den Dialog eine Lösung der Pro-bleme, die beiden Partnern gerecht wird. Wir verkündigen Christus, der gekreuzigt wurde, der der Erlöser und Herr der ganzen Welt ist, und darin auch der Erlöser und Herr des Menschen. Das ist die Situation, in der die Kirche ihren Dienst tut.

Der Darstellung der Arbeit im einzelnen seien einige statistische An-gaben vorangestellt.

Seit der Gegenreformation lebt die ungarische evangelisch-lutherische Kirche in der Minderheit als Diaspora. Beide Wörter seien gleicher-maßen betont! Sie lebt in der Minderheit: etwa 400 000 Lutheraner gibt es unter den 10 Millionen Ungarn. Am höchsten ist die Zahl der Katho-likern, ihnen folgt die calvinistisch geprägte reformierte Kirche. Die Lutheraner leben in der Diaspora, ungeachtet der Tatsache, daß es durchaus Orte gibt, an denen die Lutheraner die Mehrheit darstellen. Es gibt auch keinen Ort in Ungarn ohne Lutheraner unter den Einwohn-ern. Augenblicklich gibt es 310 Muttergemeinden (Gemeinden mit einem

bzw. mehreren Pfarrern und 400–600 Gliedern, aber in bestimmten Gemeinden auch mehr). Um sie gruppieren sich unzählige Filialgemeinden (100–150 Glieder) und Diasporagemeinden (10–20 Glieder).

380 Pfarrer tun den Dienst der Verkündigung des Gotteswortes. Wenn man die Zahl der Gemeinden und die Zahl der Pfarrer ins Verhältnis setzt, so zeigt sich, daß beinahe alle Gemeinden ihren Pfarrer haben. Sie vollbringen eine oft übermenschliche Arbeit, um die Gläubigen aus vielleicht zehn bis zwölf Orten zusammenzuführen und mit ihnen eine Gemeinde bauen zu können.

In 821 Kirchen und Kapellen wird an jedem Sonntag gepredigt. Jährlich werden rund 60 000 Sonntags- und Feiertagsgottesdienste gehalten und 25 000 Bibelstunden für Erwachsene und Kinder. Die Zahl der Abendmahlsgäste beträgt jährlich etwa 160 000. Von den Gottesdiensten werden beinahe 4000 in slowakischer und 2000 in deutscher Sprache gehalten. Der Gottesdienstbesuch ist auf dem Lande gut, in den Städten schlechter. Die Pfarrer leisten eine intensive seelsorgerliche Arbeit.

Der Jugend nimmt sich die Kirche auf verschiedene Weise an. Es gibt Kindergottesdienste und auch Bibelstunden für Kinder und junge Menschen. Die Teilnahme am Religionsunterricht ist fakultativ, gehalten wird der Religionsunterricht im Rahmen des Studienplanes in den staatlichen Schulen vom Gemeindepfarrer. Die Unterrichtsbücher werden von der Kirche herausgegeben und den Schülern zur Verfügung gestellt. Für die Schüler in der Diaspora hat die Kirche ein speziell für diesen Zweck konzipiertes Buch herausgegeben. Am Konfirmandenunterricht nimmt die Mehrheit der 13–14jährigen Kinder teil.

Verwaltungsmäßig sind die Gemeinden in 16 Senioraten (Kirchenkreise), und zwei Kirchendistrikten, deren Leitung in der Hand zweier Bischöfe liegt, zusammengefaßt. Die Leitung der Gemeinden, Kirchenkreise usw. geschieht auf allen Ebenen durch je einen Geistlichen und einen Laien. Trotz der Minderheitssituation erfüllt unsere Kirche als eine Kirche in der Diaspora weitreichende Aufgaben. Die wichtigsten Arbeitszweige sollen kurz dargestellt werden.

Die Theologische Akademie

Eine der wesentlichsten Aufgaben unserer Kirche ist die Ausbildung des Pfarrernachwuchses. Es ist zunehmend so, daß die Kirche, um ihre Aufgaben erfüllen zu können, auf eine gediegene Ausbildung ihrer Pfarrer angewiesen ist. Die Diasporasituation erfordert zudem gut ausgebildete

Theologen, die nicht nur die ihnen aufgetragene Arbeit in der Gemeinde tun können, sondern auch durch ihre theologische Arbeit der ganzen Kirche helfen, das theologische Denken weiterzuentwickeln und zu vertiefen.

Unsere Kirche verfügt über eine eigene theologische Akademie. Augenblicklich halten fünf Theologieprofessoren Vorlesungen und Seminare für 40 Theologiestudenten. Nach einem theologischen Schlußexamen werden die jungen Theologen von einem der beiden Bischöfe ordiniert; eine eigene Pfarrstelle wird ihnen jedoch erst nach dem Ablegen eines weiteren Examens zugewiesen.

Die Theologiestudenten wohnen im Theologenheim, das durch Spenden aus den Gemeinden aufrechterhalten wird.

Wir dürfen uns jedoch nicht damit zufriedengeben, daß wir gut ausgebildete Pfarrer in den Dienst entsenden können; auch die Weiterbildung ist eine sehr wichtige Aufgabe. Sie wird auf zweierlei Weise erfüllt: Vielen jungen Pfarrern wird mit einem Stipendium ein Auslandsaufenthalt ermöglicht; in den letzten zehn Jahren waren es 40 Pfarrer. Die Reiseziele waren: Finnland, Schweden, Österreich, Großbritannien, die Bundesrepublik Deutschland, die Tschechoslowakei, die Schweiz, die Deutsche Demokratische Republik.

Aber die regelmäßige Weiterbildung aller Pfarrer spielt eine mindestens ebenso große Rolle. Zur theologischen Weiterbildung für die Pastoren im Amt dienen die Arbeitsgemeinschaften der Pfarrer in allen 16 Senioraten, die jährlich acht- bis zehnmal ihre Sitzungen halten und theologische Themen bearbeiten. In den letzten beiden Jahren wurden 25 Themen bearbeitet.

Natürlich – das bestätigen auch die Arbeiten – steht die Bildung der Pfarrer nicht in jedem Fall auf gleichem Niveau. Aber wichtiger ist, daß hinter jeder einzelnen Arbeit das theologische Denken des betreffenden Pfarrers steht. Gemeinsame Arbeit und gemeinsames Denken!

Die diakonische Arbeit

Daß wir in der Diaspora leben, bringt nicht nur Belastungen und Schwierigkeiten mit sich, sondern bedeutet auch Segen. Beispielsweise legt es sich nahe, daß die Lutheraner, weil sie weit voneinander entfernt leben, sich nicht nur umeinander kümmern, sondern auch für die anderen da sind. Dieses Verantwortungsgefühl für „die anderen“ ist der Ausgangspunkt für unsere diakonische Arbeit.

Die Möglichkeiten diakonischer Arbeit sind gar nicht hoch genug einzuschätzen, wenn man von der Dimension der „persönlichen Diakonie“ ausgeht. Sie hängt zusammen mit dem konkreten Gebot, das Jesus seinen Jüngern bei der Aussendung in die Welt, das Evangelium zu verkündigen, mitgab: „Verkündigt das Reich Gottes und heilt die Kranken!“

Die persönliche diakonische Arbeit hat ihre Chance innerhalb der Gemeinde. In den meisten Gemeinden ist sie schon gut organisiert. So können die Kranken besucht und, wenn nötig, betreut werden. Auch die Verpflegung von Alleinstehenden zählt zu den lösbaren Aufgaben. Natürlich ergeben sich immer wieder Probleme, aber die Bereitschaft in den Gemeinden ist groß.

Die institutionelle Diakonie hat eine längere Vorgeschichte. In den 18 diakonischen Einrichtungen werden 400 alte Menschen und 200 geistig behinderte Kinder betreut. Die Aufrechterhaltung dieser Heime ist für unsere Kirche gerade deshalb bedeutsam, weil sie nicht nur von einzelnen Christen unterstützt werden, sondern in den Verantwortungsbereich der ganzen Gemeinde gehören. Jede dieser Einrichtungen wird finanziell und personell von den benachbarten Senioraten bzw. von den umliegenden Gemeinden unterstützt.

Die Menschen, die in den diakonischen Anstalten den Dienst tun, kommen großenteils aus den Gemeinden. Sie bekommen für ihre Arbeit nur ein mäßiges Entgelt. Das Ziel unserer Kirche ist es, die Einrichtungen der Diakonie noch mehr als bisher den Gemeinden ans Herz zu legen.

Die kirchliche Presse

Unsere lutherische Kirche hat ein eigenes Werk für die kirchliche Pressearbeit. So wird es möglich, Gottes Wort nicht nur von der Kanzel zu verkündigen, sondern auch auf dem Wege über den gedruckten Buchstaben. Die Presseabteilung der Kirche sorgt für die Herausgabe von theologischen Büchern, Zeitschriften, kirchlicher Literatur und Unterrichtsbüchern. Ein Wochenblatt — *Evangélikus Elet* — wird in zehntausend, eine theologische Fachzeitschrift — *Lelkipásztor* — in achthundert Exemplaren verbreitet. Die Losungen haben eine Auflage von zehntausend und der Kirchenkalender — *Evangélikus Naptár* — eine Auflage von 13 000 Exemplaren. Bücher für den Religionsunterricht, Gesang- und Gebetbücher werden nach Bedarf veröffentlicht. Die Herausgabe

der Bibel geschieht in ökumenischer Zusammenarbeit mit der Reformierten Kirche. Die Publikationen werden – da die Kirche nicht über eine eigene Druckerei verfügt – in staatlichen Druckereien hergestellt.

Die materielle Situation

Eine Kirchensteuer wird durch unsere Kirche nicht erhoben. Die freiwilligen Gaben, die laufend im Steigen begriffen sind, lassen uns jedoch zuversichtlich sein für die materielle Grundlage unseres Dienstes am Wort Gottes, wenn es Gott gefällt, uns auf diesem Wege weiterzuführen. Natürlich bedeutet das nicht, daß es keinerlei Probleme gäbe.

Beispielsweise dieses: Kirchen, Pfarrhäuser und Gemeindehäuser sind im Besitz der einzelnen Kirchengemeinden, zusammen 1400 Kirchengebäude. Instandhaltung und Renovierung dieser Gebäude bedeuten eine große finanzielle Last, vor allem dort, wo die Gemeinde durch demographische Veränderungen, z. B. Urbanisation, kleiner geworden ist.

Als unsere Kirche die sogenannte „Gemeindehilfe“ (früher Gustav-Adolf-Verein) vor zwanzig Jahren ins Leben rief, wurde die Arbeit mit dem Ziel begonnen, daß sich alle Gemeinden füreinander auch in finanzieller Hinsicht verantwortlich fühlen sollten. Die große Summe von Spenden aus den Gemeinden ist ein guter Beweis dafür, daß die Gemeinden die Wichtigkeit dieser Aufgabe begriffen haben und daß sie bereit sind, alljährlich ihr Opfer zu bringen für Gemeinden, in denen ein Bauvorhaben oder eine Renovierung durchgeführt werden muß.

Im Laufe von zwanzig Jahren betragen die Einnahmen der Gemeindehilfe rund sechs Millionen Forint, eine beträchtliche Summe in unserer der Zahl nach nicht eben großen Kirche. Wir sehen in diesem Opfer unserer Gemeinden für andere, materiell belastete Gemeinden eine Folge unserer theologischen Erkenntnis, die die Diakonie in allen Bereichen zum Grundsatz unseres Denkens und Handelns macht, so wie uns das von Jesus Christus, dem wahren Diakon, gezeigt wird.

Wenn von der Gemeindehilfe die Rede ist, muß auch die Arbeit des Martin Luther-Bundes erwähnt werden. Die materielle Hilfe dieses Werkes ermöglicht uns manche zusätzliche Unterstützung an die Gemeinden.

Zusammenfassend: Solche Opfer können nur von Gemeinden und in einer Kirche gebracht werden, in der die Liebe Christi lebendig ist. Wo

dies der Fall ist, werden die Früchte des Glaubens auf materiellem Gebiet eine Realität sein.

Die Kantorenausbildung

Es könnte so scheinen, als ob die kirchenmusikalische Arbeit nur von untergeordneter Bedeutung wäre und hier nur bedingt theologische und organisatorische Fragen zu lösen seien. In unserer Kirche sieht es anders aus.

In früheren Jahren war es allgemein üblich, daß die Lehrer konfessioneller Schulen auch die Kantoren der betreffenden Gemeinden waren. Als diese Lösung nicht mehr möglich war, lautete die Frage: Wo finden wir Menschen – besonders in den Landgemeinden – die der Gemeinde als Kantoren oder Organisten dienen können? Es gab ja keine ausgebildeten Kräfte. Die Notwendigkeit einer kircheneigenen Ausbildung führte zur Gründung des Institutes in Fót. Inzwischen hat bereits jeder vierte unserer Kantoren hier seine Ausbildung erhalten.

Dabei ist wieder dem Martin Luther-Bund – insbesondere dem österreichischen Verein – zu danken, daß er diesem Institut seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat und zum weiteren Ausbau einen Beitrag geleistet hat.

Man hätte – anstatt den Dienst der Kirche in seinen verschiedenen Zweigen vorzustellen – auch einige Bilder aus dem Leben der Gemeinden lebendig werden lassen können. Das Ergebnis wäre das gleiche. Die Fülle des Dienstes in einer von Leben erfüllten Kirche ist nur dort möglich, wo lebendige Gemeinden zu finden sind. Dafür können wir zeugen, daß in der ungarischen lutherischen Kirche solche Gemeinden leben und wirken.

Unsere ökumenischen Beziehungen in Ungarn

Die lutherische Kirche in Ungarn ist seit der Gründung im Jahre 1946 Mitglied des Ungarischen Ökumenischen Rates, in dem die protestantischen Kirchen zusammengeschlossen sind: die reformierte (mit etwa 2 Mill. Gliedern), die lutherische, die methodistische, die baptistische und die orthodoxe Kirche sowie einige kleinerer protestantische Denominationen. Die guten brüderlichen Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen erweisen sich in einer intensiven gemeinsamen theologischen Arbeit. Einige theologische Dokumente, die aus dieser Arbeit

hervorgegangen sind, haben auf ökumenischen Konferenzen eine Rolle gespielt.

Besonders gute Beziehungen bestehen zur reformierten Kirche, mit der uns eine gemeinsame Geschichte verbindet. Die Belastungen und die großen Prüfungen in der gemeinsamen Vergangenheit haben unsere Kirchen zu Schwesterkirchen werden lassen. Die Früchte dieser brüderlichen Liebe sind auch heute noch sehr lebendig, besonders in jenen kleinen Diasporagemeinden, in denen es keine lutherische Kirche oder Kapelle gibt. In diesen Orten werden die Gottesdienste in den reformierten Kirchen gehalten, die auch für unsere Gemeinden zur Heimat geworden sind.

Die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche sind leider, so müssen wir feststellen, auch heute noch nicht befriedigend. Wir sind in der Minderheit, und nicht nur, daß wir dies fühlen, sondern auch umgekehrt: die römisch-katholische Kirche läßt uns dies tagtäglich fühlen. Trotzdem halten wir an der Hoffnung fest, daß wir auch mit der katholischen Kirche einmal brüderliche Beziehungen werden aufnehmen und unterhalten können.

Summa summarum

Daten, unbekannte Namen, Jahreszahlen, die nur dem Kenner ungarischer Geschichte etwas sagen, speziell der Situation im Lande angepaßte Arbeitszweige – das ist das Leben dieser kleinen Diasporakirche. Das Suchen eines neuen Weges, das hinter den unbekanntem Daten und Fakten steht, ist in seinem Kern die Suche nach dem Zentrum des Evangeliums von Christus und seinem Dienst. Unsere Gläubigen lieben ihre Kirche, weil sie ihren Herrn lieben, der ihnen nahekommt. Sie beten ihn an und bekennen ihn als ihren Herrn – wenn auch im ganzen Lande verstreut, so doch alle zu seiner Kirche gehörend.

Wer an seinem Nächsten vorübergeht, der geht auch an Gott vorüber.
Martin Luther

40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen

Im Oktober 1975 jährt sich die Eröffnung des Erlanger Auslands- und Diasporatheologenheims zum vierzigsten Mal. Nicht nur wegen dieses Jubiläums, sondern weil sich die Unterhaltung dieses Hauses inzwischen als eine der wesentlichen Aufgaben herausgestellt hat, denen der Martin Luther-Bund verpflichtet ist, lohnt die Rückschau. Es mag in den Jahren der Begründung noch so ausgesehen haben, als handle es sich um das Werk eines einzelnen, eines gewissermaßen „prophetischen“ Geistes, des damaligen Bundesleiters D. Friedrich Ulmer, dem der Martin Luther-Bund und seine (damals so genannten) Gotteskastenvereine mancherlei Impulse verdanken. Dafür gäbe es im Raum der Kirche Beispiele genug, wie eines Tages eine kirchliche Aufgabe als notwendig erkannt wird und wie ein Charismatiker mit der ihm eigenen Unrast und Überzeugungskraft dafür sorgt, daß sie in Angriff genommen wird. Nicht selten kann man beobachten, wie solche Initiativen und Aktivitäten von dem Tage an, da sich der Initiator von ihnen löst, den Charakter mühsam abgewickelter Routine annehmen oder ganz absterben.

Für das Auslands- und Diasporatheologenheim hat sich allerdings längst erwiesen, daß das Haus eine über die Person des Begründers hinausgehende und fortdauernde Existenzberechtigung besitzt. Die nachfolgenden Zeilen sollen der Versuch sein, diese vierzig Jahre bis zu dem Punkt, da man getrost solche Aussage treffen kann, noch einmal anhand der Akten und der Erinnerungen persönlich Beteiligter nachzuzeichnen.

1. Die Vorgeschichte (1915–1935)

Bereits im Jahre 1915 (!) taucht erstmalig der Gedanke der „Errichtung eines theologischen Studienhauses in Erlangen“ auf. Eine vertrauliche Aktennotiz vom 3. Februar 1915 (Verfasser Prof. D. H. Jordan, Empfänger nicht ersichtlich, vermutlich jedoch ein Sohn des Professors Gerhard von Zezschwitz, der 1923 Pfarrer in Burgbernheim ist¹⁾) zeigt, daß man

schon zu diesem frühen Zeitpunkt an die Tradition des Theologischen Studienhauses anknüpfen wollte, das 1868–1892 im „Hinterhaus des ... Anwesens des ... Prof. von Zezschwitz sich befand“ und „in dieser Zeit über 250 jungen Studenten Aufnahme auf ein oder mehrere Semester gewährt“ hatte.²⁾ Allerdings soll die Ausführung dieses Plans „natürlich erst in Friedenszeiten geschehen“, wobei Jordan bereits für das Lutherjubiläum am 31. Oktober 1917 mit „längst errungenem Frieden“ gerechnet und im Zusammenhang mit diesem Termin an die Errichtung eines solchen Studentenheims gedacht hat.³⁾ 1920 erwähnt ein weiteres Schreiben von Prof. Jordan an einen Pfarrer (wohl wieder v. Zezschwitz), die inzwischen erfolgte Gründung eines reformierten Studienhauses in Gestalt von 5 Studentenzimmern über der Wohnung von Professor Müller in einem gemieteten Hause „auf der Marquardsenstraße“⁴⁾. Jordan will dennoch den Plan eines lutherischen Studienhauses festhalten, „sobald es die Verhältnisse irgendwie gestatten“. Später hat sich dann Prof. D. Bachmann eingeschaltet, seit 1926 auch mit dem Landeskirchenrat in München korrespondiert, eine Satzung entworfen⁵⁾ und zum 11. Mai 1927 zu einer Gründungsversammlung eines Vereins „Theologisches Studienheim“ ... „zunächst für Studierende der Evang.-Luth. Kirche Bayerns“ eingeladen.⁶⁾ Die Beitrittsliste enthält 29 Namen, darunter Pfr. v. Zezschwitz, Burgbernheim, und die Professoren Althaus, Elert, Preuß, Ulmer und natürlich Bachmann selbst.⁷⁾ Es gibt langwierige Verhandlungen mit dem Landeskirchenrat und dem Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus. Unter anderem ist an den Ankauf des Hauses Hindenburgstraße 39 gedacht, ein früheres Wohngebäude für verheiratete Unteroffiziere, seinerzeit im Eigentum der bayerischen Finanzverwaltung (Kaufpreis 40 000–44 000 RM nach dem Angebot vom 25. April 1929.⁸⁾ Allein, die Vorstandssitzung am 24. Mai 1929⁹⁾ beschließt nicht den Ankauf des genannten Hauses, sondern lediglich

„1. Die Schaffung eines Studienheimes in dem mehrfach erwähnten Sinne wird weiter verfolgt.

2. Es soll die Frage geprüft werden, ob nach der bautechnischen und finanziellen Seite das Haus Hindenburgstraße sich für die Zwecke des Heimes eignet.“¹⁰⁾

In dieser Zeit scheint sich nun auch Professor D. Dr. Friedrich Ulmer in die Verhandlungen eingeschaltet zu haben. Am 22. November 1930 ist in einem Brief an Ulmer¹¹⁾ einerseits von erfolgter „Fertigstellung des Erlanger Studentenhauses“ die Rede, andererseits von dem von Ulmer

„seinerzeit geäußerten Gedanken der Schaffung eines Studienheims für ausländische evangelische Theologen in Erlangen“.¹²⁾ Der Beschluß geht wohl sogar zurück auf eine Beschlußfassung der Vertretertagung in Zittau im Jahre 1929, „in Erlangen ein Heim für ausländische lutherische Theologen ... zu errichten“.¹³⁾ Am 15. Mai 1931 verfaßte Ulmer eine „Denkschrift über die Notwendigkeit der Errichtung eines Heims für Auslandsdeutsche und ausländische evangelisch-lutherische Theologen“,¹⁴⁾ aus der einige Sätze zitiert seien. Nach Darlegung der Diasporasituation der meisten lutherischen Kirchen in der Welt heißt es:

„Ein Theologenheim, das in evangelisch-lutherischem Geiste geleitet wird, wird hier zum Bedürfnis und wird gerade von hier aus als Segen erkannt werden. Kein Auslandstheologe soll genötigt werden, in dieses Heim zu gehen, aber unsere lutherischen Diasporakirchen sollen die Gewißheit haben, daß sie in diesem Heim etwas erhalten, was ihnen die denkbar stärkste Beruhigung gibt im Blick auf ihre zukünftigen Pfarrer. Sie werden mit Freuden von selbst kommen. Sie brauchen in ganz besonderem Sinne Halt und Festigkeit, eben weil sie in der Diaspora unter so vielen Unsicherheiten und Unklarheiten einerseits und andererseits in der Regel einem in sich geschlossenen (wenigstens von außen gesehen) einheitlich geführten Katholicismus gegenüber zu leben haben.“ ... „Nichts wird im Augenblick den oekumenischen Gedanken innerhalb des Luthertums so stärken, als wenn an einer der evangelisch-lutherischen Fakultäten Deutschlands, zu welchen das lutherische Ausland Vertrauen hat, daß das Erbe der lutherischen Kirche treu gehütet und in der Gegenwart in ihrer Weise den Studierenden überantwortet wird, ein Heim errichtet werde, in welchem die verschiedenen Theologen in dem Geiste der evangelisch-lutherischen Kirche ein oder einige Semester Gemeinschaft pflegen könnten, in welchem sie die Hilfe sähen, welche kirchliche Kreise im Lande der Reformation dem Luthertum des Auslandsdeutschtums und darüber hinaus des Auslandes überhaupt leisteten. Diese Hausgemeinschaft würde in Jahren und Jahrzehnten sich in den Auslandskirchen des deutschen Luthertums geltend machen, denn das in Deutschland gemeinsam Erlebte würde ein Band der Freundschaft und Gemeinschaft um die Hausgenossen schlingen, welches manches Mißverständnis und manche Feindschaft oder Voreingenommenheit zerstören könnte, während jetzt eben diese um der lutherischen Theologie im Besonderen nach Deutschland kommenden Theologen oft genug fremd und kalt nebeneinander hergehen und voneinander nicht Kenntnis nehmen.“ ...

... „Als Ort des Theologenheims ist Erlangen vorzuschlagen. Erlangen, eine alte Markgrafenstadt mit über 30000 Einwohnern in großer Nähe Nürnbergs, und auf der anderen Seite der Bamberger Diaspora, liegt im altlutherischen Gebiete Frankens und zählt selbst an zwei Drittel lutherischer Einwohner. Die theologische Fakultät Erlangens steht in ihrer ganzen Geschichte wie in der Gegenwart mit Willen, weil mit

wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung, zum kirchlichen Luther-
tum und ist als solche auch im lutherischen Ausland bekannt. Erlangen
zählte im W.S. 1930/31 464 Studierende der Theologie, unter welchen
nicht wenige Ausländer sich befanden, welche nur um der Theolo-
gischen Fakultät willen nach Erlangen kamen. Es ist an ein Heim für
25 Studierende gedacht, das schlicht aber gut gebaut werden und auch
die nötigen Räume für das Beisammensein der Heimgenossen enthalten
soll.

Die Verwaltung des Heimes wird zweckmäßig der lutherisch-kirchlichen
Diasporaorganisation, dem Lutherischen Hilfswerk, übertragen werden,
das seinen Sitz in Erlangen hat, und vor dessen Vertretern ich 1928
mit dem Erfolg warmer Teilnahme erstmals diesen Plan entwickelt
habe, und das bereits einige Mittel für diesen Zweck gesammelt hat.“

Die Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf das Haus Kaiser-Wilhelm-
Platz 2 (heutiger Lorleberg-Platz), das der Evang.-Luth. Kirchenverwal-
tung Erlangen-Altstadt auf dem Erbwege zugefallen war. Am 14. De-
zember 1932 legt Ulmer den Vorstandsmitgliedern bereits einen Ver-
tragsentwurf vor mit der Bitte um Zustimmung: Übernahme auf 25 Jahre
mit stillschweigender Verlängerung, wenn keine Kündigung erfolgt.
Bauunterhalt, Steuern usw. zu Lasten des Martin Luther-Bundes.¹⁵⁾ Ein
späterer Entwurf spricht sogar von jeweils 50 Jahren.¹⁶⁾ Später ist dann
auch von dem Haus Hindenburgstraße 22,¹⁷⁾ auch von der Loge Uni-
versitätsstraße die Rede.¹⁸⁾ Schließlich, nach Erwägen vieler Um-
stände — bei den Vorstandsmitgliedern gab es bei diesen Projekten
auch Ablehnung — geht man auf das Haus in der Fahrstraße 15 zu. Am
7. Dezember 1934 kommt es „zwischen dem Ausschuß des Evangeli-
schen Arbeitervereins und dem Vorstand des Martin Luther-Bundes ...
vorbehaltlich der Genehmigung durch die Generalversammlung des
Evangelischen Vereins e. V.“ zu folgendem einmütigen Beschluß:

„Besprechung zwischen dem Ausschuß des Evangelischen Arbeiter-
vereins und dem Vorstand des Martin Luther-Bundes am 7. 12. 1934.

Es sind anwesend die Herren: Stadtpfarrer Dorf Müller als Vorsitzender
des Evangelischen Arbeitervereins, ferner: Adel, Siegling, Werner,
Bödel, Steinbrecher, Prießmann, Wendler, Dorn und Habermann. —
D. Dr. Ulmer, Mann, Dr. Werner.

Nach eingehender Aussprache wird einmütig folgender Beschluß ge-
faßt vorbehaltlich der Genehmigung durch die Generalversammlung
des Evangelischen Vereins e. V.

„Der Martin Luther-Bund übernimmt vom 1. Januar 1935 ab das in der
Fahrstraße 15 gelegene Anwesen (Evangelisches Vereinshaus ein-
schließlich des anstoßenden Bauplatzes), um der zu Buch stehenden
Summe von 55323,43 RM, welchen Betrag der Evangelische Verein
verschiedenen Gläubigern schuldet. Für die endgültige Kaufsumme

soll die Jahresschlußrechnung vom 21. 12. 34 maßgebend sein. Der Kaufpreis soll dadurch erledigt werden, daß der Martin Luther-Bund die am 31. 12. 1934 vorhandenen Schulden des Evangelischen Vereins übernimmt.

Der Martin Luther-Bund übernimmt auch vom 1. Januar 1935 an den gesamten Betrieb des Anwesens mit den vorhandenen Rechten und Pflichten.

Die Generalversammlung des Evangelischen Vereins soll zur Beschlußfassung über den Verkauf allerschnellstens einberufen werden.“¹⁹⁾

Der Kaufvertrag selbst befindet sich nicht bei den vorliegenden Akten. Auch geht aus den Unterlagen nicht hervor, ob die wiederholten Bemühungen Erfolg gehabt haben, den Kaufpreis von 55 323,43 RM noch um 20 486,60 RM zu ermäßigen.²⁰⁾ Immerhin setzt ein Schreiben vom 6. Januar 1935 voraus, daß der Kauf des Hauses und Grundstücks, Fahrstraße 15, inzwischen erfolgt ist.²¹⁾ Damit sind die jahrelangen Bemühungen um die Errichtung oder den Erwerb eines Hauses für ein Heim für lutherische Theologiestudenten zum Ziel gekommen.

2. Die Ära Ulmer (1935—1938)

Es begann alles damit, daß bei allen Vereinen des Martin Luther-Bundes, staatlichen Stellen, Kirchenleitungen, ja sogar durch ein direktes Schreiben „an alle Evang.-Luth. Pfarrämter in Bayern“²²⁾ um Mittel für das neue Studentenheim geworben wurde. Unter Leitung des Architekten Regierungsbaumeister Eberhard Braun, Erlangen, schreitet der Umbau rüstig voran, verursacht allerdings auch erhebliche Kosten.²³⁾ Alle diese Nöte aber scheinen vergessen, als am 11. Oktober 1935 im Rahmen der 52. Haupttagung des Martin Luther-Bundes das „Auslands- und Diasporatheologenheim“ seiner Bestimmung übergeben werden kann. Dr. Gottfried Werner, von 1931—1942 Hauptgeschäftsführer (seit 1936 Generalsekretär) des Martin Luther-Bundes, berichtet darüber:

„Beim Festakt zur Einweihung des Theologenheims am 11. Oktober, an welchem 200 geladene Gäste teilnahmen, wurden zahlreiche gute Wünsche dargebracht.

Wir gedenken in Sonderheit der Eröffnungsansprache des Bundesleiters, Professor D. Dr. Ulmer, der das Heim im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes eröffnete und als Hausvater Bibel, Katechismus und Gesangbuch auf den Tisch des Hauses niederlegte zum Zeichen dafür, daß diese drei Bücher allezeit die Grundlage für die geistige und geistliche Nahrung bilden sollten, die den Insassen des Heimes gegeben werden soll. Auch Brot, Wasser und Salz wurden

auf den Tisch niedergelegt, denn der Martin Luther-Bund will den von ihm betreuten Studenten der Theologie auch das darbieten, was zur Nahrung und Notdurft des irdischen Lebens gehört; Oberkirchenrat Schieder sprach für den Landeskirchenrat und für Lindesbischof D. Meiser; Dekan Haffner für die Ev.-luth. Gesamtgemeinde Erlangen und den ganzen Kirchenbezirk; der Prorektor der Universität, Professor Dr. Mangold, für das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus und für den Rektor der Universität; Professor D. Dr. Elert als Dekan der theologischen Fakultät; Präses Bodenstern-Südafrika für die auslanddeutschen lutherischen Kirchen; Pastor Schebetz, der Vorsitzende des Ukrainischen Evangelischen Missionsrates in Stanislau, für die nichtdeutschen lutherischen Kirchen des Auslandes; Pfarrer D. Bruhns für den Centralvorstand des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung; Missionsdirektor Dr. Epplein für die im Martin Luther-Bund zusammengeschlossenen Landesvereine und für das Neuendettelsauer Werk; stud. theol. Hebart aus Australien für die im Heim untergebrachten Theologen.“²⁴⁾

Unter den zahlreichen Grußbotschaften zeichnet sich das Wort durch besondere Klarheit aus, das Professor D. Paul Althaus namens der Luther-Gesellschaft spricht:

„Gott der Herr segne das Theologenheim, daß es eine rechte Pflanzenstätte lutherischer Kirchlichkeit werde! Gott segne alle weitere Arbeit Ihres Bundes! Die Luther-Gesellschaft ist sich bewußt, daß ihr eigenes Arbeiten, nämlich die Hinleitung unserer Zeitgenossen zu Luther, erst dann an sein Ziel gekommen ist, wenn es zu neuer lutherischer Kirchlichkeit geführt hat. Wir wissen, daß wir diese Arbeit selber nicht mehr tun können. Darum sehen wir mit besonderer Dankbarkeit und Freude auf alle kirchlichen Werke, die dem Bau und der Erhaltung lutherischen Kirchentums dienen. In dieser Gesinnung gedenken wir Ihrer und des Martin Luther-Bundes!“²⁵⁾

Ein anschauliches Bild des studentischen Lebens im Theologenheim gibt der Bericht des ersten Inspektors Dr. Bernhard H. Zimmermann:

„Einer der Studenten des neuen Auslands- und Diasporatheologenheims in Erlangen gab kürzlich auf die Frage, wie er, der aus dem Ausland stammt, sich im Erlanger Diasporatheologenheim fühle, die Antwort: ‚Wie zu Hause.‘ Daß sich ein Student in unserem schönen Theologenheim ‚wie zu Hause‘ fühlen kann, wird jeder gerne glauben, der uns einen Besuch abstattet.“ ... „Unser Tagwerk beginnt mit dem Weckruf eines Studenten, der von Tür zu Tür geht und um 6.30 Uhr die Schläfer aus den Betten klopft. Viertel nach 7 Uhr versammelt sich die Heimbewohnerschaft mit der Hausmutter und dem Inspektor zur gemeinsamen Morgenandacht (Lied, Schriftlesung, deren Betrachtung, Vaterunser bis einschließlich zur 7. Bitte, der Schluß wird dann gemeinsam gesungen) und dem Frühstück. Dem Frühstück folgt meistens noch

ein kurzes Beisammensein im Tagesaufenthaltsraum, dann eilen die Studenten zu den Vorlesungen. Das Mittagessen und Abendbrot nehmen die meisten Heimbewohner im Studentenhaus an der Mensa Academica ein, manche allerdings das Abendbrot auch auf ihrem Zimmer. Die Kosten für Mittagessen und Abendbrot für einen großen Teil der Heiminsassen trägt ebenfalls der Martin Luther-Bund, wie er denn auch bei verschiedenen besonders Unterstützungsbedürftigen für die Deckung der Studiengebühren aufkommt. Er tut dies, da die Betroffenen ansonst ihrem Studium gar nicht obliegen könnten. Wenn so die Heimbewohner auch nur einmal täglich zur Tischgemeinschaft vereint sind, so ist der Gemeinschaftsgeist nichts desto weniger vorhanden. Er wird gestärkt durch das allerdings zwangslose Beisammensein im schönen Tagesaufenthaltsraum, wo Zeitungen, Zeitschriften, der Rundfunk und bequeme feine Sitzgelegenheiten zum Verweilen und zum Gedankenaustausch einladen. Zu diesen Zusammenkünften findet sich fast täglich auch der Inspektor des Hauses ein.“ ...

„Gegenwärtig haben wir 17 Insassen, von denen einer allerdings kein Theologe, sondern Kirchenmusiker ist. Auch das gemeinsame Musizieren, sei es als Vorbereitung zu einem Feste des Hauses – das erste gemeinsame Fest war die wohlgelungene Adventsfeier, die die Professoren der Fakultät und deren Frauen sowie einige besonders dem Heim nahestehende Persönlichkeiten mit uns vereinte – sei es zur feierlichen Gestaltung eines Geburtstages unserer Heimbewohner, schafft den Hausgeist.“

Zimmermann erwähnt dann noch eine von ihm geleitete „wöchentliche zweistündige, wissenschaftliche Übung“: Im ersten Semester des Heims (Wintersemester 1935/36) werden die Augsburgische Konfession und die Apostelgeschichte behandelt.²⁶⁾ Erster Ephorus des Hauses ist Prof. Ulmer selbst.²⁷⁾ Der keineswegs deutschtümlich orientierte Charakter des Theologenheims wird schon an der Ordnung der oben erwähnten ersten Adventsfeier am 6. Dezember 1935 deutlich: Die Adventsbotschaft (Luk. 1, 30–33 und Sach. 9, 9) wird deutsch, norwegisch, englisch, russisch, ukrainisch, slowakisch, slowenisch und ungarisch verlesen, Lieder ungarisch, slowakisch, ukrainisch und englisch gesungen und gespielt.²⁸⁾ Auch wird hier sehr deutlich, daß das Schwergewicht damals eindeutig im ost- und südosteuropäischen Raum liegt, dem Bereich der meisten lutherischen Diasporakirchen in Europa.²⁹⁾ Dies sollte bis zum Kriegsausbruch 1939 so bleiben. Vom Wintersemester 1935/36 bis einschließlich Sommersemester 1939 waren von den 76 Studenten: 25 (Reichs-)Deutsche, aus Australien 2, CSSR/Slowakei 12, Kanada 4, Finnland 1, Frankreich 1, Jugoslawien 4, Norwegen 2, Österreich 6, Polen 2, Rumänien 4, Schweden 1, Südafrika 1, Rußland/Ukraine 4, USA 5, Ungarn 2.

Der Martin Luther-Bund stellt einerseits zwar erhebliche Ansprüche an die künftigen Bewohner des Theologenheims³⁰⁾, bemüht sich andererseits aber um Ermäßigung der Studiengebühren, der Zahlungen in der Mensa u.a.m.³¹⁾ Über die „innere Führung“ gibt es, abgesehen von dem oben von B. Zimmermann Dargelegten, nur allgemeinere Erklärungen. So setzt ein Schreiben an die verschiedenen Kirchenregierungen vom 5. März 1933 voraus, daß die Eltern der Diaspora-Theologen diese „nach Deutschland mit dem ausgesprochenen Wunsche (senden), sie möchten in der lutherischen Theologie gefestigt in ihr Diasporapfarrhaus einziehen.“³²⁾ Ein bißchen romantisch klingt es auch in dem Aufruf zur Martin Luther-Gabe 1935 für das Theologenheim. Ulmer schreibt dort:

„...Wie, wenn wir dafür sorgten, daß diejenigen, welche da draußen Pfarrer werden sollen und welche zum Studieren in ein fremdes Land reisen müssen, nach Deutschland, nach Erlangen, kämen, um hier in altlutherischem Lande auf deutschem Boden deutsches Wesen und lutherischen Glauben erfahren zu können? Wie, wenn wir da ein Heim hätten, in dem sie in stärkender Gemeinschaft ihre Studienjahre verleben könnten! Der eine aus einer polendeutschen, der andere aus einer jugoslawiendeutschen, der andere aus einer brasiliendeutschen, der andere aus einer ukrainischen Gemeinde oder Kirche; und alle oder doch fast alle armer und ärmster Leute Kinder. Und sie alle erleben in einem Hause bewußt lutherischen Lebens ein Jahr oder zwei glaubensbrüderlicher Gemeinschaft.“³³⁾

Nichtsdestoweniger werden bestimmte äußere Ordnungen erforderlich: Eine Hausordnung wird erlassen, am 30. Okt. 1935 auch eine „Satzung für den Senior“³⁴⁾. Ein Brief vom 18. Sept. 1939 an den Dekan der Theologischen Fakultät erwähnt die Belegung des Hauses in jenen ersten vier Jahren seines Bestehens:

„Bisher gingen auslanddeutsche, volksdeutsche und ausländische Studierende aus folgenden Ländern bzw. Staaten durch das Auslands-theologenheim: Amerika, Australien, Canada, Finnland, Frankreich, Jugoslawien, Norwegen, Polen, Rumänien, Rußland, Schweden, Slowakei, Südafrika, Ungarn. Soweit Platz vorhanden, wurden auch reichs-deutsche Studierende aus der innerdeutschen kirchlichen Diaspora, wie z. B. deutsche Ostmark und Sudetengau, aufgenommen.“

Die Akten lassen nur ahnen, mit wieviel persönlichem Engagement Ulmer nicht nur Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, sondern auch Ephorus des Theologenheims gewesen ist.³⁵⁾ Bei den Unterlagen befindet sich eine gedruckte Ausführung Ulmers über das Theologen-

heim³⁶), die ebenfalls erkennen läßt, worum es Ulmer bei der Arbeit dieses Hauses gegangen ist:

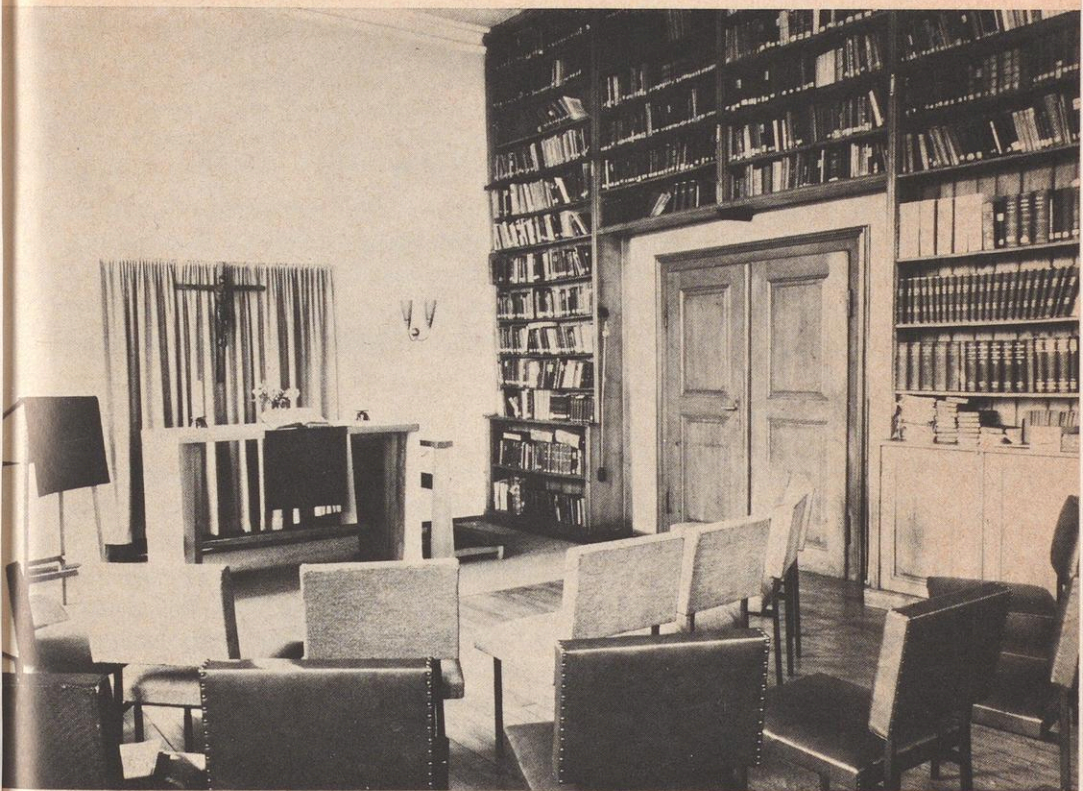
„Gott geht es immer um die einzelnen in der Gemeinschaft. Gottes Reich soll kommen. Gottes Königsherrschaft soll anbrechen. Seine Gemeinde will der Herr der Kirche bauen. Damit ist jede Hilfe an einzelnen und Versprengten immer an den Bau dieser Gemeinschaft gebunden. Man kann schlechterdings nicht einer Diaspora helfen, ohne diese Diaspora in lebendiger Beziehung zur Kirche, zur Gemeinschaft des lauterer Wortes Gottes zu erhalten. ...

Wenn wir also unserer Lutherischen Kirche in Erlangen ein Heim errichten, in dem lutherische Theologiestudenten – vor allem aus deutschen lutherischen Kirchen außerhalb des Reiches und aus befreundeten Völkern – das Studium evangelisch-lutherischer Theologie ermöglichen und geldlich erleichtert wird, so tun wir damit nicht irgend eine Liebestat, sondern wir erfüllen einfach den Auftrag Jesu Christi. Wir könnten höchstens fragen, warum die Lutherische Kirche als solche diesen Auftrag bisher noch nicht erfüllt hat! Es geht also nicht etwa nur darum, daß evangelischen Theologiestudenten eine Erleichterung im Studium gewährt werde, sondern es geht darum, daß wir in der kirchlichen und theologischen Vorbildung der zukünftigen Pfarrer der lutherischen Diaspora unserer Kirche helfen, den Auftrag auszurichten, den der Herr der Kirche ihr gegeben hat.

Darum sollen unsere Theologiestudierenden im Raum einer lutherischen Bekenntniskirche lutherische Theologie, als die Theologie ihrer Kirche, kennen lernen. Darum sollen sie hier in einer kirchlichen Gemeinde kirchliches Gemeindeleben miterleben. Gerade weil die meisten aus großer Einsamkeit der Kirchenfremde kommen, weil sie wieder dahin zurückkehren, ist es so dringend nötig, daß sie einmal in ihrem Leben etwas erfahren von der Lebendigkeit ihrer Kirche in dem Raum einer lutherischen Kirche.“

Hier, in der Unterhaltung dieses Theologenheims, hat Professor Ulmer eine der hauptsächlichen Aufgaben des Martin Luther-Bundes gesehen. Dabei ging es ihm ganz bewußt um einen Dienst an der lutherischen Kirche. Sie war für ihn die Mitte seines Dienstes am und im Martin Luther-Bund.

Insofern lag Ulmer auch sehr viel daran, die unter den Insassen gestiftete Gemeinschaft nach deren Rückkehr in die Heimatkirchen nicht abreißen zu lassen. So begann er bald nach dem Ausscheiden der ersten „Alzheimer“ einen Rundbrief zu versenden, eine Tradition, die auch von seinen Nachfolgern weitergeführt worden ist. Hier ging es ihm nicht nur darum, die persönlichen Kontakte zu festigen, sondern dem Bau lutherischer Kirche zu dienen. Aus dem ersten Brief sei eine Passage zitiert, die nicht nur dieses Anliegen Ulmers belegt, sondern



Andachtsraum und Bibliothek des
Auslands- und Diasporatheologenheims in Erlangen

zugleich seine Haltung während jener unheilvollen Zeit verdeutlicht. Am 25. Januar 1937 schreibt er:

„Es bedarf (für die Theologen und Pfarrer in der Diaspora) bekenntnismäßig und so bekenntniskirchlich einer ganz besonderen Schulung, wenn nicht der Kirchengedanke in der Diaspora außerhalb des Reiches zugrundegehen soll. Gerade heute, wo in unserer Diaspora außerhalb des Reiches der Gedanke einer rein völkischen Religion hineingetragen wird und wo diese oft genug den Kampf gegen heiliges kirchliches Vätergut aufnimmt, ist es nötig, daß der Pfarrer eine ganz klare, feste und im Bekenntnis seiner Kirche begründete Stellung hat, daß er also nicht dem „Protestantismus“ diene, der keine kirchliche Größe ist und sein kann, sondern der lutherischen Kirche. Wenn man von Kirche spricht, muß dieses Wort auch ganz ernst genommen werden.“³⁷⁾

In der Pfingstwoche 1938, als seine Stellung gegenüber den Machthabern des Dritten Reiches unhaltbar geworden war, trat Friedrich Ulmer vom Amt des Bundesleiters und auch von dem des Ephorus des Theologieheims zurück. Nur so konnte das von ihm begonnene Werk vor dem totalitären Zugriff bewahrt werden.

3. Kriegs- und Nachkriegszeit

Bei Kriegsausbruch wurde das Theologenheim beschlagnahmt,³⁸⁾ doch scheint diese Beschlagnahme nicht sofort wirksam geworden zu sein.³⁹⁾ Erst „von 1940 bis 1945 war es von der deutschen Wehrmacht, 1946 von der amerikanischen Besatzungsmacht als Hilfslazarett beschlagnahmt. Von 1946 bis 1948 fand das ausgebombte Nürnberger Predigerseminar der bayerischen Landeskirche hier vorübergehend Unterkunft.“⁴⁰⁾ Seit 1948 erst diente das Haus wieder als Studentenheim. Wie die Belegung zeigt, ist jetzt aber der Anteil der Studierenden aus Ost- und vor allem Südosteuropa, die vor dem Krieg mehr als die Hälfte der ausländischen Bewohner stellten, merklich zurückgegangen. Dafür kommen sie heute stärker aus Ländern der westlichen Welt. Im März 1955 macht das Nachrichtenblatt des Martin Luther-Bundes über das Theologenheim folgende Angaben:

„Im Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen ging soeben das 13. Nachkriegssemester zu Ende. Unter den 25 Insassen des Hauses befanden sich lutherische Theologen aus Jugoslawien und Österreich, Norwegen und den USA; je ein Student war aus Italien und aus Spanien und – um theologische und philosophische Vorlesungen zu hören – ein orthodoxer Theologe aus Athen nach Deutschland gekommen; auch sie waren im Theologenheim aufgenommen worden. Schließ-

lich waren auch die lutherischen Kirchen aus Westdeutschland und der DDR unter den Insassen vertreten. ...

In der Nachkriegszeit (1948–55) sind im ganzen 145 Theologiestudenten aus 18 verschiedenen Ländern im Heim aufgenommen worden. Die Förderung bei der Heranbildung von lutherischen Predigern für die Diaspora ist seit jeher Hauptaufgabengebiet der Diasporafürsorge des Martin Luther-Bundes gewesen.“⁴¹⁾

Während der fünfziger Jahre sind schwere finanzielle Probleme zu bewältigen. Wohl haben Spenden aus dem Ausland, vor allem aus Nordamerika, aber auch die Unterstützung des Hilfswerks der EKD die Wiedereröffnung ermöglicht, aber der laufende Unterhalt erfordert ständig mehr, als die studentischen Bewohner zu leisten imstande sind. So ist es beispielsweise jahrelang nicht möglich, einen Studieninspektor anzustellen, obwohl sich das Entgelt auf das freie Wohnen, die Verpflegung und ein Taschengeld beschränken würde.

Trotz eines laufenden Zuschusses der bayerischen Landeskirche und später auch der VELKD muß ständig durch die Gliedvereine des Martin Luther-Bundes ein Defizit abgedeckt werden. Im Gegensatz aber zu den Landeskirchen und den ihnen direkt angeschlossenen Arbeitszweigen hat der Martin Luther-Bund als ein freies Werk, das auf die Gaben der ihm verbundenen Gemeinden und Freunde angewiesen ist, an der wachsenden Prosperität in Westdeutschland nur einen sehr bescheidenen Anteil. Hinzu kommen die Folgen der Teilung Deutschlands: zur materiellen Sicherung des Hauses können die im Gebiet der DDR beheimateten Vereine schon bald nicht mehr beitragen. Auch die ausländischen Kirchen in Südost- und Osteuropa, die D. Ulmer im Jahre 1935 noch um Unterstützung bitten konnte, sind selber zu „empfangenden“ Kirchen geworden.

Aber es gibt auch Sorgen um die innere Existenz des Hauses. Der Jahresbericht des Generalsekretärs des Martin Luther-Bundes vermerkt im Jahre 1957:

„Wir versuchen ... den jungen Theologen eine fühlbare Hilfe durch die Gemeinschaft und Betreuung in unserem Theologenheim zu geben. Der Herr Ephorus wird bestätigen können, daß damit eine Reihe nicht ganz einfacher Aufgaben gestellt ist: Fragen studentischen Gemeinschaftslebens, menschliche Probleme, auch geistliche Tatbestände wollen immer neu erfaßt und so berücksichtigt werden, daß der Charakter unseres Hauses als eines lutherischen Diasporaheimes dabei in guter Weise zur Geltung kommt.“⁴²⁾

Aber auch auf studentischer Seite ist das Wissen lebendig, daß ein gesundes geistliches und menschliches Zusammenleben keine Selbst-

verständlichkeit ist. Im Jahre 1955 wird von fünf Studenten in Gemeinschaft mit dem damaligen Studieninspektor Dr. Dr. Wenzel Lohff ein Arbeitspapier vorgelegt, das den bemerkenswerten Titel trägt: „Gedanken und Vorschläge für eine Lebensordnung des Auslands- und Diasporatheologenheims“ und das – so in der Einleitung – „sich mit der Frage einer Ordnung des inneren Lebens im Theologenheim aufgrund praktischer Versuche und der dabei gemachten Erfahrungen...“ befaßt.⁴³⁾ Angesichts der Situation an der Universität, die durch das Scheitern des „studium generale“ und durch die „geistige Zersplitterung und Entleerung des ... Studienbetriebes“ gekennzeichnet ist, sowie angesichts „der heutigen Form des theologischen Studiums und eines, in seiner Wirkung auf die Studenten kaum zu überschätzenden Teils der deutschen Theologie“ plädiert diese Gruppe für eine geistliche Neugestaltung des Zusammenlebens. Es sei „dafür Sorge zu tragen, daß das Theologenheim nicht – wozu die Ungebundenheit des durchschnittlichen studentischen Lebens naturgemäß immer wieder neigt – zum bloßen Beherbergungsbetrieb absinkt, sondern daß jener Charakter einer geistigen Gemeinschaft, die allein der Zielsetzung des Martin Luther-Bundes gerecht wird, durch eine realisierbare ... Lebensordnung gewährleistet wird. Es liegt an dem Takt und der Fähigkeit der zur Wahrnehmung dieser Ordnung bestellten Organe, diese so durchzuführen, daß sie nicht als ein starres Gesetz, sondern als Lebenshilfe in Erscheinung tritt.“

Die konkreten Vorschläge versuchen sodann, die Funktion des Studieninspektors genauer zu beschreiben. In persönlichem Gespräch und seelsorgerlicher Bemühung, in der Sorge für gottesdienstliches Leben im Hause und um Kontakt zu den Kirchengemeinden in der Nachbarschaft, in der Durchführung einer Freizeit am Anfang jedes Semesters soll er dazu beitragen, „ein lebendiges Hineinwachsen in den Geist lutherischen Bekenntnisses zu ermöglichen“. So mag denn auch „eine Zusammenschau des heute so zersplitterten theologischen Studiums für den einzelnen sich anbahnen.“⁴⁴⁾

Manche der Vorschläge dieser Gruppe schlagen sich in den nachfolgenden Jahren im Leben des Theologenheims nieder; manche der Beobachtungen und Vorschläge haben immer noch Aktualität.

1959 stehen lange hinausgeschobene Instandsetzungsarbeiten im Hause an, deren Finanzierung sehr mühsam gewesen ist. Die nach dem Zweiten Weltkrieg eingeführte Vollverpflegung wird nun wieder aufgegeben, da in einem Haus mit 20 Plätzen eine wirtschaftliche

Haushaltsführung bei ständig steigenden Kosten trotz eines Unkostenbeitrages⁴⁵⁾ der Studenten nicht zu ermöglichen war. Dafür war seit dem Sommersemester 1959 die Unterkunft im Hause wieder völlig kostenlos.

4. Die Ära Maurer (1956—1973)

Mit dem Wintersemester 1956/57 beginnt im Theologenheim das Ephorat des Erlanger Kirchenhistorikers Professor D. Wilhelm Maurer. Bis zum Wintersemester 1972/73 hat Maurer das Theologenheim im besten Sinne des Wortes väterlich betreut. „Hausgemeinschaft — groß geschrieben!“ — so kennzeichnet ein Student das, was in dieser Zeit wachsen will und inzwischen auch tatsächlich entstanden ist. Doch lassen wir jenen Studenten selbst zu Worte kommen:

„Mit Beginn des Sommersemester 1959, Anfang Mai, konnte das Theologenheim neu eröffnet werden, neu in verschiedener Beziehung: für den Betrieb des Hauses waren neue Pläne aufgestellt worden, zu deren Verwirklichung das renovierte Heim einen guten Rahmen abgibt. ...

Im Heim stehen zur Zeit in zehn Einzel- und fünf Doppelzimmern 20 Plätze zur Verfügung. Außer Studenten aus verschiedenen Landeskirchen und aus der lutherischen Gemeinde in der Pfalz wohnten im Sommersemester 1959 zwei aus Brasilien kommende junge Theologen hier, ein Pfarrer aus Norwegen, sowie drei Theologen aus den Vereinigten Staaten, die ihre Examina hinter sich haben und zum Teil auch schon — ebenso wie der Norweger — im Gemeindedienst gestanden hatten. Zwei der Amerikaner waren verheiratet (der dritte wird es bis zum Wintersemester auch sein), und sie wohnten zusammen mit ihren Frauen hier.

Was führte diese bunt zusammengewürfelte Gruppe in dieses Haus? Die Statuten des Theologenheimes sagen: „Die Hausgemeinschaft ist ein Zusammenschluß von Theologiestudenten zu gegenseitiger wissenschaftlicher Förderung, zur Vertiefung des Verständnisses der Heiligen Schrift und zur Einführung in das lutherische Bekenntnis.“ Es wohnen nicht nur Studenten im eigentlichen Sinne im Theologenheim, sondern auch Leute, die ihre Ausbildung schon abgeschlossen haben und nach Erlangen kamen, um Studien besonderer Art zu treiben: eine Doktorarbeit anzufertigen oder sich sonstwie auf ihren weiteren Dienst in Deutschland oder anderswo zuzurüsten — vielleicht, um ein besonderes Amt in ihrer Heimatkirche zu übernehmen, etwa in der kirchlichen Jugendunterweisung oder als Dozent an einer Theologischen Schule. Der größere Teil der Hausgemeinschaft steht aber noch im Universitätsstudium, am Anfang, in der Mitte oder auch schon unmittelbar vor dem Abschluß.

Da der Martin Luther-Bund diesen Studierenden ja nicht nur ein „Studentenhotel“ zur Verfügung stellen will, in dem die Gäste zwar unter einem Dach wohnen, darüber hinaus aber nichts miteinander zu tun haben, wird großer Wert auf die gemeinsamen Veranstaltungen der Hausgemeinschaft gelegt. Täglich versammeln sich alle zur Morgendandacht und zum anschließenden Frühstück. Wöchentlich zweimal wird gemeinsam wissenschaftlich gearbeitet: die eine Veranstaltung ist der Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften unter der Leitung von Herrn Professor D. Maurer, dem Ephorus des Theologenheims, gewidmet; das andere Mal wird jede Woche an einem theologischen Semesterthema gearbeitet, im vergangenen Sommersemester zum Beispiel beschäftigten sich diese „Wissenschaftlichen Abende“, zu denen wir auch immer Gäste aus der Erlanger Studentenschaft einladen, mit der Abendmahlslehre, ausgehend von den „Arnoldshaimer Thesen“, dem Ergebnis über zehnjähriger Arbeit einer Gruppe von deutschen Theologieprofessoren lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisses über das biblische Zeugnis von Abendmahl. Diese regelmäßige Arbeit wird von Zeit zu Zeit durch einen Vortrag unterbrochen; die gemeinsame wissenschaftliche Besinnung soll ja nicht Selbstzweck sein, sondern ist ein wesentliches Bindeglied der Hausgemeinschaft untereinander auf ihrem gemeinsamen Wege in den Dienst der Kirche. So wollen auch diese Vorträge den Blick über die tägliche Studienarbeit hinauslenken.“⁴⁶⁾

Neun Jahre später zeigt sich die Frucht jener hingebungsvollen Arbeit von Ephorus Maurer:

„Da halten wir uns am besten gleich an eine Schilderung, die der junge Auslands-Theologe E. Fröhling kürzlich dem ‚Mitteilungsblatt der Evang.-Luth. Kirche im Südlichen Afrika‘ zur Veröffentlichung überließ. —

Dienst und Hilfe, die der Martin Luther-Bund durch die bloße Existenz eines solchen Hauses an der Diaspora des In- und Auslandes erweist, zeigen sich am augenfälligsten in der Tatsache, daß den im Hause Fahrstraße 15 wohnenden Studenten absolute Kostenfreiheit gewährt ist. ‚Kein Pfennig Miete braucht von uns bezahlt zu werden‘, schreibt der junge Mann und stellt nachdrücklich fest, daß er selbst und alle seine Mitbewohner sich als Stipendiaten des MLB betrachten. Zum anderen aber liege der schätzenswerte Dienst des Martin Luther-Bundes darin, den Studenten zu einem bewußt kirchlichen Leben zu verhelfen. Fröhling sagt: ‚Es ist ein Dienst an Menschen und damit ein Dienst für Menschen!‘ Um möglichst vielen auf solche Weise zu helfen, soll in der Regel kein Studierender länger als drei bis vier Semester — also anderthalb bis zwei Jahre — im Hause wohnen bleiben; Ausnahmen sind durchaus möglich, speziell bei Ausländern, falls diese anderweitig schwer unterkommen. Im Durchschnitt machen sie einen Anteil von einem Fünftel aus und setzen sich wechselnd aus Angehörigen verschiedenster Nationalität zusammen. Zur Zeit, als der Mitarbeiter

jenes Südafrikanischen Hermannsburger Kirchenblattes über seine Studienzeit in Erlangen schrieb, stammten die Auslandsgäste aus Norwegen, aus den USA, andere aus Österreich, Italien, Jugoslawien, Indien, Japan, Brasilien und Formosa. Gelegentlich kommen auch ausländische Pastoren, die sich in Deutschland fortbilden wollen, in das Heim.

Wie andere Studentenheime, haben auch wir einen Ephorus – es ist seit vielen Jahren Professor D. Maurer, der die Hausgemeinschaft innerhalb der Theologischen Fakultät und auch gegenüber dem Martin Luther-Bund vertritt. Der Ephorus hat die ganze Verantwortung zu tragen. Hier bleibt vor allem zu sagen, daß es Professor Maurer trotz anderer Arbeit nie zu viel war, uns zu helfen, sei es in Studienangelegenheiten oder in privaten Dingen. Er leitet nicht nur die allwöchentliche kursorische Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften; er nimmt auch stets an den Heimabenden teil und hält allwöchentlich eine der täglichen Morgenandachten. Als Vertrauensmann des Ephorus gilt der Studienleiter, in der Regel ein Vikar, der im Hause wohnt. Er ist nicht allein für das geistliche Leben verantwortlich; er leitet auch eine theologische Arbeitsgemeinschaft und bereitet zusammen mit dem Senior (dem Vertrauensmann der studentischen Interessen gegenüber der Heimleitung) die geselligen Veranstaltungen vor.

Während der Vorlesungszeiten – zwischen Mai und Juli, sowie zwischen November und Februar also – werden täglich Stundengebete und Andachten im Hause gehalten, viermal auch die Mette (Morgengebet). An den Morgenandachten und -gebeten nehmen alle Bewohner des Heimes teil, abends ist jeweils Vesper und nachts 22 Uhr Komplet (Nachtgebet). Der Tageslauf beginnt mit dem Wecken eine halbe Stunde vor der Andacht. Nach dem Frühstück geht jeder seiner Wege. Gemeinsamer Vorlesungsbesuch ist schon aus dem einen Grunde unmöglich, weil einige ihr Studium vielleicht soeben erst anfangen, während andere halbwegs fertig sind oder gar bereits vor dem Examen stehen. Der Dienstag bringt immer den „Hausabend“, der jeweils verschieden gestaltet wird und vor allem „nichttheologische“ Programmpunkte aufweist, sei es Musik, Literatur und anderes. Obschon der Samstag allgemein als vorlesungsfrei gilt, wird auch dieser Tag im Wohnheim gemeinsam mit Mette und anschließendem Frühstück begonnen; geweckt wird aber erst um 8 Uhr. Der Sonntag gilt natürlich als völlig ‚frei‘. Wer am Ort bleibt, nimmt meist an einem der Gottesdienste in Erlangen teil.

Aus all dem ist das Bemühen ersichtlich, auch aus Menschen verschiedenster Herkunft eine Gemeinschaft zu bilden. Dabei soll ausdrücklich festgestellt sein, wie sehr gerade dem Martin Luther-Bund als Eigentümer und Rechtsträger des Auslands- und Diaspora-Theologenheims nichts ferner liegt, als in irgendeiner Weise den jungen Menschen etwas aufzuzwingen. Die verschiedensten Traditionen werden respektiert und akzeptiert. Und jeder hat die volle Freiheit, sich selbst zu finden. Um eine geistliche Lebensgemeinschaft aufzubauen, um sie

zu erhalten und zu fördern, ist natürlich das Minimum einer bestimmten Ordnung unumgänglich. Ein Gemeinschaftsleben, soweit es sich überhaupt verwirklichen läßt, kann für einen Studenten nur förderlich sein. Zu leicht gerät er sonst in die Gefahr, sich durch die Fülle des Stoffes, den jedes Studium bildet, von der Umwelt zu isolieren, ohne es überhaupt selbst zu merken. Das jedoch kann wiederum der Weg in eine – zumal für Ausländer – fast trostlose Einsamkeit sein, da ihr Einleben in einem fremden Land ja nie ohne gewisse Schwierigkeiten bleibt. So übernehmen die deutschen Studenten im Haus gleichzeitig die Aufgabe, ihren Auslandskommilitonen das Heimischwerden im fremden Land zu erleichtern.

Da mit jedem angefangenen Semester Studenten kommen und gehen, konnten seit Eröffnung des Theologenheims im Jahr 1948 inzwischen Hunderte von Studierenden den Segen dieses Hauses verspüren. „Daher hat der Martin Luther-Bund“ – wir zitieren Fröhling jetzt wiederum wörtlich – „schon viel geholfen und seinen Dienst an der lutherischen Diaspora unermüdlich und mit großen Geldopfern weitergeführt. Den künftigen Pfarrern soll schon während des Studiums zu bewußtem Leben in der Kirche verholfen werden!“⁴⁷⁾

Kontinuität und Wandel zugleich werden hier spürbar. Seit 1962 lebt das Theologenheim in gut nachbarlicher Gemeinschaft mit dem „Studentenheim St. Thomas“, einem Heim für dreißig Nichttheologen, auch gerade aus den Entwicklungsländern.⁴⁸⁾ Hier konnte sich hinüber und herüber manch guter Kontakt ergeben, zumal Professor Maurer auch das Ephorat dieses Hauses übernommen hat. Als Wilhelm Maurer aus Altersgründen zum Sommersemester 1973 das Ephorat beider Häuser niederlegen mußte, konnte dankbar bezeugt werden: In 59 Semestern seit Bestehen des Hauses konnten insgesamt 1220 Semesterplätze allein im Theologenheim zur Verfügung gestellt werden.

„Allein 144 (bis Sommersemester 1975 sogar 170) ausländische Theologiestudenten aus fast allen Ländern, in welchen es lutherische Kirche gibt, lebten und studierten im Heim. Heute stehen sie als Pfarrer in Gemeinden und Leitungsämtern ihrer Heimatkirchen im Dienst und lehrens als Professoren und Dozenten.“⁴⁹⁾

Inzwischen sind erneute und umfangreiche Instandsetzungsarbeiten fällig geworden. Sie sollen mithelfen, daß dieses Theologenheim auch in der Gegenwart seinen Dienst tun kann. In einem kürzlich erschienenen Aufsatz ist dies so beschrieben:

„Wohl hat sich seit 1935 die kirchliche Landschaft verändert. Man könnte heute in mancher Diasporagemeinde mehr von der Lebendigkeit lutherischer Kirche erfahren als im deutschen volkkirchlichen Raum. Aber die Aufgabe bleibt – vielleicht mit noch größerer Dringlichkeit, wenn

man daran denkt, daß die Entscheidung manches Theologiestudenten für sein Studium und für seinen beruflichen Weg abseits von der Gemeindewirklichkeit gefallen ist. Es gibt viele Theologiestudenten, denen die Kirche erst noch zur Heimat werden muß.

So ergibt sich heute eine Aufgabe nicht nur an den Studenten aus dem Ausland oder aus den lutherischen Freikirchen, sondern in gleichem Maße an denen, die aus einer deutschen Landeskirche in das Theologenheim nach Erlangen kommen: sie zusammenzuführen zu einer Gemeinschaft, die sich nicht nur im soziologischen, sondern vor allem im geistlichen Sinne als solche versteht. Dies kann nicht anders geschehen als unter Wort und Sakrament.

So erfährt denn – im Gegensatz zu vielen anderen, auch kirchlichen, Studentenheimen – das Theologenheim seine Prägung nach wie vor durch die tägliche Andacht und die während des Semesters alle vier Wochen gehaltene Abendmahlsfeier. Eigentlich überflüssig hinzuzufügen, daß geistliche Gemeinschaft die äußeren Kennzeichen lebendiger Gemeinschaft nicht ausschließt. Der Tag beginnt nach der Morgendandacht mit dem gemeinsamen Frühstück. Heimabende fördern den Kontakt zu den Bewohnern des benachbarten, ebenfalls vom Martin Luther-Bund unterhaltenen St. Thomas-Heims für Studenten aus Asien und Afrika. Einmal in der Woche findet unter Leitung des Ephorus, Professor Dr. Gerhard Müller, eine theologische Arbeitsgemeinschaft statt. Im Sommersemester 1975 wird die Konkordienformel, eine der lutherischen Bekenntnisschriften, gemeinsam gelesen und bearbeitet.“⁵⁰⁾

5. Fragen und Aufgaben

Der Rückblick zeigt, daß zu keiner Zeit die innere und äußere Existenz des Theologenheims unproblematisch gewesen ist. Auch heute begegnen diejenigen, die in diesem Hause leben oder arbeiten, mancherlei Fragen.

Beispielsweise diese: Ist es möglich – nachdem doch die Veränderungen im Raum von Kirche und Universität seit den sechziger Jahren nicht ohne Einfluß auf das Selbstverständnis der jungen Theologengeneration geblieben sind – weiterhin ein Studentenheim in der Bindung an den Geist des lutherischen Bekenntnisses zu führen?

Aber dann auch die Frage, ob nicht die Zeit des „Heims“ generell vergangen sei und ob nicht andere Gemeinschaftsformen, etwa die Wohngemeinschaft kleiner Gruppen beiderlei Geschlechts, dem Lebensstil der Studentengeneration am Anfang der siebziger Jahre besser entsprechen würden.

Der Rückblick zeigt aber auch, daß es im Lauf der Jahre keine Phase

gegeben hat, in der nicht aus dem Hause selber der Versuch einer Antwort laut geworden wäre. Lassen wir noch einmal den Mann, der siebzehn Jahre lang den Bewohnern des Theologenheims das seelsorgerliche Geleit und den Rat des väterlichen theologischen Lehrers gegeben hat, zu Wort kommen. D. Maurer schreibt:

„Es gab ja einmal Befürchtungen, ... als ob die Begründung unseres gemeinschaftlichen Lebens auf tägliche Andacht und regelmäßige theologische Arbeit eine Verengung und gesetzliche Verhärtung zur Folge haben könnte. Ich glaube, das Gegenteil ist eingetreten. Die Mannigfaltigkeit theologischer und religiöser Prägung ist nicht nur erhalten geblieben. Sondern mancher hat erst aus dem Austausch der verschiedenen Meinungen gelernt, was denn eigentlich sein theologischer Ansatz sei und in welcher Weise er sich den Weg zur Klarheit bahnen könne, der seiner geistigen und geistlichen Begabung entspricht. Ich glaube, es gibt in unserem Heim keine uniformierte Theologie, seine Insassen treten nicht als Aktivistengruppe im Leben unserer Fakultät in Erscheinung. Aber es herrscht eine bestimmte Atmosphäre in unserem Hause, der sich keiner entziehen kann und will. Ich kann ihr Kennzeichen nur in dem Geist brüderlicher Liebe finden, in dem alle, vom Studienleiter angefangen bis zum jüngsten Semester, sich gegenseitig tragen...“⁵¹⁾

Die Antwort mag noch heute gelten. Und es wird auch in Zukunft nicht leicht sein, das Leben in diesem Hause so zu gestalten, daß man weder der Erstarrung und der Gesetzlichkeit, noch der blinden Progressivität verfällt. Hierin teilt das Theologenheim das Schicksal der Kirche, der es dienen möchte. Aber hier wie dort wird es lohnen, um die Lebendigkeit lutherischen Erbes zu kämpfen.

Anmerkungen

- 1) Akten des Martin Luther-Bundes, Hefter „Theologenheim I“; Aktennotiz vom 3. Februar 1915.
- 2) a. a. O.
- 3) a. a. O.
- 4) Akten des Martin Luther-Bundes, Hefter „Theologenheim I“; Brief Professor Jordans vom 4. 1. 1920.
- 5) In den Akten im Wortlaut vom 11. 5. 1927; vgl. jedoch Schreiben Bachmanns an den Landeskirchenrat vom 27. 3. 1927 (in den genannten Akten).
- 6) Genannte Akten; Aufruf vom 25. April 1927 („1937“ ist offenbar Schreibfehler).
- 7) Genannte Akten; Beitrittsliste für Verein „Theologisches Studienheim Erlangen“, ohne Datum.

- 8) Genannte Akten; Schreiben des Präsidenten des Landesfinanzamtes Nürnberg, Zweigstelle Ansbach.
- 9) Protokoll in den genannten Akten.
- 10) a. a. O.
- 11) Genannte Akten; Brief von Dr. Hanns Meinhardt, Nürnberg.
- 12) Das „Theologische Studienheim in Erlangen“ ist dann offenbar doch nicht errichtet worden. Universitäts-Rentamtmann Mann bittet am 19. Januar 1935 die Mitglieder des noch bestehenden Vereins, dessen Auflösung zuzustimmen und das Vereinsvermögen (RM 2873,00) dem Martin Luther-Bund für dessen Theologenheim zur Verfügung zu stellen. Akten des Martin Luther-Bundes, Hefter „Theologenheim III“.
- 13) Brief Ulmers an Professor D. Strathmann MdR vom 19. 11. 1928 (in den genannten Akten). Ulmer betont hier die völkische Bedeutung des Heims und schließt mit der Bitte: „Für jede Hilfe und jeden Rat und jede Vermittlung wäre ich herzlich dankbar.“
- 14) Genannte Akten. Ulmers handschriftliche Angabe auf der vorliegenden Ausfertigung („cf. meiner Denkschrift vom Juli 1933 U.“) kann nicht zutreffen.
- 15) Genannte Akten.
- 16) Akten des Martin Luther-Bundes, Hefter „Theologenheim Erlangen II“.
- 17) Schreiben Ulmers an die Vorstandsmitglieder vom 24. 5. 1933; genannte Akten.
- 18) Genannte Akten; Schreiben Ulmers an Dr. Werner vom 21. 9. 1933.
- 19) Genannte Akten; Besprechungsnotiz Dr. Werners.
- 20) Hier handelt es sich um den seinerzeitigen Stand eines zinslosen Darlehens (je zur Hälfte vom Bayerischen Staat und vom Kreis Mittelfranken), um dessen Erlaß sich u. a. der damalige 1. Vorsitzende des Bayerischen Landesverbandes für Wanderdienst, Seidler, in einem Schreiben an den bayerischen Ministerpräsidenten Ludwig Siebert vom 14. Dezember 1934 bemüht. So nach den genannten Akten. Ein Schreiben des Martin Luther-Bundes vom 27. Juli 1935 an das Finanzamt Erlangen in Sachen Grunderwerbsteuer läßt allerdings vermuten, daß jenes Darlehen nicht erlassen worden ist.
- 21) Brief des Architekten Wolfgang Steidel an den Erlanger Dekan i. R. Kirchenrat D. Friedrich Baum; in den genannten Akten.
- 22) Am 10. August 1935 erbittet Ulmer „von jeder Pfarrei Bayerns ... 2 Pfennige für jedes Gemeindeglied“. Interessant ist auch eine Korrespondenz mit dem damaligen Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof D. Heckel, die allerdings völlig ergebnislos verläuft. (Nach den genannten Akten.)
- 23) In den Akten befinden sich Zahlungsanweisungen des Architekten über Abschlagszahlungen von insgesamt ca. RM 28 000,—.
- 24) „Die lutherische Kirche in der Diaspora“, Zeitschrift des Martin Luther-Bundes, 1935, S. 66 f.
- 25) a. a. O. S. 70 f.
- 26) a. a. O. S. 72 ff.
- 27) Folgende Ephoren haben dem Hause vorgestanden: Professor D. Friedrich Ulmer (1935—1938), Privatdozent Dr. Karl Cramer (1938—1940), Oberkirchenrat D. Thomas Breit (1948—1951), Dekan Gottfried Probst (1951—1956), Professor D. Wilhelm Maurer (1956—1973), Professor Dr. Gerhard Müller (seit 1973). —

Inspektoren bzw. Studienleiter waren: Dr. Bernhard H. Zimmermann (1935 bis 1936), Lic. Leonhard Goppelt (1936–1937), Dr. Hans Heuer (1937–1939), Friedrich Böttcher (1939), Dr. Dr. Wenzel Lohff (1955), Klaus Zimmermann (1955–1956), Vikar Heinrich Bergmann (1956–1957), Vikar Norbert Klein (1959–1960), Vikar Fritz Scheen (1960–1963), Ernst-Ludwig Herbold (1963 bis 1966), Vikar Reinhard Steffen (1966–1967), Vikar Manfred Kießig (1967 bis 1970), Vikar Winfried Schlüter (1970–1972), Pal Foyad (1972–1973), Vikar Hans-Ulrich Hofmann (seit 1973).

²⁸⁾ Akten des Martin Luther-Bundes, Hefter „Theologenheim II“.

²⁹⁾ Das gilt bis heute, trotz aller Umsiedlungen usw. Deshalb hält der Luthेरische Weltbund seine europäischen Minoritätskirchen-Konferenzen seit 1956 fast ausschließlich in Südosteuropa ab.

³⁰⁾ Genannte Akten (Heft IV). Ein Merkblatt für Gutachter fragt u. a. auch nach Charakter, kirchlicher Haltung, Bedürftigkeit und „kultureller Höhe seiner Landschaft und seiner Familie“!

³¹⁾ Genannte Akten; Brief von Oktober/November 1935.

³²⁾ Genannte Akten (Heft III).

³³⁾ Genannte Akten (Heft V).

³⁴⁾ a. a. O.

³⁵⁾ In seinem Abschiedsbrief vom 21. Juni 1938 schreibt Ulmer: „Von jenen Apriltagen des Jahres 1928, in welchen ich eine erste Denkschrift über die Notwendigkeit der Errichtung eines evangelisch-lutherischen Auslands- und Diaspora-Theologenheimes geschrieben habe, ist bis zum Pfingstdienstag des Jahres 1938, an welchem ich mich veranlaßt sehen mußte, die Leitung des Heimes, das mir ganz besonders am Herzen lag, niederzulegen, war ein weiter, oft steiniger und dorniger, arbeitsschwerer Weg zu gehen. Gott hat ihn gesegnet.“ (Genannte Akten, Heft „Theologenheim Betrieb“)

³⁶⁾ Undatiert; unter Schreiben aus dem Jahre 1938 abgeheftet (genannte Akten 1. 1. 37–39). Nach dem Inhalt muß es aber aus dem Jahre 1935 stammen.

³⁷⁾ Akten des Martin Luther-Bundes, „Rundbriefe Theologenheim“.

³⁸⁾ Schreiben des Oberbürgermeisters der Stadt Erlangen vom 1. September 1939; Akten „Theologenheim Betrieb 1936–1939“.

³⁹⁾ Am 19. Dezember 1939 fordert der Erlanger Oberbürgermeister erneut „Vorlage der Pläne über die Räume des Theologenheims und Angabe der Personalien des Bundesleiters Pfarrer Dr. Karl Cramer“; a. a. O.

⁴⁰⁾ Aus den „Erläuterungen zur geplanten Instandsetzung des Auslands- und Diaspora-Theologenheims des Martin Luther-Bundes in Erlangen“ des Generalsekretärs Peter Schellenberg vom 24. Februar 1975.

⁴¹⁾ „Der Martin Luther-Bund“, 17. Folge, S. 8 f.

⁴²⁾ Protokoll der Bundesversammlung des Martin Luther-Bundes, 1957.

⁴³⁾ Akte „Theologenheim“, ab 1951.

⁴⁴⁾ a. a. O.

⁴⁵⁾ Er lag zwischen DM 90,— und DM 120,—, wurde aber auf Antrag — und das war die Regel — noch ermäßigt oder ganz erlassen.

⁴⁶⁾ „Lutherische Diaspora“, 15. August 1959, S. 8 f.

⁴⁷⁾ Nach E. Fröhling in „lutherischer dienst“, 1968/1, S. 8 f.

⁴⁸⁾ „Lutherische Diaspora“, 4/1964, S. 4 f.

- 49) Walter Hirschmann in „Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin Luther-Bundes“, Folge 19, 1973, S. 124. Der genannte Aufsatz (40 Jahre Martin Luther-Bund) ist auch für die Geschichte des Theologenheims sehr informativ.
- 50) Peter Schellenberg in „Concordia“, Nr. 2, Neuendettelsau, Juni 1975, S. 10f.
- 51) Rundbrief an die ehemaligen Bewohner, Februar 1962, a. a. O.

Die rechte, vollkommene Lehre vom Glauben und von der Liebe ist die kürzeste und längste Theologie. Die kürzeste dem Wort nach, die längste, was den Gebrauch anlangt. Martin Luther

Die Ökumene – unser Schicksal*)

„Ein Leib und ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller, der da ist über uns allen und durch uns alle und in uns allen“ (Eph. 4, 5. 6.). Das Wissen um diese Einheit gehört zu den Kennzeichen der christlichen Kirchen, und es ist unser aller Aufgabe, in dieser Einheit zu leben und dafür zu arbeiten: „auf daß sie alle eins seien“ (Joh. 17, 21). Daher ist die Ökumene zunächst einmal das Schicksal aller Christen in dieser Welt.

Zu diesem ganz allgemeinen Impuls gesellt sich für uns Franzosen aber noch ein anderer: er resultiert aus unserer Diasporasituation. Wir leben umgeben von allgemeiner religiöser Gleichgültigkeit inmitten eines Landes, in dem die Christen und die Kirche eine immer kleiner werdende Rolle spielen. Wenngleich von den 52 Millionen Einwohnern Frankreichs 85% römisch-katholisch getauft sind, zeigen Statistiken, daß höchstens noch 7 bis 8 Millionen „praktizierende“ Katholiken sind. Trotzdem fühlt sich Frankreich noch als katholisches Land.

Und tatsächlich machen die Protestanten mit all ihren Denominationen zusammen nur 1,8% der Gesamtbevölkerung aus; die meisten Protestanten sind Glieder der Reformierten Kirche (400 000, über ganz Frankreich verstreut) und der Lutherischen Kirche (300 000, vor allem in Ostfrankreich). In Paris, zu dessen Inspektion auch Lyon und Nizza gehören, leben etwa 15 000 Lutheraner unter 8 Millionen Einwohnern.

In dieser Situation ist es unser eigenstes und dringendstes Interesse, zusammenzuhalten und gemeinsam Zeugnis abzulegen von der Wahrheit des Evangeliums – besonders denen gegenüber, die uns so oft entgegenhalten: Wie wollt ihr, daß wir eurer Predigt glauben, wo ihr doch selbst untereinander uneins seid? Mag es sich hierbei auch oft nur um ein Alibi, einen Vorwand Außenstehender handeln, so ist dieses Argument doch sehr ernst zu nehmen, wenn wir es mit dem oben er-

*) Nach einem im Januar 1975 anlässlich der „Woche der Einheit“ in Oslo gehaltenen Vortrag. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Brigitte Dupuis-Bachmann.

wähnten hohenpriesterlichen Gebet Jesu konfrontieren, in dem die Einheit der Christen als Bedingung der glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums dargestellt wird: „auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt“. Für die Ungläubigen ist die Spaltung der Christenheit ein Skandalon, das zu bekämpfen und – wenn möglich – aus der Welt zu schaffen Christus uns aufruft. Und deshalb ist die Ökumene unser Schicksal!

1. Auf der Suche nach der Einheit zwischen den protestantischen Kirchen in Frankreich

Zwischen Reformierten und Lutheranern hat es immer ein lebendiges Bewußtsein der Gemeinsamkeiten vom Erbe der Reformation her gegeben. Kanzel- und Altargemeinschaft wurde seit dem 16. Jahrhundert immer und überall praktiziert, auch wenn sie erst kürzlich offiziell geworden ist. Laien wie auch Pastoren wechseln ohne allzu große Probleme von einer in die andere Kirche – wie könnte es auch besonders für die Lutheraner anders sein, die, abgesehen von Ostfrankreich, Paris, Lyon und Nizza keine Gemeinden im Lande haben?

In dieser Situation ist es auch nicht erstaunlich, daß man seit mehr als einem Jahrhundert die totale Fusion beider Kirchen fordert. Auf Bitten der Lutheraner, deren konfessionelle Verankerung wesentlich stärker und grundsätzlicher ist als die der Reformierten, wurde vor mehr als 20 Jahren eine theologische Kommission gegründet, die die Lehrunterschiede zwischen Reformierten und Lutheranern untersuchen sollte. Das Resultat sind Vereinbarungen über das Wort Gottes, über die Taufe und das Abendmahl in den sogenannten „Thesen von Lyon“. Aber eine Fusion beider Kirchen, wie sie besonders von den Reformierten gefordert wird, fand nicht statt; die Lutheraner waren nicht bereit, sich dem doktrinalen Pluralismus der französischen reformierten Kirche anzuschließen, deren oft sehr kategorische politische Haltung zu akzeptieren und ihre eigene Originalität auf dem Gebiet der Frömmigkeit preiszugeben.

Inzwischen hat sich das ökumenische Bewußtsein gewandelt: die Verschiedenheit bedeutet nicht mehr das absolute Übel. Das alte ökumenische Modell einer totalen Vereinigung ist der Vorstellung von der „Einheit in der Verschiedenheit“ gewichen. Dieses Modell „Kirchengemeinschaft“, das eine konfessionelle Verwurzelung der Partner nicht ausschließt, ist vor kurzem von der „Leuenberger Konkordie“ ins Licht

gerückt worden. Sie ist in Frankreich von Reformierten und Lutheranern ohne große Schwierigkeiten unterzeichnet worden. Es handelt sich bei der Leuenberger Konkordie nicht um ein Glaubensbekenntnis, sondern um eine Vereinbarung über die wichtigsten Lehrsätze, auf Grund derer die beiden Kirchen miteinander leben können im Sinne des Artikels VII der Confessio Augustana.

Dieser von uns gewählte Weg, um die Einheit des französischen Protestantismus zu manifestieren, ist ein langer Weg – besonders für die Ungeduldigen. Aber er ist sicher der Wahrheit näher, als es eine totale Vereinigung unter Mißachtung aller konfessionellen Bindungen wäre; Nivellierung ist immer auch Verarmung! Wir hoffen, daß auf diese Weise auf beiden Seiten größeres Verständnis, mehr Liebe und weniger Komplexe ermöglicht werden. Und wir glauben, daß der Herr uns somit den Weg einer fruchtbaren Zusammenarbeit und einer wahrhaften Solidarität öffnen wird: im gemeinsamen Bekenntnis des Evangeliums vor den Menschen unserer Zeit.

2. Das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten in Frankreich

Wenn man zu einem Franzosen über Ökumene spricht, denkt dieser natürlich sofort an die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten. Diese Beziehungen sind sehr jung, erst etwa 50 Jahre alt. Die Gründe dafür sind historisch: die Protestanten sind in Frankreich jahrhundertlang verfolgt und diskriminiert und erst unter Napoleon I., 1809, offiziell anerkannt worden. Zwar waren die Angriffe vor allem gegen die Reformierten gerichtet; die Lutheraner sind nie systematisch verfolgt worden. Aber die Abneigung gegen alles Katholische ist auch bei den Lutheranern festzustellen gewesen und zeigt sich bisweilen noch heute in der kategorischen Ablehnung all dessen, was mit klerikaler Autorität oder zeremoniellem Prunk zusammenhängt. Auch die von Taizé ausgehende Bewegung stößt oft auf Mißtrauen wegen ihrer mönchischen Lebensweise und ihrer liturgischen Formen, die als „römisch-katholisch“ angesehen und deswegen abgelehnt werden. Man könnte weitere Beispiele für dieses immer noch hier und dort existierende gespannte interkonfessionelle Klima anführen; weder die gerade in den letzten Monaten wieder stärker zutage getretene Verhärtung der römisch-katholischen Stellungnahmen, noch unsere lutherische Situation der Minderheit sind geeignet, ein besseres Klima zum gegenseitigen Kennen- und Verstehenlernen zu schaffen. Alle Prote-

stanten in Frankreich haben täglich mit Katholiken zu tun, aber nur knapp 20% der Katholiken begegnen Protestanten! Dennoch ist festzustellen, daß die Ökumene nach dem 1. Weltkrieg einen großen Aufschwung genommen hat, vor allem auch durch den Einfluß der internationalen christlichen Studentenbewegung, und einer ganzen Reihe von Männern, die als Pioniere der Ökumene zu betrachten sind, müßte hier gedacht werden: der reformierten Pastoren Marc Boegner und Wilfred Monod, der Professoren Jean Bosc und Pierre Maury, der Lutheraner André Jundt und Henry Bruston. Auf katholischer Seite muß an erster Stelle der Abbé Couturier erwähnt werden, der die jährlich wiederkehrende „Woche der Einheit“ ins Leben gerufen hat unter dem Thema: „L'unité comme Dieu la voudra et quand Dieu la voudra“ – die Einheit der Christen wie und wann Gott sie will. – Andere Streiter für die Ökumene könnten genannt werden, Männer, die in den 50er Jahren aus der französischen römisch-katholischen Kirche eine der fortschrittlichsten und am weitesten nach außen geöffneten Kirchen der Welt gemacht haben.

All diese Bestrebungen und Arbeiten haben ihre Früchte getragen: Katholiken und Protestanten ignorieren sich nicht mehr wie bisher. Seit mehr als zehn Jahren treffen sich die katholischen Bischöfe und ihre protestantischen Kollegen zweimal im Jahr, um doktrinale und pastoral-theologische Themen zu erörtern. Erst kürzlich ist auf noch höherer Ebene – und vor allem katholischerseits offiziell anerkannt! – eine Kommission gebildet worden, die der Konfrontation und Diskussion gemeinsamer Probleme dient. Diese Annäherung um einer gemeinsamen Arbeit willen ist erst ermöglicht worden durch intensive exegetische Bibelarbeit, die seit zehn Jahren stattfindet und an der auch orthodoxe Theologen teilnehmen. Es geht dabei vor allem um eine neue Bibelübersetzung mit gemeinsamen Einleitungen und Anmerkungen. Das Neue Testament dieser „Ökumenischen Bibelübersetzung“ erschien 1972, und es ist auf dem frankophonen Bibelmarkt rasch zu einem Bestseller geworden. Die vollständige Ausgabe der Bibel wird Ende dieses Jahres erscheinen.

Auf dem Gebiet der Dogmatik, genauer: der vergleichenden Bekenntnistheologie, hat vor allem ein Theologengremium, bekannt unter dem Namen „Groupe des Dombes“, seit mehr als 20 Jahren hervorragende Arbeit geleistet, die ihren Niederschlag in zwei bedeutenden Veröffentlichungen gefunden hat: 1972 erschienen die „Vereinbarungen über die Eucharistie“ und 1973 die „Vereinbarungen über das (Priester-) Amt“.

Allerdings sind diese Texte weit entfernt von der allgemeinen Zustimmung aller Konfessionen; bisher hat allein die evangelisch-lutherische Kirche Frankreichs ihre Auffassung von der Eucharistie in diesen Vereinbarungen wiedergefunden und akzeptieren können. Die katholische Kirche verhält sich abwartend; und die reformierte Kirche wegen ihres dogmatischen Pluralismus glaubt, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich sei, gegenwärtig gemeinsame Lehrsätze aufzustellen.

Diese grundsätzliche, auf höchster Ebene geleistete Arbeit trägt ihre Früchte an der „Basis“: seit dem 2. Vatikanischen Konzil, das für viele französischen Katholiken erstmals zu einer Gelegenheit wurde, die Existenz ihrer protestantischen Brüder wahrzunehmen, wird die „Woche der Einheit“ in fast allen Gemeinden durchgeführt. In diesem Jahr konnte sogar in der Kathedrale Notre Dame von Paris ein ökumenischer Gottesdienst stattfinden, an dem Geistliche aller Konfessionen aktiv beteiligt waren. Aber auch außerhalb dieser offiziellen Feiern im Januar jeden Jahres kommt es nicht selten vor, daß katholische Priester und protestantische Pfarrer ihre Kanzeln tauschen und sich zu regelmäßigem Austausch gemeinsamer, vor allem praktischer Probleme treffen, zu gemeinsamer Exegese und gemeinsamem Gebet. Eine ganz besondere Rolle spielt hierbei natürlich die Seelsorge der sog. „Foyers mixtes“ — der Mischehen, die gerade für uns Lutheraner von großer Wichtigkeit ist, da die meisten der in unseren Kirchen stattfindenden Eheschließungen zu dieser Gruppe gehören. Noch vor 30 Jahren endeten diese interkonfessionellen Eheschließungen fast immer mit dem Übertritt des katholischen Ehepartners zum Protestantismus oder aber in einem totalen religiösen Desinteresse. Heute dagegen bleibt in der Regel der überzeugte katholische Ehepartner praktizierendes Glied seiner Kirche, wie auch der evangelische Partner seiner Kirche treu bleibt. Aus den Reihen dieser überzeugten, sehr lebendigen und engagierten Christen rekrutieren sich nun die eifrigsten Pioniere der Ökumene.

Aber hier beginnen auch die Schwierigkeiten. Die christliche Einheit ist für diese Ehepaare ein so brennendes, existenzielles Problem, daß viele von ihnen das Zögern und Hinausziehen weiterer Annäherungsschritte seitens der offiziellen Kirchen weder verstehen noch akzeptieren können. Nach all den Erklärungen und Vereinbarungen ihrer jeweiligen Kirchen über die Taufe und die Eheschließung wollen sie nun dabei nicht stehenbleiben, sondern in demselben Geiste weiterschreiten: sie wünschen die Möglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft, eine

Taufe und eine ökumenisch-religiöse Unterweisung ihrer Kinder. Auf dem Gebiet der Seelsorge führen diese Schwierigkeiten oft zu inneren Konflikten.

In diesem Zusammenhang muß nun aber erwähnt werden, daß wir vor kurzem in unseren Bemühungen einen kleinen Schritt weitergekommen sind. Klein ist dieser Schritt insofern, als er von nur etwa zwölf Ehepaaren getan werden konnte. Es handelt sich dabei um katholische und lutherische oder reformierte Ehepartner, die sich seit fünf Jahren im Rahmen ihrer offiziellen Gemeinden regelmäßig treffen, um ökumenische Fragen zu diskutieren. Das Thema der Abendmahlsgemeinschaft nahm dabei immer wieder den wichtigsten Platz ein, und nach ernsthafter Vorbereitung unter Leitung je eines lutherischen und eines katholischen Geistlichen erhielt diese Gruppe im April dieses Jahres die Erlaubnis, zunächst in einer lutherischen Kirche in voller Öffentlichkeit, unter Wissen aller Gemeindeglieder und im Rahmen des sonntäglichen Gottesdienstes gemeinsam das Abendmahl zu feiern. Im Mai fand dann unter denselben Voraussetzungen die Eucharistiefeyer in der katholischen Nachbargemeinde statt. — Ein wesentlicher Schritt nach vorn auf dem Wege der Ökumene ist hier getan. Dennoch bleibt er klein, solange er nur einen begrenzten Personenkreis betrifft, und wir sind tatsächlich leider noch weit entfernt von einer allgemein anerkannten und überall möglichen Abendmahlsgemeinschaft in unserm Land.

Fügt man dieser Situation nun die Feindseligkeit gegen jegliche Form von Institution hinzu, die unsere Zeit charakterisiert, und das Mißtrauen gegenüber jedem Dogmatismus und allem, was nach „Eingrenzung“ aussieht, so versteht man leichter das Auftreten von „wilden“ ökumenischen Manifestationen in Frankreich, die den kirchlichen Autoritäten meist gar nicht bekannt werden. Gemeint sind die Gruppen, die in kleinem Kreis das Abendmahl feiern ohne Ansehen der verschiedenen Konfessionen, hier ihre Kinder taufen und außerhalb jeder Gemeinde religiöse Unterweisung erteilen.

Im Zusammenhang mit der Suche nach Wegen zu einer christlichen Einheit in Frankreich könnte auch noch von zwei anderen Formen gesprochen werden: von der säkularen ökumenischen, im wesentlichen politisch orientierten, wenn auch im christlichen Glauben verankerten Bewegung, und von der durch analoge amerikanische Strömungen beeinflussten charismatischen ökumenischen Bewegungen, die jedoch bei uns eine Randerscheinung geblieben ist.

3. Welches sind nun – angesichts dieser Situation – die Reaktionen der kirchlichen Autoritäten?

Sie sehen sich zwei Fronten gegenüber: da ist einmal die große Gruppe derer, die die „Ungeduldigen“ in der ökumenischen Bewegung darstellen und die die tiefgreifenden, prinzipiellen Gründe der konfessionellen Spaltungen nicht verstehen. Diese Ungeduldigen rekrutieren sich vor allem aus den Reihen der Mischehen und der Jugend. Die kirchlichen Autoritäten befürchten, daß sich aus diesen Gruppen heraus so etwas wie eine „dritte Kirche“ bilden könnte, die weder katholisch, noch evangelisch, sondern unkonfessionell ist. (Eine solche dritte, unkonfessionelle Kirche würde übrigens die Verwirklichung eines langgehegten Traumes gewisser liberaler und pietistisch bestimmter Protestanten in Frankreich bedeuten, die von jeher die Abschaffung jeglicher Theologie zugunsten des „einen Evangeliums“ fordern).

Eigenartigerweise hat gerade die katholische Kirche Frankreichs besonders große Mühe, Bestrebungen solcher Art zu kontrollieren und zu lenken. Diese „Revolution“ innerhalb der katholischen Kirche ist seit dem 2. Vatikanischen Konzil zu beobachten, und sie könnte im Extremfall dahin führen, daß schließlich „alles möglich“ wird. Wenn wir Lutheraner bis vor einigen Jahren noch einem katholischen Priester begegneten, waren wir uns durchaus im klaren über dessen grundsätzliche Ausrichtung und Stellung innerhalb des Gebäudes seiner Kirche. Das ist heute nicht mehr der Fall, und daher auch lassen sich die gegenwärtigen Sorgen Papst Pauls VI. verstehen sowie seine Bemühungen, die innere Zerbröckelung der katholischen Kirche zu verhindern.

Diese Befürchtungen scheinen jedoch unbegründet – in einem Land wie Frankreich, wo die katholische Kirche fest gezimmert ist, und es mag eher der Protestantismus sein, den dieser plötzliche ökumenische Wind ins Wanken geraten lassen kann; besonders auch deshalb, weil er jahrhundertlang in sich selbst zurückgezogen gelebt hat, gleichsam in einem Reservat. Früher lagen die Dinge klar: Priester, Mönche und Nonnen waren schon rein äußerlich an ihrer Kleidung als solche zu erkennen; die Messe wurde in lateinischer Sprache zelebriert, und wer gebildet genug war, diese Texte zu verstehen, fand dort Ausdrücke, Gedankengänge, Gebete und Konzeptionen, die für unser evangelisches Gewissen unannehmbar waren. Heute sind diese typischen, ehemals trennenden Merkmale weitgehend verschwunden, und die katholische Kirche hat zumindest in Frankreich einen energischen Kampf ge-

gen gewisse Mißbräuche und anfechtbare Traditionen unternommen. Die Folge davon ist für manche gutgläubigen Protestanten die erstaunte Frage: Was wollen wir mehr? Lohnt es sich noch, angesichts dieser uns Protestanten oft sehr entgegenkommenden Neuerungen weiterhin getrennt zu leben? Und tatsächlich sind reformierte Geistliche in zerstreuten Diasporagemeinden bereits dazu übergegangen, einen Teil der religiösen Erziehung der Kinder dem katholischen Kollegen anzuvertrauen und den Eltern zu raten, ihre Kinder eher in die katholische Messe zu schicken, als sie ohne Gottesdienst aufwachsen zu lassen, weil die nächste reformierte Kirche 150 Kilometer entfernt ist. Von dieser Praxis bis zur Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten mag es dann nicht mehr weit sein, und sie wird auch von „Ungeduldigen“ immer wieder mit Nachdruck gefordert, um so mehr, als sie einerseits im Verborgenen schon häufig praktiziert wird, andererseits aber auch in voller Öffentlichkeit sowohl vom katholischen Bischof von Straßburg als auch von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens toleriert und unterstützt wird.

Es ist gerade in der heutigen, jeder Autorität feindlichen Zeit nicht immer leicht, solchen Argumenten überzeugend zu begegnen. Wollen wir – protestantische und lutherische Minderheit – nicht eines Tages ganz verschwinden (und das wäre, wie selbst Katholiken uns bestätigen, weder ein Fortschritt, noch ein Sieg für die Ökumene), so müssen wir das Schwergewicht unserer Arbeit vor allem auf die gewissenhafte und gründliche religiöse Unterweisung unserer Kinder und – warum nicht? – der Erwachsenen legen.

Die zweite Front, gegen die die kirchlichen Autoritäten kämpfen müssen, besteht aus den hartnäckigen Konservativen, die sich bei den Katholiken „Integristen“, bei den Protestanten „Evangelikale“ nennen. Während die Integristen fürchten, daß sich ihre Kirche protestantisiert, werfen die Evangelikalen dem Protestantismus vor, daß er sich dem Papst in Rom billig verkauft. Beiden Tendenzen gemein ist die Haltung, daß auf keinen Fall etwas geändert werden darf, daß ein Sich-näherkommen unter allen Umständen vermieden werden muß.

Zwischen den beiden Fronten haben es die kirchlichen Autoritäten nicht leicht, und wir brauchen in diesem Sturm einige Anhaltspunkte.

Zunächst sollten wir Lutheraner in dieser Zeit vieler Umwälzungen in großer Gelassenheit und im Vertrauen auf Gott leben. Sein Wort kann, wie zur Zeit der Reformation, auch heute Wunder tun und Wege öffnen dort, wo wir sie selbst niemals finden würden. Ferner sollten wir unse-

ren protestantischen Brüdern und Schwestern nahe sein, sie allein mit dem Wort Gottes konfrontieren und jede menschlich spekulative oder kirchlich autoritäre Argumentation unterlassen. Und schließlich sollten wir im Miteinander der christlichen Konfessionen nicht meinen, wir allein hätten das Monopol der Wahrheit erhalten, sondern glauben, daß der Herr auch den anderen Konfessionen authentische Glaubens- und Wahrheitsmerkmale gegeben hat, die uns als Mahnung und Bereicherung dienen könnten. Aber wir glauben und bezeugen auch, daß Gott unserer Kirche Wahrheiten und Formen christlicher Frömmigkeit und christlicher Lebensweise geschenkt hat, die anderen Konfessionen fehlen. Nicht jeder Unterschied, nicht jede Form von Trennung ist Sünde. Oder, wie es Dr. Visser t'Hoof, der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates, gesagt hat: bei der gemeinsamen Suche nach der Einheit dürfen die Lutheraner nicht weniger lutherisch, die Reformierten nicht weniger reformiert, die Katholiken nicht weniger katholisch, die Orthodoxen nicht weniger orthodox und die Anglikaner nicht weniger anglikanisch sein oder werden, sondern jeder muß ganz er selbst sein und die anderen hören. Das ist wahre Ökumene!

Gott will die Einheit seiner Kirche, das ist unumstößlich wahr. Aber er will sie nicht zum Preis der Aufgabe der Eigenheiten, die er jeder einzelnen von ihnen verliehen hat. Er will keine wohlorganisierte Superkirche, hinter deren prächtiger Fassade doch nur jeder seinen eigenen Weg verfolgt. Er will seine Kirche als ein Miteinander in der Wahrheit, innerhalb derer jeder Christ den Nächsten als ein Kind Gottes ansieht und ihm zuruft: „Der Friede des Herrn sei mit dir, mein Bruder.“

Die christliche Gemeinde muß allezeit bleiben, wenn gleich nur zwei Menschen auf Erden wären; denn um derer willen, die das Wort glauben, läßt Gott das Wort ausgehen. Darum ist kein Zweifel, daß es noch nie untergegangen ist. Es leidet aber zuweilen Abbruch; dennoch bleibt es bestehen. Martin Luther

Lutherische Existenz im ökumenischen Kontext – am Beispiel des Lutherischen Rates von Großbritannien.

Die Diskussion des Themas Ökumene ist in den siebziger Jahren in ein neues Stadium getreten: Nachdem eine Generation von Ökumenikern den Christen der Welt die Verpflichtung zur ökumenischen Zusammenarbeit überzeugend nahezubringen vermochte, geht es nun in verstärktem Maße um die Frage nach der Verwirklichung solcher Gemeinschaft unter den Christen. In manchen Ländern sind Kirchenvereinigungen bereits geschehen. Die Diskussion um die Leuenburger Konkordie hat neue Akzente in die Frage der ökumenischen Gemeinschaft der Christen gebracht.

Von Land zu Land sind die Möglichkeit und Grenzen ökumenischer, christlicher Gemeinschaft unterschiedlich. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einen Bericht über den Lutherischen Rat von Großbritannien zu geben, wobei der Schwerpunkt auf dem ökumenischen Kontext liegt, in dem die Mitgliedssynoden und Kirchen des Lutherischen Rates sich heute auf den britischen Inseln finden. *)

I.

Die kirchliche Situation in Großbritannien unterscheidet sich spätestens seit der Zeit der Reformation von den Verhältnissen auf dem europäischen Kontinent wesentlich. Zur Beurteilung der heutigen Situation ist es erforderlich, einen Blick auf die allgemeine Situation Großbritanniens in der Mitte der siebziger Jahre zu werfen.

*) Dieser Bericht geht nicht erschöpfend auf die Situation der im Lutherischen Rat von Großbritannien zusammengeschlossenen kirchlichen Gruppen und Gemeinschaften ein. Vgl. zu diesem Themenkreis das Handbuch des Lutherischen Rates: *The Lutheran Council of Great Britain*; erschienen 1975, 171 S., zu beziehen durch: *Lutheran Council of Great Britain Limited*, 8 Collingham Gardens, London SW 5 HOW.

Großbritannien befindet sich heute in einer Krise, für die es kaum Parallelen in seiner Geschichte gibt. Politisch ist die Auflösung des Weltreiches (des Commonwealth) weitgehend abgeschlossen. Daß man sich für die Zukunft auf eine Rolle unter den kleineren Nationen der westlichen Welt einzurichten habe, ist jedem politisch einigermaßen urteilsfähigen Briten deutlich. Daß diese nüchterne politische Erkenntnis nicht sofort auch ihren Niederschlag im Bewußtsein der Engländer findet, kann auch positiv gesehen werden: die Bereitschaft, im Weltmaßstab zu denken und verantwortlich zu handeln, ist in Großbritannien auch heute in einem eindrucksvollen Maß vorhanden.

Der Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse ist noch im Gange. Hier sind die Dinge weit weniger eindeutig als im politischen Bereich. Viele der alten Traditionen in der Bildungspolitik, im Verhältnis der Klassen zueinander und im Bereich der Wertmaßstäbe sind wohl in Fluß geraten, aber haben noch keine neue Gestalt gewonnen. Dieser Prozeß wird aller Wahrscheinlichkeit nach einen längeren Zeitraum erfordern, weil die Sehnsucht, in alten und neuen Formen gleichzeitig zu leben, im englischen Volk tief verwurzelt ist. Dabei ist immer wieder eindrucksvoll festzustellen, in welchem Maß die Verbindung verschiedener Stilformen gelingt, wenn dies mit der nötigen Gelassenheit und dem den Engländern lebenswichtigen common sence versucht wird, der auch heute unbestritten als der Schlüssel zur Lösung der Probleme der Gegenwart angesehen wird. Eine Reihe von Phänomenen haben aber doch einen lähmenden Einfluß auf die gegenwärtigen Verhältnisse in Großbritannien: Die wirtschaftliche Misere, für die keine der etablierten Parteien ein Rezept hat, muß eine Nation verunsichern, die noch vor einer Generation die reichste der Welt war und heute die ärmste Europas ist. Die Zielvorstellungen der Schulpolitik, die weitgehend an den Erfordernissen einer Führungsschicht im Commonwealth orientiert waren, müssen sich erst noch unter den anderen Bedingungen einer europäischen Gemeinschaft bewähren. Ein Beobachter aus dem Bereich des britischen Rates der Kirchen meint, daß die Probleme Großbritanniens jedoch in besonderem Maße im Verhalten und in der Stellung der Führungsschicht akzentuiert seien: es sei nur nach einer langen Anlaufzeit möglich, in Positionen der Verantwortung zu gelangen. Wer dort angekommen sei, habe jedoch damit eine sichere Stellung gefunden. Die Jüngeren und diejenigen, die an den Problemen leiden, hätten jedoch häufig das Gefühl, auf aussichtslosen Posten zu kämpfen. Das brächte in die englische Gesellschaft ein Gefühl der Entmutigung für

diejenigen, die an ihrer Veränderung arbeiten, während gleichzeitig diejenigen, die die Entscheidungen fällen, das Gefühl hätten, vor allem das Bestehende verteidigen zu müssen.

Viele dieser Probleme werden auch in den Kirchen Großbritanniens empfunden. Auf einige solcher Erscheinungen wird im Folgenden aufmerksam gemacht.

II.

Auch heute ist die Lage der christlichen Kirchen in Großbritannien durch ihre Vielfalt bestimmt. Anders als auf dem europäischen Kontinent, auf dem es in der Kirchengeschichte immer wieder möglich war, neue Erscheinungsbilder des Christlichen in die bestehenden Kirchen zu integrieren, ist die englische Kirchengeschichte durch die Entstehung immer neuer christlicher Kirchen und Gruppen gekennzeichnet. Dieser Prozeß ist auch heute noch nicht abgeschlossen, obwohl er sich gegenwärtig stärker auf Einwanderer und Randgruppen zu konzentrieren scheint. Diese Vielgestalt kirchlicher Erscheinungsformen ist in einem Lande Tatsache, in dem eine der christlichen Kirchen, nämlich die Church of England, Staatskirche ist. Da sie in ihrem Selbstverständnis spätestens seit dem 19. Jahrhundert vorwiegend sakramental orientiert ist, kann sie auch heute mit dem Anspruch auftreten, unter ihrem Dach eine Vielfalt theologischer Meinungen nebeneinander beherbergen zu können. Die „Comprehensiveness“ der englischen Kirche wird jedoch auch heute in weiten Kreisen der Freikirchen nicht akzeptiert. Dort ist man mißtrauisch, weil man eine präzise christliche Lehre für unabdingbar hält.

Die Lage der Kirche von England ist jedoch gegenwärtig stark im Fluß. War es noch vor wenigen Jahrzehnten zutreffend, die Kirche von England als „die konservative Partei beim Gottesdienst“ zu bezeichnen, so sind heute wesentliche Kräfte in dieser Kirche am Werk, die die eigenständige Rolle der Kirche gerade auch dem Staat gegenüber betonen. Einschneidende Entscheidungen sind für die nächsten Jahre jedoch nicht abzusehen.

Die Frage nach der Einheit der christlichen Kirchen hat die anglikanische Kirche zutiefst bewegt: Der mißlungene Versuch der Vereinigung mit der methodistischen Kirche hat einen Prozeß des Nachdenkens in Gang gebracht, im Zuge dessen nach neuen Formen christlicher Gemeinschaft Ausschau gehalten wird. Auf der anderen Seite ist im Bereich der Freikirchen eine Vereinigung von Kirchen gelungen: Die kon-

gregationalistische und die presbyterianische Kirche haben vor wenigen Jahren die Vereinigte Reformierte Kirche gebildet (United Reformed Church = URC). Die URC ist heute führend im Hinblick auf Bemühungen um die Einheit der Christen in Großbritannien. Für die Mehrzahl der restlichen Kirchen in Großbritannien ist organische Einheit zum gegenwärtigen Zeitpunkt kein realisierbares Ziel. Es gibt jedoch viele Ebenen gemeinsamen Handelns, vor allem im sozialpolitischen und ethischen Bereich. (Kirchen, für die dies gilt, sind z.B. die Quäker, die Baptisten, die Heilsarmee u. a.)

III.

Wie kann der Standort der im Lutherischen Rat von Großbritannien zusammengeschlossenen Synoden und Kirchen heute bestimmt werden? Für die Beantwortung dieser Frage ist es erforderlich, die bisher gemachten Beobachtungen im Gedächtnis zu behalten. Sie müssen jedoch ergänzt werden durch einige Hinweise auf die besondere Gestalt des Lutherischen Rates von Großbritannien. Vor 27 Jahren entschlossen sich eine Reihe von lutherischen Gruppen verschiedener Herkunft zur Gründung des sogenannten Lutherischen Rates von Großbritannien.

Obwohl es lutherische Gemeinden in Großbritannien seit fast 300 Jahren gegeben hatte, war ein gemeinsames Handeln dieser Kirchen erst nach dem Zweiten Weltkrieg möglich geworden. Nicht unwesentlich hatte dabei der Lutherische Weltbund sowie die Flüchtlingssituation des Großteils dieser lutherischen Gruppen in Großbritannien eine Rolle gespielt. Von Bedeutung war auch die Erkenntnis der großen Mehrzahl dieser lutherischen Einwanderergruppen, daß ihre konfessionelle Art in dem Gefüge der britischen Kirchen nicht vorkam. Da zunächst auch der Missouri-Synode nahestehende lutherische Gruppen diesem Lutherischen Rat beitraten, auf der anderen Seite deutschsprachige Kirchengemeinden aus dem Bereich der Evangelischen Kirche der Union mit von der Partie waren, ist es nicht verwunderlich, daß von Anfang an dieser Lutherische Rat ein breites Spannungsfeld theologischer Richtungen in sich vereinigte. Heute sind die Gemeinden der ELCE (Evangelical Lutheran Church of England, eine Missouri-Tochter) aus dem Lutherischen Rat ausgeschieden. Alle anderen Gemeinden und Synoden lutherischer Herkunft sind entweder Vollmitglied des Lutherischen Rates oder stehen ihm nahe.

a) Der Lutherische Rat ist seit 1964 Mitglied des Britischen Rates der

Kirchen. Für die vielen Sprachgruppen, die im Lutherischen Rat beheimatet sind, ist diese Mitgliedschaft von wesentlicher Bedeutung. Sie unterstreicht die Tatsache, daß Christen, auch wenn sie Einwanderer in einem anderen Land sind, nicht im Abseits existieren dürfen. Die Mitgliedschaft im Britischen Rat der Kirchen unterstreicht für die im Lutheran Council zusammengeschlossenen Kirchen ihre Verpflichtung zu ökumenischer Kooperation. Bei einer relativ kleinen Gruppe, wie dem Lutherischen Rat, kann das nur in bestimmten Richtungen geschehen. Der Mitgliedschaft des Lutherischen Rates im Britischen Rat der Kirchen entspricht die ökumenische Mitarbeit fast aller lutherischen Gemeinden auf lokaler Ebene. Nicht selten haben lutherische Pastoren eine Führungsrolle in diesem Bereich ausgeübt (etwa als Vorsitzende von lokalen Christenräten). Es gibt auch Experimente, die in einem Bezirk anfallenden Tätigkeiten der verschiedenen christlichen Gemeinden dergestalt zu organisieren, daß jede Denomination für einen bestimmten Bereich vorrangig verantwortlich ist. Lutherische Gemeinden haben sich an solchen Projekten beteiligt. Da die große Mehrzahl lutherischer Pastoren aus anderen Ländern nach England kommt und dementsprechend andere Ausbildungsmodelle vermitteln kann, ist es verständlich, daß in den theologischen Arbeitskreisen am Ort ihr Beitrag erwartet wird. Da die theologische Ausbildung in England im allgemeinen kürzer ist als im Bereich der lutherischen Kirchen, kann der Beitrag der lutherischen Pastoren die theologische Diskussion bereichern und ergänzen. In der Gemeindefarbeit ergeben sich nicht wenige Begegnungsfelder. Die Mobilität vieler Gemeindeglieder läßt nach Formen Ausschau halten, die den Kontakt auch bei einem Ortswechsel aufrecht erhalten. Die Probleme des Säkularismus betreffen lutherische Gemeinden in ähnlichem Maße wie englische Großstadtgemeinden.

b) Der Beitrag lutherischer Theologie ist unerläßlich zum Gespräch der christlichen Kirchen in Großbritannien. Nur in der theologischen Begegnung der Kirchen kann Ökumene Ereignis werden. Aus diesem Grunde ist es wesentlich und hilfreich, daß zwei lutherische Professorenstellen im Land existieren: in Oxford am Mansfield College ist seit vielen Jahren ein lutherischer Professor tätig, dessen Beiträge zum Gespräch der englischen Theologie vor allem im Bereich der Reformationsgeschichte sowie der systematischen Theologie erwartet werden. An den Selly Oak Colleges in Birmingham ist ein lutherischer Professor mit Lehrauftrag im Bereich der Missiologie tätig. Die vielen Begegnungen auf dem Missionsfeld lassen es nur natürlich erscheinen, daß bereits in der Aus-

bildung der Missionare eine Zusammenarbeit der verschiedenen Kirchen stattfindet.

Da lutherische Kirchen außerhalb Europas gerade auch mit Denominationen englischen Ursprungs engen Kontakt pflegen, ist es unabdingbar, daß in Großbritannien eine Vermittlung lutherischer Theologie erfolgt.

c) Weil England für viele Nationen der Welt auch heute ein kultureller Mittelpunkt ist, hält sich eine große Anzahl ausländischer Studenten in Großbritannien auf. Etwa die Hälfte dieser ausländischen Studenten studiert in London (ca. 40000). Nicht wenige Studenten kommen aus Ländern der Dritten Welt, in denen lutherische Kirchen sind. Deswegen unterhält der lutherische Rat von Großbritannien in London ein Studentenhaus, in dem solchen Studenten Unterkunft und Heimat geboten wird. Eine Studentenpastorenstelle, die sich vor allem an die Studenten der Dritten Welt wendet, ist in London etabliert. Aller Voraussicht nach wird in diesem Bereich der Einsatz der lutherischen Kirchen auch in Zukunft erforderlich sein. Großbritannien und vor allem London werden auch in Zukunft als Mittelpunkt der Ausbildung ihre Bedeutung behalten.

d) Die Leuenberger Konkordie und ihr Impuls für vertiefte Kirchengemeinschaft hat gerade auch in Großbritannien für die im Lutherischen Rat zusammengeschlossenen kirchlichen Gruppen eine nicht unwichtige Rolle gespielt. Da die Vereinigte Reformierte Kirche die Leuenberger Konkordie angenommen hat und einige der Mitgliedsgruppen des Lutherischen Rates dies gleichfalls getan haben, besteht nun Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen einem Teil der im Lutherischen Rat vertretenen Kirchen und der Vereinigten Reformierten Kirche. Auf der anderen Seite gibt es Mitgliedskirchen des Lutherischen Rates, die mit der der Missouri-Synode nahestehenden ELCE Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft unterhalten. Im Bereich der deutschen Synode mit ihren Gemeinden, die die verschiedenen Spielarten des deutschen Protestantismus widerspiegeln, ist die Leuenberger Konkordie bereits akzeptiert worden. Die dadurch betroffenen Gemeinden erfreuen sich der erweiterten Kirchengemeinschaft mit anderen christlichen Kirchen in Großbritannien.

Die ökumenische Zusammenarbeit im Bereich des Britischen Rates der Kirchen ist überraschend vielschichtig. Seit Jahren ist die lutherische Mitarbeit erwünscht und wird immer wieder in Anspruch genommen. Hierbei ist es für die britischen Kirchen wichtig, unter sich Vertreter von

Kirchen zu haben, die in anderen Ländern mit anderen gesellschaftlichen und politischen Strukturen beheimatet sind.

Die britische Regierung hat den Britischen Rat der Kirchen als eine moralische Instanz akzeptiert. Die Stellungnahmen zu politischen Fragen werden ernst genommen und nicht selten in die Entscheidungen der Regierung einbezogen. Lutherische Präsenz, die sich auf enge Kontakte mit lutherischen Kirchen anderer Länder stützen kann, ist dabei für den Britischen Rat der Kirchen nach eigenem Urteil ein Gewinn.

In zunehmendem Maße werden sich die britischen Kirchen der Tatsache bewußt, daß auch Großbritannien ein Land mit einer Anzahl von Minoritätsgruppen ist, deren Recht und Potential stärker in das Bewußtsein der Kirchen des Landes eingebracht werden muß. Auch an dieser Stelle wird der Beitrag der lutherischen Gruppen mehr und mehr gefordert. Es wird Aufgabe der nächsten Jahre sein, hierfür die geeigneten Wege zu entdecken und in Zusammenarbeit mit den Gemeinden am Ort zu gehen.

Die Tatsache, daß Großbritannien nun politisch auf Dauer Mitglied der Europäischen Gemeinschaft ist, ist von den Kirchen als eine Herausforderung akzeptiert worden. Dies bedeutet, daß die Gemeinden des Lutherischen Rates sich nicht nur als Gemeinden verstehen können, die sich an die im Lande auf Dauer Lebenden wenden können. Die durch die Europäische Gemeinschaft auf Zeit nach England kommenden Mitchristen bedürfen zunehmend intensiver Betreuung. Es wäre falsch, dies durch isolierte deutschsprachige (oder dänischsprachige usw.) Gemeinden geschehen zu lassen, die den Kontakt mit den anderen Christen des Landes nur oberflächlich pflegen. Die intensive Verankerung aller lutherischen Gemeinden im Bereich der britischen Kirchen ist hier ein Gewinn.

Ausblick

Nicht wenige Beobachter der Arbeit des Lutherischen Rates von Großbritannien fragen nach den Zukunftsaussichten einer solchen kirchlichen Gemeinschaft angesichts der besonderen Belastungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, sowie angesichts der vielfältigen Struktur ihrer Mitgliedsgruppen. Die Diskussion wird sich in den kommenden Jahren folgenden Themenkreisen zuwenden müssen:

1. Konfessionelle Integrität. Die auch durch die Leuenberger Konkordie aufgeworfenen Fragestellungen werden in zunehmendem Maße für die

Mitgliedsgruppen des Lutherischen Rates von Bedeutung sein. Wo ist der Standort der Kirchen der kontinentalen Reformation angesichts einer Entwicklung, in der verschiedene lutherische Kirchen sich im Welthorizont zunehmend ökumenisch orientieren? Diese Frage wird im Lutherischen Rat relevant gerade auch im Zusammenhang der theologischen und kirchenpolitischen Entwicklungen der jeweiligen Heimatkirchen der im Lutherischen Rat von Großbritannien zusammengeschlossenen nationalen Gruppen.

2. Die Frage nach Gemeindeformen angesichts einer zunehmend mobilen und säkularen Gesellschaft. Es ist zweifellos heute nicht mehr so, daß Christen in einer anderen Stadt und in einem anderen Land sich mit einer Kirchengemeinde ihrer Herkunft enger identifizieren, wenn nur das Angebot des Gottesdienstes vorhanden ist. Es wird zunehmend erforderlich sein, Formen christlicher Gemeinschaft zu entdecken und zu realisieren, in denen Menschen, die durch die Mobilität unserer Zeit bestimmt sind, Heimat finden können.

3. Die Herausforderung der Mitgliedschaft im Britischen Rat der Kirchen wird in dem Maß zunehmen als die britischen Kirchen sich als Teil Europas und der Welt zu sehen lernen. Wenn Minoritätsgruppen im Gefüge der britischen Gesellschaft ihren Ort finden sollen, dann ist das eine Herausforderung an die im Lutherischen Rat zusammengeschlossenen Gemeinschaften, ihren Beitrag zu leisten.

4. Die Tatsache, daß die Gemeinschaft des Lutherischen Rates von Anfang an eine internationale war, ist für seine Arbeit in Großbritannien in zunehmendem Maß von Bedeutung. Es geht dabei um die Vermittlung lutherischer Theologie im Kontext des theologischen Gesprächs des Landes und auch um die Hilfestellung bei der Betreuung ausländischer Studenten in einer Weltstadt wie London.

Es wird jedoch auch wesentlich darauf ankommen, daß das Gespräch zwischen dem Lutherischen Rat und den britischen Schwesterkirchen intensiviert wird. Die Verbindung des Lutherischen Rates mit den Kirchen außerhalb Großbritanniens und den internationalen Organisationen wird in der Zukunft ausgebaut werden müssen.

Es sollte zuversichtlich damit gerechnet werden, daß neue Formen christlicher Gemeinschaft für die vor uns liegenden Jahre gefunden werden, die den Dienst mit dem Evangelium in unserer Zeit noch besser ermöglichen. Daß dies im ökumenischen Kontext zu geschehen habe, ist feste Überzeugung der im Lutherischen Rat von Großbritannien zusammengeschlossenen Kirchen. Dabei sind sie auf die Hilfestellung, die

ihnen von anderen lutherischen Kirchen der Welt angeboten werden, angewiesen. Es kann dankbar bestätigt werden, daß solche helfene Gemeinschaft dem Lutherischen Rat zur Verfügung steht und seine Arbeit mit trägt. Dies wird für die Zukunft wesentlich bleiben, gerade auch im Hinblick auf die Herausforderungen, die den Gemeinden und Synoden des Lutherischen Rates in den kommenden Jahren aufgetragen sein werden.

Bei den Christen wird die geistliche Eintracht nicht gehindert durch die Verschiedenheit der Stände und der Verhältnisse im äußerlichen Wandel. Martin Luther

30 Jahre Jahrbuch des Martin Luther-Bundes

Register für die Folgen 1–22, 1946–1975

Viele Freunde des Martin Luther-Bundes und regelmäßige Leser seines Jahrbuches haben im Laufe der Zeit das Jahrbuch auch als Quelle theologischer und kirchlicher Information zu schätzen gelernt, die nicht nur zum Zeitpunkt des Erscheinens Aktualität besitzt. Dies gilt besonders für das, was vergangene Jahrbücher an Information über die Lage lutherischer Minderheitskirchen enthalten. In den Fragen evangelisch-lutherischer Diaspora erweist sich das Jahrbuch nach wie vor als ein unersetzliches Arbeitsmittel.

Das nachfolgende Register soll dazu dienen, den Informationswert des Jahrbuches zu erhalten, indem es das Auffinden der einzelnen Artikel erleichtert.

Es sei an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, daß die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes in der Lage ist, zur Vervollständigung der Reihe noch einzelne Exemplare vergangener Jahrgänge auf Anfrage nachzuliefern.

Die Zahlen bezeichnen den Jahrgang und die Seite.

A. Sachregister

1. Biblische Auslegung

Friedrich Wilhelm von Boltenstern:
Darum ist noch eine Ruhe vorhanden
dem Volke Gottes
(Predigt über Hebräer 4, 9); 1947, 127

Herbert Breit:
Probleme alttestamentlicher Exegese;
1948, 101
Der Mundschenk des Pharao;
1949/50, 142

Thomas Breit:
Es geht alle an
(Predigt über Hebräer 4, 9); 1948, 5

Johann Girgensohn:
Wort Jesu an die ecclesia viatorum

(Betrachtung zu Johannes 14, 1–6);
1947, 26

Zoltan Kaldy:
Stehet fest in der Freiheit
(Predigt über Galater 5, 1); 1974, 9

Gottfried Probst:
Predigt über Matthäus 9, 1–8;
1955/56, 7

Julius Schieder:
Volk im Sterben – Volk vor dem Kreuz;
1948, 130

Eduard Steinwand:
Predigt über Hebräer 10, 32–39;
1953/54, 7

Christian Stoll:
Lehrstücke im Winkel
(Aus einer Predigt zu Hebräer 1, 14);
1946, 87

August Strobel:
Theologische Konsequenzen der apo-
kalyptischen Reichsverkündigung Jesu
— Gedanken zur Neuorientierung in
der kerygmatischen Frage; 1962, 15

Günter Strothotte:
Zur Exegese der Perikope vom „Scherf-
lein der Witwe“
(Markus 12, 41–44); 1955/56, 110

2. Theologische Besinnung

Paul Althaus:
Die Christenheit und die politische
Welt; 1948, 47

Wilhelm Andersen:
Die Mission als Herausforderung an
die Kirche und ihre Theologie;
1965/66, 7

Ulrich Asendorf:
Amt und Ordination im Verständnis
der lutherischen Kirche; 1963, 7
Die Lehre von den beiden Reichen und
die Theologie der Revolution; 1969, 34
Was heißt Bekennen heute?; 1970, 13
Der Kleine Katechismus — noch ak-
tuell?; 1975, 43

Hans Asmussen:
Die lutherische Kirche und die ver-
tauschte Obrigkeit; 1949/50, 66

Friedrich Wilhelm von Boltenstern:
Vom Wandern des Volkes Gottes;
1946, 69
Gottes Barmherzigkeit in großen Kata-
strophen; 1946, 52

Max Karl Böttcher:
Die Stunde kommt, die Stunde kommt;
1946, 59

Gerhard auf dem Brinke:
Die christliche Predigt von Sünde und
Schuld heute; 1973, 31

August Vilmar:
Die christliche Hoffnung
(Predigt über Römer 5, 1–5); 1969, 7

Theodor Werner:
Meditation für eine Diasporafestpredigt
(Galater 5, 25–6, 10); 1961, 78

Martin Wittenberg:
„Im Anfang und täglich“
Die biblische Urgeschichte 1. Mose 1
bis 11 in ihren Grundlagen ausgelegt;
1955/56, 23

Armin-Ernst Buchrucker:
Der seelsorgerliche Aspekt von Buße
und Beichte bei Luther; 1974, 13

Gerhard Dietrich:
Die Lehre von der Taufe nach dem
Stand der Erörterung in der evange-
lischen Theologie der Gegenwart;
1953/54, 89

Hermann Dietzfelbinger:
Evangelische Freudigkeit; 1947, 122
Die Rechtfertigungslehre als die Mitte
der Verkündigung; 1948, 96
„... Was sollen wir tun?“; 1969, 20

Hans Dörsam:
Wir schöpfen aus der Lutherbibel;
1946, 43

Werner Elert:
Philologie der Heimsuchung; 1947, 40
Chalkedon; 1951/52, 7

Ernst Emmert:
Die lutherische Kirche und die Anthro-
posophie; 1949/50, 126

Paul Fleisch:
Die lutherische Kirche und der Pietis-
mus; 1949/50, 102

Hartmut Günther:
Zur Tauflehre im Neuen Testament;
1971, 79

- Siegfried Hebart:**
Sünde und Gericht bei Luther in ihrer Bedeutung für den Menschen von heute; 1973, 11
- Hans Heuer:**
Die liturgische Bewegung in unserer Kirche; 1946, 90
- Joachim Heubach:**
Das Priestertum der Gläubigen und das Amt der Kirche; 1972, 36
- Max Keller-Hüschemenger:**
Die beiden Kreise; 1948, 35
Die Kirche — der Leib Christi in der Welt; 1949/50, 43
- August Kimme:**
Lutherisches Bekenntnis heute; 1951/52, 76
- Ernst Kinder:**
Lehre und Leben im christlichen Glauben; 1948, 86
Was muß sich die lutherische Kirche heute sagen lassen?; 1949/50, 83
- Gottfried Klapper:**
Die ökumenische Dimension des lutherischen Kirchenverständnisses; 1975, 115
- Wolfram von Krause:**
Tod und Ehe; 1947, 83
- Hans Kressel:**
Luther und die Liturgie; 1946, 34
Wider den Kultus — für den Gottesdienst!; 1953/54, 121
- Walter Künneth:**
Fragen und Gedanken um das Altarsakrament; 1946, 73
Weltmacht und Gottesreich in Begegnung; 1948, 24
Das Menschenbild als biologisches und theologisches Problem; 1949/50, 9
- Hans Lauerer:**
Diakonie in lutherischer Bestimmtheit; 1949/50, 118
- Hans Liermann:**
Kirche und Recht; 1946, 96
Christentum und Rechtswissenschaft; 1948, 119
- Hanns Lilje:**
Du bist nur eine Stimme ... und weiter nichts!; 1949/50, 75
- Bernhard Lohse:**
Die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. und 20. Jahrhundert; 1967, 42
- Wilhelm Maurer:**
Göttliches Recht nach den lutherischen Bekenntnisschriften; 1971, 93
- Georg Merz:**
Der geschichtliche Ort der Kirche; 1949/50, 19
- Erwin Meyer:**
Von kirchlicher Sitte und kirchlicher Zucht; 1949/50, 162
- Gotthold Müller:**
Die christliche Predigt von Gericht und Gnade; 1973, 49
- Hugo Preuß:**
Martin Luther — Gipfel und Abgrund; 1946, 24
- Hermann Sasse:**
Luthers Vermächtnis an die Christenheit; 1946, 38
- Wolfgang Schanze:**
Vom weiten Raum der lutherischen Kirche; 1949/50, 33
- Paul Schattenmann:**
Zum Verständnis des lutherischen Pietismus; 1949/50, 111
- Waldemar Schilberg:**
Römer 13; 1947, 96
- Otto Schnübbe:**
Der geistige Umbruch und die Theologie; 1971, 21
Die Kirche und ihre politische Verantwortung; 1974, 21

Werner Srocka:
Vom Amt der Schlüssel; 1953/54, 114
Lutherische Theologie ist Bekenntnis-
theologie; 1961, 27

Hermann Steinlein:
Luthers scharfe Abgrenzung des Ge-
horsams gegen die Obrigkeit; 1948, 14

Eduard Steinwand:
Recht und Grenzen der Gerichtspredigt;
1947, 116

Die Gnadengabe, Geister zu unter-
scheiden; 1948, 79

Seelsorge an der eigenen Seele;
1955/56, 13

Christian Stoll:
Das Schicksal unserer Toten; 1946, 62
Kindertaufstreit?; 1947, 79

3. Geschichtlicher Rückblick

Karl Alt:
Wie sie starben
(Der Tod der Geschwister Scholl);
1946, 46

Friedrich-Wilhelm Hopf:
Luther auf der Coburg; 1946, 29

Wilhelm Löhe:
Als Zeuge des Altarsakraments;
1947, 69

Friedrich-Wilhelm Kantzenbach:
Luthertum und Ökumene. Zur Ge-
schichte der lutherischen Einigungs-
bewegung im 19. und 20. Jahrhundert;
1970, 52

Wolfram Kopfermann:
Bibliographie Walter Kühneths zum
65. Geburtstag am 1. 1. 66; 1967, 78

Hans Liermann:
Der Westfälische Friede; 1949/50, 147

Walter von Loewenich:
Zum Verständnis Meister Eckehardts;
1947, 60

Wilhelm Maurer:
Zum Lutherbild des 19. und 20. Jahr-
hunderts; 1961, 7

Ernst-Wilhelm Wendebourg:
Die Existenztheologie und das Be-
kenntnis der Kirche; 1968, 28

H. Werner:
Anfechtung und Absolution in der Apo-
logie; 1957/58, 80

Martin Wittenberg:
Luther und die Leiden dieser Zeit;
1947, 45

Die missionarische Aufgabe unserer
Kirche und ihre gottesdienstlichen
Grundlagen; 1955/56, 23

Seelsorge an der eigenen Seele;
1961, 34

Das Kirchenwesen in der Reichsstadt
Regensburg und seine Bedeutung für
den Donaauraum; 1969, 52

Forschungen zur Vorgeschichte des
Lutherischen Weltbundes; 1972, 96

Horst Pöhlmann:
Bibliographie Walter Kühneth zum
65. Geburtstag am 1. 1. 66; 1967, 78

Johannes Schulze:
Ein Leben im Dienst der lutherischen
Kirche – in memoriam D. Paul Fleisch;
1962, 7

Roland Steinacker:
Erinnerungen an 1548; 1949/50, 158

Max Tratz:
Was ist geblieben? – Erinnerungen
und Besinnungen zum 10. Todestag
von Werner Elert; 1964, 7
Matthias Flacius Illyricus; 1975, 9

Martin Wittenberg:
Paul Speratus und seine Bedeutung
für die evangelisch-lutherische Kirche;
1951/52, 21

Wilhelm Löhe und die lutherische
Kirche; 1972, 11

4. Zur kirchlichen Lage

Ulrich Asendorf:

Vilmar und das deutsche Luthertum der Gegenwart; 1968, 7

Horst Becker:

Acht Jahre nach New Delhi. Versuch einer Bestandsaufnahme über die Auswirkungen der gegenwärtigen Lage auf Mission und Diaspora; 1970, 31
Regionalisierung der Missionsaktivität als Versuch echter Integration; 1971, 69

Heinz Brunotte:
Überwindung des Landeskirchentums; 1968, 34

Hermann Dietzfelbinger:

Toleranz und Intoleranz zwischen den Konfessionen; 1955/56, 89

Ernst Eberhard:

Einer trage des andern Last. 10 Jahre LWD; 1963, 53

Der lutherische Beitrag zur ökumenischen Diakonie; 1968, 78

Verkündigung und Entwicklung; 1974, 93

Werner Elert:

Das Visitationsamt in der kirchlichen Neuordnung; 1948, 66

Paul Fleisch:

Die lutherische Diasporaarbeit und die Einheit der lutherischen Kirche in Deutschland; 1947, 21

Hartmut Günther:

Evangelium und Rechtfertigung. Auch eine Anfrage an die „Leuenberger Konkordie“; 1973, 60

Friedrich Hübner:

Lutherische Kirche in der Ökumene; 1953/54, 71

Diaspora und Ökumene in der Sicht von Neu-Delhi 1961; 1962, 61

Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft; Plädoyer für die „Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970“; 1972, 66

Christoph Jahn:

Dennoch gesandt... Brasiliens Lutheraner ohne Vollversammlung; 1971, 57

Gottfried Klapper:

Der Lutherische Weltbund nach Evian; 1972, 82

Diskussion um Kirchengemeinschaft und die Neugestaltung der EKD; 1973, 86

Christoph Klein:

Grundfragen der Pfarrerausbildung heute; 1975, 59

Leonhard Kollmar:

Gedanken zur Neuordnung der Trauung; 1961, 64

Marc Lienhard:

Das lutherische Bekenntnis und das ökumenische Gespräch heute; 1972, 50

Wolfgang Link:

Gedanken zur neuen württembergischen Liturgie; 1948, 114

Joachim Meyer: Das landeskirchliche Territorialprinzip widerspricht dem Grundgesetz; 1961, 71

Bruno Mützelfeldt:

Christlicher Glaube in Aktion; 1974, 74

Hermann Sasse:

Die Frage nach der Einheit der Kirche auf dem Missionsfeld, 1947, 103

Kurt Schmidt-Clausen:

Bekenntnis und Kirche im ökumenischen Dialog; 1967, 7

Johannes Schulze:

Kirchlicher Dienst in konfessioneller Verantwortung; 1965/66, 44

Hans-Otto Wölber:

Der Weg der VELKD in den 70er Jahren; 1971, 14

Walter Zimmermann:

Die Ausbreitung der Heiligen Schrift als Aufgabe der Christenheit; 1963, 72

5. Lutherische Kirche in der Diaspora

a) Standortbestimmung

Heinz Brunotte:

Die Diaspora als Frage an das Landeskirchentum; 1957/58, 86

Karl Cramer:

Was sagt die Bibel von der Diaspora?; 1947, 32

Ernst Eberhard:

Ökumene und Diaspora; 1970, 113

Leonhard Goppelt:

Der theologische Sinn der Diaspora nach dem Neuen Testament; 1964, 26

Friedrich Hübner:

Evangelium und Volkstum in der Diaspora; 1965/66, 34

Gottfried Klapper:

Von den „guten Werken“ der Kirche oder: Wie sich die lutherische Kirche ihrer Diaspora annehmen sollte; 1971, 43

Kurt Klein:

Die Christen – Minorität in der Welt und für die Welt; 1975, 77

Wolfram von Krause:

Auslandsdiaspora und evangelisch-lutherische Kirche; 1951/52, 60

Wilhelm Maurer:

Bekenntnis – Toleranz – Diaspora; 1967, 25

Erwin Meyer:

Auswandererdiaspora; 1953/54, 181
Die anderen haben es nicht so gut; 1955/56, 119

Oskar Sakrausky:

Christ und Kirche in der Diaspora; 1974, 32

Martin Wittenberg:

440 Jahre lutherische Diaspora und Diasporafürsorge. Tatsachen, Grundzüge, Lehren; 1953/54, 11

b) Länder

Australien

Siegfried Hebart:

Die Bekenntnisgeltung in den lutherischen Kirchen Australiens; 1963, 80

Johannes Stolz:

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Australien; 1953/54, 163

Deutschland

Wilhelm Daub:

Die evangelisch-lutherische Kirche in Baden; 1967, 65

Rudolf Michael:

Warum lutherische Diaspora in der Pfalz?; 1957/58, 100

Gottfried Probst:

Zum Problem der Flüchtlingsdiaspora im Gebiet der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern; 1951/52, 48

Frankreich

Gottfried Berner:

Die evangelisch-lutherische Kirche in Frankreich, Inspektion Paris; 1975, 103

Albert Greiner:

Lutheraner in Frankreich; 1957/58, 111
Die Lutheraner in Paris und ihre Innere Mission; 1964, 61

Die lutherische Kirche von Paris im Lichte der Öffentlichkeit; 1967, 58

Kirche in exemplarischer Situation (Die Lutheraner in Paris); 1973, 108

Hans Theodor Siebert:

Ich suche meine Brüder; 1953/54, 144

Großbritannien und Irland

Gottfried Klapper:

Lutherische Kirche deutscher Sprache in England; 1963, 111

300 Jahre lutherische Kirche in England – Zum Jubiläum der Hamburger Lutherischen Kirche in London; 1970, 98

Hans Dietrich Mittorp:
Lutherische Kirche in Irland;
1957/58, 128

Hongkong

Rolf Italiaander:
Ludwig Stumpf, der Chinesenpfarrer
von Hong Kong; 1972, 114

Italien

Domenico Giani:
Neuland in Italien — ein Kurzbericht
über Torre Annunziata; 1961, 116

Friedrich Hübner:
Die Evangelisch-lutherische Kirche in
Italien. Ihr Weg und ihre gegenwärtige
Aufgabe im Lichte des Dokumentes
über „Christliches Zeugnis, Proselytismus
und Glaubensfreiheit im Rahmen
des ökumenischen Rates der
Kirchen“ von 1961; 1970, 70

Rolf Lepsin:
15 Jahre Evangelisch-lutherische Kirche
in Italien; 1962, 87

Jugoslawien

Ein Land — vier Kirchen, lutherische
Diaspora in Jugoslawien; 1964, 35

Lateinamerika

Gottfried Brakemeier:
Probleme des Pfarrernachwuchses in
der Evangelischen Kirche Lutherischen
Bekenntnisses in Brasilien; 1974, 60

Erich Fülling:
Sprache und Bekenntnis in Brasilien;
1965/66, 67

Wilmar Keller:
Die Schularbeit der Evangelischen
Kirche Lutherischen Bekenntnisses in
Brasilien; 1965/66, 76

Gottfried Klapper:
Zur kirchlichen Lage in Südamerika —
Bericht einer Reise (Herbst 1966);
1968, 49

Ferdinand Schlünzen:
Luthertum in Brasilien; 1951/52, 97

Georg Vicedom:
Alte Kirche im jungen Raum; 1969, 72

Lindolfo Weingärtner:
Kirche der Reformation unter dem süd-
lichen Kreuz — Die Evangelische Kirche
Lutherischen Bekenntnisses in Bra-
silien; 1963, 87

Friedrich Wüstner:
50 Jahre „Lutherische Kirche in Bra-
silien“; 1955/56, 136

Nordamerika

Erwin Meyer:
Vom anderen Amerika; 1947, 131

Johannes Schulze:
Im Dienste an den Auswanderern —
einst wie heute; 1962, 108

Österreich

Wilhelm Dantine:
Die Lage der lutherischen Kirche in
Österreich; 1951/52, 90

Gustav Dornhöfer:
Lutherisches Burgenland in Geschichte
und Gegenwart; 1955/56, 125

Margarete Hoffer:
Dienste der Frau in der Evangelischen
Kirche Österreichs — einst und jetzt;
1953/54, 137

Kurt Hölzel:
Diaspora und Diakonie; 1975, 91

Herwig Karzel:
Erste Bilanz der Predigerseminararbeit
in Österreich; 1968, 65

Oskar Sakrausky:
Evangelischer Pfarrernachwuchs in
Österreich; 1964, 76

Hans Hermann Schmidt:
Lutherische Kirche in Oberösterreich;
1961, 103

Palästina

Ernst Eberhard:

Christen im Heiligen Land; 1975, 126

Rumänien

Paul Philippi:

Die Evangelische Kirche Augsburgischer Bekenntnisses in der Sozialistischen Republik Rumänien — ein volkskirchlicher Sonderfall; 1970, 88

Schweiz

Reinhold Schultz:

Geschichte und Lage der Evangelisch-Lutherischen Kirche Zürich; 1957/58, 119

Sowjetunion

Hans-Wolfgang Hessler:

Christen in der Sowjetunion, Notizen einer Rußlandreise; 1965/66, 54

Heinrich Roemmich:

Das kirchliche Leben der Lutheraner in der Sowjetunion; 1968, 58

Spanien

Theodor Fliedner:

Das Luthertum in Spanien; 1953/54, 150

Südafrika

Willfried Blank:

Lutherische Kirche in der Umbruchsituation Südafrikas; 1974, 52

Johannes Kistner:

Die Hermannsburger Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas; 1951/52, 106

Wolfram Kistner:

Südafrikanische Probleme; 1964, 46

Ungarn

Zoltan Kaldy:

Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn; 1969, 66

c) Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes

Hans-Jürgen Behm:

Diasporadienst von Mensch zu Mensch, 30 Jahre Sendschriftenhilfswerk des Martin Luther-Bundes; 1964, 94

Klaus Hensel:

Wie gewinne ich meine Gemeinde für die Diaspora?; 1957/58, 136

Ziel und Wege lutherischer Diasporapflege; 1961, 90

Das neue Ausländer-Studentenheim des MLB in Erlangen; 1962, 138

Diasporaarbeit heute; 1963, 141

Dienst an der lutherischen Kirche in ihrer Diaspora; 1965/66, 88

Walter Hirschmann:

40 Jahre Martin Luther-Bund; 1973, 118

Erwin Meyer:

Lutherische Diasporafürsorge heute; 1949/50, 5

Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes; 1951/52, 122

Paul Muth:

Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes; 1948, 10

Der Martin Luther-Bund gestern und heute; 1946, 17

Vertrauen und Geduld; 1947, 16

Horst Pöhlmann:

Der Martin Luther-Bund und sein Geld; 1946, 99

Gottfried Probst:

Die Grundsätze und der Dienst des MLB heute; 1953/54, 57

Ein 25jähriges Jubiläum des MLB;

1957/58, 5

100 Jahre Martin-Luther-Verein in Bayern; 1961, 86

Johann-Dietrich Schmidt:

75 Jahre Martin Luther-Bund in Hamburg; 1962, 112

Martin Schmidt:
Die Väter des Martin Luther-Bundes,
ihre Grundsätze und ihr Dienst;
1953/54, 49

Johannes Schulze:
Der Weg des Martin Luther-Bundes im
letzten Jahrzehnt (1961–1971);
1972, 101

B. Verfasser

Alt, Karl; 1946, 46
Althaus, Paul; 1948, 47
Andersen, Wilhelm; 1965/66, 7
Asendorf, Ulrich; 1963, 7; 1968, 7; 1969,
34; 1970, 13; 1975, 43
Asmussen, Hans; 1949/50, 66

Becker, Horst; 1970, 31; 1971, 69
Behm, Hans-Jürgen; 1964, 94
Berner, Gottfried; 1975, 103
Blank, Willfried; 1974, 52
Boltenstern von, Friedrich Wilhelm;
1946, 52 und 69; 1947, 127
Böttcher, Max Karl; 1946, 59
Brakemeier, Gottfried; 1974, 60
Breit, Thomas; 1948, 5
Breit, Herbert; 1948, 101; 1949/50, 142
Brinke auf dem, Gerhard; 1973, 31
Brunotte, Heinz; 1957/58, 86; 1968, 34
Buchrucker, Armin-Ernst; 1974, 13

Cramer, Karl; 1947, 32

Dantine, Wilhelm; 1951/52, 90
Daub, Wilhelm; 1967, 65
Dietzfelbinger, Hermann; 1947, 122;
1948, 96; 1955/56, 89; 1969, 20
Dietrich, Gerhard; 1953/54, 89
Dornhöfer, Gustav; 1955/56, 125
Dörsam, Hans; 1946, 43

Eberhard, Ernst; 1963, 53; 1968, 78;
1970, 113; 1974, 93; 1975, 126
Elert, Werner; 1947, 40; 1948, 66;
1951/52, 7
Emmert, Ernst; 1949/50, 126

Johannes Schulze:
Sinn und Bedeutung der Jahresgabe
des Martin Luther-Bundes; 1967, 96

Christian Stoll:
Unsere Toten; 1947, 135

Friedrich Ulmer:
Das kirchliche Moment im Kirchenwerk
des Martin Luther-Bundes; 1946, 20

Fleisch, Paul; 1947, 21; 1949/50, 102
Fliedner, Theodor; 1953/54, 150
Fülling, Erich; 1965/66, 67

Giani, Domenico; 1961, 116
Girgensohn, Johann; 1947, 26
Goppelt, Leonhard; 1964, 26
Greiner, Albert; 1957/58, 111; 1964, 61;
1967, 58; 1973, 108
Günther, Hartmut; 1971, 79; 1973, 60

Hansen, Paul; 1964, 35
Hebart, Siegfried; 1963, 80; 1973, 11
Hensel, Klaus; 1957/58, 136; 1961, 90;
1962, 138; 1963, 141; 1965/66, 88
Hessler, Hans-Wolfgang; 1965/66, 54
Heubach, Joachim; 1972, 36
Heuer, Hans; 1946, 90
Hirschmann, Walter; 1973, 118
Hoffer, Margarete; 1953/54, 137
Hölzel, Kurt; 1975, 91
Hopf, Friedrich Wilhelm; 1946, 29;
1947, 69

Hübner, Friedrich; 1953/54, 71; 1962,
61; 1965/66, 34; 1970, 70; 1972, 66

Italiaander, Rolf; 1972, 114

Jahn, Christoph; 1971, 57

Kaldy, Zoltan; 1969, 66; 1974, 9
Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm; 1970,
52
Karzel, Herwig; 1968, 65
Keller, Wilmar; 1965/66, 76

- Keller-Hüschemenger, Max; 1948, 35; 1949/50, 43
- Kimme, August; 1951/52, 76
- Kinder, Ernst; 1948, 86; 1949/50, 83
- Kistner, Johannes; 1951/52, 106
- Kistner, Wolfram; 1964, 46
- Klapper, Gottfried; 1963, 111; 1968, 49; 1970, 98; 1971, 43; 1972, 82; 1973, 86; 1975, 115
- Klein, Kurt; 1975, 77
- Klein, Christoph; 1975, 59
- Kollmer, Leonhard; 1961, 64
- Kopfermann, Wolfram; 1967, 78
- Krause von, Wolfram; 1947, 83; 1951/52, 60
- Kressel, Hans; 1946, 34; 1953/54, 121
- Künneth, Walter; 1946, 73; 1948, 24; 1949/50, 9
- Lauerer, Hans; 1949/50, 118
- Lepsin, Rolf; 1962, 87
- Lienhard, Marc; 1972, 50
- Liermann, Hans; 1946, 96; 1948, 119; 1949/50, 147
- Lilje, Hanns; 1949/50, 75
- Link, Wolfgang; 1948, 114
- Loewenich von, Walter; 1947, 60
- Lohse, Bernhard; 1967, 42
- Maurer, Wilhelm; 1961, 7; 1967, 25; 1969, 52; 1971, 93; 1972, 96
- Merz, Georg; 1949/50, 19
- Meyer, Joachim; 1961, 71
- Meyer, Erwin; 1947, 131; 1949/50, 5 und 162; 1951/52, 122; 1953/54, 181; 1955/56, 119
- Michael, Rudolf; 1957/58, 100
- Mittorp, Hans Dietrich; 1957/58, 128
- Müller, Gotthold; 1973, 49
- Mützelfeldt, Bruno; 1974, 74
- Muth, Paul; 1946, 17; 1947, 16; 1948, 10
- Philippi, Paul; 1970, 88
- Pöhlmann, Horst; 1946, 99; 1967, 78
- Preuß, Hugo; 1946, 24
- Probst, Gottfried; 1951/52, 48; 1953/54, 57; 1955/56, 7; 1957/58, 5; 1961, 86
- Roemmich, Heinrich; 1968, 58
- Schanze, Wolfgang; 1949/50, 33
- Schattenmann, Paul; 1949/50, 111
- Schieder, Julius; 1948, 130
- Schilberg, Waldemar; 1947, 96
- Schlünzen, Ferdinand; 1951/52, 97
- Schmidt, Johann-Dietrich; 1962, 112
- Schmidt-Clausen, Kurt; 1967, 7
- Schmidt, Hans Hermann; 1961, 103
- Schmidt, Martin; 1953/54, 49
- Schnübbe, Otto; 1971, 21; 1974, 21
- Schultz, Reinhold; 1957/58, 119
- Schulze, Johannes; 1962, 7 und 108; 1965/66, 44; 1967, 96; 1972, 101
- Sakrausky, Oskar; 1964, 76; 1974, 32
- Sasse, Hermann; 1946, 38; 1947, 103
- Siebert, Hans Theodor; 1953/54, 144
- Srocka, Werner; 1953/54, 114; 1961, 27
- Steinacker, Roland; 1949/50, 158
- Steinlein, Hermann; 1948, 14
- Steinwand, Eduard; 1947, 116; 1948, 79; 1953/54, 7; 1955/56, 13
- Stoll, Christian; 1946, 62 und 87; 1947, 79 und 135
- Stolz, Johannes; 1953/54, 163
- Strobel, August; 1962, 15
- Strothotte, Günter; 1955/56, 110
- Tratz, Max; 1964, 7; 1975, 9
- Ulmer, Friedrich; 1946, 20
- Vicedom, Georg; 1969, 72
- Vilmar, August; 1969, 7
- Weingärtner, Lindolfo; 1963, 87
- Wendebourg, Ernst-Wilhelm; 1968, 28
- Werner, H.; 1957/58, 80
- Werner, Theodor; 1961, 78
- Wittenberg, Martin; 1947, 45; 1951/52, 21; 1953/54, 11; 1955/56, 23; 1957/58, 14; 1961, 34; 1972, 11
- Wölber, Hans-Otto; 1971, 14
- Wüstner, Friedrich; 1955/56, 136
- Zimmermann, Walter; 1963, 72

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. (09 131) 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. (030) 84 74 01
7. Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (05 11) 55 27 55
8. Schuldekan Otto Haeberle, 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. (098 74) 92 16
10. Dekan Kurt Klein, 822 Traunstein,
Crailsheimstraße 8 a; Tel. (08 61) 30 72
11. Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen
Sperlingstraße 59; Tel. (09 131) 4 12 22

Beratende Mitglieder:

12. Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow, Kr. Lauenburg/Elbe
Tel. (04157) 278

13. Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 2221 40
14. Ing. Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 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) 221 13
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund
erbeten.

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 405 55-852,
BLZ 760 100 85

Bankkonten:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304, BLZ 763 500 00
Commerzbank Erlangen Nr. 82 155 27-00, BLZ 763 400 61

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

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

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen,

Sperlingstraße 59; Tel. (091 31) 412 22

Studienleiter: Vikar Hans-Ulrich Hofmann

(Erlangen, Fahrstraße 15)

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre
1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich
Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch
die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hun-
derte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders er-
freulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen
Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine
Bleibe hat finden können.

Insgesamt 17 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen

Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich maximal 90,— DM für Unterkunft und Frühstück, einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen keinerlei Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt. Das Haus wurde im Jahre 1975 gründlich renoviert.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, gemeinsame Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses beschäftigt, fördern das Zusammenleben.

Im Sommersemester 1975 wohnten Ausländer aus folgenden Ländern im Hause: Italien, Jugoslawien, Korea, Libanon, Niederlande, Norwegen, Rumänien, Südafrika. Von den deutschen Heimbewohnern (in der Regel ein Drittel) wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität Erlangen behilflich sind.

Für die Gäste und Freunde des Martin Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universitätsbibliothek planen oder als Pfarrer ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem drei Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist auch die Durchführung kleinerer Tagungen (bis zu 15 Personen) möglich.

2. Studienheim St. Thomas

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 21790
Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Sperlingstr. 59;
Tel. (091 31) 41222

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für dreißig Studenten aller Fachbereiche. Davon sind bis zu 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt. Die Kosten betragen augenblicklich 110,— DM pro Monat.

Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst einen karitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor

allem aus Entwicklungsländern, eine Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse und der Sprache hinweg kennenlernen.

Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim gibt darüber hinaus den Bewohnern die Möglichkeit, mit den Bewohnern des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen, so daß hier im Laufe der Zeit ein Ort der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen entstanden ist.

Die Studenten des St.-Thomas-Heims kamen im Sommersemester 1975 – außer aus Deutschland – aus folgenden Ländern: El Salvador, Ghana, Indien, Indonesien, Iran, Kenia, Korea, Sierra Leone, Syrien, USA, Zypern.

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 (z. B. im Zusammenhang mit der Besiedlung der Gebiete längs der „Transamazonica“ und in Rondônia) 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 (EKLBB) 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. (0711) 763102

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,

PSA Stuttgart 105

III. Regionalverbände in der Bundesrepublik Deutschland

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

Vors.: Superintendent i. R. Wilhelm Daub, 7801 Umkirch,
In der Breite 26; Tel. (07665) 6346

Stellv.: Oberamtsrat i. R. Heinz Selbmann, 78 Freiburg,
Rosbaumweg 37; Tel. (0761) 82177

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9; Tel. (07221) 25476

Kassenf.: Frau Erica Aun, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,
PSA Karlsruhe 28804-754

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

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

Stellv. Vors.: Pfarrer Reinhold Mauritz, 85 Nürnberg,
Berliner Platz 18; Tel. (0911) 551301

Schriftf.: Pfarrer Hans Riegel, 8802 Elpersdorf b. Ansbach
Haus Nr. 12; Tel. (0981) 61288

Kassenf.: Diakon Karl Kopp, 8501 Schwarzenbruck,
Rummelsberg 7; Tel. (09128) 72216

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, Neuendettelsau,
PSA Nürnberg 8826-856

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914

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

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 14a; Tel. (05341) 48250

Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, 3301 Bienrode üB. Braunschweig,
Heinrichstraße 8 a; Tel. (05307) 5772
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 205 15-307

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 Frau 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,
Eilbeker Weg 214; 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

Referendar Gerd Nickau, 2 Hamburg 60

Wilhelm-Metzger-Str. 3; Tel. (040) 510110

Pastor Johannes Nordhoff, 205 Hamburg 80,

Bergedorfer Schloßstraße 2; Tel. (040) 7213887

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg

PSA Hamburg 16397-201

Bankkonto: Deutsche Bank AG in Hamburg Nr. 49/30293

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

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski, 307 Nienburg/Weser,
Kirchplatz 2; Tel. (05021) 3473

Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans Erich Creutzig, 3 Hannover,
Schackstraße 4; Tel. (0511) 812225

Geschäftsf.: Pastor i. R. U. Reymann, 3102 Hermannsburg,
Schlүpkerweg 37; Tel. (05052) 2761

Kassenf.: Kirchenamtmann Friedrich Korden, 3 Hannover
Rote Reihe 15; Tel. (0511) 15834

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 3977-304

Bankkonto: Norddt. Landesbank – Girozentrale – Hannover
Nr. 3473

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

1. Vors.: Dekan Bernhard Götz, 3550 Marburg,
Luth. Kirchhof 1; Tel. (06421) 25243

2. Vors.: Propst Waldemar Immel, 3550 Marburg,
Georg-Voigt-Straße 72a; Tel. (06421) 22981

Schriftf.: Pfarrer Burchard Lieberg, 35 Kassel,
Elfbuchenstraße 3; Tel. (0561) 16703

Kassenf.: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang,
35 Kassel-Wilhelmshöhe, Stephanstr. 6; Tel. (0561) 30021

Postscheckkonto: Kirchliches Rentamt Marburg/Lahn,
PSA Frankfurt/Main 100703-605 z. G. Martin Luther-Verein Hessen

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

Vors.: Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow, Kreis Lauenburg/Elbe;
Tel. (04157) 278

Stellv. Vors. und Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polleyn-Platz; Tel. (04542) 2700

Kassenf.: Pastor Kurt Kroll, 2059 Siebeneichen üb. Büchen/Lbg.;
Tel. (04158) 424

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gottes-
kasten), PSA Hamburg 269892

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 2.003708

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

Vors.: unbesetzt

Wittenberger Weg 4, Postfach 344; Tel. (05231) 28326

Schriftf.: und Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 4924 Bartrup,
Waldenburger Straße 4; Tel. (05263) 4624

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 69972

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

Vors.: unbesetzt

Stellv.: Pastor Paul Trensky, 287 Delmenhorst,
Albert-Schweitzer-Straße 5; Tel. (04221) 4168

Schriftf.: unbesetzt

Kassenf.: unbesetzt

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 i. R. Wolfgang Puls, 2 Hamburg 50,
Hohenzollernring 72/1; Tel. (040) 383956

Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 Bad Segeberg,
Schillerstraße 13; Tel. (04551) 2692

Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
PSA Hamburg 10539-204

Girokonto: Hamburger Sparkasse 1042/240059

Evang. Darlehnsgenossenschaft 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) 51765

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, 138 00;
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 Westerbürg,
Untere Kirchstraße 2; Tel. (026 63) 4 67
 2. Vors.: Pastor Ernst Gasde, 2 Hamburg 22, Wandsbeker Stieg 29 c;
Tel. (040) 2553 16
- Geschäftsf.: Pastor Rudolf Eles, 4400 Münster (Westf.),
Flandernstraße 40; Tel. (0251) 227 97
- Stellv. Geschäftsf.: Sonderschulrektor Johannes Mittelstädt,
581 Witten-Bommern, Am Brenschen 9; Tel. (0231) 52 47 02
- Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, 46 Dortmund-Schüren,
Am Hilgenbaum 12; Tel. (0231) 44 71 73
- Kassenwart: Frau Leni Steeg, 46 Dortmund, Kronenstraße 31;
Tel. (0231) 52 47 02
- 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. (02 22) 22 21 40

Bundesobmannstellvertreter: Senior Ekkehard Lebouton,
A-5640 Bad Gastein 295, Ev. Pfarramt AB; Tel. (064 34) 24 60

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien,
Schimmrigasse 35 a; Tel. (022 52) 386 95

Bundesschatzmeister: Pfarrer Horst Lieberich,
A-7332 Koberndorf, Hauptstraße 51; Tel. (026 18) 2 05 92

Bundesausschuss:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. oben)

Bischof Oskar Sakrauský, A-1180 Wien,
Severin-Schreiber-Gasse 3; Tel. (02 22) 47 15 23

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg,
D-852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 2 21 13

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich,
A-7332 Koberndorf, Hauptstraße 51; Tel. (026 18) 2 05 92

Kärnten: Pfarrer Friedrich Krotz, A-9210 Pörtlach a. W.,
Kirchplatz 8; Tel. (042 72) 25 27

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien,
Schimmrigasse 35 a; Tel. (022 52) 386 95

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann, A-4070 Eferding,
Schaumburger Straße 17; Tel. (072 72) 2 54

Salzburg und Tirol: Senior Ekkehard Lebouton,
A-5640 Bad Gastein 295; Tel. (064 34) 24 60

Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
A-6020 Innsbruck, Brunneckstraße 4; Tel. (052 22) 28 25 42

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, A-8160 Weiz,
Friedhofweg 2; Tel. (031 72) 26 70

Wien: Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (02 22) 22 21 40

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, A-1030 Wien,
Ungargasse 9; Tel. (0222) 72 54 61

Pfarrer Beowulf Moser, A-8990 Bad Aussee,
Bahnhofpromenade 245; Tel. (061 52) 24 20

Direktor i. R. Karl Uhl, A-1070 Wien,
Stuckgasse 13; Tel. (0222) 93 82 64

Pfarrer i. R. Arthur Berg, A-2340 Mödling,
Babenberggasse 5; Tel. (02236) 81 34 03

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Wien, Nr. 824 10

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

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

Schriftf.: Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (1) 28 11 62

Kassenf.: H. O. Friedrich, CH-9445 Rebstein, Schweiz, Bachweg 2
Postscheckkonto: Zürich Nr. 80-58 05

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) 36 29 26

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 23 01

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

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue Paloke, 1080 Bruxelles,
26, rue Major René Dubreucq, 1050 Bruxelles
Belgique; Tel. (2) 13 59 87

7. Lutheran Church in Ireland

Rev. Dieter Borck, Dublin/Irland, 21. Merlyn Park

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776,

's-Gravenhage; Tel. 070-68 89 46

Sekr.: Pfarrer A. J. Allan, Meezenbroekerweg 78,

Heerlen; Tel. 045-71 40 65

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,

17–19 Renshaw Road, Durban 4001, Südafrika

10. Christian Academy in Southern Africa

P.O. Box 31 434, Braamfontein, Johannesburg, 2017 Tvl., Südafrika

Director: Pastor R. Brückner

Anschriften der Verfasser

Pasteur René Blanc, Präsident der Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Frankreich, 47, rue Dulong, 75000 Paris

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Beauftragter des Hauptausschusses für
Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst im Deutschen National-
komitee des Lutherischen Weltbundes, Bundesleiter des Martin
Luther-Bundes, 7 Stuttgart O, Diemershaldenstraße 45

Pasteur Albert Greiner, Inspecteur ecclesiastique, 122, rue Nationale,
75013 Paris

Pfarrer Klaus Hensel, 8980 Oberstdorf, Paul-Gerhardt-Straße 1, Gene-
ralsekretär des Martin Luther-Bundes 1956—1964

Pfarrer Dr. Ágoston Karner, Generalsekretär der Lutherischen Kirche
in Ungarn, Üllői ut 24, 1085 Budapest

Oberkirchenrat Gottfried Klapper, DD., DD., Geschäftsführer des Deut-
schen Nationalkomitees des LWB und Oberkirchenrat im Lutheri-
schen Kirchenamt, 3 Hannover 1, Richard-Wagner-Straße 26

Reverend Edmund Ratz, M. Th., Vorsitzender des Lutheran Council of
Great Britain, London SW 5, 8 Collingham Gardens

Oberkirchenrat Dr. Horst Reller, Oberkirchenrat im Lutherischen Kir-
chenamt, 3 Hannover 1, Richard-Wagner-Straße 26

Vikar Elmárs Ernsts Rozītis, 73 Esslingen 1, Berkheim, Goethestraße 13a

Pastor Peter Schellenberg, Generalsekretär des Martin Luther-Bundes,
852 Erlangen, Fahrstraße 15

13. MAI 1978

13. JUNI 1978

13. MAI 1980

22. AUG. 1980

25. Feb. 1981

29. MRZ. 1982

