

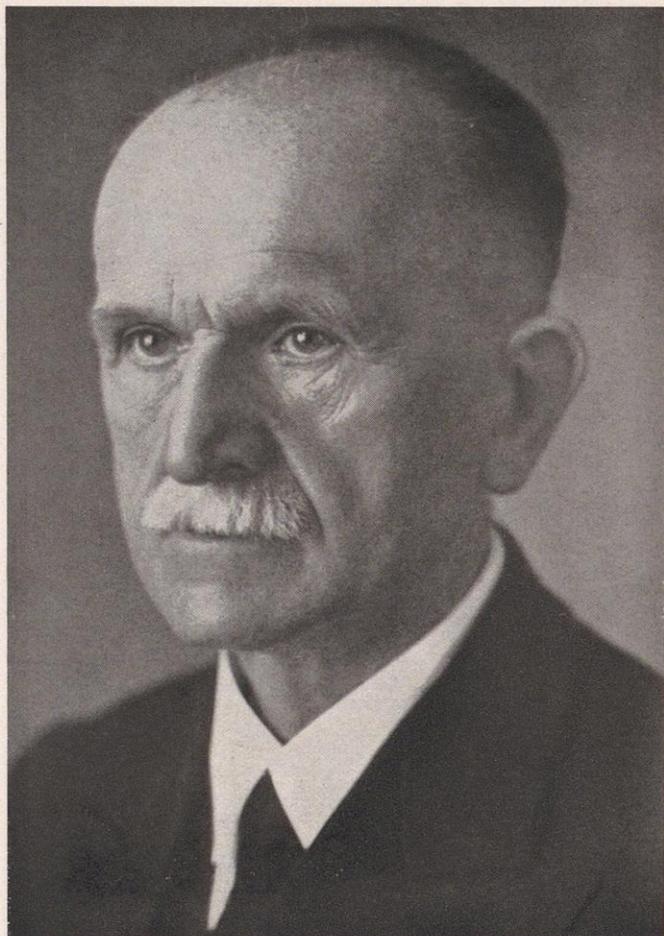
N12<512167884 021



UBTÜBINGEN



WILH. KAPP
Buchbinderei
Tübingen, Hintere Grabenstr. 45
Telef. 3287



Oberkirchenrat D. Thomas Breit

JAHRBUCH
—
DES
MARTIN LUTHER
BUNDES

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Gottfried Probst

5. Folge
(1951/52)

Gabe
des Martin Luther Bundes
Erlangen



MARTIN LUTHER-VERLAG / ERLANGEN UND WÜRZBURG



gh 5225 bb

ALLE RECHTE, EINSCHLISSLICH DAS DER ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN.
GESAMTHERSTELLUNG: J. P. PETER, GEBRÜDER HOLSTEIN, ROTHENBURG OB DER TAUBER.
ANZEIGENVERWALTUNG:
ANZEIGENKONTOR RUCHTI & CO., WÜRZBURG

Dem verdienstvollen Leiter
des Martin Luther-Bundes
in den Jahren 1947—1951
D. THOMAS BREIT
in Dankbarkeit gewidmet

Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT	5
ELERT, WERNER: Chalkedon	7
WITTENBERG, MARTIN: Paul Speratus und seine Bedeutung für die evangelisch-lutherische Kirche	21
PROBST, GOTTFRIED: Zum Problem der Flüchtlingsdiaspora im Gebiet der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern	48
KRAUSE, WOLFRAM v.: Auslandsdiaspora und evang.-luth. Kirche	60
KIMME, AUGUST: Lutherisches Bekenntnis heute.	76
DANTINE, WILHELM: Die Lage der lutherischen Kirche in Österreich	90
SCHLÜNZEN, FERDINAND: Luthertum in Brasilien	97
KISTNER, JOHANNES: Die Hermannsburger Deutsche Evang.- Luth. Synode Südafrikas	106
MEYER, ERWIN: Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes. . .	122

Zum Geleit!

Das Jahrbuch 1951/52 des Martin Luther-Bundes, das mit der vorliegenden Ausgabe in 5. Folge an die Öffentlichkeit tritt, ist Herrn Oberkirchenrat D. Breit, der von 1947—1951 als Bundesleiter dem Martin Luther-Bund vorstand, gewidmet.

Thomas Breit, am 16. 3. 1880 in Ansbach geboren, hat seiner bayerischen Heimatkirche zunächst als Pfarrer in Augsburg und als Dekan in Hof gedient. 1933 wurde er als Oberkirchenrat in den Landeskirchenrat nach München berufen. In diesem Amt vermochte er weit über die Grenzen Bayerns hinaus zu wirken. Gehörte er doch seit dem Herbst 1934 als Vertreter der lutherischen Landeskirchen der ersten vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an. Von hier aus führte ihn sein Weg zur Leitung des Rats der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands nach Berlin. Wenn auch seine Tätigkeit dort nur von kurzer Dauer war, so hat er doch damals wertvolle Vorarbeit geleistet; die heutige Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands ist ja aus jenem ehemaligen Rat hervorgewachsen.

Damit war es von vornherein gegeben, daß D. Breit dem Martin Luther-Bund und seinen Zielen von jeher nahestand. Als daher Christian Stoll am 6. Dezember 1946 so jäh seiner Kirche und dem Werk des Martin Luther-Bundes entrissen wurde, sprang Thomas Breit, der 1945 aus dem kirchlichen Dienst geschieden und in den wohlverdienten Ruhestand getreten war, mit der ihm eigenen Aktivität und Frische in die Bresche.

Unter seiner Führung konnte der Martin Luther-Bund die Schwierigkeiten der Nachkriegszeit und der auch für ihn in hohem Maße einschneidenden Währungsreform überwinden. Insbesondere konnte D. Breit das frühere Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen wieder eröffnen und seinem alten Zweck übergeben. Als ein großes Verdienst D. Breits muß es ferner bezeichnet werden, daß er das inmitten der schönen Fränkischen Schweiz gelegene Erholungsheim „Sachsenmühle“ für den Bund käuflich erworben hat. Nicht nur in Bayern, sondern auch in Hannover, ja selbst in der Ostzone, hat die „Sachsenmühle“ seitdem begeisterte Freunde gefunden.

So entbietet der Martin Luther-Bund seinem ehemaligen Bundesleiter ehrerbietige und dankbare Grüße. Möge Thomas Breit noch ein langer und gesegneter Lebensabend beschieden sein.

Zu dem Jahrbuch 1951/52 ist nur noch folgendes zu bemerken: Sämtliche Beiträge sind schon Ende Mai 1952 abgeschlossen gewesen. Unvorhergesehene technische Schwierigkeiten haben jedoch die Drucklegung verzögert. Indes haben die im Jahrbuch enthaltenen Aufsätze keineswegs an Aktualität verloren. Daß dies von den Beiträgen von D. Werner Elert über das Dogma von Chalkedon und Martin Wittenberg über Paul Speratus sowie von der Arbeit des Generalsekretärs des Lutherischen Einigungswerkes, Dr. August Kimme, über „Lutherisches Bekenntnis heute“ gilt, dürfte selbstverständlich sein. Aber auch die programmatischen Ausführungen Wolfram von Krauses zur Frage der Auslandsdiaspora sind nicht — fast möchte ich sagen leider nicht, überholt. Ich wünschte nichts mehr, als daß alle, denen die lutherische Kirche am Herzen liegt, sich mit den hier vorgetragenen Gedanken auseinandersetzen möchten. Der Herausgeber hat versucht, auf ein Diasporaproblem einzugehen, das nicht nur in Bayern und nicht nur in Deutschland, sondern, um nur ein Beispiel zu nennen, *mutatis mutandis* auch in Australien eine große Rolle spielt.

Alle anderen Beiträge wollen unsern Blick in die Weite führen, dahin, wo in der Welt der Martin Luther-Bund seine segensreiche Arbeit getan hat und noch tut. So dürfen wir etwas hören von Österreich, Brasilien und Südafrika. Der Generalsekretär des Martin Luther-Bundes ergänzt diese Berichte durch eine zusammenfassende Überschau der Tätigkeit und der Gliederung des Bundes. Es ist unser Wunsch, daß diese zuletzt genannten Aufsätze unseren Freunden Material für Vorträge und Gemeindeabende geben mögen. Mit beizutragen am Bau und an der Pflege der lutherischen Kirche allüberall, in der Heimat und in der Glaubensfremde, das ist ja das eigentliche Ziel des Martin Luther-Bundes.

Markt Erlbach, im November 1952.

Der Bundesleiter des
Martin Luther-Bundes
Dekan Gottfried Probst

Das Dogma von Chalkedon

I.

Anderthalb Jahrtausende sind seit dem Konzil von Chalkedon vergangen. Am 8. Oktober 451 wurde es eröffnet, am 1. November geschlossen. In der fünften Sitzung, am 22. Oktober, wurde die durch eine Kommission ausgearbeitete Bekenntnisformel, durch welche die christologischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehnte geschlichtet werden sollten, beschlossen, in der sechsten wurde sie vom Kaiser Markian und der Kaiserin Pulheria feierlich entgegengenommen. Der jetzige Papst Pius XII. hat dieses Jubiläum durch die Enzyklika *Sempiternus Rex* gefeiert und mehr als fünfzig katholische Gelehrte haben sich aus diesem Anlaß zu einem wissenschaftlichen Sammelwerk über das Konzil, über seine Geschichte und Vorgeschichte, seine Folgen, seine kirchengeschichtliche, dogmengeschichtliche, rechtsgeschichtliche und heute noch aktuelle Bedeutung vereinigt¹). Dieses Konzil wird als vierte der „allgemeinen“ oder „ökumenischen“ Synoden gezählt, die auch die orthodoxen Kirchen des Ostens und die Anglikaner anerkennen. Melancthons Traktat *de potestate ac primatu Papae* nimmt mittelbar, der VIII. Artikel der lutherischen Konkordienformel unmittelbar darauf Bezug. In dem zugehörigen *Catalogus testimoniorum* ist sowohl der entscheidende Teil des Konzilsdekrets wie auch ein bedeutsames Stück des Briefes Papst Leos I. an Flavian, des sogenannten *Tomos Leos*, der dem Konzilsbeschluß zugrunde liegt, abgedruckt²). Der ganze *Catalogus* will mit seinen Zitaten aus den Kirchenvätern die Übereinstimmung des lutherischen Bekenntnisses mit der alten Kirche, besonders in der Lehre von der Person Christi, nachweisen. Auch die anderen Bekenntnisse unserer Kirche, von der Augustana angefangen, legen auf diesen Konsensus Gewicht. Durch das Chalkedon-Jubiläum werden wir daran erinnert, daß die Lehre der alten Kirche tatsächlich einen gemeinsamen Boden bildet, auf dem wir uns auch über die heutigen Konfessionsgrenzen hinweg begegnen können.

Zu Luthers Zeit waren die Akten des Konzils noch nicht gedruckt. Luther selbst beklagt in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539, WA 50,

¹) Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/M. herausgegeben von Aloys Grillmeier S. J. und Heinrich Bacht S. J., Würzburg, Bd. I 1951 (Bd. II u. III waren bei Abfassung unseres Aufsatzes noch nicht erschienen).

²) Griechisch, lateinisch und deutsch, Ausg. der luth. Bekenntnisschr. von Müller, S. 734; Ausgabe des D. E. K. A. S. 1105 f. — Wir dürfen zur Kenntnisnahme des Textes hierauf verweisen.

592 ff.), daß er auf die Nachrichten der Historiker angewiesen sei, insbesondere, daß er „die Ursache“ dieses Konzils nicht habe ermitteln können. Doch kennt er den Wortlaut der christologischen Formel von Chalkedon und auch von der Ketzerei des Eutyches, die bei dieser Gelegenheit verworfen wurde, hat er auf Grund seiner dürftigen Quellen eine im allgemeinen zutreffende Vorstellung. Habe Eutyches wirklich „schlechts die menschliche Natur in Christo verleugnet“ und gelehrt, „das in Christo die Gottheit mit der Menschheit vereinigt sey, und doch allein eine natur, nemlich die Gottheit bleibe und werde“, so müsse er „unsinnig und rasend gewest sein“ (602, 25). Demgegenüber erscheint ihm das Bekenntnis zur Vollständigkeit der Menschennatur Christi als wesentlicher Gehalt des chalkedonischen Dogmas. Unter diesem Gesichtspunkt erblickt er in den Beschlüssen der „vier großen heubt Concilia“ einen sinnvollen und notwendigen Fortgang, wenn er auch nicht zugeben kann, daß darin die ganze christliche Lehre enthalten sei: „Als, Nicenum handelt allein, daß Christus wahrhaftiger Gott sey. Das zu Constantinopel, das der Heilige geist Gott sey. Das zu Epheso, das Christus nicht zwo sondern eine person sey. Das zu Chalcedon, das Christus nicht eine sondern zwo natur habe, als Gottheit und Menschheit“ (546, 15). Auf den großen Gang der Dogmenbildung gesehen ist diese Charakteristik durchaus zutreffend. Das Dogma von Chalkedon nimmt das nizänische Bekenntnis zur Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater auf, fügt aber nunmehr hinzu, derselbe Christus sei auch „wahrhaft Mensch, aus vernünftiger Seele und Körper (bestehend) . . . uns wesensgleich nach der Menschheit, in allen Stücken uns gleich, außer der Sünde“. Beide „Naturen“ sind in einundderselben „Person“ untrennbar vereinigt, ohne sich dabei zu verändern oder zu vermischen.

Unter allen Sätzen der altkirchlichen Dogmen erscheint dem heutigen kritischen Beurteiler keiner so plausibel wie der Satz von der Vollständigkeit der Menschennatur Christi. Er erscheint wie selbstverständlich und Chalkedon hätte damit eigentlich etwas ziemlich Überflüssiges gesagt. Es fragt sich nur, warum dieser Satz richtig erscheint. Der moderne Kritiker geht von dem weltanschaulichen Axiom aus, daß Christus, wenn er überhaupt gelebt hat, gar nichts anderes als ein vollständiger Mensch wie andere Menschen gewesen sein kann — jede andere Behauptung gilt ihm als Mythos. Für die Väter von Chalkedon dagegen ist der Satz eine echte Glaubensaussage, denn sonst wäre er nicht in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen. Sie bekannten sich mit dem Nicänum zu dem Einen Gott, dem allmächtigen Vater und Schöpfer aller Dinge, und zu dem Einen Herrn Christus, dem Sohn Gottes, Gott aus Gott, der Fleisch geworden, Mensch geworden ist. Ihre Aussage über die Menschennatur kann deshalb nur als Bestandteil ihres

Glaubens an die Inkarnation, an die Verleiblichung des ewigen Gottessohnes verstanden werden. Andernfalls wäre unverständlich, wie sie von einundderselben Person sowohl das Gottsein wie das Menschsein aussagen konnten. Um diese Doppelaussage hatten sich die stürmischen Auseinandersetzungen in dem Jahrhundert zwischen Nizäa und Chalkedon bewegt. Nicht erst Eutyches, sondern bereits antinizänische Halbrianer, aber auch Apollinarius, der im übrigen ein orthodoxer Nizäner sein wollte, hatten die darin enthaltene harte Antinomie dadurch aufzulösen oder doch abzuschwächen versucht, daß sie das Gottsein und das Menschsein Christi gewissermaßen auf seine Innenseite und die leibliche Außenseite verteilten. Diese Versuche waren nicht unverständlich. Vielleicht hatte sich sogar Athanasius, der Vater der Orthodoxie, die Sache so ähnlich gedacht (vielleicht denkt auch heute noch mancher Theologe, der sich sehr orthodox vorkommt, so ähnlich), aber das Ergebnis war unvermeidlich die Vorstellung, daß Christus nicht sowohl Gott wie Mensch, sondern zum Teil das eine, zum Teil das andere, das heißt aber nur mit einem Teil seiner Menschlichkeit ein Mensch wie wir gewesen sei. Hiergegen richtet sich das harte, kompromißlose Nein von Chalkedon: er war nicht nur ein Teilmensch sondern ein Vollmensch, uns gleich in allen Stücken, außer der Sünde.

Daß die Väter von Chalkedon hierbei nicht von dem weltanschaulichen Axiom moderner Kritiker bestimmt sind, ist klar. Die Voraussetzung ihrer Christologie ist, wie gesagt, der Glaube an die Inkarnation des Gottessohnes. Aber warum betonen sie jetzt so scharf gerade die Vollständigkeit der Menschennatur? Warum verdammen sie jeden, der sie nicht anerkennt, als Häretiker? Warum genügt nicht, was die großkirchliche Theologie bereits im zweiten Jahrhundert unermüdlich gegen die Gnostiker vertrat, daß Christus in wahrhafter Leiblichkeit auf Erden wandelte, wahrhaft hungerte, leibliche Schmerzen fühlte, wahrhaft den leiblichen Tod erlitt? Warum jetzt auch: mit menschlicher Seele, mit menschlicher Vernunft? Es sind hier zwei disparate Motive zu unterscheiden. Das eine ist klassisch formuliert durch Gregor v. Nazianz: „Was nicht angenommen wurde, das ist auch nicht geheilt. Was aber mit Gott geeint, das wird auch geheilt“ (ep. ad Cledon. I). Hat Christus nur einen menschlichen Leib angenommen, so konnte er nur die menschlichen Leiber erlösen. Aber auch die Vernunft, der beste Teil im Menschen, dieser sogar am allermeisten, bedarf der Erlösung. Deshalb mußte er auch menschliche Vernunft annehmen. Dieses Motiv verknüpft die Inkarnationschristologie unmittelbar mit der Soteriologie, dem Heilsverständnis. Es wird in den christologischen Auseinandersetzungen von Chalkedon hauptsächlich durch Kyrill und die andern Alexandriner vertreten. Es entspricht aber dem Grundgedanken der gesamten griechischen Erlösungslehre.

Das andere Motiv ist elementar biblischer Art. Es ist das Christusbild der Evangelien, das nicht nur einen Teilmenschen, sondern einen Vollmenschen zeigt, einen Menschen uns gleich in allen Stücken, außer der Sünde. Für die Antiochener und für ihre theologischen Erben, die Nestorianer, ist dieses Motiv das entscheidende. Es wird aber auch von den Alexandrinern geltend gemacht und ein gutes Beispiel dafür ist auch jener Tomos Papst Leos, der das wahrhafte Menschsein Christi durch zahlreiche konkrete Züge der Evangelien veranschaulicht. Durch dieses zweite Motiv wird auch der heutige evangelische Christ unmittelbar angesprochen. Wir befinden uns da ohne Zweifel auf tragfähigem Boden, und wenn es sich in Chalkedon nur darum gehandelt hätte, gegen Eutyches, Apollinaris und andere Häretiker in Übereinstimmung mit den Evangelien das volle Menschsein Christi zu bekennen, so könnte, sollte man denken, kein bibelkundiger Theologe etwas dagegen einwenden. Mit seiner Rückwendung zum Christusbild der Evangelien wäre dann das Dogma von Chalkedon der Beweis, daß sich die Lehrbildung der Kirche von den Aposteln bis dahin in der geraden Linie bewegt oder sich doch nach gefährlichen Schwankungen zu ihr zurückgefunden hätte. Aber das wird heute bestritten. Das Christudogma der alten Kirche soll mit dem Christusbild des Urchristentums im Grunde genommen gar nichts zu tun haben. Man kann deshalb auch über das Dogma von Chalkedon nicht reden, ohne zuerst diesen Einwand der Dogmenhistoriker geprüft zu haben.

2.

Die Dogmenhistoriker im Anfang unseres Jahrhunderts, Harnack, Loofs, R. Seeberg, richteten ihr Augenmerk vor allem auf das Eindringen der griechischen Metaphysik in die christliche Theologie seit dem zweiten Jahrhundert, durch welches der Gang der Dogmenbildung ohne Zweifel mitbestimmt wurde. Ob das notwendig eine Verfälschung des Evangeliums zur Folge haben mußte, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen, sicher jedenfalls hat es zu einer Verkürzung geführt. Man sieht das an jenem soteriologischen Motiv der Betonung der vollen Menschheit Christi. Denn dabei wird vorausgesetzt, daß der Akt der Inkarnation das ganze Erlösungswerk einschließt, und das kann nur gesagt werden, wenn die Erlösung im griechischen Sinne als Erlösung von der Vergänglichkeit und zur Unsterblichkeit verstanden wird. Von der Heilsbedeutung des Todes Christi, von der Erlösung von der Sündenschuld, von der Versöhnung durch das Blutopfer am Kreuz, von der Rechtfertigung im paulinischen Sinne ist fast nur bei den Exegeten die Rede, wenn sie durch die biblischen Texte darauf gestoßen werden. Für die Dogmenbildung im Bereich der griechischen Kirche spielt das so gut wie gar keine Rolle. Leiden und Tod Christi haben da nur demon-

strative Bedeutung, indem sie die Realität der Menschwerdung bestätigen. Daß hier eine Verkürzung der apostolischen Zeugnisse vorliegt, ist in der Tat nicht zu leugnen. Aber eine Verkürzung bedeutet, wie gesagt, noch nicht notwendig eine Verfälschung. Außerdem steht diesen nicht zu bestreitenden Folgen der „Hellenisierung des Christentums“ die Tatsache gegenüber, die jene Dogmenhistoriker allerdings nicht voll gewürdigt haben, daß durch den Gang der Dogmenbildung der alten Kirche die griechische Metaphysik am Evangelium schließlich zerbrochen ist. Aber diese ganze Betrachtungsweise ist heute ganz in den Hintergrund getreten.

Die Wendung, die sich inzwischen vollzogen hat, knüpft an das zweite, das biblische Motiv an, das für die chaledonische Christologie maßgeblich war. Diese enthält ja nicht nur die Aussage über die Vollständigkeit der Menschennatur. Sie fußt auf der nizänischen Aussage seiner Gottnatur und sie behauptet die Vereinigung beider Naturen in einundderselben Person. Die Theologen, die sich dafür auf das evangelische Christusbild stützen, die Antiochener wie die Alexandriner, stimmen trotz allen terminologischen und sachlichen Divergenzen doch darin überein, daß sie in den Evangelien nicht nur den vollständigen Menschen sondern den Gottmenschen suchen, der sowohl Gott aus Gott wie vollständiger Mensch ist. Damit aber haben sie, sagt Martin Werner, der Verfasser der jüngsten Dogmengeschichte³⁾, eine Problemstellung in die Evangelien hineingelesen, die diesen selbst vollständig fernliegt. Die Evangelien wollen Jesus weder als vollständigen Menschen zeigen noch seine Gottnatur bezeugen und infolgedessen auch nicht, wie sich beides miteinander vereinigen läßt. Für das Urchristentum, für das Judentum der urapostolischen Gemeinde wie für Paulus, sagt Werner, ist der Christus in Übereinstimmung mit der spätjüdischen Apokalyptik ein Wesen der höheren Engelwelt, von Gott erschaffen und auserwählt zu der Aufgabe, am Ende der Zeiten den neuen Äon des Reiches Gottes im Kampf mit den Geistermächten der bestehenden Welt heraufzuführen. Jesus selbst habe sich nur als Messias designatus gewußt, der durch sein eigenes Leiden die vorangehende Enddrangsal für die andern erdulden und mit diesem Opfer das bisher verzögerte Kommen des Reiches veranlassen wollte, um dabei selbst durch Tod und Auferstehung hindurch zur Würde des Menschensohnes (nach Dan. 7, 13) erhoben zu werden. Mit dem tatsächlichen Ausbleiben der Parusie beginne die große Krisis des Urchristentums, die das ganze nachapostolische Zeitalter ausfülle. Paulus finde aus ihr einen anderen Ausweg als die Urgemeinde, indem er gegen den Augenschein behauptete, mit Tod und Auferstehung sei die Äonenwende bereits angebrochen. Aber auch seine ganze

³⁾ Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern—Leipzig, 1941.

Theologie mit Einschluß seiner Christologie stehe jedenfalls noch ganz unter dem Vorzeichen der auf die „gloriose Parusie“ gerichteten Naherwartung.

Werner bekennt sich damit entschlossen zu der „konsequent eschatologischen“ Deutung des Urchristentums, die in erster Linie mit dem Namen Albert Schweitzers verbunden ist. Seine Behauptung, Christus sei als höheres Engelwesen vorgestellt worden, und seine Versuche, diese Vorstellung bis zu den Arianern des vierten Jahrhunderts nachzuweisen, sind zwar durch Wilhelm Michaelis als ganz unhaltbar erwiesen und damit ist aus seiner Konstruktion ein starker Pfeiler herausgebrochen⁴⁾. Aber damit allein ist die kritische Bedeutung, die wir seiner Dogmengeschichte für unsern Zusammenhang beizumessen müssen, noch nicht erledigt. In seiner Ableitung des urchristlichen Christusbildes aus der spätjüdischen Apokalyptik berührt er sich mit namhaften Neutestamentlern der Gegenwart. Das Verständnis der Person Christi ist hier mit dem dramatischen Vollzug der Endereignisse untrennbar verknüpft und es bewegt sich damit in ganz anderen Bahnen als die nizänisch-chalkedonische Christologie der späteren Kirchenlehre. Die kritische Bedeutung dieser Feststellung besteht darin, daß wir dann eben nicht von einer geraden Linie, die von den Aposteln bis zu Chalkedon führt, sprechen könnten, daß vielmehr ein scharfer Bruch stattgefunden haben muß. Der bloße Hinweis darauf, daß sich der Satz von der Wiederkunft Christi zum Gericht auch im nizänischen Bekenntnis findet, will hier nicht viel besagen, denn auf das christologische Dogma selbst, auf die Formeln, in denen das Verständnis der Person Christi ausgedrückt ist, hat er keinen erkennbaren Einfluß gehabt. Nach diesem Bekenntnis ist Christus, was er ist, bereits vollständig durch den Akt der Menschwerdung, also ohne Rücksicht auf seine spätere Funktion als Weltenrichter. Im Bekenntnis von Chalkedon ist es genau so. Die nizänisch-chalkedonische Christologie verläuft nicht wie die von Werner und jenen Neutestamentlern angenommene urchristliche in dramatischen Kategorien, sondern in reinen Seinsaussagen.

Wo liegt aber dann die Bruchstelle in der Entwicklung des christologischen Denkens und wodurch wurde die — von dem angenommenen urchristlichen Standpunkt aus gesehen — falsche Weichenstellung veranlaßt? Werner erblickt die entscheidende Tatsache in der Verzögerung der Parusie Christi. Durch diese sei die urchristliche (aus dem Spätjudentum stammende) apokalyptische Messiasvorstellung hinfällig geworden und damit habe der „Abbau der urchristlichen Fundamentallehren“ überhaupt begonnen. Das auf diese Weise entstehende Vakuum sei dann nach schweren Krisen des nachaposto-

⁴⁾ W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners, Basel 1942.

lischen Zeitalters durch ein neues (hellenistisches) Heilsverständnis und durch das (hellenistische) Christudogma ausgefüllt worden.

An dieser Begründung ist sicher richtig, daß die Verzögerung der Parusie für die junge Christenheit eine ernste Krisis bedeutete, und Werners Quellenachweise für die Wirkung auf die Lehrbildung sind sehr aufschlußreich. Man kann auch ohne weiteres zugeben, daß sich die Urgemeinde das christologische Problem noch nicht so gestellt hat wie die spätere kirchliche Dogmatik, und daß die spätere Problemstellung erst durch die Verzögerung der Parusie aktuell wurde. Die Frage ist nur, wann das zuerst der Fall war. Werner stellt das Ganze als einen Prozeß dar, der sich bis in die nizänische Zeit hinein erstreckt. Auf diese Weise reicht dann das Urchristentum wenigstens mit seiner angeblichen Engeldchristologie bis zu den Arianern. Auf der andern Seite erblickt er bereits in der Gnosis den vollen Abbau der urchristlichen Eschatologie und eine Hauptquelle oder doch den Anfang der späteren hellenistischen Dogmatik. Damit reichen aber die Anfänge dieser Dogmatik rückwärts bis in den Bereich des neutestamentlichen Schrifttums, denn zum Beispiel das Johannesevangelium ist für Werner eine „eigentümlich gnostisierende Umwandlung des Paulinismus“⁵⁾. In der Tat ist bereits im Johannesevangelium die spätere Problemstellung aktuell, so aktuell sogar, daß hier auch bereits die spätere Lösung des Problems in der Inkarnationslehre gegeben ist. Aber dieses Evangelium ist nicht mehr „Urchristentum“, es gehört für Werner selbstverständlich in das „nachapostolische Zeitalter“. Die Frage der Abfassungszeit spielt für ihn offenbar ebenso wenig eine Rolle wie die Persönlichkeit des Verfassers. Es genügt der „gnostisierende“, das heißt nicht mehr „urchristliche“ Inhalt.

Allein die Verzögerung der Parusie, die doch den Grund für den gesamten Abbau der urchristlichen Lehre bilden soll, hat nachweislich bereits viel früher zu schaffen gemacht. Werner selbst glaubt ihren Einfluß auf die Theologie auch des Paulus nachweisen zu können. Sobald aber der erste Zweifel auftauchte, ob die damals Lebenden die Wiederkunft des Herrn und damit seine zukünftige Selbstbezeugung noch erleben würden, mußte sich der Glaube, wenn er an diesem Zweifel nicht zerbrechen wollte, zwangsläufig auf die Selbstbezeugung richten, die ihn, den Glauben, hervorgerufen hatte, das heißt auf die bereits geschehene. Deshalb setzt Paulus den zweifelnden Korinthern die Zeugnisse seiner Auferstehung entgegen (1. Kor. 15). Deshalb sind aber auch die synoptischen Evangelien geschrieben. Sie ziehen die Parusie,

⁵⁾ Wie Werner dieses Evangelium einschätzt, zeigt der folgende Satz: „Statt eine wirkliche Auseinandersetzung mit Paulus zu führen, schreibt der Schöpfer der johanneischen Theologie einfach ein neues Evangelium und legitimiert so seine Umformung der paulinischen Theologie kurzerhand als Lehre Jesu selber, und das heißt in diesem Falle: als Offenbarer des Logos“ (S. 143).

auch ihre Nähe, gewiß nicht in Zweifel, aber niemand kann doch bestreiten, daß sie, um ihre Apokalypsen (Marc. 13; Matth. 24) zu legitimieren, nicht den erst noch zu erwartenden sondern den bereits gekommenen Christus in den konkreten Zügen seines irdischen Lebens bezeugen. Daraus folgt aber, daß sich die glaubende Christenheit, gleichviel ob Urgemeinde oder im paulinischen Bereich, bereits in einem Zeitpunkt, wo die Erwartung der Parusie noch ungebrochen ist, die Frage vorgelegt hat, wer er war. Davon machen auch das Markusevangelium und die sogenannte Redenquelle, auf die sich Schweitzer und ihm folgend Werner in erster Linie stützen, keine Ausnahme.

Der Blick der synoptischen Evangelien ist also sowohl vorwärts wie rückwärts gerichtet, und soweit er rückwärts gerichtet ist, impliziert er auch die Frage, wer Christus war. Diese Frage bildet aber den Ausgangspunkt der gesamten späteren Christologie. Von zwei „Naturen“ ist bei den Synoptikern gewiß noch nicht die Rede, bei Paulus immerhin bereits von zwei „Gestalten“ (Phil. 2) und die spätere Christologie hat vielfach zwischen beiden Begriffen keinen sachlichen Unterschied gemacht, aber wir brauchen jetzt kein besonderes Gewicht darauf zu legen. Niemand kann den Zustrom hellenistischen Gedankengutes in die spätere Dogmenbildung bestreiten und ebensowenig, daß die Parusieerwartung dabei schließlich überhaupt keine Rolle mehr gespielt hat. Aber die Frage, wer Christus war, bildet einen festen Leitfaden allen christlichen Denkens von den Synoptikern an, und insofern führt doch ein gerader Weg von der ältesten Schicht der apostolischen Zeugnisse bis nach Chalkedon.

3.

Die gesamten christologischen Auseinandersetzungen der alten Kirche bewegen sich, soweit sie zu formulierten Dogmen geführt haben, unter zwei verschiedenen Aspekten. In Nizäa geht es um das Verhältnis des Sohnes zum Vater, also um das Verständnis von Gott zu Gott, und der Christus, den man dabei im Auge hat, ist der präexistente, der ewige Gottessohn vor der Inkarnation. Die Lehre von der Präexistenz ist apostolisch, wir sind auch überzeugt, daß auch das nizänische Dogma den apostolischen Zeugnissen entspricht. Es ist aber nicht zu leugnen, daß die vorangegangene und die zeitgenössische theologische Literatur der spekulativen Metaphysik in einer Weise Raum gegeben hat, die mit den biblischen Zeugnissen nicht mehr zu vereinigen war. In diesen Gedankenbereich gehört zum Beispiel auch die allegorische Exegese des Alten Testaments, mit der — ganz unnötigerweise — auch das nizänische Dogma gestützt werden sollte. Ein Nizäner wie Marcellus von Ankyra hat das deutlich empfunden und sich bewußt davon distanziert.

Von Apollinaris ab, etwa ein Menschenalter nach Nizäa, geht es dagegen um das Verhältnis von Gott und Mensch in der Person Christi, das heißt, nicht mehr um den präexistenten, sondern um den Mensch gewordenen Christus. Unter diesem Aspekt werden die gesamten weiteren christologischen Auseinandersetzungen bis zum Ausgang der alten Kirche geführt. Das ist so offenkundig, daß es von den Dogmenhistorikern gar nicht besonders betont wird. Was aber gewöhnlich nicht beachtet wird, ist die Tatsache, daß dabei nicht nur der Status des präexistenten Christus (über den bereits in Nizäa das Notwendige gesagt war), sondern auch der des erhöhten Christus jedenfalls in der formulierten Dogmenbildung so gut wie völlig außer Sicht bleibt. Das übergeordnete Thema ist nach wie vor die Inkarnationschristologie, deshalb werden in allen späteren Lehrformeln auch die nizänischen Sätze über den Präexistenten wiederholt, aber strittig ist jetzt allein das Verhältnis der Gottnatur und der Menschennatur und ihre Vereinigung in der Person des geschichtlichen Jesus. (Im Unterschied davon handelt es sich z. B. in der Konkordienformel vor allem um das Verhältnis der Naturen in dem erhöhten Christus.) Die Parteien stützen sich dabei natürlich auch auf die sentenzenartigen Sätze der paulinischen Briefe (1. Kor. 2, 9; Gal. 4, 4; Kol. 2, 9 u. a.), aber letzte Instanz ist jetzt etwas anderes: das anschauliche Bild, das die Evangelien von dem irdischen Christus gezeichnet haben.

Die Nichtbeachtung dieser Tatsache hat vielfach zu einer Verzeichnung dieser zweiten Hauptepeche der christologischen Lehrbildung der alten Kirche geführt. Die Sache wird so dargestellt, als ob hier die spekulative Metaphysik der vornizänischen und der nizänischen Zeit immer weiterginge, und ein Unterschied höchstens darin gefunden, daß die produktive Fähigkeit hierzu in steigendem Maße erloschen sei. Das Zweite ist nicht unrichtig. Der Blick der modernen Darsteller haftet dabei an den Formeln, an der Terminologie, an den Begriffen (Physis, Usia, Hypostasis, Prosopon), um die gestritten wird, und vom sechsten Jahrhundert ab gibt es in der Tat eine Scholastik, die ihre Orthodoxie nur noch in der korrekten Interpretation der von den Autoritäten vorgeschriebenen Begriffe zu erweisen vermag. Aber diese Betrachtungsweise wird den vorwärtstreibenden Motiven der christologischen Dialektik, die im fünften Jahrhundert den Streit um Chalkedon, im sechsten um die theopaschitische Formel („Gott hat gelitten“) und noch im siebenten die monotheletischen Streitigkeiten beherrscht, nicht gerecht. Diese Epoche ist vielmehr auf das Ganze gesehen dadurch gekennzeichnet, daß die Antwort auf die Frage, um deretwillen schon die Evangelien geschrieben wurden: „Wer war Christus?“, in den Evangelien selbst gesucht wird. Das evangelische Christusbild tritt jetzt als Korrektiv aller Metaphysik auf, und zwar in zunehmendem

Maße. Die messianisch-apokalyptischen Züge kommen dabei sicher nicht zu ihrem Recht. Aber wenn man zum Beispiel die Auseinandersetzungen über das richtige Verständnis der Gethsemane-Szene zwischen den Theologen des siebenten Jahrhunderts verfolgt, wird man umgekehrt finden, daß diese Männer in anderer Hinsicht vielleicht tiefer gesehen haben als die heutigen Vertreter der „konsequenten Eschatologie“.

Aus jener Betrachtungsweise, die sich nur an die umstrittenen Begriffe hält, stammt die Kennzeichnung der Parteien, die sich im Kampf um das Dogma von Chalkedon gegenüberstehen und die sich aus diesem Anlaß für immer entzweit haben. Denn wenn das Konzil von Chalkedon auch als „allgemeines“ oder „ökumenisches“ gilt, so darf doch nicht vergessen werden, daß es auch die erste große „Glaubensspaltung“ hervorgerufen hat, die bis heute nicht überwunden ist. Seine Beschlüsse und vor allem der von der Synode als rechtlgäubig anerkannte Tomos Papst Leos erregten in weiten Teilen des Ostens stürmischen Widerspruch und der zur Opposition gehörige Historiker Zacharias Rhetor kennzeichnet die dadurch entstandene Lage durch den Satz, Chalkedon habe „die bewohnte Welt mit Spaltungen erfüllt und den ungenähten, von oben gewirkten Rock Christi in Myriaden Fetzen zerrissen“ (hist. misc. I, 3). Nach langen wechselvollen Kämpfen ist schließlich die Opposition aus der damaligen Reichskirche ausgeschieden, und in Ägypten, Syrien, Kleinasien zu selbständigen Kirchenbildungen mit eigener Hierarchie fortgeschritten. In Ägypten bekannte sich dazu die Masse der Kopten, während hier die „melkitische“ (kaiserliche) Reichskirche fortan auf eine dünne Oberschicht beschränkt blieb. Bei den christlichen Araberstämmen, die dem römischen Reich verpflichtet waren, und die seine Ost- und Südostgrenze sicherten, wurde der vom Kaiser eingesetzte Oberphylarch Förderer und Schirmherr der abgespaltenen Hierarchie. Auch die armenische Kirche hat Chalkedon nicht anerkannt. Die antichalkedonischen Kirchen wurden im folgenden Jahrhundert als erste von dem Aufbruch und Vorstoß der neuen Weltmacht des Islam getroffen. Sie wurden zwar von den Kalifen im allgemeinen toleriert, aber ihre werbende Kraft war von da ab gebrochen und ihre Theologie sank von der wissenschaftlichen Höhenlage, die sie im fünften und sechsten Jahrhundert auszeichnete, schnell herab. Sie bestehen aber noch heute und wir sind von ihnen ebenso nach dem Grunde unserer Trennung von ihnen gefragt wie von den Kirchen anderer Bekenntnisse. Ja, auch wenn sie gänzlich untergegangen wären, müßten wir sie als unüberschaubares Fragezeichen am Rande der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon beachten.

Die dogmengeschichtliche Konvention bezeichnet diese Gegner von Chalkedon als Monophysiten. Der Ausdruck kommt in der eigentlichen Kampfzeit noch gar nicht vor. Eduard Schwartz hat deshalb versucht, die für sie bei ihren

chalkedonischen Gegnern gebräuchliche Bezeichnung Aposchisten (Abgespaltene) einzuführen, ist damit jedoch nicht durchgedrungen. Auch wir werden es deshalb, um keine Verwirrung anzurichten, bei den eingebürgerten Namen bewenden lassen. Man darf nur nicht glauben, sie damit bereits ausreichend gekennzeichnet zu haben. Der Name Monophysiten besagt, daß sie in der Person Christi nur eine Natur anerkennen, im Unterschied von der dyophysitischen (Zwei-Naturen-) Lehre von Chalkedon. Damit wird nichts Unrichtiges gesagt, aber wenn man hierin das Wesentliche der Divergenz erblickt, so entsteht fast unvermeidlich der Anschein, als hätten sich die Parteien nur in ihrer begrifflichen Konstruktion unterschieden, nur in ihren Formeln, von denen keine beanspruchen könnte, im biblischen Sprachgebrauch begründet zu sein. Diese Bezeichnung hat außerdem zur Folge gehabt, daß die großen Vertreter der „monophysitischen“ Theologie mit dem in Chalkedon verurteilten, recht unbedeutenden Eutyches in einen Topf geworfen wurden, weil auch er in Christus nur eine Natur anerkennen wollte (vgl. oben die Äußerungen Luthers). Nur eine Natur lehrten aber auch bereits Apollinaris wie auch der extreme Arianer Eudoxius von Konstantinopel, ein Jahrhundert früher. In Wirklichkeit haben jedoch die Hauptvertreter der monophysitischen Dogmatik, Philoxenus von Mabbug und Severus von Antiochien, die Christologie des Apollinaris und die des Eutyches abgelehnt und insofern die gleiche Stellung zu ihnen eingenommen wie das Konzil von Chalkedon.

Auch in der Lehre von den beiden Naturen stehen die Monophysiten der Formel von Chalkedon näher, als früher allgemein angenommen wurde. Noch zur Zeit Harnacks waren von den Schriften ihres Wortführers Severus von Antiochien fast nur die Fragmente bekannt, die in den Gegenschriften seiner literarischen Gegner zitiert werden oder die in den Ketzerflorilegien gesammelt wurden, begreiflicherweise, denn auf Befehl Kaiser Justinians mußten seine Schriften vernichtet werden. In den letzten Jahrzehnten ist jedoch eine Masse von monophysitischer Literatur, die in syrischer Übersetzung handschriftlich erhalten blieb, veröffentlicht worden, darunter auch die vollständigen Hauptwerke des Severus. Das Urteil der katholischen Forscher in Belgien und Frankreich, denen wir vor allem diese Editionen verdanken, hat sich dadurch vollkommen gewandelt. Severus hat zwar die chalkedonische Formel, die Person Christi bestehe „in zwei Naturen“ abgelehnt, vielmehr die Kyrillische Formel „aus zwei Naturen“ vertreten. Aber er will sie auch nach ihrer Vereinigung keineswegs vermischt wissen. Wenn er lehrt, daß „der Emanuel Einer ist ohne Vermischung der beiden Naturen, das heißt der Gottheit und Menschheit“, so kommt er der Christologie von

Chalkedon so nahe, daß die heutigen katholischen Darstellungen mit Recht dazu neigen, ihn von der Ketzerei überhaupt freizusprechen.

Tatsächlich richtet sich der leidenschaftliche Widerspruch der Monophysiten gar nicht in erster Linie gegen die Formel von Chalkedon, sondern gegen den Tomos Leos, der ihr von der Synode zugrunde gelegt war und der deshalb allerdings auch als ihre authentische Interpretation zu gelten hatte. Was sie als unerträglich ansahen, ist nach einem oft zitierten Wort des Monophysiten Zacharias Rhetor „das Götzenbild mit zwei Gesichtern, das von Leo und der Versammlung zu Chalkedon aufgerichtet wurde“ (III, 1). Dieser Vorwurf stützt sich vor allem auf den Satz im Tomos Leos: „Es handelt jede von beiden Formen (morphé, Phil. 2, 6 f.; hier = Natur) in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigentümlich ist, indem das Wort (verbum = Logos, Joh. 1) wirkt, was des Wortes ist, und das Fleisch ausrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen leuchtet auf in den Wundern, das andere unterliegt den Kränkungen“. Eine spätere Exegese hat diesen Satz, der übrigens auch in dem Zitat des Catalogus testimoniorum der Konkordienformel aus dem Schreiben Leos enthalten ist, dahin umgedeutet, daß der Logos als Hypostasis beider Naturen durch die beiden Naturen wirke. Aber diese Exegese ist aus Gründen, die wir jetzt nicht weiter verfolgen können, sicher unrichtig. Die Monophysiten hielten sich mit Recht an den Wortlaut und darnach erscheinen hier allerdings die beiden Naturen als zwei handelnde und in ihrem Handeln unterschiedliche Subjekte. Das ist es, was sie den Vorwurf eines „Götzenbildes mit zwei Gesichtern“ erheben ließ.

Es handelt sich in dem Satz Leos nicht etwa nur um eine gelegentliche Entgleisung. Er bringt vielmehr einen Grundgedanken des ganzen Schreibens zum Ausdruck. Wenn es heißt, das eine (der Logos) leuchte auf in den Wundern, das andere unterliege den Kränkungen, so kann das nur so verstanden werden, daß nur die Verrichtung von Wundern, nicht aber das Erleiden der Kränkungen vom Logos auszusagen ist. Daß es so gemeint ist, zeigt die weitere Ausführung. „Hungern, Dürsten, Ermüden und Schlafen ist offensichtlich menschlich. Aber mit fünf Broten Tausende von Menschen sättigen, der Samariterin lebendiges Wasser schenken . . . auf dem Rücken des Meeres mit hurtigen Füßen wandeln und das Aufwallen der Fluten im brausenden Meer beschwichtigen, ist ohne Zweifel göttlich“ (cap. IV). Dagegen der Monophysit Severus: „Welcher Natur sollen wir das Wandeln auf dem Wasser als eigentümliches Wirken zuschreiben? . . . Der göttlichen? Wieso ist es ein Kennzeichen der Gottheit auf leiblichen Füßen zu gehen? Oder der menschlichen? Wieso soll das Wandeln auf dem flüssigen Element dem Menschen nicht fremd sein? Schau zu, du Zweinaturen-Süchtiger, wie du ein solches Wirken betitelst! Denn deine Naturen flieht es, wie du siehst. Aber

es ist offenbar und überhaupt nicht zweifelhaft, wenn wir uns nicht absichtlich benebeln, daß, wie der unsertwegen verleiblichte Logos Gottes einer und unteilbar, auch das Wirken unteilbar ist. Und ihm war eigentümlich das Schreiten auf dem Wasser, wobei er das Gottgemäße und Menschliche in einem besaß“ (Zitat bei Eustathius Monachos PG 86, 924).

Der Gegensatz der Parteien, wie er uns hier entgegentritt, ließe sich an unzähligen ähnlichen Beispielen veranschaulichen. Er zeigt mit voller Deutlichkeit, daß es hier um das Verständnis des Christusbildes der Evangelien geht. Zwischen den Parteien steht nicht die Formel, sondern das Bild, vielleicht kann man auch sagen das Verhältnis von Bild und Formel, aber keinesfalls sind es nur abstrakte Begriffe der griechischen Metaphysik, um die hier gestritten wird. In dem Tomos Leos wird das evangelische Christusbild in zwei Bezirke aufgeteilt, den Bezirk der Wunder und den Bezirk der Leiden. Man könnte das gelten lassen, wenn es hieße, daß sich in beiden Bezirken der Logos Gottes, der beide Naturen in sich vereinigt, manifestiere. Tatsächlich werden ihm aber nur die Wunder zugeschrieben und die Leiden nur dem Fleisch. Hiergegen setzen sich die Monophysiten auf das äußerste zur Wehr, nicht weil sie selbst Gottheit und Menschheit nicht unterscheiden könnten oder wollten, oder weil sie eine Mischnatur aus beiden annähmen, sondern weil ihnen dadurch die persönliche Einheit des Christus, wie ihn die Evangelien bezeugen, verleugnet zu sein scheint. Auch sie wollen diese Einheit an dem evangelischen Christusbild nicht einfach ablesen. Zu sagen, daß der inkarnierte Logos leidet und daß der irdische Mensch Wunder tut, ist auch ihnen widerspruchsvoll. Aber, sagt Philoxenus von Mabbug, „die Tatsachen haben die Priorität vor den Worten, mit denen sie bezeugt werden“. Und: „Indem wir Worte bekennen, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, kräftigen (oder bekräftigen) wir unsern Glauben an das, was Gottes ist“ (in einem von A. Vaschalde edierten Traktat, CSCO syr. ser. II, 27).

Die Christologie der alten Kirche ringt um das rechte Bekenntnis des Glaubens an Christus als den inkarnierten Gottessohn. Der Blick ist dabei rückwärts gewandt, zuerst auf den präexistenten, dann auf den verleiblichten, irdischen Christus. Diese Blickwendung ist völlig legitim, denn sie entspricht der Tatsache, daß die Inkarnation von uns aus gesehen ein Ereignis der Vergangenheit ist. Eine vollständige Christologie fragt auch nach dem heute gegenwärtigen Christus und nach dem, der seine Wiederkunft verheißen hat. Aber diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn wir wissen, wer er war, als er leibhaftig unter den Menschen wandelte. Es ist die Bedeutung von Chalkedon, daß es die christologische Frage so gestellt und daß es darauf, wenn auch in der griechischen Formelsprache seiner Zeit, eine für alle Zeiten gültige Antwort gegeben hat. Es bekennt, daß Gottheit und Menschheit in

der einen Person untrennbar verbunden sind, und zwar so, daß Gottheit und Menschheit Menschheit bleibt. Indem es, veranlaßt durch die damaligen mythologisierenden Ausweichversuche, die Vollständigkeit des Menschseins Christi besonders hervorhebt, greift es tatsächlich auf das Christusbild der Evangelien zurück. Das ist zwar in der Bekenntnisformel selbst nicht ausdrücklich gesagt, aber der ihm zugrunde liegende Tomos Leos beweist es.

Aber der gleiche Tomos Leos beweist auch, daß Chalcedon nicht das letzte Wort sein konnte. Jener am meisten umstrittene Satz erweckt zum mindesten den Anschein, als seien die beiden Naturen als selbständige, wenn auch in Gemeinschaft miteinander, handelnde Subjekte vorgestellt, so daß man folgern müßte, daß nur die Gottheit die Wunder tut und nur der Menschheit das Leiden widerfährt. Ist auch die Bekenntnisformel von Chalcedon selbst so gemeint? Dann müßte die von ihr behauptete Einheit der Person sehr fragwürdig erscheinen. Sie selbst geht auf diese Frage nicht ein. Sie kann deshalb so, sie kann aber auch anders verstanden werden. Deshalb kann man den Monophysiten, die diese Frage im Tomos Leos zwar gestellt, aber nicht richtig beantwortet fanden, ihre Kritik nicht verdenken. Auch die chalcidonische Orthodoxie des Ostens hat der monophysitischen Kritik schließlich wenigstens insoweit Rechnung getragen, als auf dem folgenden allgemeinen Konzil im Jahr 553 (Anath. III) bekannt wurde, daß (nicht nur die menschliche Natur sondern) der Logos Gottes selbst die Leiden für uns dem Fleische nach erduldet habe.

Paul Speratus und seine Bedeutung für die evang.-luth. Kirche

Das seinem Ende zueilende Jahr 1951 hat dem deutschen Protestantismus zwei reformationsgeschichtliche Jubiläen gebracht; einer Hochschule wie der unsrigen¹⁾, deren Name schon die besondere Bedeutung der Reformations-epoche für die Christenheit bekennt, könnte es besonders naheliegen, beider zu gedenken. In der Tat hatten wir am Gedächtnistage der Confessio Augustana den Vorzug, an das erste dieser Jubiläen erinnert zu werden: uns ward mit liebender Einfühlung ein Bild jenes 1551 Verstorbenen vermittelt, dem, wie unser Gunzenhausen-Nürnberger Landsmann Adreas Osiander berichtet, am Schlusse der öffentlichen Disputation im Oktober 1529 auf dem Schlosse zu Marburg D. Martin Luther bezeugt hat: „so reymet sich vnser gayst vnd ever gayst nichts zusammen, sonnder ist offenbar, das wir nicht ainerley gayst haben²⁾“. Der Mann, dem solch Urteil galt, war, wie man heute gelegentlich betonen muß, nicht Zwingli, sondern Martin Butzer. Diesem Urteil Luthers, ist freilich dann 1536 die Wittenberger Konkordie gefolgt, wo man Butzer und seinesgleichen in die Bruderschaft und Abendmahlsgemeinschaft der Lutherischen aufnahm, aber auch im Anschluß an Butzers Verhalten auf dem Regensburger Reichstage fünf Jahre später das ganz herbe Wort Luthers von 1542: „Das leckerlein hat den glauben gar bei mir vorlorn. Ich trau im niemer. Er hat mich zu oft betrogen . . .“; dies ganz herbe Wort, das dahin mündet, daß Butzer und seinesgleichen keinen Sinn hätten für die Notwendigkeit einer Kirchenspaltung „ymb eines odr zwen artickel willen“, und deshalb mediator, Vermittler, sein wollten zwischen Luther und — diesmal nicht Zwingli, sondern dem Papst: „Sie sehen das ding pro re politica an, quae possit pro ratione temporis mutari . . .³⁾“.

Heute dürfen wir des andern Jubiläums gedenken: 1551 starb nicht nur Martin Butzer; 1551, am 12. August, verstarb auch der Mann, dessen D. Martin Luther um 1523 mehrfach, zumal brieflich, ob seiner Leistungen und Leiden für das Evangelium gedacht⁴⁾, den er in einer nicht eben sehr häufigen Weise zu seinem Mitarbeiter gemacht und dem er noch in späteren Jahren ein Zeugnis ausgestellt hat, das nun freilich anders lautet als seine Zensuren über Butzer. Am Himmelfahrtsfeste 1539 nämlich saß Luther zu Tische mit dem Kurfürsten von Sachsen⁵⁾; es handelte sich um eine Aussprache über die Bischöfe: ob es möglich sei (und unter welchen Bedingungen etwa), ihnen Autorität, Rechte und Vollmacht zur Ordination von Dienern an Gottes

Wort und Sakramenten zuzugestehen. Offenbar Luther⁶⁾ formulierte diese Bedingungen dahin, „daß sie den Papst verschwören und seien gottselige Personen, die das Evangelium fördern und ihm unterthan . . . seien“, „qualis est Speratus“. Der Speratus, der 1524 als Vertrauensmann Luthers an den Hof zu Königsberg in Preußen in eine ähnliche Stellung gegangen war, wie sie am sächsischen Kurfürstenhofe Georg Burckhardt aus Spalt in Mittelfranken, Spalatinus, als Hofprediger und Rat bekleidete; der Speratus, der dann seit Epiphanius 1530 als lutherischer Bischof von Pomesanien im Süden des einstigen Ordenslandes tätig war (das Bistum Pomesanien hatte seinen Sitz in Riesenburg, seinen Kapitelssitz in Marienwerder), als Bischof mindestens mittelbar auch von Rom ernstgenommen, insofern ihm auf dem geordneten Dienstwege über den Erzbischof von Riga jene Bulle Papst Pauls des Dritten vom 2. Juni 1536 zugeleitet ward, die auf das Pfingstfest 1537 zum Allgemeinen Konzil der Kirche nach Mantua einlud; jene Bulle, der wir Luthers Schmalkaldische Artikel verdanken.

Paulus Speratus, geboren wohl am 3. Dezember 1484 zu Rötlen ostwärts Ellwangen (daher „Elephantius“) in der damaligen Diözese Augsburg⁷⁾; gebildet offenbar zu Freiburg im Breisgau und zu Wien, an der Sorbonne und in Italien; Doktor dreier Fakultäten; päpstlicher und kaiserlicher Pfalzgraf und als solcher in den Adelsstand erhoben; Priester zu Salzburg und im fränkischen Dinkelsbühl; Konfessor unseres Glaubens auf einer bewegten Odyssee von Würzburg bis Olmütz; Syzygos unsres Reformators und sein besonderer Beauftragter (wenn nicht gar Vertreter) bei dem großen, schier tollkühn von Luther befürworteten Umbau des geistlich-weltlich-zwittrigen Ordensstaates Preußen in ein dem Evangelium offenes weltliches Herzogtum; endlich Bischof unsrer Kirche von exemplarischer Bedeutung; heimgegangen 1551: Paulus Speratus ist ein Mann, dessen wir auch deshalb zu gedenken ein Recht und eine Pflicht haben, weil fast drei Siebentel seines Lebens Ostpreußen gehörten, dem unserm Volke entrissenen Ostpreußen, in dem gerade Speratus und seine Generation um der Ausrichtung des Evangeliums willen in stärkstem Maße auch das geistig-kulturelle Leben der Deutschen wie der Undeutschen (der Masuren, Litauer, Pruzzen, Kuren und eingewanderten Böhmen) gefördert haben⁸⁾. Er kann uns freilich in dieser Stunde nur in einer bescheidenen, seine Züge stärkstens vereinfachenden Umrißzeichnung beschäftigen. Daß weder der von Königsberg nach Zürich gegangene Fritz Blanke noch der am Wundstarrkrampf in Rußland umgekommene Erich Vogelsang⁹⁾ uns trotz aller Vorarbeiten ihrerseits eine Kirchengeschichte Ostpreußens hinterlassen haben, bleibt angesichts der Gestaltung der Gegenwart tief bedauerlich. Daß, wer sich mit Paul Speratus ernsthaft befassen will, im Grunde immer noch auf Veröffentlichungen des vor 40 Jahren verstorbenen

Paul Tschackert¹⁰⁾ angewiesen ist, insonderheit auf sein „Preußisches Urkundenbuch“¹¹⁾, das nur zu oft entscheidende Dokumente nicht im Wortlaut bringt, sondern lediglich ihre Veröffentlichung etwa in Werken des 17. oder 18. Jahrhunderts oder ihr Vorhandensein in Königsbergs Bibliotheken nachweist¹²⁾, legt manchmal nahe zu verzweifeln. Versuchen wir heute nicht, offene Fragen der Speratus-Forschung zu lösen oder neue zu stellen! Versuchen wir, schlicht, uns des Vorhandenen bedienend, die Bedeutung des Speratus für die Kirche lutherischen Bekenntnisses zu erkennen — des Speratus, der

- durch seine Lieder der Laiendogmatiker des lutherischen Durchbruchs geworden ist;
- durch seine Wittenberger und Königsberger Tätigkeit sodann ein bedeutender Mitarbeiter an Luthers Gestaltung des Lebens der Kirche;
- durch sein Wirken in Pomesanien endlich eine für das Bischofsamt unserer Kirche in deutschen Landen vorbildliche Gestalt, vielleicht sogar ein weithin annoch unerfüllter Anspruch!

1. Laiendogmatiker des lutherischen Durchbruchs

Dazu, so sagten wir, wurde Speratus durch seine Lieder. Deren wichtigstes und bekanntestes stand in ausgewählten Gesätzen am Anfang dieser Feier: sein „Lied von Gesetz und Glauben“¹³⁾, das ihn schier im Fluge bekannt gemacht hat und zwei Jahrhunderte hindurch unbestritten zum kanonischen Bestand unserer Gesangbücher gehörte¹⁴⁾, nach August Vilmar's Urteil¹⁵⁾ Hunderte gleichzeitig entstandener Lieder aufwiegend. Wo man heutzutage von Speratus noch weiß, weiß man von ihm — und so bewährt sich wieder das Gesangbuch als die große Scheuer der Kirchengeschichte — um dieses Liedes willen, das er Mitte 1523 während der zwölfwöchigen Gefangenschaft schrieb, die er, als Stadtprediger bei St. Jakob zu Iglau in Mähren verhaftet und als Ketzer zum Feuertode bestimmt, auf dem Rathaus zu Olmütz verbrachte. Man weiß von ihm um dieses Liedes willen, von dem erzählt wird¹⁶⁾, Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, der letzte Hochmeister des Deutschen Ritterordens in Preußen, habe erst dann von dem Gedanken abgesehen, daß nur Luther persönlich sein Helfer bei der Reformation des Ordenslandes sein könne, als ihm der Wittenberger diese Strophen in die Hand gab, und das¹⁷⁾ notorisch im Norden wie im Süden unseres Vaterlandes, zu Magdeburg z. B. und zu Heidelberg, den Sieg der zur Reformation sich bekennenden Gemeinde über das Meßpriestertum heraufgeführt hat, so daß die Polemik der Papstanhänger genötigt war, diesem „lutherischen Schuster-

lied“ und „Sackpfeifersong“ gegenüber den langwierigen Kleinkrieg der Gegendichtungen zu führen. Woraus sollen wir eine solche Wirkung des Liedes abzuleiten versuchen? Etwa aus seiner hurtig-kecken Weise allein¹⁸⁾, der Ostermelodie „Freu dich, du werte Christenheit“, die mit weltlichem Text schon um 1500 begegnet und bis zu einem hanebüchenen Kantus der Wassergeusen ihre Seitenzweige getrieben hat¹⁹⁾? Oder daraus, daß unser Volk, sentimental wie es ist, das Lied um der Vita, um des Lebens-, ja Leidenszeugnisses seines Dichters willen geliebt hätte? Man wußte, freilich, daß dieser kleine Schwabe, schwächlichen Leibes aber energischen Geistes, unter dem Luther nicht abholden Bischof Lorenz von Bibra aus Dinkelsbühl an den Dom zu Würzburg geholt und dort, als Kanonikus am Stift Neumünster im Herbst 1521²⁰⁾ — das Wormser Edikt, das zur Entscheidung rief, war da! — in die Ehe getreten, aus wirtschaftlichen Gründen wie unter dem Druck der Reaktion Bischof Konrads von Thüngen unter Verlust seiner Habe — „vorjagt“, wie Luthers Spezialgegner Georg von Sachsen schrieb²¹⁾ — hatte entweichen müssen. Man wußte, freilich, wie er versucht hatte, in Salzburg wieder Boden unter die Füße zu bekommen; aber dort hatte er ja schon früher²²⁾ dem Kardinal Matthias Lang zu laut in die Ohren geschrien „wider seinen unrechten Mammon, der sein einiger Gott und Nothelfer“ sei, bis der Erzbischof ihn „von sich biß“²³⁾! Man wußte von dem nicht minder kühnen Sermon, den Speratus am Sonntag nach Epiphania 1522 von der Stephanskanzel zu Wien²⁴⁾ im Anschluß an das Wort vom Leiber-Opfer, Röm. 12, „von dem hohen gelübd der Tauff“ gehalten hatte²⁵⁾, durch radikale Geltendmachung des alles Leben umfassenden Taufbundes das römische Vollkommenheitsideal mit seinem Gedanken der Zweistockwerkethik von verpflichtender und überpflichtgemäßer Sittlichkeit entwurzelnd — mit dem Ergebnis, daß — mit Luther zu reden²⁶⁾ — Viennenses theologi tragediam ceperunt cum Paulo Sperato: die Tragödie der Exkommunikation. Man wußte freilich auch endlich, wie Speratus zu Iglau bei St. Jakob sich in schier nicht mehr verantwortbarer Weise um Einordnung in das Bestehende bemüht²⁷⁾ und dann doch endlich durch das Evangelium sich ins Martyrium hatte treiben lassen müssen — so weit, daß ihm der Scheiterhaufen sicher und schließlich die Ausweisung ein Gnadenakt war²⁸⁾. Man wußte um das alles in Deutschland. Aber nicht alle wußten um das alles. Bestimmt nicht alle, bei denen dann jenes Lied „Es ist das Heil uns kommen her“ zu einer Gewalt wurde, die die Reformation vorwärts trieb. Auch aus der Vita des Speratus läßt sich der beispiellose Erfolg seiner Strophen nicht erklären. Woraus aber dann?

Daraus, daß es ihm gegeben war — gewiß, schon aus dem Kairos seiner Werdezeit heraus, gewiß, aus dem Zusammenschießen der innigen Verbunden-

heit seines Verfassers mit der bekennenden Gemeinde seiner „Iglar“, aus der höchsten Gespanntheit der Anfechtung, der höchsten Verantwortlichkeit des vor die Tore der Ewigkeit Gestellten heraus —, mit klarster, schärfster theologischer Konsequenz, in ganz prägnanter und ganz schlichter, in theologisch unanfechtbarer und nun tatsächlich doch für jeden „Schuster und Sackpfeifer“ faßlicher Diktion das Wort zu sagen, nach dem die Hungrigen und Durstigen der Vierten Seligpreisung in jenen Tagen schmachteten und die Mühseligen und Beladenen aller Stände sich sehnten. Das Wort, das sachlich ganz identisch war mit dem augustinisch-paulinischen Zentrum der durch Luthers Neuuerierung des Wesens der Gottesgerechtigkeit beherrschten Wittenberger Universitätstheologie²⁹), mit der epochalen Erkenntnis des Reformators von Gesetz und Evangelium. Dies Wort in leidenschaftlicher Zuwendung persönlich als das befreiende Wort gehört und es in einer schier nur als charismatisch zu würdigenden Klarheit dargeboten zu haben — man beachte wohl, daß es Luther im Kleinen Katechismus nicht gesagt hat (freilich es gemäß der katechetischen Tradition auch nicht zu sagen hatte) und daß er es in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen nur im Bilde und in den überkommenen Lauten der Mystik gesagt hat! —: das ist das Große an der Dichtung des Speratus. Daß man zu Wittenberg etwas davon ahnte, vermag ein Blick in das berühmte Achtliederbüchlein zu lehren, das 1524 dort erschien. „Ein lied vom gesetz vnd glauben / gewaltiglich mit götlicher schrift verlegt“: so steht „Es ist das hayl vns kommen her“ hier sofort hinter Luthers vorredenhaft wirkendem „Nun frewt euch“, also an zweiter Stelle, verbunden mit einer unter die Buchstaben a bis o geordneten „Anzaygung auß der schrift worauff diß gesang allenthalben ist gegründet / Darauff sich alle vnser sach verlassen mag“³⁰).

In jenem Achtliederbüchlein von 1524 nun stehen neben vier Lutherliedern drei Speratus-Lieder: also zwei weitere neben dem genannten; wir werden auf sie noch zurückkommen müssen, die wie „Es ist das Heil uns kommen her“ durch ihr Wiedererscheinen in dem so stark von Luther mitgestalteten Babst'schen Gesangbuch 1545 als im Gebrauche der Kirche bewährt bestätigt wurden. Später will eine Kirchenordnung ein Viertes Lied unseres Verfassers vorzüglich als Danksagung nach der Predigt gesungen wissen³¹): das trinitarisch gebaute, Strophe für Strophe in ein überschwängliches dreifaches „Hallelujah“ mündende „Gelobt sey Got, vnser Gott / das er vns gespeysset hat / Mit seynem wort, der seelen brott“³²). Mag in dem großen Krieg zwischen Paul Tschackert und Friedrich Spitta über die ältesten evangelischen Liederbücher aus Königsberg auch Spitta Recht haben, der Speratus keineswegs als Autor oder Mitarbeiter von zwei anonymen Königsberger Sammlungen aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre des sechzehnten

Jahrhunderts anerkennen will³³), so bleiben uns doch noch weitere zwei Speratuslieder zu nennen: eine Bereimung des 37. Psalms aus dem Jahre 1526/27 und ein „lied mit klagenden hertzen“, nach dem Reichstag zu Augsburg 1530 gesungen: ein Lied zur Zeitlage³⁴). Ein drittes weiteres Lied zur Konzilsfrage scheint verloren³⁵). Lassen wir letztere als wenig bedeutend, ja lassen wir auch den Dankhymnus nach der Predigt mit seinen schier ekstatischen Klängen auf Seite: für das Achtliederbüchlein hat Speratus sowohl ein neunstrophiges deutsches Credo beigesteuert als ein sechsstrophiges Lied vom Elend des Menschengeschlechts und seiner Errettung³⁶). Beide Lieder, stark an die dem Süddeutschen offenbar vertraute Technik der Meisterdichtung gemahnend, deren sich ja auch Luther gelegentlich bedient hat, bringen Strophen von je zwei vierzeiligen Stollen und einem elfzeiligen Abgesang mit nicht alltäglichem Reimschema; beide bewegen sich in der Zeilenlänge zwischen zwei und acht Silben; beide beginnen in Zeile 10 jeder Strophe mit „O Herre Gott!“ einen Lobpreis oder eine Bitte; beide sind also so „künstlich“, wie die Deutschen der Zeit eines Hans Sachs es sich nur wünschen konnten. Beide bieten inhaltlich Herrliches: das Glaubenslied, wenn es das Bekenntnis zur Allmacht Gottes dahin wendet, daß „todt, sund vnd hel / keyn vngefel / widder dysen Gott kan bryngen“³⁷), und ob dieser Tatsache die Bekenntnis-Aussage in einen Jubelruf verwandelt: „O herre Got / vor frewd mein hertz muß auffspryngen“; das Lied vom Jammer der Sündigkeit, wenn es betont, daß des Menschen Elend nicht zuletzt darin besteht, daß er es von sich aus als solches nicht erkennt. Aber „das deutsche Patrem“ zu singen, blieb Martin Luther bestimmt: „Wyr gleuben all an eynen Gott“³⁸) wurde zu Königsberg unter Speratus' Einfluß früher im Gottesdienst gesungen als zu Wittenberg³⁹), und das speratianische „IN got / gelaub ich, d(a)z er hat / auß nicht / geschafen hyml vnd erden“ ward vergessen. Und was des Speratus „Hilff got / wie ist der menschen not / so gros“ hat leisten wollen, ist die geschichtliche Aufgabe nicht eines schwäbischen, sondern eines fränkischen Dichters gewesen: des Nürnberger Ratschreibers Lazarus Spengler „geistlich lied, Vom fall vnd erlösung des menschlichen geschlechts“⁴⁰), mit dem das speratianische Gegenstück übrigens einige Berührungspunkte zeigt⁴¹), gewann selbst symbolischen Rang⁴²): „Dvrch Adams fal ist gantz verderbt / menschlich natur vnd wesen“.

So war es also die gewaltige Realdialektik von Gesetz und Evangelium, so war es, genauer gesagt, das rechte Verständnis vom Auftrag des Gesetzes Gottes am Menschen, worüber Speratus mit seinem großen Liede Klarheit zu schaffen hatte und worin bis zur Stunde seine immer wieder sich erneuernde Wirkung in unserer Kirche besteht. Allerdings ist hier sofort eine Einschränkung zu machen: während 1734 im „Gesang-Buch der Gemeine in

Herrn-Huth⁴³⁾ es unverkürzt mit all seinen vierzehn Gesätzen steht, ward es in unsern Tagen von denen, die sich gerne als die bezeichnen, die mit Ernst Christen sein wollen, für gänzlich entbehrlich gehalten: es fehlt sowohl in den „Reichsliedern“⁴⁴⁾ als auch im „Evangelischen Psalter“ Joseph Gaugers und Ernst Buddebergs⁴⁵⁾; es ward aber auch in das „Neue Lied“ des Jugendwerks⁴⁶⁾ und die zur „Kirchenagende“ Joachim Beckmanns, Peter Brunners und ihrer Freunde durch Walter Reindell herausgegebenen „Kirchengesänge“⁴⁷⁾ jeweils mit nur vier Gesätzen aufgenommen. Und das so wichtige und in vieler Hinsicht so lobenswürdige „Evangelische Kirchengesangbuch“? Es hat gegenüber etwa dem bayerischen Gesangbuch von 1927/28 insofern keine Besserung gebracht, als in beiden das Lied um zwei Strophen verkürzt erscheint. Die beiden großen Verse vom irrigen Gebrauch des Gesetzes und von der Verdammlichkeit der unsere Sündigkeit mühsam verdeckenden „gleißners werck“ sollen im deutschen Luthertum der VELKD und der lutherischen Freikirchen hierfür nicht mehr erklingen⁴⁸⁾; ein Lutheraner, der sie dennoch singen will, muß schon zu dem Gesangbuch der dem EKG gegenüber renitenten Unionskirchen von Rheinland und Westfalen, bzw. zu dessen reformierten Ablegern, greifen.

Speratus setzt mit seinem Lied⁴⁹⁾ bei der Tatsache ein, daß Gott der Herr uns sein Heil geschenkt hat „von gnad vnd lautter gute“; er setzt m. a. W. bei der Tatsache des Evangeliums ein, um den rechten Sinn des Gesetzes zu lehren. Aus der Mittlerschaft Jesu Christi erhellt, daß unsere tätige Existenz, insonderheit unsere geistlichen Übungen, nicht imstande sind, uns das Leben zu sichern, das wir in ihnen und durch sie suchen. Welchen Sinn aber hat angesichts der Tatsache des mit Christo Jesu frei geschenkten Heiles das fordernde Gesetz Gottes? Welchen Sinn kann es haben, wenn wir nicht auf dem Wege der Erfüllung der göttlichen Forderung die Wahrheit unseres Lebens verwirklichen können — wenn es sogar schon in einem Leben allein unter dem radikalisierten Gesetz deutlich wird, daß der Nomos sein Ziel in unserm Leben nicht erreicht? Denn wenn es das Ziel des Gesetzes ist, daß in unserm Leben der Geist sich entfalte, die Wirklichkeit des Unbedingten im Bedingten, der Freiheit und der Liebe in unserm Dasein: ist dann nicht das die „große nott fur Gott“, daß durch keinerlei Anstrengung einer religiös-sittlichen Lebensgestaltung der Punkt zu erreichen ist, da aus dem „Fleische“ — „Geist“ wird?

Also ist es nicht an dem, daß das Gesetz der einzige Weg sei, auf dem wir zu der Wahrheit unseres Lebens in Beziehung treten könnten? Doch! Aber nicht in dem Sinne, daß uns das Gesetz gegeben wäre als Anweisung zum seligen Leben, als Aufweis unserer eigenen Möglichkeiten vor Gott, „als ob wir mochten selber frey / nach seinem willen leben“. Immer wieder geraten

wir dem Gesetz gegenüber auf den „falschen Wahn“, daß sein „Du sollst!“ und „Du sollst nicht!“ unsere Freiheit meinten: sie meinen vielmehr unsere Unfreiheit; ihr Sinn ist es, uns bei dem zu behaften, was wir tun sollten, aber nicht tun, bzw. was wir zu lassen gerufen sind, aber nicht lassen — deshalb nicht tun und deshalb nicht lassen, weil wir Sünder sind von Haus aus, schon ehe das Gebot an uns erging; weil das Gesetz Recht hat, wenn es schon durch seinen Wortlaut uns davon zu überführen sucht. Der Versuch, dieser Tatsache zu entgehen, kann nur bedeuten, daß wir uns und anderen zu verbergen suchen, wie schlimm es um uns steht, ja, daß wir Gott ins Unrecht zu setzen versuchen, der durch sein Gesetz uns auf unser Sündersein festlegt. Speratus nimmt die auf Papst Leo den Ersten zurückgehende Vergleichung des Gesetzes mit einem Spiegel auf⁵⁰). Während aber Leo in diesem Spiegel uns unsere Ähnlichkeit mit dem Bilde Gottes feststellen lassen will, läßt Speratus das Gesetz die „sündig Art“ offenbaren, die unserm Fleisch eigen ist. — Hat es nur der heute unter Theologen und Kirchenmännern grassierende horror doctrinae bewirkt, daß Christhard Mahrenholz und seine Mitarbeiter und Freunde just die beiden jetzt ihrem Inhalt nach wiedergegebenen Strophen des Speratusliedes unterschlagen haben? Oder möchte man diejenige Lehre vom Menschen und diejenige Lehre vom Gesetz nicht mehr in die Herzen gesungen wissen, die Speratus als getreuer Schüler Luthers entfaltet?

Aber ist es, so fragen wir nun weiter, wirklich nicht der Sinn des Gesetzes, erfüllt zu werden? Darf m. a. W. nach der Meinung unseres Liedes das Gesetz nicht auch als Verheißung gelesen werden? Laut Speratus durchaus — aber so, daß diese Verheißung streng an Christus gebunden ist als an den einzigen zur Erfüllung des Gesetzes Befähigten. Durch den Mensch gewordenen Gottessohn ist das ganze Gesetz erfüllt, und dies sein erfüllendes Werk gipfelt in seinem Tode, dessen Heilsbedeutung die Taufe dem einzelnen zuwendet. Wo dies im Glauben ergriffen wird, gilt zwischen Gott und Mensch nicht mehr der Zorn Gottes: „Mit got der glaub ist wol daran“ — und in unserm Verhältnis zu Gott hat allein der Glaube eine Rolle zu spielen, das Trauen und Annehmen des Herzens. Daß, wo dieser Glaube ist, die Liebe sich betätigt dem Nächsten zugut, ist für Speratus eine Selbstverständlichkeit:

„mit got der glaub ist wol daran;
dem nechsten wirt die lieb guts thun,
bistu aus Gott geboren.“

Inwiefern? Insofern, als der Glaube das von Gott entzündete Licht ist, das in unserm Leben in der Weise leuchtet, daß wir an die uns aufgetragenen Werke gehen. Man beachte wohl, daß Speratus diese Werke nicht vom Gesetz

her zu bestimmen sucht, sondern von dem her, was dem Nächsten gut ist, mit dem uns die Liebe verbindet!

Es wird gut sein, die Auffassung des Speratus noch gegen ein Mißverständnis zu sichern: gegen das moralistische Mißverständnis der Wirkungen des Glaubens in unserem Leben. Hier ist die öffentliche Auseinandersetzung unseres Theologen mit der Wiener Fakultät bedeutsam, die ihm vorgeworfen hatte, er habe in seiner Predigt im Stephansdom gelehrt, „es muge keyne sunde bey dem glauben bestehen“⁵¹). Speratus hat in seiner Beleuchtung der Wiener Artikel sich energisch auf den Standpunkt gestellt⁵²), daß in Römer 7 und 8 der Apostel vom Leben des Christen redet; in diesem Leben lebt der inwendige Mensch, der Geist, der Glaube, in dem aus Gottes Wort geborenen Vertrauen auf die Sündenvergebung in Christo. Wo dieser Glaube im Gewissen herrscht, „so ist ye keyn sund mehr fur handen, die bestehen oder schaden mocht, die weyl die sund all yhre kraft durch solchen glauben verleurt“⁵³). Es ist also die entscheidende Frage, ob das Gewissen, das Verständnis des Menschen von sich selber, vom Evangelium beherrscht ist, von Christo, von der Sündenvergebung, oder vom Gesetz und damit von der Sünde. „Disen geyst oder inwendigen menschen hanget wol an das fleysch und der auswendig mensch, der vol sund und unglaubens stickt: was gehet aber das den geyst und inwendigen menschen an? . . . Die.sund ist wol fur handen ym fleysch, bestehet aber nicht, sie mus untergehen, mus nicht gerechnet werden“⁵⁴).

Verständlich, daß die Christenheit der Gegenwart es weithin ablehnt, mit dieser Lehre sich einzulassen! Gegenüber allen Bemühungen um moralische Ausbesserung ist sie erstaunlich gleichmütig, und für Programmatik christlicher Weltordnung ist bei ihr wenig zu holen. Wird man aber diese Lehre aufgeben dürfen und aufgeben können, ohne damit das aufzugeben, was die Kraft des lutherischen Durchbruchs in den Tagen der Reformation gewesen ist, des Durchbruchs aus der Knechtschaft unter dem durch die Sündenerkenntnis niedergeschlagenen Gesetz in die Freiheit des Gewissens unter dem von uns weg auf Christum weisenden Evangelium? Es gehört zu den großartigen Einsichten, die Speratus immer wieder beschäftigt haben und außer in seiner Antwort an die Wiener auch in den Abschlußstrophen seines Hauptliedes anklingen, daß nur durch diesen Glauben der heilige Name Gottes in unserm Leben seine Heiligung findet⁵⁵).

2. Mitarbeiter an der Gestaltformung lutherischer Kirche

Was Speratus, was Luther an eben entwickelter Wahrheit den Universitäten und den Gemeinden ans Herz gelegt haben, war keine geistige Arbeit um der geistigen Arbeit, keine Bemühung um Wahrheit um der Wahrheitfindung

willen, keine humanistische Freude an geistigen Gehalten als solchen⁵⁶), abgesehen von der Gemeinschaft der Kirche, der Stärkung der Bekümmerten, dem tätigen Leben⁵⁷). Als Luther den aus Mähren Landesverwiesenen in Wittenberg aufnahm⁵⁸), wo dieser von kurz vor Martini 1523 bis zum Juli 1524, mit der Unterbrechung freilich einer Reise nach Iglau, zur Seite des Reformators gewirkt hat, da geschah es nicht, um der Universität einen neuen und schließlich nicht unbedeutenden Geistesarbeiter zuzuführen. Es geschah vielmehr zu dem Zweck, Speratus, der die Kraft klaren und folgerichtigen Denkens mit dem Willen zum Konkreten und Plastischen verband⁵⁹), einzusetzen als Mitarbeiter am Neubau des kirchlichen Lebens. Als solcher Gehilfe Luthers hat Speratus zu Wittenberg so gewirkt, daß er lateinische Schriften Luthers ins Deutsche übertrug und selber mit deutschen Schriften neben den Reformator trat⁶⁰). Von dieser Tätigkeit mag etwa folgendes bleibende Bedeutung auch über die konkreten Gelegenheiten des 16. Jahrhunderts hinaus behalten:

1. Speratus hat deutlich gesehen, daß die wichtigste Frage der lutherischen Bewegung die sei, wie es zu einem geordneten Predigtamt komme. Er übersetzte daher Luthers für die böhmischen Utraquisten bestimmte Schrift „De instituendis ministris Ecclesiae“ in die Sprache unseres Volkes, wobei er ihren Titel charakteristisch erweiterte: „Von dem aller nöttigisten, Wie man diener der kirchen wehlen vnd eynsetzen sol“⁶¹), und widmete sie seinen einstigen Gemeinden in Salzburg und Würzburg mit einer Vorrede, die insbesondere⁶²) auf ihre Lage als Diaspora unter falschgläubiger kirchlicher Obrigkeit eingeht. Es ist durchaus des Nachdenkens wert, daß er „von dem, da keyn notturfftigers ynn der kyrchen ist“ zu reden meint, wenn er „von dem Wort und seynem diener odder verkundiger“ spricht, „on welche die kyrch nicht eyn kyrchen ist, auch nicht eyn kyrchen beleyben mag“⁶³).

2. Neben die Frage nach der rechten Bestallung von Amtsträgern tritt die nach der rechten Gottesdienstordnung. Als zweite Lutherschrift übertrug Speratus die „Formula Missae et Communionis“⁶⁴), die er seiner Gemeinde in Iglau widmete: diese Übertragung, unter Luthers Augen entstanden und zu Wittenberg gedruckt, darf als authentische deutsche Ausgabe gelten und ist beispielsweise auch in der Münchner Lutherausgabe so verwandt worden⁶⁵). — Unter diesen Gesichtspunkt haben wir aber auch die Herausgabe des Achtliederbüchleins zu rücken, darinnen Luther mit vier, Speratus mit drei, ein Unbekannter mit einem Liede beteiligt sind: es ging um die rechte Weise, das Lobopfer und die Frucht der Lippen vor Gott zu bringen. Hier durften die Gemeinden ebensowenig wie in der Frage der rechten Gottesdienstordnung allein gelassen oder auf das allmähliche Wachsen rechter Formen verwiesen, sondern mußten verantwortlich beraten und ausgerüstet werden.

3. Aufbau echten christlichen Gemeindelebens ist aber nur möglich in beständigem Kampf gegen falsche, unchristliche Meinungen vertretende oder gar die Gewissen an sich statt an Christum bindende Autoritäten. Wie der Paulus von Galater 2 seine Gemeindeglieder von einer verkehrten, menschliches Führerbedürfnis an die Stelle christlichen Verhältnisses zu den Zeugen Jesu setzenden Einschätzung der Häupter von Jerusalem zurückruft und gegen die Kreise in der Muttergemeinde der Christenheit schärfstens Front macht, die sich zu Unrecht für etwas Besonderes hielten, so haben Luther und Speratus ihren Kampf geführt gegen eine falsche Stellungnahme von theologischen Lehrern und gegen die Ansprüche des Papsttums. Hierher gehört die Doppelflugschrift aus Wittenberg gegen die Fakultäten Ingolstadt und Wien⁶⁶; hierher gehört vor allen Dingen Luthers Schrift gegen Lanzetot Politi i. e. Ambrosius Catharinus⁶⁷), die in ausführlicher Besprechung von Daniel 8, 23 ff. den antichristlichen Charakter des Papsttums aufweist. Speratus' Übersetzung dieser Schrift Luthers, dem römischen Stuhle selber gewidmet⁶⁸), hat in ihren späteren Ausgaben den Titel „Der Garaus“ erhalten⁶⁹): in der Tat hat der Lauf der Kirchengeschichte ans Licht gebracht, daß die Stellung, die sich der römische Bischof in der Kirche zumißt und die ihm auch von solchen zugestanden wird, die vielen Einzellehren Roms kritisch gegenüberstehen, die entscheidende Klippe jeder Lehrgestaltung und jedes rechten Glaubenslebens in der Christenheit darstellt.

Daß verantwortliche Kirchengestaltung sich kümmern muß um die Aufstellung rechter Amtsträger, um den heilsamen Vollzug der Liturgie der Kirche und um die Ausschaltung der falschen Autoritäten: diese dreifache Einsicht dürfte, um zusammenzufassen, den Ertrag der Wittenberger Tätigkeit des Paul Speratus darstellen.

Eindrücklich bleibt dabei, wie sehr sich Speratus auch im Kerngebiet und in der Zentrale des Luthertums der Diaspora verbunden fühlte, aus der er gekommen war, den relativ kleinen, dem Evangelium treuen Gruppen in Franken, im Salzkammergut und in Mähren. Die Aufgabe, der er sich auf Luthers Rat und Geheiß vom Sommer 1524 ab zuwandte, sollte ihn in die Mitverantwortung für eine ganze Landeskirche hineinstellen. Zunächst freilich schien er in der Luthers Reformation erschlossenen preußischen Kirche zu keinem ausschlaggebenden Amte berufen. Die beiden Bischöfe des Ordenslandes waren damals Georg von Polentz⁷⁰), aus meißnischem Adel stammend, zunächst Jurist, zeitweilig Geheimschreiber Papst Julius des Zweiten, durch Markgraf Albrecht in den Deutschen Ritterorden gezogen, zum Übertritt ins geistliche Amt und zur Übernahme des Bistums Samland bewogen, als Bischof zu Fischhausen, als Albrechts Vertreter in der Regentschaft des Landes zu Königsberg-ansässig; und Erhard von Queiß⁷¹), ebenfalls Jurist,

ebenfalls durch Albrecht in den Orden und ins geistliche Amt gebracht, als Bischof von Pomesanien der Vorgänger des Speratus. Sie beide hatten sich der Reformation geöffnet und stellten insofern einen eindrucklichen Sonderfall unter den Bischöfen dar — Polentz erst recht dadurch, daß er mit 45 Jahren Hebräisch zu lernen begann, um die Heilige Schrift richtig lesen zu können. Wenn demgemäß Speratus zunächst in der preußischen Kirche nur zu der Stellung eines Schloßpredigers des einstigen Hochmeisters und neuen Herzogs bestimmt war, so sollte sich doch sehr bald herausstellen, daß Luther wohl gewußt hatte, weshalb er diesen Doktor dreier Fakultäten und bewährten Mitkämpfer nach Ostpreußen gehen ließ. Nach Ostpreußen, das seiner Überzeugung nach voll böser Geister war⁷²⁾, jedenfalls aber ein durch Kriege, Mißernten, Hungersnöte mitgenommenes und durch die mit jeder großen geistigen Bewegung verbundene Entfesselung dunkler Gewalten innerlich bedrohtes Land. Es erwies sich, daß der Schloßprediger Albrechts überall da zum Einsatz kommen mußte, wo in besonderer Weise Not am Mann war. Mit seine erste Aufgabe war es, zu Königsberg in ähnlicher Weise aufzutreten, wie Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg in den Invokavit-Predigten 1522: es galt, in Predigt und persönlicher Seelsorge die Erschütterung aller Ordnung, den tumultuarischen Änderungsgeist und die Verwechslung von Evangelium und radikalistischer Gesetzlichkeit zu bekämpfen, wie sie sich im Kreise des einstigen Mönches Johannes Amandus in klosterstürmerischer und sozialrevolutionärer Weise auswirkte. Hier war Polentz geistlich gesehen machtlos, da er, wie sich später in der Auseinandersetzung mit den Anhängern Schwenckfelds in Preußen zeigen sollte, selber nicht frei von einem Anhauch des Spiritualismus, des theologischen Vermögens ermangelte, dessen es in dieser Sache bedurfte. Und auch, als nach dem für das Luthertum siegreichen Ausgang des Ringens der Regent den Amandus des Landes verwiesen, verblieb für Speratus die Pflicht der Bemühung um eine zäh an ihrem Meister hängenden Restgruppe in Königsberg — und die Aufgabe, immer wieder zu spiritualistischem Schrifttum Stellung zu nehmen. In diesem ersten von ihm in Preußen durchgeführten Strauß aber hat er die Einsicht bewährt, daß es nicht möglich ist, die Lehre Luthers in Geltung zu erhalten ohne eine klare Ordnung lutherischer Kirche. Diese seine Einsicht ist uns von seinem Wittenberger Aufenthalt und seinen Bemühungen um das Predigtamt der Kirche her nicht fern; sie war hier aber zu bewähren in der Richtung auf die Stellung des Amtes überhaupt und auf die Stellung des Kirchenregiments.

Als zweite stellte sich ihm eine verwandte Aufgabe: die der Beratung der preußischen Bischöfe bei der Erstellung der am 10. Dezember 1525 dem Landtag vorgelegten Kirchenordnung, für die Polentz und Queiß „mit Rat

ihrer Mitbrüder, der Prediger zu Königsberg“, verantwortlich zeichneten. Diese Königsberger Prediger, die hier als eine Art Kapitel oder bischöflicher Rat fungieren, waren der feinsinnige Johann Brißmann, der 1527 nach Riga ging, um die dortige Kirche zu ordnen; Johann Gramann gen. Poliander, Franke, Schulmann und Dichter von „Nun lob, mein Seel, den Herren“; und Speratus. Diese Übergangskirchenordnung hat immerhin zwei Jahrzehnte lang ihre Dienste getan, den Gottesdienst in Preußen und was ihn fördern mußte, geregelt und in Brißmanns Rigischer „Ordnung des Kirchendienstes“ von 1530 eine Tochter gefunden. Als „Artickel der Ceremonien vnd anderer Kirchen Ordnung“ haben sie die fünf ersten Artikel der am gleichen Tage beschlossenen Landesordnung des Herzogtums, die von seiten des Staates das kirchliche Gebiet regelten, ergänzt⁷³). Angelehnt an Luthers durch Speratus ja verdeutschte Formula Missae gehen die Königsberger in ihrer Gottesdienstgestaltung noch über Luther hinaus, indem sie, allerdings wieder einen Gedanken Luthers realisierend, epistolische und evangelische lectio continua anordnen⁷⁴). Es ist dabei schon beachtlich, wie man in Anlehnung und Fortschritt das gesamtkirchliche Interesse auch bei der landeskirchlichen Ordnung im Auge behält!

Die dritte Aufgabe dieser Jahre ergab sich für Speratus bei der Kirchenvisitation von 1526 in den Bistümern Samland und Pomesanien und in der von 1528 in dem zum Albertusstaat gehörigen Gebiet des polnisch-papistischen Bistums Ermland, an denen er als geistlicher Kommissar beteiligt war. Hatte der Kampf gegen Amandus den Sinn, die formzerstörenden Kräfte als solche auszuschalten, die vorläufige Kirchenordnung sodann den, die Einheit der Gottesdienstformeln zu sichern, so war diese Visitationsarbeit weithin sowohl eine Einführung der Pfarrer in die Reformation überhaupt (ein Gutteil der preußischen Pfarrerschaft war z. B. mit Lutherschriften zu versehen, um erfassen zu lernen, was „Evangelium“ sei; ein kleiner Teil war als ungebildet und ungeeignet auszuschneiden), als auch eine Bemühung um rechtskräftige Umgrenzung und wirtschaftliche Fundierung der Pfarreien (keine geringe Aufgabe in dem durch die Polenkriege und den Bauernaufstand verheerten Lande!) und um die Inventarisierung ihres Besitzes und ihre Einordnung in erzpriesterliche Diözesen, die späteren Superintendenturen. Es ging m. a. W. um die Sicherstellung des evangelischen Predigtamts⁷⁵) und um die Sicherstellung des Predigtamts als Institution. Diese Visitation, von der ein sorgsam und vorbildlich geführtes Aktenheft von der Hand des Speratus über die Jahrhunderte hinweg erhalten blieb, hat das äußere Bild der Kirche Ostpreußens bis zum Zusammenbruch 1944/45 hin festgelegt und geprägt, und nicht nur das äußere Bild. Insofern hat sie ein Anrecht darauf, bei der

Darstellung der Bedeutung des Speratus für die lutherische Kirche mit erwähnt zu werden.

Sind mit dieser Trias die Sonderaufgaben des Speratus umschrieben, so darf daneben sein regulärer Dienst als Schloßprediger nicht übersehen werden. Denn wie sein vornehmstes Pfarrkind, der Herzog, auf der einen Seite zu eindrucklichem Bekenntertum fähig war (etwa, wenn er durch einen Kniefall vor dem König von Polen um ihrer lutherischen Einstellung willen zum Tode verurteilte Danziger Pfarrer freibat); wie Albrecht sich den Mund öffnen ließ, in einer Reihe unvergeßlich schöner Lieder und selbstverfaßter Gebete seinem Glauben Worte zu verleihen; wie er auch als herzlich getreuer Seelsorger seiner Frau oder seiner fränkischen und ungarischen Verwandten sich mündlich und schriftlich bewährt hat⁷⁶⁾, so war er doch andererseits stark beeindruckbar durch neue Ideen, durch mystische Absonderlichkeiten, ja durch aufschneiderische Glücksritter und Hasardeure⁷⁷⁾. Daraus erwuchs eine schwere Verantwortung für seinen Seelsorger. Daß die 1525 bis 1527 geschriebenen Lieder Albrechts lange Zeit hindurch für solche des Speratus gehalten wurden, mag, wensschon natürlich mit aller Vorsicht, als ein Anzeichen dafür gewertet werden, in welchem Maße und mit welchem Glück sich der Schloßprediger seiner Aufgabe hingegeben und welchen geschichtlichen Dienst er damit der lutherischen Reformation in Preußen und den ihm verbundenen baltischen Gebieten⁷⁸⁾ getan hat. Jedenfalls fällt die schwere Bedrohung der preußischen Kirche durch die fördernde Duldung, die Albrecht der Bewegung Kaspar Schwendkfelds angedeihen ließ⁷⁹⁾ — wenn man will, das Vorspiel zu der noch existenzielleren Krise dieser Landeskirche durch des Herzogs blinde Verehrung des Osiandrismus —, in die Jahre nach der Erhebung des Speratus zum Bischof von Pomesanien, und das heißt: in die Zeit nach seiner Entfernung vom Hof⁸⁰⁾.

3. Urbild eines lutherischen Bischofs

PAVLVS SPERATVS EPISCOPVS POMEZANIENSIS — so steht es unter dem m. W. einzigen uns überlieferten Bilde des schwäbisch-preußischen Lutheraners. Paulus Speratus Episkopus Pomezaniensis: das bedeutete die Betrauung mit einem Sprengel, der vom Raum Preußisch-Holland/Marienwerder/Garnsee im Westen (also vom Gebiete der Weichsel, Liebe und Nogat) bis zum Raume von Nordenburg/Angerburg/Lyck (also bis in das Gebiet ostwärts der Angerapp, des Mauer- und Spirdingsees) reichte⁸¹⁾, zum größten Teil Waldland mit verbrannten Städten, verwüsteten Dörfern, Einwohnern, die zu mindestens zwei Dritteln kein Deutsch sprachen, mit einer Armut, die den Vorgänger des Speratus, den 1529 an der furchtbaren Seuche des „Englischen Schweißes“ verstorbenen Erhard von Queiß, genötigt hatte, seine

ganze bischöfliche Gewandung z. T. außer Landes zu versetzen, und die von Speratus verlangte, sich mit 46 Jahren noch auf die Landwirtschaft zu verlegen, um einigermaßen seine Familie durchbringen zu können; mit einer Armut, die ihm 1543 keinen anderen Ausweg mehr ließ, als 596 Mark und 25 Schillinge staatlicher Gelder, die sich in seinen Händen befanden, zurückzuhalten und sie sich vom Landtag stunden und 1550 schenken zu lassen. Episcopus Pomezaniensis: das bedeutete ein Opferleben von dreimal sieben Jahren. Nicht von ungefähr war Speratus auch im August 1530 noch geneigt, sein Bistum mit dem Pfarramt zu Iglau zu vertauschen! Nicht von ungefähr mußte er etwa drei Jahre nach seiner Amtsübernahme sogar den ihm verfeindeten, da schwenckfeldisch gesinnten Friedrich von Heideck (übrigens aus dem durch die Ursprünge von Kloster Heilsbronn bekannten fränkischen Geschlecht) um Hilfe angehen⁸²), während gleichzeitig sein Amtsbruder Polentz fürchtete, Speratus werde „dem Evangelio zu merklicher Verkleinerung“ aus dem Lande ziehen müssen⁸³)! Nicht von ungefähr erfahren wir 1539 durch den Herzog von Schulden des Bischofs, die unter anderm damit zusammenhängen, daß er auf seine Kosten seinen Dom, soweit es ihm möglich war, baulich instandzuhalten versuchte⁸⁴)! Man nehme hinzu, daß der Herzog finanziell nur so zu helfen vermochte, daß er ihn mit einem „Amt“ (also einer politischen bzw. kamerale Diözese und deren Einkünften) oder mit einem (in der Regel durch den Krieg heruntergekommenen) Vorwerk oder aber mit ein paar (ähnlich mitgenommenen!) Dörfern belehnte und ihn dadurch nötigte, stärker als bisher noch den Grundherrn und Landwirt, den Landrat und Polizeigewaltigen zu machen, anstatt den Theologen und Bischof! Man nehme sodann die hohe Zahl von Dienstreisen hinzu, die Speratus unter z. T. arg primitiven Verhältnissen zu machen hatte (wie viele Nummern seines Briefwechsels tragen in ihrem Datum oder Empfangsvermerk den Ortsnamen Marienwerder, Insula Mariana, nicht!) und die, von der finanziellen Seite abgesehen, ihn zu ebenso starken körperlichen wie geistig-seelischen Anstrengungen nötigten: es waren ja nur zu oft Reisen um irrllehrerischer Bestrebungen oder sittlicher Anstöße willen! Man stelle endlich die Heimatsehnsucht des Schwaben in Rechnung, zumal des Alternden! Dann wird man angesichts des von Speratus Geleisteten bereit sein, tatsächlich von einem Leben des Opfern und Geopfertwerdens zu sprechen.

Paulus Speratus Episcopus Pomezaniensis: kein Geringerer als Johannes von Walter hat in seiner großen Geschichte des Christentums die Rechtmäßigkeit des Eintritts unseres Speratus in dies Amt mit einem Fragezeichen versehen⁸⁵). Wir können heute und hier auf die verwickelten staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in Preußen nicht eingehen⁸⁶). Wir dürfen aber sagen, daß — einmal abgesehen von ihren Fragen — die Geschichte die Frage nach dem

Rechte Herzog Albrechts, nach mehrmonatigem Zögern⁸⁷⁾ gerade Speratus in das vakante Amt einweisen zu lassen, einwandfrei bejaht hat. Die geschichtliche Leistung des Speratus als Bischof ist es, den Lehrstand der preußischen Landeskirche im lutherischen Bekenntnis gefestigt, derart ihre innere Umwandlung in eine Schwenckfeldergemeinschaft verhindert, die Einflußversuche von reformierter Seite zurückgewiesen, daneben in vorbildlicher Weise das Nationalitätenproblem in der Kirche und die Aufgabe der Koinonie mit leidenden Glaubensgenossen angefaßt sowie das seelsorgerliche und väterliche Amt des Bischofs seinen Pfarrern und ihren Gemeinden gegenüber erfüllt zu haben⁸⁸⁾.

Wiederum ist es der Mangel an Zeit, der uns hindert, heute diese Punkte im einzelnen zu belegen und zu entfalten. Doch sei es vergönnt, auf das folgende hinzuweisen, das vielleicht für die Gegenwart wichtig sein dürfte!

1. Eindrücklich bleibt es, wie stark die Bischöfe der lutherischen Kirche in Preußen (dabei in dieser Frage federführend Speratus) Wert darauf gelegt haben, im Lehrstand ihrer Kirche, d. h. in der Pfarrerschaft, einen consensus de doctrina herbeizuführen. Drei Teilsynoden zu Königsberg, Marienwerder und Rastenburg, dazu eine Gesamtsynode der Landeskirche, auf denen „alle geistlichen Gebrechen gehört und gebessert“, auf denen die Pfarrerschaft mit ihren Fragen und Meinungen durchaus zu Worte kommen, aber auch über das rechte Verständnis des Wortes Gottes und der heiligen Sakramente und über die Streitfragen der Zeit belehrt werden sollte, haben dem Ziele der echten „Homologie“, des Zusammenklangs des Zeugnisses innerhalb der Landeskirche, gedient. Als ihr Ergebnis konnten dann nach gründlicher Beratung und Besprechung im Frühjahr 1530 die zuvor verfaßten Synodalkonstitutionen mit in die Gemeinden hinausgehen, Lehrnorm, in gewissem Sinne aber auch Glaubensbekenntnis der preußischen Kirche. Es dürfte von Interesse sein, Methode und Ergebnis der preußischen Bemühungen mit denen der „Fränkischen Bekenntnisse“⁹⁰⁾ zu vergleichen und sich andererseits klar zu machen, was in Preußen bereits vor dem Augsburger Bekenntnis 1530 vorlag.

2. Eindrücklich bleibt sodann, wie der Bischof, im Bunde insonderheit mit Gramann, gegen die Zurückhaltung Polentz⁹¹⁾, gegen den Widerstand des Landesherrn, in der Auseinandersetzung mit dem hochangesehenen und als Hauptträger des kirchlichen Lebens der Laien in Masuren geltenden Friedrich von Heideck und den unter seinem Einfluß stehenden und durch Sukkurs aus Schlesien⁹²⁾ und schriftliche Unterstützung aus Süddeutschland⁹³⁾ und Zürich⁹⁴⁾ bestärkten Anhängern Kaspar von Schwenckfelds darauf drang, den in der Bewegung jenes schlesischen Edelmannes, die man als den Pietismus der Reformationszeit gepriesen hat⁹⁵⁾, mächtig wirkenden

Spiritualismus zu überwinden. Daß unser Glaubensleben nicht auf sich selber stehe und uns erst durch sein Dasein das Wort Gottes und Seine Sakramente erhele, sondern daß unser Glaubensleben ursächlich gebunden sei an und lebe aus dem Gotteswort und den Sakramenten; m. a. W.: daß der Heilige Geist nicht die Verneinung jedes geschichtlichen Wirkens Gottes bedeute, sondern in, mit und unter den von Gott dazu bestellten Gnadenmitteln uns zukomme; und, damit zusammenhängend: daß nicht ein Synergismus von „Gnadenkraft“ und Menschenwillen unser Heil erziele, sondern Christus unsre Gerechtigkeit sei: für diese Grund-Sätze der lutherischen Reformation⁹⁶⁾ ließ es Speratus auf eine Kampfsynode in Masuren und ein sehr ernstes Lehrgespräch am Ausgang des Jahres 1531 ankommen. Hier hielt sich in der Gegenwart seines Landesherrn der Bischof strikte an das „Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum“ der Augustana. Er hatte die Freude, daß Luther nachdrücklich und nachhaltig auf seine Seite trat, und drang schließlich mit seinem vierjährigen Kampfe durch⁹⁷⁾. Welcher unsrer modernen Bischöfe hätte einen solchen Höhepunkt seiner Wirksamkeit⁹⁸⁾ aufzuweisen?

3. Eindrücklich bleibt gerade in diesem Zusammenhange der Einsatz des Speratus für die Förderung der theologischen Studien. Ich denke nicht nur an seine unablässigen Bemühungen, aus den nichtdeutschen Gruppen seiner Diözese geeignete junge Männer aufs Gymnasium und die durch Herzog Albrecht gegründete evangelisch-lutherische Universität Königsberg oder auch nach Wittenberg zum Studium zu bringen und sie dort zu Evangelisten ihrer Stämme rüsten zu lassen: es wäre reizvoll zu verfolgen, wie damals unter dem Einfluß des Herzogs und des Bischofs die Anfänge einer eigenen Literatur jener kleineren Völker und Stämme von kirchlicher Seite und für kirchliche Zwecke geschaffen wurden, zu denen eine missionarische und diasporapflegerische Schriftenarbeit nach Polen hinein trat⁹⁹⁾. Ich denke ganz besonders daran, wie Speratus nach der Aufnahme von etwa fünfhundert Heimatvertriebenen aus Böhmen und Mähren (es handelte sich um Angehörige der dortigen „Brüder“, die es abgelehnt hatten, im Schmalkaldischen Kriege gegen die deutschen Lutheraner die Waffen zu tragen) nunmehr mit diesen typischen Gemeinschaftsleuten um Wesen und Wert theologischer Bildung und Arbeit rang. Er hatte sich für ihre Unterbringung in seinem Bistum persönlich derart eingesetzt, daß er es auf offenen Kampf mit der Bürgerschaft seines Sitzes Marienwerder ankommen ließ, und derart seine Bereitschaft zu christlich-brüderlicher Hilfe nachdrücklich bewiesen; was in seiner Fürsorge für die Mähren etwa der Erinnerung an die geliebten Iglauer entsprungen sein konnte, wurde aufgewogen dadurch, daß er sich sagen mußte, daß diese Leute sich nicht mühelos und glatt in die preußische Kirche würden

einfügen lassen, wie es denn tatsächlich sogar liturgischer Veränderungen ihretwegen bedurfte. Dies sein Verhalten gab ihm jetzt die Vollmacht, ihnen klar zu machen, daß zum echten Schöpfen aus der Schrift, zum geistlichen Leben und zur Verteidigung der göttlichen Wahrheit es mehr brauche, als den naiven Umgang mit Gottes Wort für den Tagesgebrauch. Wie ernst er diese Bemühungen nahm, zeigt sich daran, daß er den Umweg über die heimatliche Leitung der Brüder nicht scheute, um seine neuen Sprengelkinder in dieser Frage innerlich weiterzuführen. Vorbildlich bleibt hier nicht nur das Daß und das Was seiner Auseinandersetzung, sondern genau wie bei seinem (hier nicht mehr darzustellenden, aber sehr beobachtenswerten) Umgang mit seinen Pfarrern und ihren Gemeinden das unbedingt brüderliche und dabei doch seiner Autorität ganz gewisse Wie¹⁰⁰).

Doch brechen wir ab!

*

Von den beiden 1551 verstorbenen und des Gedenkens würdigen Männern hat am 25. Juni 1530 weder Martin Butzer noch Paul Speratus die Confessio Augustana unterzeichnet. Martin Butzer stellte ihr seine Tetrapolitana entgegen, und die preußischen Bischöfe hatten mit den auf Speratus zurückgehenden Synodalkonstitutionen ein repräsentatives und normatives Dokument ihrer Kirche geschaffen, ehe es eine Augustana gab. Aber Martin Butzer hat in der Wittenberger Konkordie 1536 dem um die Augustana sich sammelnden Luthertum Gebiete eröffnet, die nicht zuletzt für unsre Kirche in Bayern nicht unwichtig sind. Und Herzog Albrecht von Preußen hat unter dem 29. Januar 1537 in einem Schreiben an Georg den Frommen von Ansbach die zur Augustana sich bekennenden Fürsten und Stände des Reiches gebeten, ihn und sein Land in ihrer Reihe als Glieder zu führen. Wir dürfen sagen, daß er dies sicherlich aus eigenster innerer Überzeugung, aber auch, was sein Land angeht, dank der Tätigkeit des Speratus hat schreiben können.

Gebe der Herr der Welt und das hochgelobte Haupt der heiligen Kirche, daß in einer Zeit, da es oft scheinen möchte, als sei die echte, unverbrüchliche Geltung der Augustana in der Kirche der Gegenwart fast erloschen, uns je und je beides geschenkt werde: Brüder, die, ohne äußerlich zu uns zu gehören, das doch längst sind, was zu sein uns am Herzen liegt, und daneben Menschen, die (wie Butzer 1529 eine von Luther ihm angebotene Formel gemeinsamer Lehrbildung in der Abendmahlsfrage ausschlug und sieben Jahre später doch sie anzunehmen reif war) zu uns in Glaubenseinigkeit hinzutreten und andre herzuführen! Vielleicht ist es gestattet, die letzten Verse des Speratus-Liedes zu hören in der Erinnerung an die uns gegebene diesbezügliche Verheißung und sie inwendig aufzunehmen als ein darum flehendes Gebet¹⁰¹):

Ob sychs anließ, als wolt er nit,
laß dich es nicht erschrecke(n),
den(n) wo er yst am besten mit,
da wil ers nicht entdecke(n).
Sein wort d(a)z las dir gewisser seyn,
vnd ob dein fleisch sprech lautter nein,
so lass doch dir nicht grawen.

Sey lob vn(d) ehr mit hohem preiß
vmb dyser gutheyt willen
Got vater, Son vnd heilgem geyst,
der wol mit gnad erfüllen
was er yn vns anfangen hatt
zu eren seyner maiestat,
das heylig werd seyn name.

Seyn reich zukum, sein wil auff erd
sthe wie ym hymels throne,
Das teglich brott noch heutt vns werd,
wöl vnser schult verschonen,
Als wir auch vnsern schuldern thu(n),
mach vns nit i(n) versuchu(n)g stan,
löss vns vom vbel. Amen.

¹⁾ Der vorliegende Beitrag stellt die zum 4. Jahrestage der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau am 9. Dezember 1951 gehaltene Festvorlesung dar. Vor und nach der Vorlesung sang die Studentenkurrende ausgewählte Verse des Liedes „Es ist das Heil uns kommen her“. Am Augustana-Tag, dem 25. 6. 1951, hatte Rudolf Stählin seine Festvorlesung über Martin Butzer und die Einheit der Kirche gehalten, die in der Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1952, S. 55 ff., im wesentlichen veröffentlicht wurde.

²⁾ WA 30 III 150, 6f.

³⁾ Also „für eine politische Angelegenheit, die sich je nach der Augenblickslage drehen und wenden ließe“: WA Ti. 5, 166, 19 ff. (Nr. 5461; aus Kaspar Heydenreichs Nachschrift).

⁴⁾ So WA Br. 2, 527, 50 (an Spalatin, 15. 5. 22): Viennenses theologi tragediam ceperunt cum Paulo Sperato; Z. 52: libellum de votis egregium obtulit. Br. 3, 315, 10 (über Speratus am 4. 7. 24 an Johannes Brießmann): Hunc tibi ex animo commendo; dignus vir est et multa perpressus. Dazu an Speratus selber und in der Schrift wider die Fakultät Ingolstadt 1524 die WA 15, 125, 12 ff. stehende Verurteilung des Verhaltens der Fakultät Wien gegen Speratus.

⁵⁾ WA Ti. 4, 394, 19 ff., Nr. 4595 (aus Lauterbachs Tagebuch bzw. aus Aurifabers Sammlung); zum Datum vgl. dort Anm. 26!

⁶⁾ Zum mindesten haben die Tischgenossen gemeint, es handle sich um seine Ansicht. Vgl. zu dieser Frage Alfred Reuter, NKZ XXXVI 549 ff. (insbesondere 571 f.) über Luthers und Melancthons Stellung zur bischöflichen Jurisdiktion!

7) Als Geburtsort gibt das Verfasserverzeichnis des Evangelischen Kirchengesangbuchs und der davon abhängigen Regionalgesangbücher „Rötlen (Röhlingen)“ an. War dem Bearbeiter nicht gegenwärtig, daß Rötlen und Röhlingen zwei verschiedene Orte sind? Oder wollte er die Entscheidung vermeiden? Röhlingen liegt an der Straße Ellwangen/Wallerstein/Nördlingen und am Limes, südostwärts von Ellwangen, Rötlen dagegen ostwärts von Ellwangen und nördlich der Straße wie des Limes. Daß aber Speratus aus Rötlen stammt, haben er, sein Sohn Albert und Herzog Albrecht von Preußen deutsch und lateinisch hinlänglich bezeugt. Vgl. z. B.: „Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven“, Bd. 45: P. Tschackert, „Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen“, 3. Bd. (Lpzg. 1890), S. 1 Nr. 1385 f., S. 129 Nr. 1890, S. 258 Nr. 2352, S. 260 Nr. 2361! (Danach würde auch WA 12, 165 [„Röhlingen“], zu verbessern sein.) Daß nur das bei Ellwangen gelegene Rötlen in Frage kommt, dürfte aus der Selbstbezeichnung des Speratus als „Elephantius“ folgen: P. Tschackert, Paul Speratus von Rötlen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 33, Halle 1891) S. 90 A. 3.

8) Reichliche Mitteilungen darüber in Tschackerts Urkundenbuch (vgl. unsre Anm. 7 und 11!) und in seinen Monographien über Speratus (s. Anm. 7!) und über Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit (Schriften . . . für Reformationsgeschichte Nr. 45, Halle 1894) sowie in seinen an der in unserer A. 10 genannten Stelle verzeichneten Artikeln.

9) Vgl. Vogelsangs Artikel über Albrecht von Preußen („Glaube und Volk“ II S. 74 ff., 1933) und über das religiöse Selbstverständnis des Deutschen Ordens („Deutsche Theologie“, August 1935, S. 231 ff.) sowie seine Broschüre „Die Idee des Deutschen Ordens“ (Berlin 1935)!

10) Über ihn vgl. N. Bonwetsch, RE³ 24, 585, 55 ff. Eine gewisse Beleuchtung bietet auch die Kontroverse Tschackert/Spitta: ZKG XXXI (1910), S. 249 ff., 277 f., 426 ff., 435 A. 1, 453 ff., 459. Bei Tschackert Gebotenes, dem wir zustimmen können, wird in folgendem zumeist nicht ausdrücklich notiert, es sei denn umstritten oder aus einem andern Grunde wichtig.

11) Vgl. unsre A. 7! Es handelt sich um drei Bände („Publicationen . . .“, Bd. 43 bis 45, sämtlich Leipzig 1890), von denen Bd. 1 eine 377 Seiten starke „Einleitung“, tatsächlich eine Reformationsgeschichte Ostpreußens, bringt, Bd. 3 u. a. ein wichtiges Inhaltsverzeichnis.

12) Dabei geht es ohne gelegentliche Fehler nicht ab. Vgl. Fr. Spitta, ZKG XXXVI, S. 437 A. 2, oder unsre A. 23!

13) Phil. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 3. Bd. (Leipzig 1870), S. 31 ff. Nr. 55.

14) Zur Geschichte unseres Liedes in der Kirche vgl. W. Nelle, Schlüssel zum Evangelischen Gesangbuch für Rheinland und Westfalen (Gütersloh 1918), S. 152 ff.!

15) A. F. Chr. Vilmar, Theologisch-Kirchliche Aufsätze, herausgegeben von K. Ramge (München 1938), S. 135.

16) O. Schlißke, Die singende Kirche (Göttingen 1936), S. 21 f. Beachte aber dort S. 6! Tschackert, der mit großer Liebe Material über Speratus gesammelt hat, erwähnt von dieser Szene nichts.

17) M. Anders in „Unsere Kirchenliederdichter“ Bd. 1 (Hamburg. o. J.), 4. Aufl., S. 25, Nelle a. a. O., S. 153 f.

18) Zur historischen und musikalischen Analyse der Weise vgl. H. J. Moser, Die Melodien der Lutherlieder („Welt des Gesangbuchs“ H. 4), Leipzig und Hamburg o. J. (1935) S. 35 f.!

19) Es handelt sich um ein durch Adrianus Valerius tradiertes Spottlied auf Herzog Albas Admiral Graf Maximilian von Bossu, das diesen seine Gefangennahme durch die Geusen erzählen läßt; W. Hensel, Strampedemi (Kassel 1931), S. 54, bietet eine deutsche Übersetzung. Leider hat er die Herkunft der Weise nicht vermerkt.

20) Datierung nach Matth. Simon, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, 1. Bd. (München 1942), S. 168; anders O. Clemen, der WA Br. 2, 259 von einer bereits 1517 geschehenen heimlichen Eheschließung mit Anna Fuchs (der späteren Bischöfin) redet, und Tschackert, der (U.-B. I S. 53) an das Jahr 1520 denkt.

21) Tschackert, U.-B. II S. 45 Nr. 166: Georg von Sachsen an Markgraf Kasimir von Brandenburg, 2. 1. 1524: „den der bischof von Wirtzburg vorjagt, darum das er ein geistlich man und hat ein weib genommen“.

22) Vgl. Tschackert, RE³ 24, 525, 5 ff., im Anschluß an Joseph Zeller!

23) Vgl. Tschackert, U.-B. I S. 53 A. 3 und II S. 81 f. Nr. 254 (warum fehlen hier die an der erstgenannten Stelle zitierten wichtigen Worte?) sowie S. 47 Nr. 172 (für die dort mitgeteilte Dedikationsepistel des Speratus an die Christen — man beachte die Reihenfolge! — zu Salzburg und Würzburg wird man freilich besser den vollständigen Abdruck WA 12, 166 ff., benutzen. Er macht u. a. auch erst deutlich, weshalb Speratus eigentlich den „Christen“ jener beiden Städte die von ihm übersetzte Lutherschrift widmet: nicht, weil er, wie Tschackert den Text gibt, etliche Jahre „auch“, sondern vielmehr, weil er ihnen, „euch“, das Wort Gottes verkündigt habe)! Daß Speratus in diesem Brief an die beiden Gemeinden erklärt, er habe ihnen „als Thumbprediger etlich iar das wort verkündiget“, dürfte schwerlich im Sinne von „vor etlichen Jahren“ zu verstehen sein, sondern hätte Tschackert die U.-B. I S. 52 f. gebotene Konstruktion fraglich machen müssen, wie er sie denn RE³ 18, 626, 12 f. wenigstens z. T. verlassen hat. Das Amt in dem verglichen mit Salzburg doch kleinen Dinkelsbühl könnte nach der Entlassung von der ab 1516 bekleideten Dompredigerstelle zu Salzburg eine gewisse Norlösung dargestellt haben.

24) Dazu Tschackert, U.-B. I S. 51 f. A. 4!

25) Dazu derselbe, U.-B. II S. 81 f. Nr. 253 f., und Speratus' Stellungnahme zu den seine Predigt bekämpfenden neun Artikeln der Fakultät Wien: WA 15, 125, 21 ff. (zur Neunzahl S. 140, 4 u. A 1)!

26) Vgl. oben A. 4!

27) U. a. durch Nachahmung von Abrahams Lüge!

28) Wie sehr Speratus sich Iglau auch fernerhin verbunden wußte, zeigt die auch unter pastoraltheologischem Gesichtspunkt beachtenswerte Zusammenstellung U.-B. I S. 60 ff., auch S. 55 Mitte.

29) Vgl. das wichtige Buch von Karl Bauer über die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation (Tübingen 1928). Es behandelt freilich Vorgänge, die im Wesentlichen vor der Ankunft des Speratus in Wittenberg liegen.

30) Vgl. Wackernagel a. a. O. (unsre A. 13) S. 32 und E. Schmidt, Führer durch das neue Gesangbuch der evang.-luth. Kirche in Bayern (Erlangen 1936) S. 81!

31) Riga 1537: Tschackert, Schriften . . . für Reformationsgeschichte Nr. 33 (S. oben A. 7!) S. 26.

32) Wackernagel a. a. O., S. 39 Nr. 60. Das Lied lebt von Matth. 4, 4 und Joh. 8, 51 und ist von Speratus selber zur „Danksagung nach der predig“ bestimmt.

33) ZKG XXXI (1910) S. 249 ff., S. 415 ff., insbes. S. 423 ff. (Hier S. 414 ff. und 440 ff. Notizen zur fränkischen Kirchen- und Kirchenliedgeschichte).

34) Wackernagel a. a. O., S. 37 ff. Nr. 59 und S. 39 ff. Nr. 61. Dazu Tschackert, „Schriften . . .“ Nr. 33 S. 26 f. u. 95 und Spitta a. a. O. (s. A. 12!) S. 423 f. A. 4.

35) Tschackert, „Schriften“ Nr. 33 S. 27, Spitta a. a. O., S. 424.

36) Wackernagel a. a. O., S. 33 f. Nr. 56 u. S. 36 f. Nr. 58.

37) Natürlich würde es sich darum handeln, daß die feindliche Trias ihr „vngefel“ (doch wohl etwa unser neuhochdeutsches „Unfall“) gegen den Gläubigen richte, und das wider Gottes Willen und Walten!

38) Es erschien 1524 und wurde 1526 in Luthers „Deutsche Messe“ aufgenommen.

39) Vgl. Heinr. Laag, NKZ XXXVI (1925) S. 865!

40) Wackernagel a. a. O., S. 48 Nr. 71.

41) Es wäre zu untersuchen, ob etwa dank der auf Speratus wie auf Spengler wirkenden Theologie des frühen Osiander. Vgl. bei Speratus die Stelle in Str. 5: „Nitsych vns an / noch vnser thon, / erken dein wortt, / der gnaden hort, / darumb yst es mensch geworden. / O herre Got, / fur vns lass es seyn gestorben“ (Wackernagel a. a. O., S. 37) mit der Wort-Theologie Osianders (W. F. Schmidt und K. Schornbaum, Die fränkischen Bekenntnisse, München 1930, S. 76 ff., 83 ff.!) Auffallen muß das Nebeneinander der starken Gesetz/Evangelium-Dialektik des Haupt-Lieds und der ganz undialektisch unter dem „Worte“ Gottes nur das Evangelium verstehenden Rede in „Hilf Gott, wie ist der Menschen Not“ bei Speratus. Vielleicht würde es lohnen, diese Beobachtung durch die Reformationstheologie hindurch weiter zu verfolgen?

42) Bek.-Schr. der evang.-luth. Kirche (Göttingen 1930) S. 722, 16 ff. (FC, Epit. I 8), 851, 25 ff. (Sol. Decl. I 23). Vgl. auch die dort S. 844 A. 2 erwähnte Abhandlung von Cyriakus Spangenberg! — Es sei daran erinnert, daß schon CA XX 39 f. (ebd. S. 78 Z. 21 ff.) im lat. Text mit Kirchenliedzeilen argumentiert; aus der Sequenz „Veni sancte spiritus“, laut Alf. Krießmann, Kleine Kirchenmusikgeschichte (Tübingen 1948) S. 26 f. einer Dichtung des 1228 verstorbenen Erzbischofs Stephan Langton.

43) Dort steht es S. 243 als Nr. 250.

44) Obschon der Hymnologe des entsprechenden Flügels der Gemeinschaftsbewegung, Walter Schulz, geradezu speratisch zu reden scheint, wenn er von der Betonung der „fröhlichen Annahme“ des „freien, völligen, gegenwärtigen Heils“ und der Heilsgewißheit in der Bewegung redet: W. Schulz, „Reichssänger“ (Gotha 1930) S. 228.

45) „Evangelischer Psalter für Haus und Gemeinschaft“, Elberfeld 1930, wo (schon in den Vorworten der 1. u. 2. Aufl.) betont auf die „kraftvollen Lieder der Alten“ aus vorpietistischer Zeit hingewiesen wird (S. IV.), die „in besonders großer Zahl“ aufgenommen seien. — Über Ernst Buddeberg dort S. IX.

46) Bln.-Dahlem 1941. Dort Nr. 239.

47) Gütersloh 1949. Dort Nr. 17 u. Nr. 72. Die Versauswahl anders als im „Neuen Lied“!

48) Es sei denn, man finde einen Weg, sie wenigstens in die noch zu erstellenden EKG-Ausgaben von Kirchen wie Bayern und Württemberg aufzunehmen! Eine schmerzliche Parallele liegt EKG 145 vor („Herr, für dein Wort sei hoch gepreist“): hier strich man die beiden ersten Gesätze von „Wir Menschen sind zu dem, o Gott, was geistlich ist, untüchtig“, und änderte den Eingang von V. 3 (Fischer/Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, Bd. 2, Gütersloh 1905, S. 471 f. Nr. 450). Nur wäre hier der Schaden noch leichter zu beheben!

49) In folgendem soll eine Interpretation des wichtigsten der Speratuslieder versucht werden, die auf dessen theologischen Gehalt und seine Relevanz durch Übersetzung in neuere theologische Begrifflichkeit aufmerksam machen möchte. — Die beiden in EKG fehlenden Gesätze des Liedes seien zu diesem Zweck hier mitgeteilt (Wackernagel a. a. O., S. 31):

3. Es war eyn falscher won darbey: Got het seyn gesetz drumb geben, Als ob wir mochte(n) selber frey nach seynem willen leben: So ist es nur eyn spyegel tzart, der vns tzeigt an dy sundig arth in vnserm fleisch verborgen.

4. Nicht muglich war, die selbig art auß eyge(n) kreffte(n) lassen: Wie wol es oft versuchet wart, noch mehrt sych sundt on massen: Wann gleyßners werck er hoch verdampt, vn(d) ye dem fleisch der sunde scha(n)d allzeyt war angeboren.

50) Vgl. dazu W. Elert, Das christliche Ethos (Tübingen 1949) S. 95! Zu den dort genannten Abwandlern des Bildes gehören neben Luther und Speratus auch die Väter der Konkordienformel: Sol. Decl. VI 4 u. 21 (Bek.-Schr. 1930 S. 963, 31 ff.; 968, 21 ff.). Die zweite Stelle läßt das Gesetz uns die guten Werke „ad eum modum“ vorschreiben, daß es uns zeigt, sie seien allesamt „in nobis in hac vita adhuc imperfecta et impura“. Sehr klar ist die Verwendung des Bildes vom Spiegel dort nicht.

⁵¹⁾ WA 15, 136, 21 f. (Art. 5).

⁵²⁾ Ebd. 137, 2 ff.

⁵³⁾ Ebd. 137, 25 f.

⁵⁴⁾ Ebd. 137, 14 ff.

⁵⁵⁾ An die Wiener: ebd. 136, 17 f. (aus dem Schluß der Behandlung von Art. 4 der Fakultät, in dem das Thema der Predigt des Speratus besonders deutlich angegriffen wird).

⁵⁶⁾ Solche Freude ist Speratus allerdings nicht fremd, wie seine lateinischen Dichtungen zeigen, die noch in seinen späteren Jahren ein Sabinus gerühmt hat, Tschackert, „Schriften . . .“ Nr. 33 (s. o. A. 7!) S. 15 f., 23 f.

⁵⁷⁾ Vgl. dazu W. Elert, NKZ XXXVI (1925) S. 912: „Die Theologie des alten Luthertums war volkstümlich; sogar noch diejenige Abraham Calovs und diejenige der Carpzovs, diese Theologie im scholastischen Panzer. Mag sich dies auch, wie bei den Kämpfen der Zünfte in Hamburg am Ende des 17. Jahrh., zuweilen in grotesken Formen geäußert haben. Aber mit der Aufklärung ist die Theologie zur Angelegenheit der reinen Intelligenz, der Universitätsaristokratie geworden — ein Sachverhalt, unter dem wir heute noch zu leiden haben“.

⁵⁸⁾ Die Versorgung eines evangelischen Flüchtlings (wenn es nur um diese gegangen wäre) hätte sich auch anderweitig bewerkstelligen lassen.

⁵⁹⁾ Diesen Zug bei Speratus hat Heinr. Laag besonders unterstrichen; a. a. O. (s. o. A. 39) S. 863 f.

⁶⁰⁾ Zu welcher enger Verbindung der beiden Autoren es dabei kommen konnte, zeigt ihre Doppelfugschrift gegen die Theologen von Ingolstadt und Wien, WA 15, 93 ff.

⁶¹⁾ WA 12, 164. Dort S. 165: „die authentische deutsche Ausgabe“. Der lateinische Text dort S. 169 ff.

⁶²⁾ Die Vorrede: WA 12, 166 ff. Dort S. 167 f. über die Nationalitäten in der Christenheit. Über die Lage der Gemeinden S. 167 oben: sie wollen ganz zweifellos das Gotteswort in großer Begierde und Demut hören; „es sitzen euch aber des Wiederchrists schindschergeren und stockmayster ob dem hals, fur denn sich niemand (als sie vermuten) geregen thar“.

⁶³⁾ ebd. S. 166 Mitte.

⁶⁴⁾ WA 12, 197 ff. bzw. 205 ff.; Clemen 2, 427 ff. Der Luther doch wahrhaftig nahe-
stehende Nik. Hausmann in Zwickau traute sich die Verdeutschung nicht zu: WA 12,
198. Die Arbeit des Speratus: ebd. S. 199, 202 f.; ihre Vorrede und Widmung S. 203 f.

⁶⁵⁾ Vgl. den Sonderdruck: Martin Luther, Liturgische Schriften (München 1950)
S. 11 ff, u. 70 f. Das zu S. 70 gebotene Hausmann-Zitat wäre im Sinne von A. 64
aus WA 12, 198 zu ergänzen: „Ego nolo stilum eius nec spiritum turbare in tam
sancta et pretiosa re“.

⁶⁶⁾ WA 15, 93 ff. bzw. 110 ff. u. 125 ff.: „Wider das blind und toll Verdamniß
der siebenzehñ Artikel von der elenden schändlichen Universität zu Ingolstadt
ausgangen. Martinus Luther. Item der Wiener Artikel wider Paulum Speratum
sammt seiner Antwort. 1524“. Dort S. 102 f. über das hochmütige Verfahren der
Wiener mit Speratus. Zu Luthers grundsätzliche Stellung zur Universitätstheologie
seiner Zeit vgl. den Abschluß des 6. Kapitels in Karl Bauers oben unter A. 29
genannten Buche, wo S. 98 die herkömmliche Theologie der scholae universitatum
als letzte Ursache der kirchlichen Entartung und tyrannis papistica erscheint. Bauer
verwertet die WA 6, 571, 27 ff. = Cl. 1, 510, 6 ff. stehende Stelle über die an der
falschen Sakramentslehre Schuldigen aus De captivitate.

⁶⁷⁾ WA 7, 698 ff. bzw. 705 ff.: Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Am-
brosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri.
1521. Sie ist Wenzeslaus Link zu Nürnberg, suo in domino maiori, zugeschrieben.

⁶⁸⁾ Wortlaut des Anschreibens bei Tschackert, U.-B. I S. 50 Nr. 178.

⁶⁹⁾ WA 7, 703. Ob es mit diesem Titel zusammenhängt, daß die vierte Übersetzung
von Luthers De instituendis ministris (WA 12, 165) diese Schrift als „in den Garauß

gehörig“ bezeichnet? Oder ist das nur eine spielerische Weiterführung ihres Obertitels „Eyn oleyb“ (= „residuae“)? Der anonyme Übersetzer könnte sich, wie sein Untertitel in der Fortsetzung zeigt, gegen Speratus wenden wollen. Ob er auf seinen schnurrigen Obertitel etwa erst gar durch dessen „Garusz“ gekommen ist?

⁷⁰⁾ Über ihn Tschackert, U.-B. I S. 16 u. 33 ff. Ferner Erdmann, RE³ 6, 541 ff., und Laag a. a. O. (A. 39!) S. 857 ff.

⁷¹⁾ Über ihn Tschackert, U.-B. I S. 38 ff., 102 ff., 140 ff. und Laag a. a. O., S. 860.

⁷²⁾ WA Ti. 3, 653, 28; Clemen 8, 183, 22 (Nr. 3841, Lauterbach, April 1538): Prussia est plena Daemonibus.

⁷³⁾ Vgl. die genauere Analyse der Artikel der Landsordnung in Tschackerts „Herzog Albrecht“ (s. o. Anm. 8!) S. 36 f.!

⁷⁴⁾ Briefmann, der bemerkenswerterweise viel weniger Wert auf möglichste Originalität der rigischen Ordnung als vielmehr darauf legt, daß sie mit der der Nachbarn möglichst übereinstimme, behält die Bahnlesung bei und ergänzt sie für die Sonntage noch durch eine solche aus dem alttestamentlichen Schrifttum (U.-B. I S. 176 A. 1).

⁷⁵⁾ Vgl. dazu auch das Urteil von Laag a. a. O., S. 863 f. über die spätere Ausführung der durch v. Queiß grundsätzlich in Pomesanien eingeführten Reformation durch die bischöfliche Arbeit des Speratus!

⁷⁶⁾ Vgl. zu Albrecht als Seelsorger und Dichter neben dem Einschlägigen bei Tschackert und Spitta auch den in unserer A. 9 genannten Aufsatz von Vogelsang!

⁷⁷⁾ Man wird hier natürlich zunächst an die Greisenjahre Albrechts denken, an den osiandrischen Streit mit seinen unerfreulichen Begleiterscheinungen und erst gar an die Rolle von Paul Skalich, dem falschen Markgrafen von Verona, an seinem Hofe. Man bedenke aber auch die Einflüsse, die der oft so fantastische Kavalier Dietrich von Schönberg auf den jungen Albrecht vor 1522/23 geübt hat, und die noch zu erwähnende Blüte der Schwencfelder in Preußen! Über Schönberg Bezeichnendes bei P. Kalkoff, ZKG XXXI (1910) S. 393 A. 1, S. 414 mit A. 1.

⁷⁸⁾ Vgl. etwa Albrechts „Conservatur“ des Erzbistums Riga, sein Verhältnis zu Erzbischof Thomas Schöning, die Rolle Wilhelms von Brandenburg, des Bruders Albrechts, als Koadjutor Schönings, und nicht zuletzt die Tätigkeit Briefmanns in Riga und seine Rückkehr 1531 nach Königsberg: um nur in die Albertuszeit gehörige Beziehungen zwischen Preußen und dem Baltikum, und von diesen nur die positiven, zu nennen! Was insbesondere Speratus angeht, vgl. den bei Anm. 31 im Text erwähnten Tatbestand!

⁷⁹⁾ Vogelsang a. a. O. versucht, hier weniger fördernde Duldung als vielmehr Einsicht in die dem Schwertamt gezogenen Grenzen sich auswirken zu sehen.

⁸⁰⁾ Daß diese „Entfernung“ wohl nicht als Ausfluß einer Abgeneigtheit Albrechts verstanden werden darf, mag u. a. daraus erhellen, daß dieser vor Speratus ja Erhard von Queiß in dies Amt gebracht hatte, also einen Mann, dem er wichtigste Dienste verdankte. Daß seit dem Abschluß des polnisch-preußischen Friedens die Stellung eines Bischofs von Pomesanien nicht leichter geworden war, bekam Queiß in der Osterwoche 1526 zu spüren (U.-B. I S. 140). Bei der starr antireformatorischen Haltung des polnischen Hofes war es vielmehr u. U. ein Zeichen besonderen Zutrauens, wenn der Herzog Speratus zum Bischof der unmittelbar an Polen angrenzenden Gebiete machte.

⁸¹⁾ Eine gewisse Übersicht über das damalige Bistum bieten die beiden Schreiben U.-B. II S. 322 ff. Nr. 989 und 991.

⁸²⁾ U.-B. II S. 290 Nr. 883.

⁸³⁾ Ebd. S. 291 Nr. 884.

⁸⁴⁾ Ebd. S. 381 Nr. 1179. — Es handelt sich zu Anm. 82 bis 84 um unbestrittene Tatsachen; wir haben die Fundstellen dennoch erwähnt, weil die im Text mitgeteilten Einzelheiten auch unter verschiedenen anderen Gesichtspunkten interessant sind.

⁸⁵⁾ Joh. von Walter, Geschichte des Christentums II, 1 (Gütersloh 31949) S. 270.

⁸⁶⁾ Stellt man wie von Walter (wennschon wohl auch nur, um auf Gefahren einer sich anbahnenden Entwicklung aufmerksam zu machen) die Frage nach dem Recht des Herzogs zur Bestallung des Speratus, so darf nicht übersehen werden, wie außerordentlich stark schon vor der Reformation in Preußen der Einfluß des Hochmeisters auf die Besetzung der Bischofsstühle gewesen ist. Man lese unter Beachtung der Daten Tschackerts Darstellung darüber, wie es zur Wahl und Postulation des Erhard von Queiß gekommen ist (U.-B. I 39 f.), und von dem dort Mitgeteilten aus auch den Bericht über den Weg Polentz in sein Amt (ebd. S. 35)! Warum die bei Polentz erfolgten Akte der römischen Kurie bei Queiß ausfielen, ist angesichts von U.-B. I S. 40 A. 1 klar. Nun aber hatte sich offenbar das pomesanische Kapitel der Reformation gegenüber ablehnend verhalten (U.-B. I S. 115 mit A. 2, S. 141): wer sollte in dieser Lage nach dem Tode von Bischof Queiß die Kapitelfunktionen übernehmen? Etwa die pomesanische, damals besonders in Masuren sehr schwierige, teils ungebildete, teils zu Schwencfeld oder zu den Wiedertäufern neigende Pfarrerschaft (vgl. unten A. 87)? Und wer sollte die Funktionen der Kurie wahrnehmen, von der man sich doch gelöst hatte? Man versteht, daß (ganz abgesehen von der treuherzigen Meinung etwa des Speratus, menschlich gesehen hänge der Bestand des preußischen Staates und seiner lutherischen Kirche vom Leben Albrechts ab, und abgesehen von der ähnlich wie bei Luther daraus folgenden naiven Bereitschaft, dem Landesherrn daher kirchenregimentliche Funktionen anzuvertrauen) man in Preußen in ganz besonderer Weise dazu neigen mußte, dem Rechtsnachfolger des Hochmeisters auch dessen Einfluß auf die Kirche einzuräumen.

⁸⁷⁾ Der Herzog zögerte von Mitte September 1529 bis Anfang Januar 1530, obwohl man (U.-B. II S. 224 Nr. 661) schon im September am Hofe in Speratus den künftigen Bischof meinte sehen zu dürfen, und obwohl Polentz sich schließlich für verpflichtet hielt, mit einer gewissen Dringlichkeit an die Nachfolgefrage zu erinnern (ebd. I S. 164). Was Albrecht abhalten konnte, solch wichtigen Schritt zu vollziehen, hat Tschackert (ebd.) zusammengestellt. Beschäftigte den Herzog etwa daneben auch die erste der beiden ihm in aller Form übermittelten Abschiedsbitten des sterbenden Queiß, einen neuen Bischof ja nicht nach eigenem Vornehmen oder Gunst, sondern nur nach „gemeiner Election, Verwilligung und Mitwissen der Pfarrer“ (U.-B. II S. 225 Nr. 665) einzusetzen — diese natürlich auch zum Nachdenken über das Verhältnis zwischen Queiß und den verschiedenen Königsberger Theologen veranlassende Bitte (zu denen als etwaiger Bischofskandidat noch der einstige Danziger Konfessor Michael Meurer aus Hainichen, damals Bischofsvertreter in Rastenburg für den Ostteil der pomesanischen Diözese, später dann Pfarrer in Königsberg, hätte treten können)? Hörte Albrecht aus dieser Bitte eine Warnung in Richtung der Bedenken von Walters heraus? Konnte er sie anders beantworten als im Sinne der von uns in Anm. 86 angestellten Erwägungen?

⁸⁸⁾ Eine ausführliche (gelegentlich durch RE³ 18, 628 f. zu präzisierende) Darstellung der Bischofstätigkeit des Speratus bietet Tschackert in seinem Speratus-Büchlein S. 43 ff. Es kann sich für uns an dieser Stelle naturgemäß nicht um eine Wiederholung des dort Gebotenen, sondern nur um eine verhältnismäßig karge Auswahl daraus handeln. Und auch bei ihr muß ein selbst im Blick auf gegenwärtige Bemühungen in der Christenheit so interessantes Dokument außer acht bleiben, wie die Antwort des Speratus auf die an ihn ergangene Einladung zu dem nach Mantua berufenen Konzil. Sie stellt doch ein zu schmales Stück seiner Tätigkeit dar. Auch hat Tschackert sie m. E. zu schroff dem Verhalten Luthers gegenübergestellt. Das Material: U.-B. II S. 348 ff. Nr. 1058 (interessante Einzelheit!), 1064 (beachte die Doppelgleichzeitigkeit im Erzbistum Riga!), 1069—71, 1073 f.; „Speratus“ S. 67 f. (bes. S. 68 unten); RE³ 18, 629, 28 ff. (bes. 42 f.). — Tschackert teilt („Paul Speratus“ S. 47) die bischöfliche Tätigkeit unseres Mannes in einen „dogmatischen“ und einen „pastoralen“ Zweig auf und betont das Gewicht der Tatsache, daß mit Speratus ein Theolog von Haus aus das Bischofsamt übernahm, so stark, daß er für die Geschichte

der damaligen Landeskirche Preußen den dogmatischen Zweig für den zweifellos bedeutenderen ansieht. Daß er dann RE³ 18, 630, 4 ff. seinem Helden zwar „starke Geistesarbeit“ zugesteht, aber „das eigentliche Hauptstück seiner bischöflichen Wirksamkeit“ doch „in der pastoralen Leitung des Geistlichen und der Gemeinden“ erblicken will, braucht nicht in unbedingtem Widerspruch dazu zu stehen. Speratus war Dogmatiker als Bischof! Daß seine umfangreichen Arbeiten zu seinen Lebzeiten offenbar bestenfalls nur zum Teil gedruckt wurden, gehört zur Tragik seines Lebens und Dienens im Kolonialgebiet des südlichen Preußens. Daß sie, so weit ich sehe, auch seither nicht mehr zugänglich gemacht wurden, wird gerade den schmerzen, der sich klar macht, daß die Anregungen und Äußerungen der bedeutendsten theologischen Lehrer verpuffen, wenn sie nicht in die tägliche Praxis der Kirchenleitungen und Pfarrer überführt werden.

⁸⁹⁾ Verfasser der „Konstitutionen“, deren Vorrede durch den Herzog „die Magorum“ 1530, durch die beiden Bischöfe einen Tag später datiert ist und die eine auf den Synoden „auszugebende“ und nahezu bringende Lehrordnung darstellen sollten, ist nach Tschackert Speratus. Über die Synoden vgl. U.-B. II S. 237 Nr. 707 mit A. 1; Genaueres über die Konstitutionen bietet U.-B. I S. 166 ff. (A. 2) und S. 169 f. (ebenfalls mit A. 2). Es ist interessant, daß sie ganze Partien oder Einzelsätze der seit 1517 auf den Plan getretenen lutherischen Literatur im Wortlaut übernahmen.

⁹⁰⁾ Vgl. bei Anm. 41!

⁹¹⁾ Bei Polentz dürfte neben seinem eigenen leisen Spiritualismus seine verwandtschaftliche Bindung an Friedrich von Heideck mitgewirkt haben.

⁹²⁾ Wie das Schwenckfeldertum in Preußen auf die Beziehungen des Landes zu den Liegnitzer Hohenzollern zurückging, so war der Wortführer der Schwenckfelder, da Speratus mit einem Theologen verhandeln wollte und darum Friedrich von Heideck als Gesprächspartner ausschied, der mit ihm auch nach dem Lehrgespräch noch im Briefwechsel stehende Liegnitzer Geistliche Fabian Eckel. Übrigens hat Speratus auch mit Schwenckfeld selber in einem wohl 1525 durch diesen begonnenen Briefwechsel gestanden, vgl. U.-B. II S. 124 Nr. 366, aber auch noch S. 358 Nr. 1087, von 1537! Auch Valentin Krautwald wirkte nach Preußen hinein: U.-B. II S. 178).

⁹³⁾ Insbesondere Augsburg zeigte damals die Mannigfaltigkeit der dort hausenden Geister: der erste theologische Gegner des Speratus unter den damaligen masurischen Pfarrern, Peter Zenker, bediente sich als seiner theologischen Rechtfertigungsschrift eines Büchleins des Augsburger Wiedertäufers Michael Keller.

⁹⁴⁾ Die Züricher Theologen zeigten durch ihr Eingreifen in Preußen wieder die ganze Weite ihrer auf politische Koordinierung aller Protestanten ausgehenden Konzeptionen. Sie mußten überdies an den Vorgängen im Albertusstaat auch deshalb interessiert sein, weil der Herzog zwinglisch gesinnte Holländer z. T. von wissenschaftlichem Rang in Preußen aufgenommen hatte. Speratus hatte auch mit ihnen sich auseinanderzusetzen. Es ist fast unnötig, zu sagen, daß es auch an dem Versuch nicht fehlte, Johannes Laski ins Land zu bringen. — Zum Züricher Eingriff in die Auseinandersetzung mit den Schwenckfeldern vgl. U.-B. I S. 198: Ratramnus, durch Leo Judae verdeutscht, gegen Luther!

⁹⁵⁾ Vgl. W. Trittelvitz in „Beth-El/Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt“ XII (1920) S. 161!

⁹⁶⁾ Lehrreich für alle Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Schwenckfeld, aber auch für das Interesse der Züricher an den preußischen Vorgängen bzw. für seine theologischen Hintergründe (biographisch wird ja daran zu denken sein, daß nach Schwenckfelds mißglücktem Besuche bei Luther Zwingli und Okolampad die Verbindung mit ihm aufnahmen) ist die ausgezeichnete Studie von Erich Seeberg: „Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther“ (Reinhold-Seeberg-Festschrift, Bd. I: Zur Theorie des Christentums, Leipzig 1929, S. 43 ff.). Wichtig auch: Heinr. Bornkamm, „Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum“ (Gießen 1926) S. 7 u. S. 23 f. A. 21 u. 25.

97) Parallel lief seine Auseinandersetzung mit dem ungefähr in den Gedanken der Schweizer einhergehenden, einst durch Albrecht aus dem Danziger Kerker befreiten, jetzt in Neidenburg stehenden Pfarrer Jakob Knothe (vgl. Tschackerts „Speratus“ S. 58 ff. u. S. 98 A. 115 ff. mit Verweisen auf U.-B. II!) und mit den Wortführern der über 4000 in Preußen angesiedelten und sich u. a. der Fürsorge Butzers erfreuenden aus Holland emigrierten Reformierten (vgl. ebd. S. 62 ff. u. S. 98 A. 118 ff.). Während aber seine 1534 verfaßte Wiederlegung Knothes (der schließlich amtsenthoben wurde; Speratus mahnte seine Gemeinde, sich vor ihm zu hüten „als vor dem Teufel selber“, „Speratus“ S. 62) erhalten blieb, ist seine Epistola ad Batavos vagantes, ebenfalls von 1534, nur noch aus Exzerpten der Antwort der Holländer (vielleicht des Pädagogen Wilhelm Gnapheus) z. T. rekonstruierbar. Nachdenklich wird es stimmen, daß immerhin erst der Zusammenbruch des Wiedertäuferreiches zu Münster erfolgen mußte, um den Herzog auf die Seite des Speratus zu bringen. Auch Luthers an Albrecht gerichteter „Sendbrief wider etliche Rottengeister“ (U.-B. II S. 281 Nr. 847; WA 30 III 541 ff. bzw. 547 ff.), laut Tschackert (U.-B. I S. 197) das konservativste Wort des Reformators seit 1517, hatte das nicht vermocht.

98) Tschackert, U.-B. I S. 364. Beachte die Fortsetzung: „Von 1536 an aber bis an seinen Tod gehört sein Leben bloß dem stillen inneren Ausbau der preußischen Landeskirche an“.

99) Es handelt sich bei letzterer besonders um die Tätigkeit von Johannes und Hieronymus Malecki gen. Maletius (Vater und Sohn), ihrer Autorschaft und ihrer polnischen Druckerei in Lyck. Über die gesamte Arbeit der Albertuszeit an den Fremdstämmigen unterrichtet Tschackert in „Herzog Albrecht“ S. 63 ff. und in „Paul Speratus“ S. 79 ff.

100) Aus der von Tschackert so genannten „pastoralen“ Bischofstätigkeit des Speratus sei gerade in diesem Zusammenhang noch auf sein Verfahren mit der ihre Pfarrer und Schulmeister jammervoll behandelnden Gemeinde Tromnau im Weichseltal hingewiesen („Speratus“ S. 76 f.; U.-B. II S. 246 Nr. 739 und S. 253 ff. Nr. 760). Aus dem zuletzt angegebenen Dokument, einem Brief des Bischofs an die Gemeinde, seien einige Sätze ausgezogen! Nach einem kurzen Gruß beginnt Speratus: „Es ist leyder dartzu kommen, das wir nach so langer güte bis her mit euch geubt, auch nun einen ernst versuchen müssen . . . Es zwingt uns aber darzu eur große ungeschicklichkeit, das wir schier nicht so vil zurnen können als ihr verdienet . . . Ihr seydt nu da gesessen gar nahend ein gantzes jar, nicht vil darnach gefragt, wer euch Gottis wort predig . . . Über das so haben wir euch nun zween zu geschickt, den von Soldaw, welchen ihr gehort und verliebet habt; aber dieser ist euch nicht so vil wert gewesen als ein khu(-) oder schweinhirt, das ihr ihn on eur sonder beschwernis mit einem wagen . . . zu euch geholet . . . wir merken, es wil an euch alles verloren sein . . . Der teufel sol euch dienen! . . . Und ist hierüber unser ernster bevelh . . . , das ihr solichs alls wollet abstehen, auch gegen uns, einem pfarrer und schulmeister der masse halten, wie sich gepürt. Zwar uns torft ihr nichts thun; wir dienen euch gern umb sonst. Der pfarrer aber und schulmeister können das nicht thun; man wirt euchs auch nicht zustehen, das ihr euch so gottlos gegen ihnen beden verhalter. Darumb so gebt ihn(en), was ihn(en) zugehort. Wert ihr das nicht thun, so sollt ihr, bede, umb pfarrer und schulmeyster komen; wollen auch verpieten allen umliegenden pfarrern, das euch nymand pfarrecht thun soll, damit ihr sitzet, wie die hund on Gottis wort, on sacrament, on trost am tod bett, und sagen nach darzu, wo ihr ja euch nicht woltet bessern, so wolten wir wünschen, das ein groß pestilentz käme, und were kein pfarrer in XX meilen, der euch dienen kondt. Solche schelmen weren wol wert, weyl sie als die hund leben, das sie auch wie die hund stürben, ja, das nicht einer wer, der sie mit erden bescharrret . . .“

101) Wackernagel a. a. O., S. 32.

Zum Problem der Flüchtlingsdiaspora im Gebiet der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern

Kirchliche Diasporaarbeit ist noch immer eine schwere Arbeit gewesen. Sie verlangt die ganze geistige, geistliche und körperliche Kraft des Seelsorgers. Das haben viele Pfarrer der evang.-luth. Landeskirche in Bayern seit langem gewußt. Denn seitdem es diese Kirche im heutigen Umfang gibt, seitdem gibt es in ihr ausgedehnte Diasporagebiete. Aber noch schwerer wurde die bayerische Diasporaarbeit mit dem Ende des zweiten Weltkrieges. Aus den Ostgebieten strömten die Flüchtlingsmassen nach Bayern hinein; sie kamen vor allem aus Ostpreußen, Pommern, Schlesien und dem Sudetenland. Von den Sudetendeutschen abgesehen waren die meisten evangelisch. Es ist dabei eine in ihren Ursachen ungeklärte, aber auf alle Fälle unleugbare und folgenschwere Tatsache, daß bei dieser gewaltigen Umsiedlung die katholischen Vertriebenen in der Hauptsache in die geschlossen evangelischen Gebiete, die Evangelischen aber in die geschlossen katholischen Gebiete überführt worden sind. Für die evangelische Landeskirche war damit die Diaspora mit einem Schlag unübersehbar groß geworden¹⁾.

Aber die bayerischen Diasporapfarrer haben sich durch diese Sachlage keineswegs entmutigen lassen. Sie erkannten darin eine ihnen von Gott gestellte Aufgabe und packten — vielfach unterstützt von Flüchtlingsgeistlichen, die von der Landeskirche als Amtsaushilfen eingesetzt oder nach längerer Bewährung voll übernommen worden waren — diese vermehrte Diasporaarbeit mit größter Energie an. Von allem Anfang an wurde diesen Glaubensbrüdern in der Verstreung das Wort Gottes so regelmäßig wie nur irgend möglich verkündigt. Manch ein Pfarrer mußte dabei in den ersten Jahren nach 1945 an einem einzigen Sonntag mehr als fünfmal predigen. Die Kinder wurden überall mit großer Treue in Luthers Katechismus unterrichtet. Zehn bis fünfzehn Unterrichtsstationen waren für einen einzigen Pfarrer dabei durchaus keine Seltenheit. Die beträchtlichen Entfernungen wurden oft genug zu Fuß oder mit dem Fahrrad zurückgelegt. Ein Motorrad oder gar ein Kraftwagen war lange Zeit der unerfüllbare Wunsch vieler geplagter Diasporapfarrer. Wo ein Kraftfahrzeug vorhanden war, wurde es in den Jahren vor der Währungsreform weithin durch die

¹⁾ Ein einziges Beispiel mag dies beleuchten: ein oberfränkisches evangelisches Pfarrdorf hatte mit einer in einem katholischen Städtchen befindlichen Tochterkirchengemeinde bis 1945 etwa 500 Seelen. Nach 1945 betrug die Seelenzahl rund 3000; davon ist die Mehrzahl auf etwa 40 bisher so gut wie geschlossen katholische Ortschaften verteilt.

knappen Benzinzuteilungen wertlos. Aber all diese Nöte²⁾ konnten es nicht hindern, daß in den katholischen Gebieten der Oberpfalz, Ober- und Niederbayerns sowie Ober- und Unterfrankens allüberall neue evangelische Gemeinden entstanden. Es waren und sind Gemeinden, die durchpulst sind von echtem, kirchlichem Leben. Und es sind evangelisch-lutherische Gemeinden; denn sie gehören der bayerischen Landeskirche an, also einer zumindest de jure lutherischen Kirche.

Aber hier liegt das Problem! Kann man diese neuen Flüchtlingsgemeinden wirklich mit einer solchen Selbstverständlichkeit als lutherische Gemeinden ansprechen? Zwei Stimmen sind laut geworden, die diese Frage in aller Schärfe mit einem unüberhörbaren Nein beantworten. Sie entstammen zwei gegensätzlichen Lagern. Die eine gehört der unierten Theologie, die andere der lutherischen Freikirche an.

Hören wir zunächst auf das, was uns vom unierten Standpunkt zu dieser Frage gesagt wird. In einem Aufsatz mit dem Titel „Fragen kirchlicher Eingliederung der Ostdeutschen im Westen“ stellt Professor D. Dr. Joachim Konrad³⁾ in wünschenswerter Deutlichkeit fest: „Die altpreußische Union ist unsere Mutterkirche und wir sind trotz unserer Austreibung und Neueingliederung, wo wir auch hin verschlagen sein mögen, lutherisch-uniert geblieben und wollen es auf Grund unserer Geschichte auch dann noch sein, wenn wir einmal in unsere Heimat zurückkehren.“

Konrad kann diese Behauptung aufstellen. Denn nach seiner Überzeugung ist „hinter dem Toleranzgedanken der preußischen Könige“, „keimhaft wenigstens, ein evangelisch-ökumenischer Gedanke“ zu finden. „Homine confusione ac dei providentia“ habe sich im Unionskirchentum etwas entwickelt, zu dem man unter neuen kirchlicheren Gesichtspunkten sehr wohl ja sagen müsse. Vor allem durch den Kirchenkampf sei eine neue, sehr lebendige ökumenische Fühlungnahme und Gemeinsamkeit der Konfessionen aufgebrochen, in der der Unionsgedanke sich auf neuer Basis verfestigt habe.

Von hier aus ist es klar, daß Konrad sich entschieden gegen die Selbstverständlichkeit wenden muß, mit der die Landeskirchen die unierten Umsiedler in ihre kirchliche Gemeinschaft aufgenommen haben. Denn, wenn die Unierten des Ostens, ohne daß die Laien gefragt wurden, einfach von

²⁾ In der Diaspora zeigt sich die Armut der evangelischen Kirche auch heute noch am meisten. Mit welch' gewaltigen Mitteln kann dagegen die katholische Kirche ihre seit 1945 zugewachsenen Diasporagebiete betreuen! Beispielsweise hat die Erzdiözese Bamberg für ihre Diaspora z. Z. allein zwei Kapellenwagen (sog. Ostpriesterhilfe) mit dazugehörigem Zelt zur Verfügung. Von dieser Mission werden — mühelos — auch die kleinsten Dörfer, in denen sich kaum ein Dutzend Katholiken befinden, erfaßt.

³⁾ In „Junge Kirche“ 12. Jahrgang, Heft 23 (1951).

den lutherischen Landeskirchen übernommen und eingegliedert wurden, wenn nun von diesen Eingegliederten, je nach der Landeskirche, die sie aufgenommen hat, gesagt wird, ihr seid lutherisch oder reformiert, „dann würde sich die groteske Situation ergeben, daß der Eisenbahnwaggon, in den wir verfrachtet worden sind, über unsern Glauben entschieden hätte. Sind wir nach Bayern oder Hannover evakuiert worden, dann sind wir lutherisch geworden, ging unser Wagen nach Lippe oder Tecklenburg, dann sind wir reformiert geworden. Das höchst bedenkliche „cuius regio, eius religio“, also das landeskirchliche Bekenntnisprinzip, wäre auf seine geradezu absurde Spitze getrieben.“

Wenn wir nun zu diesen Ausführungen Konrads Stellung nehmen, so werden wir gut tun, von vornherein eine Frage zu klären. Es geht nämlich um die Frage: Was ist die altpreußische Union (APU)? Ist sie Kirche im Vollsinn des Wortes? Konrad wird diese Frage ohne Zweifel bejahen⁴⁾. Wenn er recht hat, dann wären allerdings die Glieder der APU Angehörige einer neuen, im Bereich des deutschen evangelischen Christentums dritten Konfession. Die unierten Ostflüchtlinge durften dann unter keinen Umständen ohne weiteres von den Landeskirchen aufgenommen werden, von den lutherischen ebensowenig wie von den reformierten. Denn wir als Lutheraner sind jedenfalls der Meinung, daß der lutherische Laie, der von Bayern nach der Pfalz verzieht, seinen Platz nicht in der dortigen consensus-unierten Gemeinde, sondern in einer lutherischen Freikirche haben sollte. Was wir — grundsätzlich wenigstens — für unsere Konfession fordern, das müssen wir auch einer anderen, in diesem Falle einer dritten Konfession zubilligen.

Freilich über eines muß man sich klar sein: Wenn die APU Kirche im Vollsinn des Wortes ist, dann hätte dies zwei Folgen, eine praktische und eine grundsätzliche. Nämlich zum ersten gäbe es oder besser gesagt müßte es in Bayern nunmehr außer den lutherischen und einigen reformierten Gemeinden gerade in den geschlossen katholischen Gebieten „bewußt unierte Gemeinden“ geben, die ein Kirchenregiment ihres Bekenntnisses haben müßten. Wir können nicht dankbar genug sein, daß es dazu nicht gekommen ist. Eine solche Entwicklung hätte in Bayern dem Katholizismus und dem Sektenwesen unter den Flüchtlingen Vorschub geleistet. Gegen beides

⁴⁾ Man vergleiche zu dieser Frage auch das „Schreiben des Leitenden Bischofs der VELKD an den Präses der Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union, Herrn Dr. Kreyssig“ abgedruckt u. a. in dem o. a. Heft 23 der Jungen Kirche, sowie die Entgegnung von Iwand „Luthers Theologie und der Konfessionalismus des Leitenden Bischofs der VELKD“ in „Kirche in der Zeit“ Jahrgang VII, Januar 1952.

ist eine Kirche nämlich dann gefeit — das ist unsere Erfahrung⁵⁾ —, wenn sie sich bewußt an Schrift und Bekenntnis hält. Aber was hätte denn eine unierte Konfessionskirche für ein Bekenntnis? Man müßte entweder beides anerkennen, die lutherischen und die reformierten Bekenntnisse, also Ja und zugleich Nein sagen, die Wahrheitsfrage damit bagatellisieren und dem Manne gleichen, der den Ast absägt, auf dem er sitzt; oder aber man müßte sich zurückziehen auf ein Minimalbekenntnis, das von keinem zuviel verlangt, das jeder also unterschreiben könnte, das aber eben gerade in der Auseinandersetzung mit Katholizismus und Schwärmertum niemals ausreichen kann.

Zum andern die grundsätzliche Folge: „Die altpreußische Union ist unsere Mutterkirche.“ Wir sind „lutherisch-uniert geblieben“ und wollen es auch bleiben, wo immer wir hin verschlagen werden. Ja, ist denn das nicht auch ein Konfessionalismus? Wenn schon die EKID-Theologen glauben, daß sie Hiebe austeilen müssen auf den „Konfessionalismus des leitenden Bischofs der VELKD“, warum nicht auch auf den Konfessionalismus des unierten Theologen Konrad? Gewiß es besteht zwischen D. Meiser und D. Konrad ein gewaltiger Unterschied. Aber hinsichtlich der Betonung der Konfessionsbestimmtheit immerhin nur ein Unterschied des Grades, nicht des Wesens. Wenn es nun am Tage ist, daß die Unierten neuerdings ihr uniertes Kirchentum als eine Art Konfession ernst nehmen, warum sollen wir Lutheraner nicht auch unser Bekenntnis ernst nehmen dürfen? Es sei denn, daß man innerhalb der EKID nach dem Grundsatz verfährt: Man darf alles sein. Bewußt reformiert. Bewußt uniert. Bewußt interkonfessionell. Bewußt liberal. Bewußt schwärmerisch. Nur eines nicht: nämlich bewußt lutherisch.

Nun steht es aber in Wirklichkeit so: Die APU ist ja gar nicht Kirche im Vollsinn des Worts. Sie hat — bis 1945 wenigstens, nirgends ein gemeinsames, für alle Glieder gültiges Bekenntnis besessen. Sie war Verwaltungsunion und hat in ihrer Leitung theoretisch die Möglichkeit der itio in partes gehabt. Es mag sein, daß im Laufe der Zeit, vor allem im Kirchenkampf, ein Gefälle zu einer Consensusunion entstanden ist, mit dem Erfolg, daß die Angehörigen der APU allmählich sich gewöhnt haben, „sich einfach evangelisch zu fühlen“. Aber trotzdem muß auch Konrad zugeben, daß die Unierten des Ostens im wesentlichen lutherisch geprägt sind. Wenn dies alles aber richtig ist, was hat denn dann für die Glieder der APU die Flucht und Umsiedlung anderes bedeutet, als eine itio in partes?

Auch Konrad weiß es natürlich, daß es „zum Teil politische, zum Teil

⁵⁾ Es scheint so zu sein, daß die evangelische Kirche in Württemberg, die z. Z. in schwerstem Abwehrkampf gegen Sektentum und Schwärmertum steht, allmählich auch zu dieser Erfahrung kommen wird.

aufklärerische Motive“ waren, die zum Zustandekommen der APU beitrugen. Wir haben dem noch hinzuzufügen, daß die nach dem Willen des reformierten preußischen Königs entstandene Union die Vergewaltigung einer überwiegenden Mehrheit durch eine Minderheit bedeutete. Die Zahl der Reformierten innerhalb der APU war und ist verschwindend klein⁶⁾. Soll dieses einst von einem selbstherrlichen Fürstentum den Lutheranern angetane Unrecht für alle Zeiten Bestand haben?

Als 1945 die Massen der Flüchtlinge aus der APU nach Bayern hineinstömten, da zeigten sie sich alle mit verschwindenden Ausnahmen als lutherisch. Der kleine Katechismus Luthers war ihnen nicht anders geläufig als den bayerischen Glaubensgenossen. Sie mögen ihn vielfach in falscher Weise verstanden haben. Aber falsches Verständnis der Bekenntnisse findet man überall, auch bei den bayerischen Laien. Sie mochten bisher ihr lutherisches Bekenntnis nicht so ernst genommen haben, wie man es in einer echten lutherischen Kirche erwarten muß. Aber das ist ja die Aufgabe des lutherischen Diasporapfarrers, gerade diesen unsern Brüdern das Wort lauter und rein zu verkündigen und ihnen immer wieder zu sagen: es geht um ganzen Ernst und um ganze Entscheidung. Sie mögen zu Hause andere Zeremonien, andere Lieder, andere oder keine Liturgie gewohnt gewesen sein — was haben die Zeremonien schon zu bedeuten, wenn nur einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.

Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, daß es nicht leicht ist, die alte kirchliche Sitte der Heimat aufgeben zu müssen. Aber für den weltlichen Sektor ist es ohne Zweifel richtig, daß die Flüchtlinge nicht einfach auf die Dauer Fremdkörper im Aufnahmeland bleiben dürfen. Es muß so sein wie bei einer Pflanze, die man mit einem Erdballen verpflanzt. Erst wenn die alte Erde verrottet und zu einem Stück der neuen Erde geworden ist, wird auch die Pflanze wieder gedeihen. Wir beobachten es ja, wie wenigstens die Kinder der Heimatvertriebenen sich immer mehr akklimatisieren. Sie fühlen sich nicht mehr als Gäste sondern als Bürger. Vielleicht sind sie so besser auf den ersehnten Tag „X“, den Tag der Heimkehr, vorbereitet als manche Alten! Erst recht muß es für den Bereich der Kirche gelten, daß ein allmähliches Hineinwachsen in die kirchliche Sitte des neuen Landes nur im eigenen Interesse der Heimatvertriebenen liegt. Dies um so mehr, als die lutherisch geprägten Brüder der APU bei der Einordnung in die bayerische

⁶⁾ Vgl. dazu Preuß, Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit, 1936 S. 278ff. Diese Kirchengeschichte des 1951 verstorbenen Erlanger Kirchenhistorikers ist soeben in Martin-Luther-Verlag in einer Neuauflage erschienen.

lutherische Landeskirche ja gar nichts Entscheidendes aufgeben mußten. Als Glieder einer Verwaltungsunion konnten sie kirchlich gesehen gar nichts Wichtiges verlieren. Im Gegenteil, sie konnten nur gewinnen. Und man darf wohl sagen, sie haben in Bayern weithin gewonnen. Sie sind in der Tat von einem verschwommenen zu einem bewußten Luthertum geführt worden. Sie haben es gelernt, daß es nicht genügt, zur Schrift ja zu sagen, sondern daß innerhalb einer Kirche Klarheit darüber herrschen muß, wie denn die Schrift näher zu verstehen ist⁷⁾. Sie haben es somit gelernt, die Schrift und das Bekenntnis der Väter ernst zu nehmen.

Auf all das hat aber weder der Eisenbahnwaggon noch der Grundsatz „cuius regio eius religio“ einen maßgebenden Einfluß gehabt. Der Eisenbahnwaggon höchstens insofern, als er einen großen Teil der vorher schon lutherisch geprägten Vertriebenen nach Bayern und nicht nach Lippe oder Tecklenburg gebracht hat. Wir dürfen dies als besonderen Gnadenerweis Gottes betrachten. Seine providentia erstreckt sich ja auch auf das Zusammenstellen der Transporte. Wer seinerzeit in das Gebiet einer reformierten Landeskirche verfrachtet wurde, hat es ja viel, viel schwerer gehabt. Er hat doppelt verloren, zu Hause und in der Fremde. Natürlicherweise hätten die lutherisch geprägten Gemeinden sich niemals in reformierte Gemeinden eingliedern dürfen. Sie hätten es merken müssen, auch wenn es ihnen von der Aufnahmekirche verschwiegen worden wäre: hier ist eine andere Konfession, eine andere Kirche, gewiß auch evangelische Kirche, aber eben keine lutherische Kirche. Sie hätten nunmehr das tun müssen, was ihnen 1830 untersagt worden war: nämlich eigene lutherische Gemeinden bilden oder sich anschließen an in der Nähe befindliche lutherische Landes- oder Freikirchen. Sie haben das nicht getan. Nicht bloß deshalb, weil sie, wie Konrad meint, „erst sehr andere Sorgen als die der konfessionellen Auseinandersetzung hatten“. Sondern auch, weil überall, wo Union ist, das Luthertum hoffnungslos erweicht ist. Wie recht hat Preuß, wenn er urteilt: „Die Union hat kirchenauflösend gewirkt⁸⁾.“

Vom unionistischen Denken her konnten die Pfarrer des unierten Ostens in der Tat ihren Gemeindegliedern gar nichts anderes sagen als: „euer

⁷⁾ Vgl. dazu das oben erwähnte Schreiben des Leitenden Bischofs der VELKD: „... die Geschichte der Reformation hat gezeigt, daß es zur äußeren Verwirklichung einer vollen kirchlichen Gemeinschaft nicht genügt, schon in der Absicht einig zu sein, die ausschließliche Geltung von Schrift und Gnade zu wahren. Auch hier läßt sich das „Daß“ einer Übereinstimmung nicht von dem „Wie“ der näheren Darlegung trennen. In diesem „Wie“ im näheren Verständnis der Heiligen Schrift und in der umfassenden Auswirkung des „sola fide“ auf Verkündigung und Gestalt der Kirche gehen wir auseinander.“

⁸⁾ a. O. S. 280.

erster Wurzelgrund in der neuen Heimat wird eure dortige Kirchengemeinde sein“ (Konradi). Brauchen wir uns dann zu wundern, wenn in reformierten Gebieten die lutherisch-unierten Heimatvertriebenen von der reformierten Kirche geschluckt wurden?

Was aber den „geradezu auf seine absurde Spitze getriebenen Grundsatz“ cuius regio eius religio anlangt, so wissen wir Bayern recht gut, daß er in der Vergangenheit unseres Landes von katholischen Landesherrn oft genug mit allen bitteren Konsequenzen angewendet worden ist. Damals gab es aber stets nur ein entweder — oder. Entweder katholisch — oder Haus und Hof verlassen. Daß in dieser Form das cuius regio, eius religio in Deutschland nicht mehr angewendet wird, ist klar. Aber in welcher anderen Form denn dann?

Kennt man unsere Flüchtlingsgemeinden, so hat man nicht den Eindruck, daß sie gewißermaßen gezwungen, weil es eben keine andere Möglichkeit gibt, sich in die bayerische Landeskirche eingeordnet haben. Die Diasporapfarrer Bayerns — ich spreche aus eigener Erfahrung — mußten ja auch nicht erst lange um die unierten Flüchtlinge werben — nein, sie kamen in Scharen von selbst in unsere Gottesdienste und sie fühlten sich, von ganz geringen Ausnahmen abgesehen, so wohl in unserer Kirche, wie eben einer sich wohlfühlen muß, der aus der Fremde ins Haus seiner Väter heimgekehrt ist. Sollte da und dort ein reformiert geprägter Heimatvertriebener sich vorgefunden haben, so wäre es diesem ja auch niemals verwehrt worden, sich an eine der bayerischen reformierten Gemeinden anzuschließen.

Gerade die Tatsache, daß es reformierte Gemeinden in Bayern gibt, zeigt ja zur Genüge, daß man in Bayern wenigstens von dem landeskirchlichen Bekenntnisprinzip, cuius regio eius religio, gar nicht so ohne weiteres sprechen kann. Wobei zu bedenken ist, daß der offizielle Titel der bayerischen „Landeskirche“ lautet: Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. Gar nicht zu reden davon, daß in Deutschland nirgends mehr als beim Luthertum der Territorialismus und „Solipsismus“ der Landeskirchen durchbrochen ist. Denn wir haben in Deutschland immerhin die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche, die ebenso sehr zu Recht sich Kirche nennen kann, wie die EKID zu Unrecht. „Einmal können schon jetzt die gesetzgebenden Organe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Gesetze und Verordnungen erlassen, die für die Gliedkirchen verbindlich sind und den Kirchengesetzen der Gliedkirchen vorgehen. Andererseits geht die Tendenz der Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands auf ein ständiges organisches Zusam-

menwachsen zu einer lutherischen Kirche, innerhalb derer die historischen Grenzen der Landeskirchen immer mehr an Gewicht verlieren werden⁹⁾).

Aber nun rechnen ja alle unsere Heimatvertriebenen, daß sie einmal wieder in die alte Heimat zurückkehren dürfen. Konrad wird zweifellos davon überzeugt sein, daß sie dort dann wieder von ihrer ehemaligen Kirche, der APU, empfangen werden. Und daß dann wieder alles beim alten sein wird. Wir können darauf nur folgendes sagen: So sehr wir uns hüten, in unsern Glaubensbrüdern aus dem Osten falsche Hoffnungen zu erwecken, so sehr wünschen wir ihnen, daß sie einmal heimkehren dürfen. Aber am meisten wünschen wir ihnen, daß sie das, was sie in einer bewußt lutherischen Kirche wiedergewonnen haben, nun auch in die Heimat mitnehmen und dort als bewußte Lutheraner die Union von innen heraus sprengen. Oder aber — und das wäre wahrscheinlich das bessere und aussichtsreichere — von vornherein eine lutherische Freikirche bilden. Wir können das alles nur wünschen, aber nicht erzwingen. Das einzige, was wir tun können und auf Grund unsers Ordinationsgelübdes auch tun müssen, ist dies: als Pfarrer

⁹⁾ D. Meiser in seinem o.a. Schreiben an Dr. Kreyssig. Iwand schließt aus diesen Sätzen in seiner o.a. Entgegnung, daß „der von lutherischer Seite immer wieder geforderte und in der Verfassung der EKD verankerte Föderalismus nur ein Durchgangsstadium zu dieser Uniformierung sein soll“. „Der Grundgedanke, die EKD als eine Föderation gleichberechtigter Bekenntniskirchen aufzubauen, ist mit dem Schreiben des Leitenden Bischofs der VELKD endgültig verlassen, und jene Warnung D. Wurms, daß hier zwei sich ausschließende Konstruktionen ineinander gefügt werden sollen, wird wortwörtlich wahr. Das ist grundsätzlich — d. h. dem Prinzip nach — das Ende der EKD.“ Diese Schlüsse Iwands sind sehr schwer einzusehen. Denn warum soll denn nicht einem Bund, der wirklich Bund und nicht Kirche ist, eine Vereinigte Lutherische Kirche Deutschlands, die nicht Bund sondern echte Bekenntniskirche ist, angehören? Wenn die Entwicklung der VELKD zu einer echten Bekenntniskirche das Ende der EKD bedeutet, dann müßte auch schon die Mitgliedschaft der Evang.-Luth. Kirche in Bayern bei der EKD das Ende der EKD bedeuten. Aber es scheint auch hier wieder nach dem so einfachen und darum in weiten Kreisen der EKID-Theologen beliebten Rezept zu gehen: Innerhalb und außerhalb der EKID dürfen alle alles machen, sie dürfen sich zusammenschließen, sie dürfen sich trennen, sie dürfen für oder gegen den kirchlichen Territorialismus plädieren — nur die Lutheraner nicht.

In der Praxis muß freilich zugegeben werden, daß die lutherischen Bischöfe mit diesen Behauptungen Iwands die Quittung für so manche (sicherlich gut gemeinte) Kompromisse erhalten. Es war ein schwerer Fehler, daß man so gut wie gleichzeitig an den Bau von VELKD und EKID ging. Asmussen hat seinerzeit daraus geschlossen, daß den lutherischen Bischöfen die EKID das erste und die VELKD das zweite sei. Wäre die VELKD früher als die EKID in Angriff genommen worden, so wäre der föderative Charakter der EKID, der ja wahrhaftig nicht von den Lutheranern sondern von Iwand und anderen gefährdet wird, wohl eindeutiger festgelegt worden, als es jetzt der Fall ist. Und es ist — nach unsrer unmaßgeblichen Auffassung — ein schwerer Fehler, daß das Amt der Leitung der Kirchenkanzlei von EKID und VELKD in Personalunion geführt wird. Auf die schweren Fehler hinsichtlich der Frage eines kirchlichen Außenamts wird von Dr. von Krause in diesem Jahrbuch hingewiesen.

und Seelsorger immer treuer, immer ernster durch lautere Wortverkündigung und Spendung der Sakramente mitbauen an der evangelisch-lutherischen Kirche.

Hier ist aber der Ort, wo auf die Stimmen aus dem Lager der Freikirche gehört werden muß. Es ist ein ehemaliger Pfarrer der bayerischen Landeskirche, Friedrich Wilhelm Hopf, jetzt Missionsinspektor in Bleckmar, der im Anschluß an Konrads Ausführungen die Selbstverständlichkeit, mit der die unierten Flüchtlinge in Bayern eingegliedert wurden, einer scharfen Kritik unterzieht¹⁰). Es sei zwar nichts dagegen zu sagen, daß man alles tat, um für die seelsorgerliche Betreuung der Heimatvertriebenen Mittel und Wege zu finden. „Aber daß bei diesen Bemühungen die unterschiedslose Zulassung aller „Evangelischen“ zum Altarsakrament fast nirgends als ein Problem, als Not oder gar als Unmöglichkeit empfunden wurde, war eine ungeheure Leichtfertigkeit, eine geradezu demonstrative Aufhebung und Verwerfung aller alten lutherischen Grundsätze für die Abendmahlszulassung.“ Es gäbe keinen der verantwortlichen Landesbischöfe, der auch nur den Versuch unternommen habe, „die Pfarrer daran zu erinnern, daß selbstverständlich auch und gerade die Heimatvertriebenen über die lutherische Lehre vom Sakrament unterwiesen werden müssen, daß man von ihnen Anmeldung der Einzelnen mit Befragung nach ihrem Abendmahls glauben fordern solle, daß man durch das gepredigte und das gedruckte Wort sehr genau sagen könne, was hinsichtlich der Zulassung in einer lutherischen Kirche möglich und unmöglich ist“. Ganz deutlich aber hätte man denen, die der lutherischen Abendmahlslehre zustimmen konnten, es sagen müssen: „Ihr seid nun hier in einer Kirche, die etwas anderes ist als die unierte Kirche eurer Heimat. Was ihr dort als Einzelne oder auch als Gemeinden nach dem Katechismus glaubtet, war gleichberechtigt mit der Gegenlehre. Hier aber ist diese Lehre eures und unseres Katechismus allein maßgebend für alle Kanzeln und Altäre. Eure Eingliederung in unsere Kirche und Gemeinde ist nur möglich als bewußter Anschluß an die lutherische Kirche!“

Dadurch, daß man dies — nach Hopfs Auffassung wenigstens — nicht tat, habe man die faktische Unionisierung der eigenen Landeskirche gefördert.

Zu dem gleichen Schlußergebnis kommt Hermann Sasse in seinen Briefen an lutherische Pastoren¹¹). „Hunderttausende von Schlesiern mit einigen

¹⁰) In *Lutherische Blätter*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Hopf, Nr. 24, Dezember 1951. Auf diese „Lutherischen Blätter“ und die mit ihnen erscheinenden „Briefe an lutherische Pastoren“ (von Hermann Sasse) möchten wir — trotz mancher Kritik im einzelnen — unsere Leser mit Nachdruck hinweisen.

¹¹) Nr. 22: „Bemerkungen zur Lage der Lutherischen Kirchen der Gegenwart“ S. 14.

100 Pfarrern sind aus der Unierten Kirche Schlesiens in die Lutherische Kirche Bayerns übernommen worden. In welchem Sinne sind sie jetzt Lutheraner? Gewiß, sie hatten schon vorher Luthers Katechismus. Aber sie interpretierten ihn und interpretieren ihn noch heute im Sinne der Union, der Abendmahlsgemeinschaft mit den Nichtlutheranern. Dies tat die Bayerische Kirche offiziell nicht. Indem sie es jetzt offiziell duldet — sie hat schließlich sogar auf das Kolloquium verzichtet¹²⁾. . . —, hat sie de facto ihren Bekenntnisstand verändert.“

Wir schätzen sowohl Hopf als auch Sasse als tapfere Vorkämpfer eines kompromißlosen Luthertums. Das darf uns aber nicht hindern, in aller Ruhe festzustellen, daß beide manchmal in ihren Angriffen gegen das landeskirchliche Luthertum wie insbesondere gegen die bayerische Landeskirche nicht ganz frei zu sein scheinen von allerlei Ressentiments, mögen diese nun persönlicher Art sein oder auch mit der Zugehörigkeit zu einer Freikirche zusammenhängen. Daher fällt es ihnen offenbar sehr schwer, wirkliches Verständnis für die heutige landeskirchliche und damit zugleich auch noch immer volkkirchliche Situation aufzubringen.

Es ist aber nun einmal so, daß eine Landeskirche mit rund 1500 Pfarrern nicht so ohne weiteres mit einer kleinen Freikirche verglichen werden kann¹³⁾. Von einer Freikirche kann man freilich leicht sagen, daß sie de jure und de facto lutherisch ist. Bei einer Landeskirche muß es zunächst schon als ein Fortschritt angesehen werden, wenn sie einwandfrei de jure lutherisch ist. Das kann man aber von der bayerischen Landeskirche behaupten; man kann es behaupten trotz dem bedauernswerten Kompromiß eines Anschlusses an die EKID. Man kann es behaupten trotz dem Einströmen der unierten Flüchtlinge. Man kann es behaupten trotz der Übernahme einer großen Zahl von Amtsbrüdern aus dem Osten.

Was aber den faktischen Bekenntnisstand einer Kirche betrifft, so sollte man streng unterscheiden zwischen dem Bekenntnisstand der Träger des Lehr- und Verkündigungsamtes und dem Glaubensstand und Lehrverständnis der Gemeinde. Gewiß, wir können in der großen bayerischen Landeskirche keineswegs garantieren, daß allüberall von den Pfarrern das Evangelium lauter und rein gepredigt wird. Ob man das in einer Freikirche zu jeder Zeit und an jedem Ort kann? Aber wir können immerhin in Bescheidenheit und Demut sagen, daß alles nur Menschenmögliche geschieht, die

¹²⁾ Sasse denkt dabei an die Übernahme uniierter Geistlichen aus den Ostgebieten in den Dienst der bayer. luth. Kirche.

¹³⁾ Die großen amerikanischen lutherischen Synoden können deshalb nicht als Gegenbeispiel herangezogen werden, weil die dortigen Verhältnisse erst recht nicht auf unsere deutsche Situation übertragen werden können.

Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in der ganzen bayerischen Kirche nach Schrift und Bekenntnis auszurichten. Dies hat sich im wesentlichen auch nicht durch die Übernahme von Pfarrern aus der APU geändert.

Wenn nun Hopf und Sasse uns mit lauter Stimme zurufen: Ihr müßt noch mehr tun; eure Anstrengungen genügen noch nicht! — so wollen wir keineswegs resignieren, sondern mit Ernst auf diesen Zuruf achten.

Es wäre freilich besser gewesen, wenn vom Kirchenregiment etwas deutlicher auf die lutherische Ausrichtung der Flüchtlingsseelsorge hingewiesen worden wäre. Es wäre freilich besser gewesen, wenn von uns allen immer wieder ganz deutlich erklärt worden wäre: eure unierte Kirche war im Grunde keine Kirche im Vollsinn des Wortes. Jetzt seid ihr Glieder einer wirklichen lutherischen Kirche geworden. Viele von uns haben es getan. Es muß ganz gewiß eine der vornehmsten Sorgen einer Landeskirche sein, nur solche Ostpfarrer zu übernehmen, die bereit und in der Lage sind, schrift- und bekenntnisgemäß zu predigen. Ob aber der Wegfall eines Kolloquiums schon ein Beweis dafür sein muß, daß das bayerische Kirchenregiment Ostpfarrer leichtfertig aufnimmt? Sicher ist, daß das Ergebnis eines Kolloquiums keine untrügliche Garantie für die lutherische Qualität eines Pfarrers darstellt. Ebenso sicher ist, daß auch heute noch keiner endgültig übernommen wird, der nicht genügend lange beobachtet worden ist.

Endlich, es wäre freilich besser, wenn in der bayerischen Landeskirche, ja in der ganzen Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands die Frage der Abendmahlszucht erneut in Angriff genommen würde. Hier liegen in der Tat mancherlei und große Versäumnisse vor. Aber konnten wir 1945 und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren von den heimatvertriebenen Brüdern das verlangen, was von den einheimischen Brüdern bisher fast nirgends mehr gefordert worden ist? Ob freilich eine Befragung des Abendmahlsglaubens bei der Anmeldung zum Sakrament uns weiterhelfen kann, ist namentlich im Blick auf große Gemeinden mehr als zweifelhaft. Eine Befragung ist ja nur in Form eines eingehenden, mit Liebe geführten seelsorgerlichen Gesprächs richtig. Sonst droht die Gefahr, daß die Befragung zur Glaubensverpflichtung wird; nur ein Schritt trennt uns dann von einem gähnenden Abgrund. Ist es doch so, daß auch der ernsteste Christ immer wieder betend sprechen muß: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!

Ist's nicht doch so, daß Hopf und Sasse gelegentlich sich in der Gefahr befinden, den Bekenntnisstand einer Kirche nach dem Glaubensstand und Lehrverständnis der Gemeindeglieder zu beurteilen? Wenn es darauf an-

käme, wie der innere Besitz der Laien aussieht, dann wäre es schlecht bestellt mit allen Kirchen, die Freikirchen mit eingeschlossen. Gott sei Dank, für eine Kirche ist immer noch konstitutiv die lautere Verkündigung. Diese aber hat die Verheißung, daß das Wort nicht leer zurückkommen wird. Nicht mehr, aber auch nicht weniger ist uns verheißen.

Gerade deshalb geben wir Hopf unumwunden recht, wenn er fordert, daß die Heimatvertriebenen (selbstverständlich nicht nur sie!) immer wieder über die lutherische Lehre vom Sakrament unterwiesen werden sollen. Wir sind davon überzeugt, daß dies weithin mit großer Treue geschieht. Aber es sollte die unablässige Sorge des Kirchenregiments sein, daß die Pfarrer einer Landeskirche in den Konferenzen, bei Visitationen und wo immer es möglich ist, von Zeit zu Zeit auf diese elementare Pflicht eines lutherischen Pfarrers in besonders eindringlicher Weise aufmerksam gemacht werden. Keine Abendmahlsfeier ohne, wenn auch kurze, Abendmahlsbelehrung, kein Jahr ohne eine Lehrpredigt über die Taufe und das heilige Abendmahl! Das sollte in jeder lutherischen Kirche die Regel sein.

Wenn Hopf und Sasse ihre durch die Sorge um die lutherische Kirche diktierten Voten immer wieder laut werden lassen, so können wir ihnen gar nicht dankbar genug sein. Es ist ja tatsächlich so: die lutherischen Freikirchen haben eine große Aufgabe gegenüber den Landeskirchen, nämlich die, durch ihr Da-sein und So-sein ein ausgereckter Zeigefinger für die Landeskirchen zu sein. Ein ausgereckter Zeigefinger, der nicht bloß zum Ernstnehmen des Bekenntnisses aufruft, sondern der zugleich auch warnt vor kirchenpolitischen Kompromissen. Wenn endlich einmal unsere sämtlichen lutherischen Landeskirchen einsehen wollten, daß die Zeit der Kompromisse vorüber ist, daß es jetzt nur noch um ein klares Entweder — Oder geht, dann wäre alles andere auch sehr viel leichter.

Auslanddiaspora und evang.-luth. Kirche

Zu diesem weiten Thema wäre gerade heute, historisch, morphologisch, systematisch und kirchenjuristisch viel zu sagen. Einzeluntersuchungen vom Blickpunkt der gegenwärtigen äußeren wie inneren Situation des Weltluthertums her wären erwünscht und für ein richtiges kirchliches Handeln der im lutherischen Weltbunde zusammengeschlossenen Kirchen von großem Wert. Vielleicht dürfen die akademischen Lehrer gebeten werden, bei der Auswahl von Dissertationsthemen dieses weithin unter veralteten Gesichtspunkten behandelte Gebiet, das jetzt von großer Aktualität ist, ins Auge zu fassen. Im Nachfolgenden soll derartigen Untersuchungen nicht vorgegriffen werden. Es sollen vielmehr nur skizzenhaft, gleichsam als Anregung, einige Gedanken angedeutet werden.

Dabei wird von der europäischen, speziell von der deutschen kirchlichen Lage ausgegangen, obgleich es deutlich ist, daß alles z. B. vom schwedischen oder erst recht vom nordamerikanischen Standpunkt aus gesehen sich ganz anders darstellen würde.

1. Das herkömmliche Denken bewegt sich weithin in den Bahnen der europäischen Verhältnisse, wie sie im allgemeinen vom Augsburger Religionsfrieden herkommen (1555). In einem bestimmten Territorium besteht eine konfessionell so oder so geprägte „Landeskirche“ als „Volkskirche“. Die Angehörigen einer anderen Konfessionskirche sind in diesem Territorium (wenn nicht durch Verschiebung der Grenzen ein wiederum in sich relativ geschlossenes Gebiet mit dem ersteren vereinigt wurde) in der Regel „Diaspora“. Weil sich der Grundsatz: „cuius regio, eius religio“ auf die Dauer nicht verwirklichen ließ, gibt es „Diaspora“.

Ist diese Betrachtungsweise theologisch richtig? Darf man den Begriff „Diaspora“ nur so verstehen? Werden hier nicht zwei Größen miteinander verquickt, die qualitativ viel zu verschieden dazu sind: Territorium und Kirche? Befinden sich diese beiden Größen nicht auf zwei ganz verschiedenen Ebenen?

Hierzu einige Sätze aus der Apologie, die deutlich machen, daß keineswegs die geschlossene „Volkskirche“ als „Landeskirche“ die normale Gestalt der Kirche darstellt, die „Diaspora“ dagegen die notvolle Ausnahme: „At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae polities, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi“ (VII, 5), „... damit niemand denken möchte, die Kirche

sei, wie ein ander äußerlich Polizei, an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie von Rom der Papst sagen will; sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche seien, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben, welche denn ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen Heiligen Geist regiert werden, ob sie wohl ungleiche Zeremonien haben ...“ (lat.: „... homines sparsos per totum orbem“ VII, 10). Ebenso VII, 12—15! Ferner: „Und wir reden nicht von einer erdichten Kirchen, die nirgend zu finden sei, sondern wir sagen und wissen fürwahr, daß diese Kirche, darinne Heiligen leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibt, nämlich daß etliche Gottes Kinder sind hin und wider in aller Welt, in allerlei Königreichen, Inseln, Ländern, Städten vom Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang, die Christum und das Evangelium recht erkennt haben, und sagen, dieselbige Kirche habe diese äußerliche Zeichen: das Predigtamt oder Evangelium und die Sakrament“ (VII, 20; lateinisch wieder: „sparsos per totum orbem“). Zuletzt: „Darum sagen und schließen wir nach der Heiligen Schrift, daß die rechte christliche Kirche sei der Haufe hin und wieder in der Welt derjenigen, die da wahrlich gläuben dem Evangelio Christi und den Heiligen Geist haben“ (VII, 28).

Der kirchliche Territorialismus stellt eine Form der Säkularisation der Kirche dar. Es mag kühn sein, das zu sagen, solange er in der Praxis leider noch längst nicht gebrochen ist. Alle deutschen Landeskirchen stehen noch im Banne dieser in jeder Hinsicht überholten Denkform. Ein Beispiel: es besteht keine Kirchengemeinschaft zwischen der Evang.-Luth. Kirche in Bayern und der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz. Beide haben nicht das gleiche Bekenntnis. Sie lehren (sofern man das von letzterer überhaupt sagen kann) über die Heilige Schrift als Gottes Wort, über Taufe und Abendmahl, über Kirche und Amt — somit auch über Sünde und Gnade verschieden. Verschiedenes Sakramentsverständnis bedeutet verschiedenes Heilsverständnis, verschiedenes Heilsverständnis aber bedeutet: verschiedenes Evangelium. Zwar werden die gleichen Vokabeln gebraucht (die übrigens auch Rom und die Sekten benutzen), aber man versteht ganz was anderes darunter, man glaubt nicht dasselbe. Dennoch kommt niemand auf den Gedanken, einen aus der Pfalz in das Gebiet der Evang.-Luth. Kirche Bayerns zuziehenden Protestanten nach Unterweisung im Glauben der evang.-luth. Kirche durch feierliche Konversion in unsere Kirche aufzunehmen, wie das dogmatisch gesehen eine Selbstverständlichkeit wäre. Vielmehr wird der Protestant durch seinen

Wohnortwechsel (wenn er sich nicht ausdrücklich zu einer anderen Konfession bekennt) „automatisch“ zum „Lutheraner“ — man frage nicht weiter! Es gibt also keine „protestantische“ Diaspora in der lutherischen Kirche. Man tut in diesem Fall in sträflicher Leichtfertigkeit einfach so, als ob beide verschiedenen lehrenden und verschiedenen glaubenden Kirchen eine Kirche mit dem gleichen Glauben und gleichen Heilsverständnis wären. Folglich gilt auch die Kehrseite: alle im Zuge der Flüchtlingsumsiedlung nach der Pfalz verbrachten Lutheraner sollen auf einmal allein durch Überschreitung einer sonst kaum wahrnehmbaren Grenze ebenso „automatisch“ aufhören, Glieder der evang.-luth. Kirche zu sein, der sie in ihrer Konfirmation Treue zugesagt haben. Der Fortzug aus einem bestimmten Territorium soll die automatische Exkommunikation (Ausschluß) aus der lutherischen Kirche bewirken, es sei denn, der Einzelne hat so viel kirchliches Bewußtsein und Energie, sich mit anderen Glaubens- und Leidensgenossen zu einer freikirchlich-ev.-luth. Gemeinde zusammenzuschließen, was m. W. noch nicht geschehen ist. Aber auch dann müßte sich diese lutherische Gemeinde wohl einer lutherischen Freikirche anschließen, da der Anschluß an eine lutherische Landeskirche erheblichen territorialistisch bedingten kirchenpolitischen Bedenken begegnen würde. Es ist grotesk, aber wahr: zieht jemand um die halbe Erde, von Nürnberg nach Australien oder nach Kanada, dann bleibt er Glied der lutherischen Kirche. Zieht er aber die nicht einmal zweihundert Kilometer von Würzburg nach Speyer, so hört er auf, es zu sein. Dafür ist er im ersteren Falle (jedenfalls nach Ansicht des Gustav-Adolf-Werkes) in der Auslandsdiaspora, im letzteren kommt das gar nicht in Frage.

Von der Heiligen Schrift, aber auch von den Aussagen des lutherischen Bekenntnisses her muß ernstlich gefragt werden, ob Begriff und Wirklichkeit der „Landeskirche“ theologisch überhaupt gerechtfertigt werden können. Der zwischen den deutschen evangelischen Landeskirchen hinsichtlich der Verneinung jeglicher konfessioneller Diaspora obwaltende Burgfriede kann es jedenfalls nicht. Denn nicht „dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand“ bestimmen doch die Kirche und ihre Einheit, sondern der Glaube, das Verständnis der Gnadenmittel, die Schriftgemäßheit der Lehre und Verkündigung („consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“, CA VII)! Der kirchliche Territorialismus befindet sich in flagrantem Widerspruch zu Schrift und Bekenntnis.

*

2. Allein vom herkömmlich territorialistischen Denken her ist auch der Begriff der „Auslandsdiaspora“ einleuchtend. Zur Verquickung von Kirche

und Territorium gesellt sich nun allerdings eine zweite, die von Kirche und Volkstum. Die deutsch-baltischen Lutheraner etwa waren für den Gustav-Adolf-Verein bis 1939 Ausland-„Diaspora“, der in gewiß aner kennenswerter Weise geholfen wurde. Waren sie denn aber auch kirchlich gesehen Diaspora? Keineswegs! Denn sie waren in einem vorwiegend evangelisch-lutherischen Lande und (jedenfalls in Estland) normale Glieder ihrer evang.-luth. Landeskirche. Ähnlich waren für das kirchliche Außenamt die deutschen Protestanten in Skandinavien, soweit sie reichsdeutsche Staatsbürger waren, in der Diaspora, was kirchlich gesehen jedenfalls für die Lutheraner auch nicht zutraf. Es ist verständlich, daß im Zeitalter des Landeskirchentums und der liberalen Verquickung des Nationalen mit dem „Religiösen“ auch das Verständnis dessen, was Auslandsdiaspora sei, ein dementsprechendes war. Was aber nicht so einfach verstanden werden kann, ist, daß dieselben Männer, die gegen die Vermischung von Kirche und Staat, bzw. Kirche und Volk durch die „Deutschen Christen“ tapfer ankämpften und für die Eigenständigkeit der Kirche eintraten, weit davon entfernt sind, hinsichtlich des Verhältnisses der verschiedenen Landeskirchen zueinander und zur „Diaspora“ des In- und Auslandes die entsprechenden kirchlichen Konsequenzen zu ziehen.

Daß man die Fürsorge für diese „Diaspora“ im Auslande dem „Deutschen Evangelischen Kirchenbunde“ übertrug, war unter den damaligen Verhältnissen vielleicht naheliegend. Vom heutigen Standort her gesehen, erscheint es als ein ganz verhängnisvoller Fehler. Den Verfechtern des Unionismus kann man ihn eigentlich nicht übelnehmen. Von ihrem Standpunkt aus war das nicht nur naheliegend, sondern auch ganz konsequent. Die Union war genau so wie die Diasporahilfe eine staatskirchliche Maßnahme. Die protestantische Großmacht des vorigen Jahrhunderts war das unierte Preußen. Es ist nicht verwunderlich, daß die sich um die preußischen Gesandtschaften des Auslandes scharenden Gemeinden unierte waren und nach 1870 allmählich aus preußisch-unierten zu deutsch-unierten Auslandsgemeinden wurden. Unverzei lich ist es aber, daß die Vertreter der lutherischen Kirchen dieser Übertragung der Auslandsdiasporaarbeit an den Kirchenbund zustimmten. Das war sowohl dogmatisch wie seelsorgerlich wie kirchenpolitisch falsch und hatte kaum absehbare, verhängnisvolle Folgen. Zur Begründung dieses harten Urteils ist auf zweierlei hinzuweisen:

- a) Es wurde übersehen, welche Bedeutung die Diasporaarbeit für das kirchliche Selbstverständnis hat;
- b) Es wurde nicht daran gedacht, daß die Ausgewanderten und ihre Nachkommen, wenn sie lediglich in einer „deutschen“ Kirche gesammelt

würden, im Falle ihrer für die Mehrzahl früher oder später unvermeidlich einsetzenden Entnationalisierung zunächst dieser deutschen, schließlich der christlichen Kirche überhaupt verloren gehen würden.

Wenden wir uns zunächst dem ersten zu.

*

3. Gewiß ist die Diasporaarbeit keine *nota ecclesiae*. Sie ist es ebensowenig wie Schulen und Diakonissenhäuser, Seminare für den theologischen Nachwuchs und Pfarrer-Pensionskassen für eine Kirche konstitutiv sind. Allein die reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der heiligen Sakramente schaffen und erhalten die Kirche Jesu Christi. Diese Gnadenmittel Gottes, durch die Er Seine Kirche baut und bewahrt, sind aber von universaler Geltung. Man kann nicht Gottes Wort recht verkündigen und gläubig hören — und sich nicht darum kümmern, ob andere, denen dieses Wort genau so gilt und die ohne den Trost des Evangeliums verloren sind, es auch hören können. Man kann nicht das hl. Taufsakrament recht verwalten und sich seiner Taufgnade getrösten — ohne gleichzeitig mit Schmerz und Eifer der Ungezählten zu gedenken, die der Herr bei Seiner Himmelfahrt zu taufen befahl, die aber dennoch durch die Schuld der Christenheit ungetauft leben und sterben. Man kann nicht das hl. Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi recht verwalten und als Mahl der Kirche bestimmungsgemäß feiern — und dabei den Willen des Herrn ignorieren, daß viele von Osten und Westen, von Norden und Süden im Reiche Gottes das Mahl halten (Mt. 8, 11; Luk. 13, 29 cf. Röm. 11, 25); und außerachtlassen, daß die Kirche, die Seinen Leib empfängt, zugleich der Leib Dessen ist, der „alles in allem erfüllt“ (Eph. 1, 23) und daß Sein Blut, das Er uns gibt, zur Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt vergossen ist (Kol. 1, 20; 1. Joh. 2, 2; Hebr. 9, 12). Daher kann die Kirche nicht ohne Mission Kirche sein und bleiben. Zwar ist die Mission als Veranstaltung nicht *nota ecclesiae*, aber es gehört zur rechten Verwaltung der universalen Gnadenmittel, daß sie nicht territorialistisch eingeengt werden. Wenn man über die Kirche nicht von ihrer irdischen Gestalt und Verwaltung („römisch“), sondern von den sie konstituierenden geistlichen Wirklichkeiten her denkt, wie unsere lutherischen Bekenntnisse, dann ist sie eben: „der Haufe hin und wieder in der Welt derjenigen, die da wahrlich gläuben dem Evangelio Christi und den Heiligen Geist haben.“

*

W. Maurer hat erst kürzlich nachgewiesen, welche Bedeutung die Missionsbewegung des vorigen Jahrhunderts für die Kirchwerdung (besser

wohl „Wieder-Kirchwerdung“) des deutschen Luthertums gehabt hat¹⁾. Es wäre gewiß leichter aufzuzeigen, aber einer gesonderten Untersuchung wert, daß dasselbe wohl noch viel mehr für die lutherische Diasporahilfe gilt. Denn das, was vorhin über Heiden und Ungläubige gesagt wurde, deren Not die Kirche beim Gebrauch der auch ihnen geltenden Gnadenmittel nicht ignorieren darf, ohne sich selbst gegen die tröstliche Dynamis des mit diesen Mitteln wirkenden Geistes Gottes abzuschirmen, gilt noch unmittelbarer für die Diasporaarbeit.

Kann es einer Gemeinde, die sich um den Altar scharf, gleichgültig sein, daß viele, die in ihrer Mitte getauft und unterwiesen wurden, die früher zu ihrer Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft gehörten, nun vielleicht jeglicher geistlicher Versorgung entbehren, weil sie auswandern mußten? Wie sollte sich das mit der geistlichen Wirklichkeit der alle Länder und Grenzen überschreitenden *κοινωνία ἐν Χριστῷ* vertragen?

Wir können historisch Folgendes feststellen: wo man im vorigen Jahrhundert die Kirche wiederentdeckte, wo man sich freudig seiner Zugehörigkeit zur evang.-luth. Kirche wieder bewußt wurde, da empfand man nicht allein die ungeheure missionarische Verantwortung gegenüber Heiden und Ungläubigen, sondern in hohem Maße auch die kirchliche gegenüber den Gliedern der eigenen Kirche in der Ferne. So entstehen nicht lange nach den lutherischen Missionen, oft eng mit ihnen verbunden, die lutherischen Diasporawerke. Die kaum abschätzbare kirchengeschichtliche Wirkung dieser zunächst nur von wenigen Männern getragenen Arbeit war eine doppelte: einerseits entstanden in Übersee evang.-luth. Kirchen, die bis in die Gegenwart Bestand haben und die konfessionspolitische Situation der Welt ganz entscheidend bestimmen. Andererseits wirkte sich die kirchliche Arbeit an der Diaspora ganz entscheidend auf die Belebung und Vertiefung des Kirchenbewußtseins und des kirchlichen Lebens in der Heimat aus. Die Diasporaarbeit führte — gewiß nicht minder als die Heidenmission, aber zugleich mit ihr — zur Wieder-Kirchwerdung des deutschen Luthertums. Aus der Geschichte der lutherischen Landeskirchen, aber auch der Vereinigten Luth. Kirche Deutschlands ist die Bewegung der luth. Diasporahilfe nicht wegzudenken. Die Rückwirkung der in ihr wirksamen Dynamik erfaßte weite Kreise, weckte neue Liebe zur Kirche, vertiefte das kirchlich-konfessionelle Bewußtsein und die gesamtkirchliche Verantwortung und führte so zur lutherischen Einigungsbewegung.

*

¹⁾ Lutherisches Missionsjahrbuch 1951/52 S. 65 ff.

4. Sind die reichen Früchte göttlichen Segens offenkundig, die in Übersee und in Deutschland der ev.-luth. Diasporaarbeit in ihrer betont geistlich-kirchlichen Ausrichtung geschenkt wurden, so unbestreitbar ist auch das andere: wo die (gewiß auch in den jungen überseeischen lutherischen Kirchen vorhandene) Verquickung von Volkstum und Kirche obwaltete, hatte das furchtbare Folgen. Die Kirche wurde zum Traditionsfaktor und verlor weithin ihre geistlich-missionarische Dynamik. Durch Jahrzehnte, ja bis in die Gegenwart hinein, haben viele dieser „deutschen“ Gemeinden und Kirchen in Übersee ihr bescheidenes Eigenleben gefristet, ohne die ungeheuren Missionsaufgaben überhaupt zu sehen, die ihnen oft in allernächster Nähe gestellt waren. Weil die südamerikanischen Neger, Mulatten und Indianer ja doch keine Deutschen waren, stand man der missionarischen Aufgabe, deren Erfüllung ja Eingliederung in die Kirche, in die Gemeinde bedeutet, ratlos gegenüber. In manchen Fällen geschah noch Schlimmeres. Man war sogar dort noch nationalkirchlich-exklusiv, wo Eingeborene von sich aus den Anschluß an die Kirche des lauterer Evangeliums suchten und erbaten — und stieß sie zurück. Nur da, wo jenen Kirchen große Aufgaben der Diasporafürsorge im eigenen Lande gestellt waren, konnte durch dieses Korrektiv die Gefahr des Erstarrens zur selbstgenügsamen Trägheit vermieden werden.

Weit gefährlicher wurde die Existenzkrise für die Kirchen, die streng am europäischen Volkstum festhaltend der Umvolkung ihrer Glieder, vor allem der jüngeren Generation nicht Rechnung zu tragen verstanden. Wer kann abschätzen, wie viele Millionen Glieder unsere evang.-luth. Kirche dadurch verloren hat? Wie war es möglich, daß einzelne in Europa nur unbedeutende Sekten in Nordamerika zu den größten prot. Kirchen zählen? Wie viele ihrer Glieder stammen von ev.-luth. Einwanderern ab? Aber noch schmerzlicher: wie viele unter den vielen Millionen, die überhaupt keiner Kirche zugehören und als „Heiden der Neuzeit“ ohne Gottes Wort und Sakrament leben, sterben und der ewigen Verlorenheit anheim fallen, sind Enkel ev.-luth. Ahnen? Nirgends wird so deutlich wie hier, daß kirchliche Fehlentscheidungen auf Grund dogmatischer Irrtümer furchtbarste Folgen haben, nämlich daß unzählbare Scharen durch den Verlust des allein im Evangelium Jesu Christi uns von Gott geschenkten Heiles bedroht sind mit ewiger Verdammnis. Wenn Gott im jüngsten Gericht die Seelen dieser Menschen von unserer Kirche fordert, wie soll sie sich dann entschuldigen?

Immerhin waren die Kirchen, die von der ev.-luth. Diasporaarbeit ins Leben gerufen, unterstützt und beraten wurden, nicht auf das Volkstum, sondern auf Gottes Wort und Sakrament nach der reinen Lehre des luther-

rischen Bekenntnisses gegründet. Nach schweren Krisen gingen sie deshalb nicht unter, sondern meisterten den Umvolkungsprozeß. Gegen diese These darf nicht geltend gemacht werden, daß etwa Wilhelm Löhe die Ausgewanderten zur Treue gegenüber ihrer Sprache aufrief. Er tat es nicht aus Nationalismus. Er tat es, damit den Lutheranern in der Ferne ihre Bibel, ihr Gesangbuch, ihr Katechismus, ihr Gebetsleben — also ihr seligmachender ev.-luth. Glaube erhalten bliebe. Das war für die erste Zeit, in der es ein lutherisches geistliches Schrifttum, einen Schatz lutherischer Gebete und Liturgien, auch die lutherischen Choräle auf englisch noch nicht gab, wohl getan. Die Umsetzung der Frömmigkeit und Theologie aus einer Sprache in die andere erfordert viel Zeit. Nachdem aber die lutherischen Kirchen Nordamerikas diese gewaltige Aufgabe gemeistert hatten, war für sie „Treue gegenüber Volk und Vaterland“ kein bestimmendes Prinzip mehr, wie in anderen Kirchen ohne klare Bekenntnisbindung. Wir dürfen also sagen: sie verdanken ihre Existenz und Schlagkraft allein der Tatsache, daß sie eine wahrhaft geistliche Lebensmitte hatten und haben, nämlich das Bekenntnis. Dieses war auch eine spezifisch und legitim kirchliche Ordnungskraft. Das Bekenntnis einte. Das Bekenntnis übte sammelnde Wirkung aus. Das Bekenntnis gab Halt und Festigkeit. Gewiß, es wurde auch um die reine, bekenntnisgemäße Lehre ernst gerungen, und doch wird das alles aufs Große gesehen nicht ungültig.

Wieviel schlimmer waren aber die Kirchen dran, die nicht auf die kirchlichen und pneumatischen Wirklichkeiten gegründet waren, sondern auf Gefühls- und Traditionsmomente, auf das gemeinsame deutsche Volkstum, auf gesellschaftliche Bindungen und — auf die finanzielle Unterstützung aus Deutschland! Wenn sie sich nicht umzustellen vermochten, so ist die Mehrzahl von ihnen in der Krise der Welterschütterungen entweder ganz oder bis zur Bedeutungslosigkeit aufgerieben worden.

*

5. Vielleicht hatte man diese zuletzt genannte Gesetzmäßigkeit sich noch nicht klargemacht, als man die Auslandsdiasporaarbeit einer Stelle übertrug, die als Organ eines Bundes bekenntnisverschiedener Kirchen diese Aufgabe ja überhaupt nicht von dort aus anpacken konnte, von wo her sie allein so gelöst werden kann, daß sie für die Existenz der Auslandkirchen dauerhafte, gesunde Bedeutung hat: vom Bekenntnis her. Das andere aber, das zuvor Genannte (s. o. P. 3), hätten die führenden Männer der luth. Landeskirchen eigentlich schon 1922 (bei der Gründung des „Deutschen evangelischen Kirchenbundes“) und 1924 (bei der Verabschiedung des „Kirchen-

bundesgesetzes betreffend den Anschluß deutscher evangelischer Kirchengemeinschaften, Gemeinden und Geistlichen außerhalb Deutschlands an den Kirchenbund“) wissen müssen: indem sie die Diasporafürsorge jenem Bunde übertrugen, nahmen sie ihren eigenen Landeskirchen jene gerade für das kirchliche Selbstbewußtsein und die rechte ökumenische Weitsicht der lutherischen Kirche so wichtige Aufgabe. Stattdessen übertrugen sie diese Lebensäußerung einer rechten Kirche an jenen überkonfessionellen Bund und taten so, „als ob“ er Kirche wäre. Die, wie oben gezeigt, in doppelter Richtung, nach außen und nach innen, auf Kirchwerdung hinzielende Dynamik kam nun diesem Kirchenbunde zugute. So diente diese Fehlentscheidung dem weiteren Siegeszug des Unionismus.

Es wäre gewiß von größtem kirchengeschichtlichen Interesse, wenn einmal herausgearbeitet werden könnte, einen wie großen Anteil — direkt oder indirekt — der Gustav-Adolf-Verein mit seiner das konfessionskirchliche Denken teils verneinenden, teils limitierenden Theologie an jener für unsere lutherische Kirche so verhängnisvollen Fehlentscheidung hatte. Es ist doch klar: je mehr Lebensfunktionen die Konfessionskirchen in Deutschland (praktisch kommt aber hier nur die lutherische in Frage) an den überkonfessionellen Kirchenbund abtraten, desto mehr hörten sie selbst auf, selbständige Kirchen zu sein; desto mehr verblaßte die lutherische Kirche wieder zu einer theologischen Schulrichtung innerhalb der „Einen Deutschen Evangelischen Kirche“, wozu sie erstaunlicherweise Calvinismus und Unionismus stets gleichermaßen machen wollen, wie der säkulare Nationalismus.

So angesehen ist es für die lutherische Kirche Deutschlands eine Existenzfrage, ob sie sich selbst wieder auf die ihr gestellte Aufgabe der Diasporahilfe besinnt.

*

6. Der Kirchenkampf führte die Kirche durch unsägliche Not zu ganz wesentlichen Erkenntnissen. Man mußte es erleben, wie die Vermischung von deutsch und christlich, deutsch und evangelisch als faule Frucht liberaler Verfälschung des echten Wesens der Kirche offenkundig wurde. Man lernte wieder, daß die Kirche eine Größe sui generis sei. Man erkannte die Fragwürdigkeit des kirchlichen Territorialismus. Es zeigte sich die Ländergrenzen überschreitende Einheit im gleichen Glauben. Es zeigte sich aber auch, daß man von verschiedenen (konfessionell bedingten) theologischen Standorten her zu verschiedenen Konsequenzen des kirchlichen Handelns geführt wurde und daß die — von vielen Brüdern unionistisch verstandene — „Einheit“ der „Bekennenden Kirche“ zwangsläufig zerbrechen mußte, weil sie keine innere Einheit war. Diese unausweichliche

Folge hatten sich jene Brüder, die von der Theologie des Liberalismus her- kamen, wohl kaum überlegt, als sie in Barmen die Forderung bejahten, daß „die Deutsche Evangelische Kirche“ „ihre echte kirchliche Einheit ... nur auf dem Wege gewinnen“ könne, „daß sie ... die reformatorischen Be- kenntnisse wahr und einen organischen Zusammenschluß der Landes- kirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnis- standes fördert ...“²⁾.

In der luth. Kirche hatte man neu gelernt, was es um das Wesen der Kirche sei. Die Erkenntnisse des schweren Ringens um die ev.-luth. Kirche im 19. Jahrhundert wurden wieder entdeckt. Man bejahte wieder die Kirche ev.-luth. Bekenntnisses, anstatt, wie bisher üblich, recht unbestimmt und unverbindlich vom „Luthertum“ zu reden. So kam es schließlich zur „Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands“, so kam es auch zu Art. 7 ihrer Verfassung:

„Ihr (der Vereinigten Kirche) obliegt die Fürsorge für die deutsche lutherische Diaspora innerhalb und außerhalb Deutschlands“ (5). „Sie hat die ev.-luth. Gemeinden, die sich ihr unmittelbar angeschlossen haben, nach den Grundsätzen des lutherischen Bekenntnisses zu leiten, ebenso die angeschlossenen Auslandsgemeinden“ (4). „Sie vertritt in allen gemein- samen Angelegenheiten die in ihr zusammengeschlossenen Gliedkirchen nach außen, insbesondere auch gegenüber der Ökumene ...“ (7).

Aber dieser Fortschritt konnte nur auf dem Wege eines gefährlichen Kompromisses erreicht werden, der alles wieder in Frage stellte und den Keim zu nicht endenwollenden unerquicklichen und unfruchtbaren Aus- einandersetzungen in sich barg. Die gleichen luth. Landeskirchen, die sich zur Vereinigten Luth. Kirche zusammenschlossen und damit, so sollte man meinen, die ev.-luth. Konfessionskirche bejahten, brachten es fertig, wenige Tage später eine neue, umfassende deutsche Unionskirche zu gründen und allen Warnungen zum Trotz auch ihr als „Gliedkirchen“ beizutreten. Sie brachten es fertig, nun auch dieser Unionskirche, der sog. „Evangelischen Kirche in Deutschland“ die Aufgabe zu stellen, sich um die Auslandsdiaspora anzunehmen. Noch verpflichtender als in der Ver- fassung der Vereinigten Luth. Kirche heißt es in der Grundordnung der EKID: „Die Evangelische Kirche in Deutschland trägt die Verantwortung für die deutschen evangelischen Kirchengemeinschaften, Gemeinden, Pfarrer und Gemeindeglieder außerhalb Deutschlands, insbesondere soweit sie ihr nach Maßgabe gesetzlicher Bestimmungen angeschlossen sind“

²⁾ „Erklärung zur Rechtslage der Bekenntnissynode der DEK“ Satz 5, zit. nach Karl Immer: Bekenntnissynode der DEK Barmen 1934, S. 38.

(Art. 17). „Die EKID arbeitet in der ökumenischen Bewegung mit“ (Art. 18/1).

Man brauchte wahrlich kein Prophet zu sein, um sogleich zu erkennen, daß das nicht gut hinausgehen konnte. Die schweren Auseinandersetzungen, die es seither zwischen der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche und dem Kirchlichen Außenamt der EKID gegeben hat, sind nichts als die zwangsläufige Folge einer solchen in sich widerspruchsvollen Fehlkonzeption. Die Männer der lutherischen Kirche hätten gut getan, ein Wort von — ja von Martin Niemöller ernster zu nehmen, daß „nicht getroffene Entscheidungen später siebenfach auf uns zurückfallen“.

*

7. Was wird nun aus der Arbeit für die ev.-luth. Diaspora im Auslande, besser: aus der Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft der luth. Kirche in Deutschland und aller Welt? Wird sie nach dem Schema weitergehen, als hätte es nie einen Kirchenkampf und nie eine Wiederentdeckung der Schriftgemäßheit des lutherischen Bekenntnisses, hier besonders seiner Aussagen über die Kirche gegeben? Kräfte sind am Werke, die Repristination eines solchen Anachronismus zu vollziehen. Entwürfe für eine (aus anderen Gründen notwendige) Neufassung des oben erwähnten Kirchenbundesgesetzes sind vorgelegt worden, die geradezu erstaunlich sind. Wir meinten, im Kirchenkampf gelernt zu haben, daß die Kirche nicht lediglich eine Behörde, sondern die *sancta communio* sei (die um ihres Dienstes willen allerdings Organe haben müsse). Wir hatten erfahren, daß die Organe der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung so wie alle kirchlichen Lebensäußerungen vom Bekenntnis der Kirche, d. h. von der inhaltlichen Bestimmtheit ihrer Verkündigung, Sakramentsverwaltung und ihres Glaubens nicht abgetrennt werden dürfen³⁾. Die Kirchengestalt der Union, jenes Ergebnisses staatlicher Kirchenbevormundung auf Grund pietistisch-rationalistischer Erweichung, war dadurch mehr als fragwürdig geworden. Wie kann in der Kirche fehlende Einheit des Glaubens durch Einheit der Verwaltung ersetzt werden?

Wir konnten ferner wahrnehmen, wie jene von der DEK betreuten und ihr angeschlossenen „deutsch-evangelischen“ Auslandsgemeinden und Kirchen während der Kriegs- und Nachkriegsjahre zwangsläufig zu kirchlicher Selbständigkeit gelangt sind. Das begrüßten wir, weil wir wußten, wie lähmend das andauernde Unterstütztwerden, die fortgesetzte Abhängigkeit und Unselbständigkeit für Kirchen und Gemeinden sind.

³⁾ „Erklärung zur Rechtslage der Bekenntnissynode der DEK“ Barmen 1934, Satz 3 a.a.O. S. 37.

Das alles, so offenkundig es auch ist, möchte man auf einmal nicht wahrhaben, weil man ihm nicht Rechnung tragen will. Das „Kirchliche Außenamt“ der EKID soll dennoch weiterhin gleichsam als „übergeordnete Behörde“ wirksam sein. Der EKID sollen die Satzungen von Gemeindeverbänden und Pfarrkonferenzen „vor Inkrafttreten“ vorgelegt werden, „damit diese (die EKID) Einwendungen geltend machen kann“. Ihr sollen die im Auslande tätigen Pfarrer auch weiterhin unterstehen, und zwar sowohl was die Dienstaufsicht, die beschränkte Disziplinargewalt, die eventuelle Abberufung und Ruhestandsversetzung, als auch (und das ist sehr wichtig!) was die Altersversorgungen usw. anlangt. Weithin meint man, die Bestimmungen irgendeiner staatlichen Behörde für die im Auslande tätigen Beamten vor sich zu haben. Daß es sich beim Verhältnis zur Diaspora um helfenden Dienst von Kirche zu Kirche handelt (— auch bei einzelnen Gemeinden, denn die zahlenmäßige Größe der Kirchen spielt hier wie sogar nach den in der Ökumene wirksamen Grundsätzen keine ausschlaggebende Rolle —) und nicht um das Verhältnis von vorgesetzter zu nachgeordneter Behördendienststelle, wird nirgends deutlich. Man meint, in die Zeiten des Behördenkirchentums, der territorialistisch-staatlichen Kirchenverwaltung zurückversetzt zu sein.

Noch gewichtiger ist ein zweites Moment. Wir dürfen dazu nochmals an die „Erklärung zur Rechtslage“ von Barmen erinnern, wo es heißt: „in der Kirche ist eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich“ (Satz 3). Nun soll, als ob nichts geschehen wäre, eine Behörde kirchenleitende Funktionen ausüben, die Dienstaufsicht über Pfarrer führen, kirchliche Satzungen genehmigen usw., von der kein Mensch sagen kann, welchen Bekenntnisses sie eigentlich ist. Als Organ des Zusammenschlusses bekenntnisverschiedener Kirchen kann sie ja auch gar nicht als solche in ihrem Handeln an ein Bekenntnis gebunden sein. Die Auslandskirchen und -gemeinden aber haben erkannt, daß sie auf die Dauer nicht auf deutsche Abkunft und spärliche, dazu sehr ungewisse Unterstützungen aus Deutschland gegründet sein können und streben nach deutlicherer konfessioneller Bestimmtheit. Hier kommt es, wie das Beispiel der lutherischen Kirche Italiens zeigt, zu Konflikten mit dem kirchlichen Außenamt. Darf man jedoch, weil man 1922, 1933 und 1945/48 offenkundige Fehlentscheidungen vornahm, sich deshalb auch für die Zukunft den richtigen Erkenntnissen und einem realistischen Handeln versagen? Ist es in der Kirche wirklich verboten, aus der Kirchengeschichte etwas zuzulernen?

Dabei sind wir beim Dritten: Die lutherischen Kirchen der Welt haben sich in überwiegender Mehrzahl zur Gemeinschaft des Luth. Weltbundes

zusammengeschlossen. Das Bekenntnis hat seine weltweit-sammelnde Kraft erwiesen. Auf wichtigen Gebieten der zwischenkirchlichen Hilfe und der Wiederansiedlung heimatloser Lutheraner in den Ländern der luth. Auslandkirchen hat der Weltbund Großes geleistet. Und nun soll so getan werden, als gäbe es keine ökumenische Gemeinschaft der luth. Kirchen? Wenn etwa die luth. Kirche von Bayern der ihr aus der Zeit der luth. Gotteskastenarbeit eng verbundenen Luth. Kirche in Brasilien durch Entsendung von Pfarrernachwuchs einen brüderlichen Dienst erweisen will, so soll das auch in Zukunft nicht, wie es eigentlich selbstverständlich erscheint, durch die Organe des Luth. Weltbundes vermittelt und durchgeführt werden, sondern durch die Behörde einer Größe, die gar nicht unseres Bekenntnisses ist und — wie am Tage — auch gar nicht die Bestrebungen zur Festigung der luth. Gemeinschaft bejaht.

Vielmehr tritt die EKID als Unionskirche in Erscheinung; die innere Basis ihres Handelns auch im Auslande ist nicht ein kirchlich-geistliches Moment, sondern das säkulare des Deutschtums bzw. hinsichtlich der betreuten Kirchen und Gemeinden die „Herkunft ihrer Glieder aus Deutschland“. Ist denn das theologisch und kirchlich überhaupt relevant? Wiederum steht territorialistisch-nationales gegen konfessionell-kirchliches Denken.

Vergegenwärtigen wir uns allein diese drei beispielhaft herausgegriffenen Gesichtspunkte, so darf man fragen: war vorhin wirklich zu viel gesagt, als wir meinten, daß durch jene Konzeption des kirchlichen Außenamtes ein Rückfall in längst vergangene Zeiten versucht wird? Die Repristinatio des innerlich Überlebten, theologisch längst als unhaltbar, als Produkt einer Fehlentscheidung Erkannten hat jedoch stets in der Kirche verhängnisvolle Folgen, wenn sie aus bestimmten Gründen gegen besseres Wissen und Gewissen vorgenommen wird.

*

8. Welche Konzeption ist lutherischerseits diesen theologisch wie praktisch unzulänglichen Absichten entgegenzustellen?

a) Es muß deutlich werden, daß es sich bei den Beziehungen zur „Auslanddiaspora“, also zu Kirchen des gleichen Glaubens, nicht um kirchenbehördliche Bevormundung und „Fürsorge“ handelt, sondern um ein wechselseitiges Geben und Nehmen, um brüderlichen Austausch, um geistliche *κοινωνία*! Es ist ja gar nicht so, daß nur die „Kirche des Mutterlandes“ sich um die „armen Deutschen im Auslande“ annimmt, gleichsam wie ein kirchlicher VDA. In Wahrheit ist es oft ziemlich wenig, was sie leisten kann. Wie haben aber dafür die luth. Auslandkirchen und -gemeinden in der Zeit der großen Nachkriegsnot der Christenheit in

Deutschland geholfen?! Und, was noch wichtiger ist: welche Bedeutung hat die Diaspora mit ihren Nöten, aber auch mit dem Segen ihrer Existenz für die Kirche in geistlicher Hinsicht?! Schließlich, ist es nicht auch ein ganz großer Dienst jener luth. Diasporakirchen an den luth. Kirchen in Europa, daß sie in oft vorbildlicher Weise und unter größten eigenen Opfern sich um die in ihr weites Land einwandernden Lutheraner annehmen, ihnen beruflich und wirtschaftlich mit Rat und Tat helfen und sie geistlich versorgen?

b) Es ist zweitens unbedingt darauf zu achten, daß die Erkenntnisse, die uns im Kirchenkampf hinsichtlich der umfassenden Bedeutung des Bekenntnisses für die Einheit der Kirche und für alle ihre Lebensfunktionen geschenkt wurden, jetzt auf dem Gebiet der Auslandbeziehungen nicht ignoriert, sondern fruchtbar gemacht werden. Das bedeutet, daß die Auslandkirchen nicht daran gehindert werden dürfen, sich nach geistlichen anstatt nach säkularen Gesichtspunkten zu ordnen, also auf klare Bekenntnisbestimmtheit zu drängen und die weltlichen Momente wie etwa die Herkunft ihrer Glieder aus Deutschland usw. mehr und mehr abzustreifen. Sie sollen doch bodenständige und missionsaktive Kirchen des lauterem Evangeliums in ihren Ländern sein oder werden, nicht mitsamt den Blumentöpfen irgendwo ins Freiland hingestellte, jedoch nicht verwurzelte Treibhauspflanzen! Das kann aber nur dann geschehen, wenn die Auslandsdiaspora zu einem gesunden kirchlichen Selbstverständnis hindurchfindet, wenn ihre Gemeinden mehr sind, als gesellschaftlich-religiöse Vereine der aus Deutschland stammenden Akatholiken. Ihre Glieder müssen eine geistliche Antwort darauf geben können, warum sie dieser Kirche angehören; d. h. sagen können, was ihre Kirche und was sie als deren Glieder glauben. Die Antwort: „Mein Großvater stammte aus Pommern“ ist kirchlich doch wohl nicht ganz ausreichend.

c) Dazu ist die Gemeinschaft des Luth. Weltbundes eine ganz wesentliche Hilfe. Die ökumenische Föderation der luth. Kirche ist das natürliche Organ für alle Erweisung und Vermittlung kirchlicher *κοινωνία*. Viel mehr als bisher ist mit ihm ganz praktisch zu rechnen. Hier ist im Unterschied zur EKID die Einheit des Glaubens und Bekennens vorgegeben, aus der heraus alle einzelnen Züge gemeinsamen und gegenseitigen Handelns ihre gesunde, friedfertige Ausrichtung erhalten. Da es sich bei der bislang dem kirchlichen Außenamt „angeschlossenen“ Diaspora ja größtenteils um Lutheraner handelt (weil die Reformierten sich meist den ihnen konfessionell nächststehenden Kirchen zugesellten), ist ihre Eingliederung in die große Familie des Luth. Weltbundes das Natürlichste von der Welt. So allein finden die kleinen und wirklich hilfsbedürftigen Kirchen und Ge-

meinden in unserer unruhigen Zeit einen krisenfesten Rückhalt, wie sie eine Vereinbarung mit einem in sich so problematischen, umkämpften Kirchenbunde eines einzigen Landes nie bieten kann.

d) Was soll aber dann das Kirchliche Außenamt noch? — Darf man nicht vielleicht die Gegenfrage stellen: ist die EKID und sind ihre Organe denn ein unumstößliches Dogma, das jede auch noch so richtige Überlegung im Falle des Widerspruches einfach durch sein Vorhandensein unmöglich macht? — Wollen wir doch nüchtern bleiben! Damit wird die EKID und ihre Wirksamkeit keineswegs verneint. Als Ausdruck dafür, was tatsächlich da ist (aber nicht, was sich die Unionisten wünschen!), hat die EKID durchaus ihr Recht. Ebenso wird man über ihre Wirksamkeit durch das kirchliche Außenamt urteilen dürfen und so manche wichtige Aufgabe finden, die z. Z. nur sehr ungenügend wahrgenommen wird. Die Analogie zur Kirchenkanzlei ist hier von Bedeutung.

Der bisherige Widerspruch, daß die Lutheraner der EKID in Deutschland das Recht, eine Kirche im Vollsinn des Wortes zu sein, abstreiten, es ihr aber gegenüber der Ökumene (die EKID ist Mitglied des ökumenischen Rates der Kirchen, nicht der Kirchenbünde!) zugestehen, muß aufhören. Auf dem Gebiet der Rechtskoordinierung, der Diasporaforschung, des Ausgleichs der finanziellen Lasten usw. gäbe es noch genug für das Außenamt zu tun. Eine solche Selbstbescheidung der EKID und ihrer Auslandsbeziehungen würde der recht verstandenen Einheit nur dienlich sein. Viel Konfliktstoff wäre dann von vornherein beseitigt.

e) In jedem Fall muß vermieden werden, daß sich bei der Neuordnung der A slanddiasporaarbeit ein ähnlich kranker Kompromiß wiederholt, wie 1948 bei der Konstituierung der EKID. Es geht unter gar keinen Umständen, daß die Vereinigte Lutherische Kirche, deren Gliedkirchen ja zugleich zur EKID gehören und deren kirchliches Außenamt auch finanziell mittragen, nun neben jener Arbeit des Außenamtes her, ihre eigene Außenarbeit treibt. Entweder man gesteht im Widerspruch zu dem von den luth. Landeskirchen bisher vertretenen luth. Grundsatz, die EKID sei ein Bund bekenntnisverschiedener Kirchen, ihr nun doch zu, vor der Ökumene als Kirche in Erscheinung zu treten. Damit verzichtet man darauf, daß die luth. Kirche Deutschlands noch selbständige Kirche sei. Dann hat man auch kein inneres Recht auf eigene Diasporaarbeit wie überhaupt auf die gesamte bisherige Wirksamkeit der VELKD. Oder man bejaht die Existenz der ev.-luth. Kirche in Deutschland als Kirche und somit ihre eigene Auslandsarbeit. Dann kann man sie nicht gleichzeitig (ohne jede fachliche oder sonstige Abgrenzung) auch an das Kirchliche Außenamt delegieren und die EKID vor der Ökumene zur Kirche erheben. Entweder kirch-

liche, geistliche, konfessionelle Bestimmtheit oder national- und kulturpolitisches Denken! Entweder man nimmt den Lutherischen Weltbund ernst oder die EKID als Unionskirche, indem man ihr Außenamt als Kirchenbehörde im eigentlichen Sinn anerkennt. Tertium non datur! Das gilt auch aus folgender ganz praktischer Überlegung. Wenn die Vereinigte Luth. Kirche neben der großen und auch von ihr mitgetragenen Arbeit des Kirchlichen Außenamtes her noch gleichsam „privatim“ eine eigene, zusätzliche Auslandsarbeit betreibt, bedeutet das zwangsläufig, daß damit die unionistische Ausrichtung des Kirchlichen Außenamtes und seiner Tätigkeit praktisch anerkannt, zumindest geduldet ist. Dabei muß befürchtet werden, daß ein sehr großer Teil der Auslandsdiaspora schon um des Trägheitsgesetzes willen in dem bereits bestehenden engeren Verhältnis zu dieser unionistischen Stelle verbleibt und so an der gesunden Entwicklung auf das Weltluthertum hin behindert wird. Es ist, sollte hier nicht noch größerer Schade entstehen, allerhöchste Zeit, dem untragbaren Zustand ein Ende zu bereiten, daß die luth. Kirchen Deutschlands eine Arbeit mitverantworten und mitfinanzieren, die sie gar nicht bejahen können, ja, die sich kirchenpolitisch gegen sie selbst richtet.

f) Wenn schon die lutherischen Beziehungen zu den Diasporakirchen des Auslandes im Rahmen der großen Weltorganisation vonstatten gehen sollen, so dürfen — und das erscheint besonders wichtig — sie doch nicht nur eine Sache der obersten Kirchenbehörden und leitenden Ausschüsse sein. Genau so, wie die Arbeit der Mission und Diakonie, soll sie gesund bleiben, von der betenden und aktiv tragenden, helfenden Gemeinde sich nicht lösen darf, so muß auch diese Lebensfunktion unserer Kirche von den Gemeinden innerlich getragen werden. Darum sind auch ganz enge Beziehungen von Kirche zu Kirche (etwa Hannover zu Südafrika), ja auch von Gemeinde zu Gemeinde („Patenschaftsverhältnisse“) von ganz entscheidendem Wert. Nur keine Vermassung! Keine Zentralisation! Keine kirchenbürokratische Erstarrung und Verengung! Vielmehr lebensvoller, menschlich-konkreter Austausch von Nachricht, Teilnahme, Hilfe, Rat und Fürbitte! Die Lebensbeziehungen der verschiedenen lutherischen Kirchen, der großen zu den kleinen, der geschlossenen zu den Diasporakirchen und umgekehrt, ist nur im Sinne von 1. Kor. 12, 4—26 gesund. Κοινωνία ist aber kein organisierbares Prinzip, sie ist stets blutvolle, personhafte Wirklichkeit. Hier muß jeder wissen, worum es geht und wem er mit seinem Opfer hilft, für wen er fürbittend eintritt. Diese ganz reale, menschlich-konkrete Gestalt des wechselseitigen Teilnehmens und Teilgebens von Freude und Leid, Erfolgen und Sorgen, Reichtum

und Armut, Segen und Schuld hinüber und herüber von Kirche zu Kirche, von Gemeinde zu Gemeinde, hinweg über Länder, Meere und Grenzen — das ist es, was die Kirche der ersten Jahrhunderte in ergreifender Weise uns vorgelebt hat: weltweite, „katholische“ Gemeinschaft der in ihrem Glauben (Eph. 4) einen und einigen Kirche! Die gilt es auch in unseren Tagen neu zu finden, zu fördern und zu vertiefen.

AUGUST KIMME

Lutherisches Bekenntnis heute

Zur Interpretation des Verständnisses von Lehrgrundlage und Lehreinheit im Lutherischen Einigungswerk und im Lutherischen Weltbund.

Das Jahr 1952 steht für uns deutsche Lutheraner ganz im Zeichen der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover. Unter den zahlreichen Veranstaltungen, die die Vollversammlung umrahmen, wird die Sitzung der Engeren Konferenz des Lutherischen Einigungswerkes am 29. Juli kaum auffallen. Der auf dieser Sitzung zu haltende Vortrag über „Das Lutherische Einigungswerk im Rahmen des Lutherischen Weltbundes“ wird u. a. die enge geschichtliche Verbundenheit beider Organisationen darstellen. Es möchte nicht als überheblicher Stolz auf die Väter und Großväter der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz (Lutherisches Einigungswerk), sondern als der Geschichte verpflichtende Treue zu den Vätern des heutigen Ordnungswerkes in allen Kirchen Augsburgischer Konfession ausgelegt werden, wenn hier für die vergeßliche Generation von heute festgehalten werden soll, daß es das kirchengeschichtliche Werk der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz unter der Führung von Harleß, Kliefoth, Graf Vitzthum von Eckstädt und Ludwig Ihmels ist, die drei großen Zentren des Weltluthertums Deutschland (Hannover 1868), Skandinavien (Lund 1901) und Nordamerika (Gründung des Lutherischen Weltkonvents in Eisenach 1923) zueinander gebracht zu haben.

Seit jener denkwürdigen Gründung des Weltkonventes sind beide Organisationen in innerster Verbundenheit miteinander gegangen. Dabei ist ihnen ein je verschiedenes äußeres Geschick zuteil geworden. Hat der Weltkonvent ein imponierendes äußeres Wachstum entfaltet, das nach den Hemmnissen des zweiten Weltkrieges endlich zu seiner Konstituierung als Lutherischer Weltbund in Lund 1947 führte, so führte der Weg der Allgemeinen Konferenz von 1933 bis 1948 in die immer einschneidender

gewordene Beschränkung der Wirkungsmöglichkeit. Zudem brachte der Zusammenschluß der meisten lutherischen Landeskirchen Deutschlands zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche eine weitere Verwirklichung des gesamt-lutherischen Einigungswillens wenigstens auf einem Teilgebiet, so daß es seit 1948 mehr als verständlich ist, wenn das in der Vereinigten Kirche zusammengeschlossene Kirchentum seine Kraft vornehmlich für diese und den Lutherischen Weltbund einsetzt. Daß die Aufgaben des Lutherischen Einigungswerkes zufolge all dieser Zusammenschlüsse noch nicht erfüllt sind, ist im einzelnen in der kleinen Schrift von Professor D. Sommerlath und mir „Weg und Ziel des Lutherischen Einigungswerkes“, Lutherisches Verlagshaus Berlin 1951, dargelegt worden und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

Wenn nun das Lutherische Einigungswerk durch das Deutsche Nationalkomitee dem Lutherischen Weltbund angeschlossen ist, ist damit das innere und äußere Verhältnis der beiden Organisationen zueinander klar gestellt. Der Weltbund ist nach wie vor bemüht, dabei zu dienen, daß alles Kirchentum Augsburgischen Bekenntnisses innerhalb und außerhalb des Mutterlandes der Reformation zueinander findet. Ein solcher Zusammenschluß ist ein kirchenregimentlicher Akt von Einzelkirchen, der immer außerhalb der Zuständigkeit des Einigungswerkes lag. Es hatte und hat ja eine ganz andere Funktion, als kirchenregimentliche Befugnisse auszuüben. Ihm oblag und obliegt vielmehr theologisch-kirchliche Zurüstung und Hilfsdienst für die kirchlichen Werke des deutschen Gesamtluthertums. Darum weiß es sich auch den Anliegen und Aufgaben des Martin Luther-Bundes, der Freikirchen und des Luthertums in der Union zuinnerst verbunden. So ist z. B. die Zusammenarbeit von Martin Luther-Werk und Lutherischem Einigungswerk in Sachsen und Mecklenburg für beide Teile sehr förderlich und fruchtbar.

In seiner Kraftentfaltung für den Dienst der theologisch-kirchlichen Zurüstung und der Hilfeleistung für das Gesamtluthertum stellt der Weltbund das noch mit den Hemmungen der jüngsten Vergangenheit ringende Einigungswerk weit in den Schatten, und jener braucht von diesem wahrlich keine Konkurrenz zu fürchten. Im Gegenteil, das Einigungswerk weiß sich dankbar von dem weltweiten Kirchenbund getragen und steht mit der Fürbitte seiner Glieder hinter dem Wirken der zahlreichen Männer in aller Welt, die der theologischen und kirchenregimentlichen Verwirklichung des einen, unveränderten Ziels von Hannover, Lund und Eisenach ihre gesammelte Kraft widmen. Niemand dürfte deshalb so genau wie die Männer des Einigungswerkes wissen, was es bedeutet, daß am 25. Juli 1952 sich die Vertreter des Weltluthertums in dem Gotteshause versammeln, in

dem am 1. und 2. Juli 1868 1500 Vertreter des ganzen deutschen Lutheriums die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz gründeten. Aber es sollten auch die Freunde und Mitarbeiter des Einigungswerkes ebenso genau wissen, was heute dabei auf dem Spiele steht.

I

Wir können zur Stunde mit unseren schwachen Kräften dem großen Weltbund keinen besseren Dienst leisten als den, daß wir nun, ehe das Weltluthertum in Hannover eine wegweisende theologische Erklärung beschließt und seinen Gliedkirchen empfiehlt, einen Vergleich der Lehrgrundlage und des Verständnisses von Lehreinheit zwischen dem Einigungswerk und dem Weltbund versuchen. Dabei halten wir uns vorwiegend an offizielle Verlautbarungen von beiden Seiten.

Der Präsident der Gründungsversammlung der Allgemeinen Konferenz, von Harleß, sagte 1868 in der Marktkirche zu Hannover: „Wenn wir nun ein Neues wollen, so wollen wir am wenigsten ein Neues machen. Denn vor allem wollen wir altes Gut festhalten und nur sorgen, daß es neu lebendig werde“ (vgl. *Luthers Kirche im Leben der Gegenwart. Die Verhandlungen der XX. Haupttagung des Lutherischen Einigungswerkes (Allgem. Ev.-Luth. Konferenz) in Hamburg und Altona, Leipzig 1929, S. 205*). Und 1901 sollte in Lund der finnische Bischof Rabergh über das Thema „Wie kann die Einheit der lutherischen Kirche besser als bisher zur Erscheinung und Betätigung gebracht werden?“ sprechen. Die Thesen dieses Vortrages wurden dann von dem schwedischen Bischof von Schéele erläutert, da Rabergh in letzter Stunde am Erscheinen verhindert war. Als die zweite unter den drei inneren Vorbedingungen größerer Einheit forderte Rabergh treueren Gebrauch von Gottes Wort und Sakrament und Abwehr aller fremden Lehren (a. a. O. S. 209). Die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz ist stets von der Überzeugung getragen gewesen, daß allein die Heilige Schrift die ganze Heilserkenntnis in sich birgt und allein die Bekenntnisse unserer Kirche die rechte Lehre von der biblischen Heilswahrheit enthalten. Diese Lehrgrundlage hat in ihr selbstverständliche Geltung; kraft klarer Erkenntnis der biblischen Heilswahrheit ist die lutherische Kirche in den Stand versetzt, vom lutherischen Bekenntnis her alle ihr fremden Lehren abzuwehren. Darum hat sie nur die eine vordringliche Aufgabe, dies lutherische Bekenntnis neu lebendig zu machen.

Mit all denjenigen Kirchen und Christen, die dieselbe Lehrgrundlage haben und ohne unionistische Vermengung bewahren, wußte das Einigungswerk sich stets in Lehreinheit, weil *ad veram unitatem ecclesiae satis*

est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum (C. A. VII, 2). Der Konsens in Lehre und Verkündigung des biblischen Evangeliums und in der stiftungsgemäßen Verwaltung der Christuskramente ist dem Werk hinreichend, aber auch unerläßlich zu einer Lehreinheit, die Kirchengemeinschaft in der Wahrheit konstituiert.

Diese lapidare Geschlossenheit des Einigungswerkes in seinem Verständnis von Lehrgrundlage und Lehreinheit kann den Außenstehenden als eine bloß konservierende Starrheit anmuten, als einen erratischen Block aus dem 16. Jahrhundert, der von den reformationstheologischen Forschungen des 19. und 20. Jahrhunderts sich nicht anrühren läßt. Aber dieser Eindruck wäre einigermaßen oberflächlich, weil er das stetige Bemühen übersähe, den Inbegriff des lutherischen Bekenntnisses, das biblisch-reformatorische Evangelium, immer klarer zu erkennen. Schon Luthardt hat gelegentlich der Erstaussgabe der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ in seinen zwölf Sätzen programmatisch zu Luther und damit zu den Ursprüngen der Reformation gerufen. „Denn Luther ist von Gott unserem Volk zum Zeichen gegeben, daß es sich um dasselbe sammeln soll; er und kein anderer etwa von seinen Genossen“ (a. a. O. S. 207). Dasselbe Programm verkündete W. Elert auf der XIX. Haupttagung des Werkes 1927 in Marburg, als er vom evangelischen Ansatz her sowohl die ganze Augustana als auch den Lehrkonsens im Evangelium deutete. Um die Reinheit dieses evangelischen Ansatzes „ist auch uns alles zu tun. Daß nur aus dieser Reinheit die Einheit geboren wird, das ist auch die Botschaft des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession“ (W. Elert, *Ecclesia militans*. Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung, Leipzig 1933, S. 29).

Dieser evangelische Ansatz, der theologische Ursprung, ist das lutherische Bekenntnis, das sich in dem für die ganze Kirche der Reformation grundlegenden Symbol der *Confessio Augustana* nur entfaltet hat. Damit ist das lutherische Bekenntnis in eine fruchtbare Spannung hineingestellt. Es bindet die Kirche der Reformation an das Augsburgische Bekenntnis und fordert zugleich, immer neu nach dem evangelischen Ansatz zu forschen. Dieses Fragen öffnet sofort die Tür nach rückwärts, in die Dogmengeschichte, deren eigentlichen Sinn die Kirche der Reformation in dem wechselvollen, aber doch nicht fruchtlosen Ringen um die Prinzipien der rechten Schriftauslegung sieht. Wenn man in Betracht zieht, daß die dogmengeschichtliche Arbeit des Reformators wie der Alten Kirche Systematik auf Grund erheblicher exegetischer Bemühungen gewesen ist, wird man Exegese und Dogmengeschichte nicht mehr so voneinander trennen können, wie es in Theologie und Kirche üblich geworden ist.

Die Reformation hat die klare Überzeugung, in der paulinisch begründeten und altkirchlich vorgebildeten doctrina von der Rechtfertigung des Sünders propter Christum sola fide den wahren Schlüssel zur Mitte und Fülle der ganzen Heiligen Schrift für die ganze Christenheit wieder gefunden zu haben. Diese Überzeugung ist der Inbegriff des lutherischen Bekenntnisses. Sie ist von der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses mit größerer oder geringerer Treue seither verteidigt worden.

Die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz hat stets ein klares Wissen davon gehabt, daß es mit der Verteidigung der Überzeugung der Väter allein nicht getan ist. Dabei ging es ihr um ein Doppeltes. Einmal erstrebte sie reformationstheologisch-dogmengeschichtlich vertiefte Aneignung dieser Überzeugung des 16. Jahrhunderts. Sodann hielt sie sich für eine Bereicherung und Überprüfung der lutherischen Bekenntnisschriften durch die Heilige Schrift selbst offen. Ihre alten Grundbestimmungen werten in § 1 „die Bekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche“ — also auch die altkirchlichen Symbole — als die „reinste Ausprägung der biblischen Heilswahrheit“. Der Superlativ „reinste“ ist demnach eigentlich ein Komparativ zu aller übrigen geschichtlich bedeutsamen christlichen Lehre. Er drückt die feste Gewißheit aus, die allen anderen Konfessionen überlegene Heilserkenntnis zu haben, gleichzeitig bezeugt er die Bereitschaft, diese Erkenntnis von der Schriftauslegung prüfen und bereichern zu lassen. Das lutherische Bekenntnis ist von der Gewißheit der biblischen Heilserkenntnis getragen und zugleich von dem rückhaltlosen Willen, von der Heiligen Schrift zu lernen, begrenzt.

Diese Doppelaussage von Gewißheit und Lernwilligkeit darf, wenn anders wir uns an den reformatorischen Ansatz noch gebunden wissen, nicht als eine stets unentschiedene Spannung verstanden werden, in der Gewißheit der Schrifterkenntnis und fragende Bereitschaft zur Schrifterkenntnis einander prinzipiell die Waage halten und nur im Vollzug des theologisch-kirchlichen Erkennens die Waage sich einmal zur Gewißheit und ein andermal zur Problematik neigt. Sie darf aber auch nicht so verstanden werden, als hätten wir bereits den größeren Teil der biblischen Erkenntnisse kraft des Lutherischen Bekenntnisses erworben, nur der kleinere Teil dieser Erkenntnisse fehle uns noch und müsse hinfort durch exegetische Arbeit gewonnen werden. Hier würde die kategoriale Spannung zwischen Gewißheit und Problematik verkannt und in ein quantitatives Verhältnis verwandelt. Denn die christozentrische Schriftauslegung der analogia fidei und der exegetische Biblizismus vermögen nicht ihr exegetisches Verfahren und Arbeitsfeld untereinander aufzuteilen. Beide bestellen dasselbe Arbeitsfeld mit einem je verschiedenen Ziel. Gleichviel, ob sie in ihren Ergebnissen

einander entgegenkommen, und unbeschadet dessen, daß sie im Raum der reformatorischen Theologie einander fordern, sind sie doch kategorial miteinander nicht zu versöhnen. Die Exegese der akademischen Theologie und die Glaubenserkenntnis des Bekenntnisses der Kirche leben unter einem je verschiedenen Regiment Gottes. Der exegetische Biblizismus und die altkirchlich-reformatorische Biblizität dienen und bestreiten einander auf dem ganzen Felde der Auslegung der Heiligen Schrift.

Immerhin ist diese bleibende Spannung zwischen Exegese und bekenntnisgemäßer Schriftauslegung für den Theologen Augsburgischen Bekenntnisses nur noch empirisch, aber nicht mehr vor Gott ein unentschiedener Streit. Als Theolog lebt er aus dem Glauben der Reformation, durch das Licht des lutherischen Bekenntnisses die Mitte und Fülle der Schrift absolut klar erkennen zu dürfen. (Selbstverständlich läßt sich die Erkenntnis der christozentrisch verstandenen Fülle der Schrift nicht auf das Erkenntnisvermögen eines Menschen oder auch einer Kette von Generationen begrenzen.) Zugleich lebt der Theolog als Akademiker unter dem Gesetz, von der Problematik der biblischen Texte sich und der ganzen vernünftigen Menschheit methodische Rechenschaft geben zu sollen. Als Theolog lebt er aus dem Glauben der wahren Kirche der Heiligen Schrift, zu der sich die Väter in Augsburg bekannt haben; als Akademiker lebt er unter dem Gesetz, der Vernunft so „objektiv“ Rechenschaft zu geben, daß sie ihn lieber der Gelehrtenrepublik als dem widervernünftigen Reich des gehenkten Gottessohnes zuweisen möchte.

Wird diese coram Deo entschiedene, aber in dieser Weltzeit noch fortbestehende Spannung zwischen bekenntnisgemäßer Schriftauslegung und wissenschaftlicher Exegese von den Menschen aufgehoben, so treten nach beiden Seiten hin abwegige Entwicklungen auf. Das lutherische Bekenntnis als Sinnfunktion der ganzen Kirche Christi auf Erden erstarrt dann im Konfessionalismus einer selbstgenügsamen Partikularkirche, die es gern sieht, wenn die akademische Exegese ihre Schriftauslegung übernimmt. Andererseits wird der der Vernunft verpflichtete exegetische Biblizismus in die kirchenfeindliche Entwicklung zum systematischen Biblizismus hineingetrieben, der vor lauter Ablehnung eines dogmatischen Prinzips in der Hermeneutik garnicht mehr wahrnimmt, wie schnell und wie gründlich er einem philosophisch-weltanschaulichen Prinzip dienstbar wird. Vor beiden Fehlentwicklungen bewahrt allein das mit der streng akademischen Exegese im dienenden Widerstreit zusammengespannte lutherische Bekenntnis. Es ist die Lehrgrundlage der von der Reformation in Anspruch genommenen Kirche und konstituiert seit den Tagen der Apostel ihre Lehreinheit. Es ist in der Confessio Augustana invariata rundweg gegeben

und zugleich der ständigen Prüfung und Bereicherung durch Schriftauslegung und dogmengeschichtliche Forschung aufgegeben. Nur wem die Gabe vertraut und innerster Besitz ist, wird zur Bewältigung der großen Aufgabe gerüstet sein.

II

Klar und eindeutig ist der Weg der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz gewesen, für die das lutherische Bekenntnis „die Norm für ihre Verhandlungen wie für ihre Arbeit“ war (§ 1 der Grundbestimmungen). Und auch das heutige Lutherische Einigungswerk ist gewillt, diesem Wege treu zu bleiben. In der Neufassung seiner „Ordnung“ vom 24. 9. 1950 erklärt es in § 1 als seine vornehmste Aufgabe, „die bekenntnisgemäße reine Lehre des Evangeliums zu vertreten und zu wahren“ (Weg und Ziel des Lutherischen Einigungswerkes, S. 21). Ist der Weg des Lutherischen Weltbundes, der zur theologischen Erklärung von Hannover 1952 führt, ebenso eindeutig?

Der Lutherische Weltkonvent hat sich 1923 auf folgender Lehrgrundlage konstituiert: Er „bekennt sich zu der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, als der einzigen Quelle und unfehlbaren Norm alles kirchlichen Lehrens und Handelns, und sieht in dem Bekenntnis der Lutherischen Kirche, insbesondere in der unveränderten Augsburgerischen Konfession und im Kleinen Katechismus Luthers, die lautere Wiedergabe des Wortes Gottes“ (Lutherischer Weltkonvent zu Eisenach ... Denkschrift, Leipzig 1925, S. 244). Diese Bekenntnisresolution erscheint in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes von Lund 1947 in folgender Präzisierung: „II. Lehrgrundlage: Der Lutherische Weltbund erkennt die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm alles Lehrens und Handelns der Kirche an. Er betrachtet die Bekenntnisse der lutherischen Kirche, insbesondere die unveränderte Augsburgerische Konfession und Luthers Katechismus, als unverfälschte Auslegung des Wortes Gottes“ (Der Lutherische Weltbund, Lund 1947, Berichte und Dokumente, Stuttgart 1948, S. 26).

Die tiefgreifende, innere Verwandtschaft des Weltbundes mit dem Einigungswerk in der Lehrgrundlage springt in die Augen. Die folgenden kritischen Überlegungen meinen nicht, diesen Konsensus in Frage zu stellen. Daß es allen Organisationen des Luthertums um das klare, normative sola scriptura geht, ist eine Selbstverständlichkeit. Das sola scriptura bekommt aber erst dadurch seinen geprägten Inhalt, daß die genaue Korrelation von Schrift und Bekenntnis geklärt wird und verpflichtend wirkt. Die Verfassung des Weltbundes unterscheidet deutlich beide Größen

als Norm bzw. als Paradigma. Die Heilige Schrift ist hier die alleinige Quelle und unfehlbare Norm alles Lehrens und Handelns der Kirche; am lutherischen Bekenntnis kann die Christenheit vorbildlich die rechte Art der Schriftauslegung einüben. Die Schrift ist alleinige Norm für das ganze Lehren und Leben der Kirche Christi, die reformatorische Schriftauslegung jedoch nur Vorbild für die rechte Weise, biblische Lehre zu finden. Das lutherische Bekenntnis erscheint hier ziemlich deutlich als das sachgemäßeste Hilfsmittel einer immer tiefer in die Schätze der Bibel eindringenden Dogmatik der Heiligen Schrift. Da das lutherische Bekenntnis nicht Norm, sondern nur Paradigma ist, ist die Möglichkeit grundsätzlich offen gehalten, daß bei fortschreitender Schrifterkenntnis das Bekenntnis der Augsburgerischen Kirche sich als überholt erweist und durch ein schriftgemäßeres ersetzt werden muß. Der Bekenntnisartikel des Lutherischen Weltbundes möchte, positiv gewendet, mit Hilfe des lutherischen Bekenntnisses aus dem exegetischen Biblizismus, dem er das erste Wort läßt, einen dogmatischen Biblizismus machen, ohne aber dabei dem exegetischen Biblizismus von vornherein das Recht abzusprechen, daß er ein noch sachgemäßeres hermeneutisches Prinzip als die reformatorische Schriftauslegung herauszuarbeiten vermag. Es ist ohne weiteres klar, daß diese grundsätzliche Gleichordnung von Exegese und Schriftauslegung zum Wettkampf um die Vervollkommnung der Hermeneutik jede selbstgenügsame Schriftauslegung des Konfessionalismus sprengt und diejenigen Kirchen und Theologen in der ganzen Christenheit, die allein an die Heilige Schrift sich gebunden wissen, zum förderlichen Wettstreit in der Schrifterkenntnis miteinander aufruft. Dieser Aufruf zur gemeinsamen Arbeit an Exegese und Hermeneutik ist der bedeutsamste Erweis dafür, mit welchem Ernst das Weltluthertum seine oekumenische Bereitschaft zum Lernen und zum Helfen betätigt und in Anspruch genommen sehen möchte.

Wenn man im Auge behalten hat, daß die Verfassung des Weltbundes wie auch die Grundbestimmungen des Einigungswerkes von keiner anderen Quelle des Lehrens und Lebens der Kirche als der Heiligen Schrift wissen, so wird der Unterschied in der Normierung klar herausgetreten sein. Er ist nicht als Dissensus, wohl aber als eine verschiedene Akzentuierung von Schrift und Bekenntnis zu verstehen. Der Lutherische Weltbund meint Kirche der Heiligen Schrift allenthalben, der die reformatorische Schriftauslegung zum Vorbild dient. Das Lutherische Einigungswerk meint Kirche des lutherischen Bekenntnisses, der die Mitte und Fülle der Schrift für die ganze Christenheit anvertraut ist. Die Norm seines Lehrens und Handelns wird nicht aus der mit dem exegetischen Biblizismus im noch nicht end-

gültig entschiedenen Wettstreit liegenden reformatorischen Schriftauslegung progressiv abgeleitet, denn seine Norm ist allein das die ganze ecclesia catholica et apostolica umgreifende lutherische Bekenntnis, das den exegetischen Biblizismus als seinen förderlichen Gegenspieler ehrt.

Im Zeitalter der oekumenischen Lernbereitschaft mag diese endgültige Normierung der Kirche durch das lutherische Bekenntnis außerhalb, aber auch innerhalb des Luthertums als selbstgenügsamer Konfessionalismus empfunden und verkannt werden. Der in seinem ganzen kirchlichen Lehren und Handeln vom lutherischen Bekenntnis ausschließlich bestimmt sein wollende Teil der Christenheit ist gleichwohl davon überzeugt, nur so die wahrhaft reformatorische Verantwortung der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses an der ganzen Kirche Christi wahrnehmen zu können. Vielleicht treffen wir das Richtige, wenn wir diese verschiedene Akzentsetzung in der Normierung der Lehre und des Handelns der Kirche von derselben Lehrgrundlage her aus der extensiven Grundrichtung des Weltbundes und der intensiven Grundrichtung des Einigungswerkes deuten.

III

Diese Deutung läßt sich auf ihre Richtigkeit prüfen, wenn wir nach dem Verständnis des Lutherischen Weltbundes von der Lehreinheit fragen. Hier wird der intensive Charakter seiner extensiven Grundrichtung erkennbar, und darum dürften Weltbund und Einigungswerk, wenn sie sich im Kern aus derselben Lehrgrundlage verstehen, sich hier sachlich decken.

Der Lutherische Weltbund rechnet es zu seinen wesentlichen Zielen, „Einigkeit des Glaubens und Bekennens unter den lutherischen Kirchen der Welt zu pflegen“ (a. a. O., S. 26). Diese Aufgabe, die die Verfassung an zweiter Stelle nennt, erwächst aus dem an erster Stelle genannten Zweck des Weltbundes, „das Evangelium von Jesus Christus als die seligmachende Kraft Gottes vor der Welt einmütig zu bezeugen“ (ebda.). Die hier vorausgesetzte Einmütigkeit ist gemäß dem Verständnis der Lehrgrundlage in dem vorgeordneten Artikel II eine doppelte: einmal lebt sie aus dem mitgebrachten Erbe der lutherischen Bekenntnisschriften als der „unverfälschten Auslegung des Wortes Gottes“, sodann erstrebt sie den Konsens in der Neuaussage der biblischen Heilsbotschaft von Jesus Christus an die ganze Christenheit in der Welt. Das Erbe und die Neuaussage wollen einander durchdringen.

Von solchem Willen ist die theologische Erklärung zu Sektion I der Vollversammlung von 1952 „Das lebendige Wort und die Verantwortung der Kirche“, wie sie seit Anfang dieses Jahres in ihrer vorläufigen, aber doch offiziellen Fassung auch dem Luthertum in der DDR zu intensivem Stu-

dium ausgehändigt worden ist, weithin bestimmt. Es ist an dieser Stelle weder nötig noch beabsichtigt, das überaus gehaltvolle und anregende Studienheft I durchgehend darauf zu untersuchen, wie sich in ihm das überkommene Lehrgut der lutherischen Bekenntnisschriften und die Aussage neuer exegetischer Erkenntnisse zueinander verhalten. Wir beschränken uns hier auf zwei zentrale Punkte des theologischen Programms des Studienheftes, an denen das Verständnis der Lehreinheit, wie es dem Lutherischen Weltbund zur Annahme empfohlen wird, beispielhaft deutlich ist.

Bereits die erste Seite der „Einleitung“ des Heftes stellt zur Entscheidung, in welcher theologischen Methode die Einheit der lutherischen Kirchen der Welt und der ganzen Christenheit in der doctrina von dem lebendigen Wort in einer verantwortlichen Kirche neuausgesagt werden soll. Das Erbe des lutherischen Bekenntnisses, „die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben“ als „das Hauptzeugnis der Reformation“ (S. 4), wird sofort auf das biblische Wort, das Gott in Jesus Christus gesprochen hat, zurückgeführt. „Aus diesem Wort lebt jedoch die Kirche zu jeder Zeit“ (ebda.) Dabei wird die paulinisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung konzentriert auf die johanneische Lehre von dem Logos, der als „das lebendige Schöpferwort“ „der Welt Leben gibt“ (ebda.). Als urständliches Schöpferwort ist der Logos der Schöpfer der Welt (Joh. 1, 1—4); als das Mensch gewordene Schöpferwort ist der Logos der Neuschöpfer der in Sünde und Tod gefallenen Welt. In dieser methodischen Reduktion der paulinisch-lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium auf das johanneische Evangelium vom Logos als Schöpfer und Neuschöpfer der Welt soll „der Sinn des reformatorischen Zeugnisses von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ (ebda.) bewahrt und neu verkündigt werden.

Hier erhebt sich die Frage, ob bei der Durchführung dieses Ansatzes, die johanneische Exegese von heute mit der von der Rechtfertigung bestimmten Schriftauslegung der Reformation einen Wettlauf um die Vervollkommnung der Erkenntnis des biblischen Evangeliums vollführt. Aber dieser von dem Verständnis der Lehrgrundlage des Weltbundes her zu erwartende Wettlauf findet nicht statt, denn der christozentrischen Schriftauslegung der Reformation wird von vornherein der Preis zuerkannt. In dem I. Hauptteil des Studienheftes werden die beiden Abschnitte „a) theologia incarnationis“ und „b) theologia crucis“ auf das engste aufeinander bezogen. Sie beide sind ebenso wie der abrundende Abschnitt „c) theologia resurrectionis“ Offenbarungstheologie. Von diesem ganzen I. Hauptteil „Das Wort, das lebt“, gilt, daß „die ganze Theologie der Offenbarung eine Kreuzestheologie (theologia crucis) ist“ (S. 10). Deshalb ist die grund-

legende theologia incarnationis durchgehend staurozentrisch gemeint und wird damit dem Anliegen der Reformation, daß der Deus incarnatus zentral der Deus crucifixus ist, thematisch gerecht. Und die grundlegende Aussage zur Inkarnationschristologie, daß in dem erniedrigten und gekreuzigten Menschen Jesus Christus „Gott als der gnädige uns offenbar geworden ist“ (S. 7), geschieht ganz vom lutherischen Bekenntnis her, d. h. in den exegetisch-dogmatischen Erkenntnissen von Chalcedon: „eine gottmenschliche Person in zwei Naturen, unzertrennt und unvermischt“ (ebda.). Die Übereinstimmung in diesem Grundansatz der als theologia crucis verstandenen Inkarnationschristologie ist zwischen dem lutherischen Bekenntnis und dem Versuch des Studienheftes, die reformatorische Rechtfertigungslehre johanneisch neu auszulegen, nicht fraglich. Ja, sie ist um so mehr vom Geist der ecclesia catholica et apostolica geprägt, als nicht von einem in den systematischen übergehenden exegetischen Biblizismus, sondern von der dogmatischen Schriftauslegung des in der österlichen analogia fidei geborenen lutherischen Bekenntnisses her die Offenbarung Gottes in dem Menschgewordenen und Gekreuzigten gelehrt wird.

Gerade weil in dieser staurozentrischen Inkarnationstheologie grundlegend die völlige Einheit von altkirchlich-reformatorischem Erbe und oekumenisch verpflichteter Neuaussage des Evangeliums überzeugend und beglückend klar ist, gibt die Durchführung dieses absolut eindeutigen Ansatzes der theologia incarnationis nun aber doch schmerzliche Fragen auf. Dabei soll nur gestreift werden, daß die dogmatischen Sätze zur Inkarnation als „Geheimnis der Offenbarung des Menschen“ (S. 7) an Christus als dem Adam restitutus ein spezifisch neureformiertes Interesse vermuten lassen, wie es wohl K. Barth, aber nirgendwo das Neue Testament zeigt. Und die anwendenden, aktualisierenden Ausführungen dazu (S. 7f) sind von der etwas peinlichen Sehnsucht des vertriebenen Adam nach dem Paradies diktiert, so daß entgegnet werden muß, daß das Neue Testament von einer anderen „Menschenwürde“ und anderen „Menschenrechten“ der in der Nachfolge Christi stehenden Gotteskinder Zeugnis gibt, als die theologische Erklärung davon paränetisch zu handeln weiß.

Immerhin sind jene Sätze über die Offenbarung des Menschen keine zufällige Entgleisung, denn sie könnten unschwer als Folge der daran anschließend abgehandelten Lehre von „Evangelium und Gesetz“ nachgewiesen werden. Es ist überraschend, die Rechtfertigungslehre innerhalb der Christologie bzw. die Lehre von Gesetz und Evangelium innerhalb der Lehre vom Evangelium verankert zu sehen. Absolut neu im Raum der lutherischen Kirche aber ist, wie hier in das Fleisch gewordene Wort die

Antithetik von Gesetz und Christus hineingezwungen wird. „Wie die Einheit von Gott und Mensch auf einmal unlösbar und unvermischbar ist, so auch die Einheit von Evangelium und Gesetz“ (S. 8). Dieser Satz ist als losgelöste These für sich wohl diskutabel, doch steht er in der theologischen Erklärung in einem ganz eindeutigen, begründenden Zusammenhang. Denn „in der Anbetung des Geheimnisses der Menschwerdung verbindet und unterscheidet die Kirche drittens das Evangelium und das Gesetz“. Die Einheit von Gott und Mensch in der Inkarnation „schließt in sich“ die Einheit Gottes in Gesetz und Evangelium als dem Einen in sich gespannten Wort (ebda.).

Hiergegen muß vom lutherischen Bekenntnis, d. h. vom Neuen Testament, von Chalcedon und der reformatorischen Schriftauslegung her stärkstes Bedenken angemeldet werden. Die Einheit von Gesetz und Evangelium ist ein erst am jüngsten Tage aufgehobenes Geheimnis der immanenten oder Wesens-Trinität und schließt das sprechende Geheimnis der Einheit von Gottheit und Menschheit Jesu Christi im Evangelium, also in der oekonomischen oder Offenbarungstrinität in sich, und nicht umgekehrt.

Der Offenbarer des Evangeliums, Jesus Christus, ist unter das Gesetz getan, und er ist zugleich als der neue Mensch vom Himmel, als der *κύριος* (1. Kor. 15, 47), des Gesetzes Ende. Die Stellen 1. Kor. 9, 21, Gal. 6, 2 u. ä. zeugen zwar von einem verwandelnden Hineinnehmen des Inbegriffes des Gesetzes in das Evangelium, aber sehr fraglich ist, ob damit die sittlich-religiöse, aber auch adamitisch-christusgemäße Antithese von Gesetz und Evangelium als zweier Heilswege ins Evangelium, bzw. in den Logos selbst hineingenommen ist, wie dies von K. Barths Einem Wort in „Evangelium und Gesetz“ (1935) und in Abwandlung von der Konzeption „Evangelium und Gesetz“ in der theologischen Erklärung für Hannover gilt. Es ist eine echte Frage, ob nicht unter dem Thema „Evangelium und Gesetz“ die nur christologisch zu deutende „Einheit“ von Gesetz und Evangelium, die der Glaube nur im Widerspiel zum *usus theologicus legis* erfährt, aber nie erkennt, auszusagen versucht werden muß, weil ja die *theologia incarnationis* wesentlich *theologia crucis* ist. Wer aber von Gesetz und Evangelium handelt, ist gezwungen, nicht nur den *usus proprius legis*, sondern auch den *usus politicus*, d. h. aber vom weltlichen Regiment Gottes zu lehren. Wird nun, wie bei Barth und im Studienheft I, auch noch die Lehre von Gesetz und Evangelium und damit explicite die Lehre des *duplex usus legis* (S. 8) christologisch begründet und umfaßt, so ist die ganze *theologia legis* in die *theologia incarnationis* aufgenommen.

Die theologia incarnationis als Lehre vom Evangelium entfaltet in Wahrheit nur die doctrina propria der Kirche Christi, aber sie ist nicht das Fundament für die universa doctrina der Kirche von Gesetz und Evangelium. In der Theologia crucis ist die universa doctrina der ecclesia large dicta begründet und gegeben, in ihr verbinden und scheiden sich die von Gott geschaffene und erhaltene und dem Satan dienstbare Welt und die ecclesia proprie dicta, das weltliche und das geistliche Regiment desselben Gottes.

Am gekreuzigten κύριος offenbart das Gesetz der Vernunft den Höllenzorn des Richters, im gekreuzigten Gottessohn offenbart das Evangelium dem Glauben die in eschatologischer Prolepsis das Menschenfleisch verwandelnde himmlische Barmherzigkeit des Vaters. Die theologia incarnationis kann nur dann das Evangelium im Evangelium verkündigen, wenn sie in das Widerspiel zur theologia legis, wie es die paulinisch-reformatorische theologia crucis bzw. die Fundamentallehre von Gesetz und Evangelium aufdeckt, eingebettet bleibt.

Wird aber in der theologischen Erklärung die ganze theologia legis in das Eine Wort des chalcedonensischen Logos hineingezwungen, dann wird der Sinn der Inkarnationschristologie der Alten Kirche wie der Luthers zerstört und das Evangelium von Jesus Christus verfälscht. Das läßt sich durch eine sich unabweisbar aufdrängende conclusio beweisen. Schließt die Inkarnationschristologie die Lehre von Gesetz und Evangelium in sich, dann muß entsprechend dem speziellen Satz, daß „das Evangelium“ „das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit“ (S. 8), d. h. des Gesetzes als Heilsweg ist, der generelle Obersatz notwendig lauten: Die Gottheit Christi ist das Ende der Menschheit Jesu als Heilsweg. Das aber wäre eine Irrlehre, wie sie seit den Tagen des Apollinaris von Laodicea vom lutherischen Bekenntnis zurückgewiesen ist. Immerhin meint die kyrillisch verstandene μία φύσις σεσαρκωμένη das totale Gegenteil: In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ew'ge Gut. — Kyrie eleison!

Die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche tun kund, daß das verderbliche Schema von Karl Barths Einem Wort in „Evangelium und Gesetz, Gesetz und Evangelium“ sich auch nicht mit Inkarnationstheologie heilen läßt. Das πρῶτον ψεῦδος der Hineinnahme der ganzen theologia legis in die Christologie ist, daß in der theologischen Erklärung für Hannover die Menschheit des Logos und das Gesetz Gottes in eine Wesensanalogie gebracht erscheinen. Vestigia Confessionis Barmensis terrent.

Von dem lebendigen Wort in einer verantwortlichen Kirche kann unverfälschte Auslegung der Heiligen Schrift nur auf dem Grunde der

Theologia crucis, der Antithese von Adam und Christus, Sünde und Gnade, Gesetz und Inkarnation, erster und neuer Schöpfung, weltlichem und geistlichem Regiment methodisch richtig handeln. Die Einheit von Gesetz und Evangelium ist christologisch nur soweit aussagbar, als Christus den Inbegriff des Gesetzes verwandelnd in das Evangelium hineingenommen hat, aber doch so, daß der Erfüller des Gesetzes gerade das Ende des Gesetzes ist. Demzufolge ist der *usus theologicus* nicht eine wesenhafte Funktion der Inkarnationslehre, sondern die trennende und verbindende Wand der *Theologia legis* zur Christologie. Die Spannungseinheit von Gesetz und Evangelium sprengt jede Einschnürung in die *doctrina propria der ecclesia proprie dicta*. Sie erweist sich immer wieder als ein erst am jüngsten Tage aufgehobenes Geheimnis der innertrinitarischen Gottheit.

So stellt uns die an zwei zentralen Punkten versuchte Überprüfung des theologischen Programms des Studienheftes für Hannover vor ein noch unausgereiftes Ergebnis. Die Grundlegung der Lehre vom lebendigen Wort im *Deus incarnatus et crucifixus* schöpft aus dem lauterer Erbe des lutherischen Bekenntnisses. Aber die Durchführung dieses Ansatzes ist nicht ohne weiteres überzeugend und annehmbar. Die Lehreinheit im Grundansatz der staurozentrischen Inkarnationstheologie ist im lutherischen Bekenntnis gegeben; für ihre klare Neuaussage werden alle bewußten Glieder der Kirche des unverfälschten Evangeliums den Verfassern von Studienheft I Dank wissen.

Es gibt aber unter ihnen nicht wenige, die zu der beabsichtigten Lehreinheit in einer christologisch eingeschnürten *theologia legis* keinen Weg von der Heiligen Schrift her finden können. Wir hoffen, die vordringlich zur staurozentrischen Offenbarungstheologie gehörende Aufgabe des Weltluthertums, die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium und die Evangeliumslehre von der Menschwerdung Gottes aneinander zu klären, als Aufgabe verstanden zu haben. Auch haben wir das helfende Wollen in dem ersten, noch mißverständlichen Versuch gespürt, die alte Wahrheit der *ecclesia catholica et apostolica* in einer Form zu bezeugen, die die verwaschenen Schlagworte von heute endlich mit biblischem Sinn füllt. Jene Aufgabe und dieser Wille verpflichten jede Kirche und jeden Theologen Augsburgischen Bekenntnisses, alle Kraft und Geduld in Hannover und danach daranzusetzen, die Lehreinheit des Weltluthertums allein in der uns alle tragenden Lehrgrundlage zu finden, zu fördern und zu wahren.

Die Lage der lutherischen Kirche in Österreich

Sie stellt sich zunächst als eine außerordentlich günstige dar, wie dies im Laufe der österreichischen Kirchengeschichte selten der Fall war. Unsere lutherische Kirche hat mit ihren gegenwärtig rund 400000 Seelen einen zahlenmäßigen Höchststand erreicht, der freilich vor allem dem Zuzug von mindestens 50000 Flüchtlingen aus dem Südosten zu verdanken ist. Die Zahl der selbständigen Pfarrgemeinden — gegenwärtig sind es 134 —, der Tochtergemeinden und der Predigtstationen und ebenso der Amtsträger (derzeit 215) ist in ständigem Wachstum begriffen. Trotz aller wirtschaftlichen Schwierigkeiten konnten nicht nur die Kriegsschäden vielfach überwunden werden, sondern es entstehen neue Gemeindehäuser, Kapellen und Kirchen. Der Religionsunterricht wird immer intensiver ausgebaut, die Schulkinder immer vollständiger erfaßt. Die Zahl der Gottesdienstbesucher und der Abendmahlsgäste ist seit 1945 noch immer im Steigen begriffen.

Auch in finanzieller Hinsicht haben wir Anlaß zum Dank. Trotz der beträchtlichen brüderlichen Hilfe aus dem Ausland, vor allem vom Lutherischen Weltbund, lebt unsere Kirche weit stärker aus eigener Kraft als dies in den Jahren vor 1938 der Fall war. Der völlige Fortfall staatlicher Unterstützungen seit 1939 konnte sozusagen ausgeglichen werden. Das Kirchenbeitragsaufkommen konnte gegenüber 1938 auf mehr als das zehnfache gesteigert werden, obwohl im allgemeinen Löhne und Einkommen nur auf das fünffache gestiegen sind und gleichzeitig das Leben mindestens um das 6—7fache teurer geworden ist. Freilich geht alles nur so, weil die Pfarrerschaft mit ihren Gehältern weit unterhalb der anderer akademischer Berufe rangiert, in einem Lande, das ohnehin notorisch seine geistigen Arbeiter am schlechtesten in ganz Europa bezahlt. Aber die Zahl der Amtsträger ist gegenüber früher erheblich gestiegen. Die Aufwendungen für die einfache Aufrechterhaltung des pfarramtlichen „Betriebes“ sind enorm gestiegen. Man bedenke, was das für eine Diasporakirche bedeutet, in welcher in einem Großteil der Gemeinden der Verkehr des Pfarrers mit Gemeindegliedern, Predigt- und Unterrichtsstationen, Behörden usw. weithin postalisch erledigt werden muß, wenn heute eine Postkarte rund das neunfache von ehemals kostet. Es ist kein Wunder, wenn die finanzielle Lage auf das äußerste gespannt ist und das Nachsinnen über die kirchliche Geldaufbringung einen großen Teil aller Energien beansprucht. Aber dennoch: es geht! Die Gemeinden leben, die Pfarrer leben. Das darf und soll

über allen wirtschaftlichen Nöten, die große äußere und innere Anfechtungen bringen, nicht vergessen werden.

Auch sonst haben die Jahre nach 1945 viel Positives gebracht. Man mag zu Einzelheiten der neuen Kirchenverfassung, die 1949 in Kraft trat, stehen, wie man will, man wird nicht leugnen können, daß sie in vieler Hinsicht einer inneren Notwendigkeit entspricht. Es ist nun manches straffer geordnet, klarer abgegrenzt und deutlicher gestaltet als es zuvor der Fall war. Es gibt jetzt innerhalb der Verwaltungsunion mit der kleinen, knapp 20000 Seelen zählenden reformierten Kirche, die für ihre 7 Gemeinden ebenfalls ein eigenes Kirchenregiment hat, eine eigene, völlig selbständige lutherische Kirchenleitung. Jedenfalls ist das äußere Gebäude der kirchlichen Organisation so geworden, daß darinnen das geistliche Leben sich frei entfalten kann — und das ist unendlich viel wert.

Auch in Beziehung zu Volk und Staat sind wir derzeit unangefochten wie noch selten. Die allgemeine Atmosphäre ist unserer Kirche durchaus freundlich gestimmt. Selbstverständlich kann es nicht ausbleiben, daß eine Kirche, die nur 6% der Gesamtbevölkerung ausmacht, während sich etwa 92% zum römischen Katholizismus bekennen, des öfteren ihren Charakter als Minderheit empfindet und es ist nicht zu wundern, wenn die uns zugesicherte völlige Gleichberechtigung vor dem Gesetz da und dort bloß auf dem Papier prangt — aber es wäre ungerecht, wollte man verschweigen, daß im allgemeinen der Staat sich wohlwollend uns gegenüber verhält. Freilich zeigen sich seit 2—3 Jahren Anzeichen dafür, daß der konfessionelle Burgfriede, wie er seit der Zeit des dritten Reiches herrscht, durchaus kein statisches Element zu sein braucht und das könnte natürlich auch einmal wieder die Beziehung Staat-Kirche belasten. Aber wann hätte je die Kirche des Evangeliums die Verheißung, auf ewig auf Rosen gebettet zu sein? Darum mag es noch einmal gesagt werden: aufs Große gesehen können wir uns nur wundern — und hoffentlich kommt aus diesem Sichwundern immer neu der demütige Dank! — wie unsere lutherische Kirche in Österreich mitten in diesem Lande am Schnittpunkt von Ost und West verhältnismäßig friedlich und ruhig existieren, ihren Auftrag ausrichten und ihres Glaubens leben darf!

Freilich, gerade dieser Dank muß uns auch Auge und Gewissen schärfen für das, was nun uns angesichts der inneren Lage der Kirche bewegt. Auch hier wird zunächst derjenige, dem das Bekenntnis unserer Kirche lebendige Wahrheit ist, dankbar und aufatmend feststellen dürfen, daß Verkündigung und Lehre gegenüber früher anders geworden ist. Österreich hatte — wir wollen das offen zugeben — gerade in bekenntnisgebundenen Kreisen keinen guten Ruf. Noch heute begegnet einem in Deutschland und auch

sonst wo gelegentlich ein vielsagendes, nachsichtiges Lächeln, wenn von den österreichischen Verhältnissen geredet wird. Daß bei uns ein El Dorado für extreme Formen von Liberalismus und Aufklärung gewesen war — wer wollte dies leugnen? Freilich war es in anderen Landeskirchen nicht viel besser gewesen und auch bei uns hat es viel Treue im einzelnen, in Gemeinden und ganzen Kirchenkreisen gegeben. Unsere Kirche war freilich geprägt von einer Haltung, die — bald positiver, bald liberaler — im Evangelium mehr Mittel zum Zweck einer verschwommenen religiös-ethischen Erziehung sah als den einzigen Grund unserer Hoffnung. Hier aber hat sich gewiß ein starker Wandel vollzogen. Schon durch die Tatsache, daß unser Pfarrerstand relativ jung ist, hat es sich ergeben, daß die Erneuerung der Theologie auch bei uns sich ausgewirkt hat. Man kann ohne weiteres behaupten: es wird heute schriftgemäßer gepredigt, bekenntnismäßiger gelehrt. Liturgie und Credo gestalten anders als früher den Gottesdienst. Es gibt erfreuliche Ansätze dazu, daß auch das Bewußtsein der Gemeinde von der Überzeugung durchdrungen ist, sie sei das aus der Welt heraus gerufene Volk Gottes. Jene bekannte Mentalität der Los-von-Rom-Bewegung und die nicht weniger fragwürdige „Gustav-Adolf-Vereinstheologie“ mit ihrer Verquickung von völkischen und religiösen Tendenzen ist weithin gewichen. Wir haben keinen Anlaß, darüber nun in einen Lobpreis auszubrechen. Gott allein weiß, wieviel an dieser Hinwendung zum positiven Bekenntnis einfaches Mitmachen einer Modeströmung ist. Und auch da, wo Schrift und Bekenntnis wirklich ehrlichen Herzens festgehalten wird, werden beide nur allzu schnell zu eitlen, toten Götzen, an die man sich in fleischlicher Sicherheit klammern zu können meint, wie einst zu Zeiten des Propheten Jeremia das Volk Juda sich an den Tempel hängte. Die Verkündigung ist nicht nur biblischer, sie ist auch nicht selten unlebendiger, wirklichkeitsferner geworden. Die neue Schätzung und Würdigung des Predigtamtes kippt so schnell um in eine Hochschätzung des Pfarrerstandes und seiner Würde, die mit dem Evangelium schlechterdings nicht vereinbar ist. Die Gefahr der Pastorenkirche, das Auseinanderleben von Gemeinde und „Klerus“ ist so vielleicht noch nie in unserer Kirche akut gewesen wie eben jetzt. War es ehemals die große Not unseres österreichischen Protestantismus gewesen, daß er sich an die Welt hinsichtlich der Ziele und Methoden zu verlieren drohte, so sind wir jetzt in Gefahr, die Tuchfühlung mit unseren Mitmenschen, mit den breiten Schichten unserer Gemeinden zu verlieren. Es ist erstaunlich und schmerzlich, wie sehr etwa der reine Betrieb im Pfarramt mit seiner verschiedenen, z. T. außerordentlich intensiven und treuen Arbeit in den einzelnen Kreisen (Jugendarbeit, Frauenarbeit, Männerarbeit und Bibelstundenkerngemeinde)

den Blick verlieren läßt für die großen Aufgaben und die Verantwortung für die Gesamtgemeinde. Ein merkwürdig konventikelhafter, ghettofreudiger Geist macht sich breit, der in engen, hergebrachten Traditionen einherschreitet und jeden Versuch, die engen Grenzen auf theologischem, wie seelsorgerlichem Gebiet zu durchbrechen, mißtrauisch betrachtet. Eifersüchtig wacht man über Vorrechte und Ehren des „geistlichen“ Standes und würgt dabei — ohne es zu wollen — die lebendige Gemeinde ab. Es gibt nicht wenig Laien, deren Freudigkeit zur Mitarbeit und zum Mittragen harte Proben der Geduld und Willigkeit auf sich nehmen muß. Dies gilt nicht zuletzt auch für das gesamte Gebiet der Organisation. Der Wechsel von einem Bund fast voneinander unabhängiger Gemeinden mit allen seinen Schattenseiten hin zu einer straff zusammengefaßten Landeskirche hat das Pendel nach der anderen Seite ausschlagen lassen. Müßte aber nicht gerade von einer bewußten Orientierung an der Theologie Martin Luthers her eine recht verstandene christliche Freiheit ganz anders Raum gewinnen können? Sollen wirklich statt dem Freiheit schaffenden Evangelium die Ängstlichkeit konfessionalistischer Korrektheit und gesetzliche Verknöcherung die treibenden Kräfte unserer Kirche werden — einer Kirche, die es in ihrer Geschichte erlebt hat, daß sie durch mehr als 150 Jahre ohne geordnete Verwaltung und ohne Pfarrer allein durch das in der Familie gelesene und gelehrte Gotteswort existierte? Amerikanische Lutheraner haben uns auf einer Pfarrerrüstzeit im Herbst 1951 diesbezüglich sehr ernste und beherzigenswerte Fragen gestellt. Es ist dankbar zu begrüßen, daß bei uns diese Gefahren erkannt werden und sich vielfach kräftiger Wille gegen die Entmündigung der Gemeinden rührt und daß es unter uns ernsthafte Versuche gibt, von der Kirche aus, etwa die Evangelisation der Gemeinden von ganz neuen Gesichtspunkten aus in Angriff zu nehmen.

Eine ganz besondere Aufgabe ist unserer Kirche durch die vielen, vor allem volksdeutschen Flüchtlinge aus dem Südosten gestellt worden. Wieviele von ihnen wirklich in unserem Lande bleiben werden, ist noch nicht abzusehen. Ihre Rechtslage ist — ganz anders als in Deutschland — noch weithin ungeklärt. Unsere Kirche hat von Anfang an — man wird das ohne Übertreibung sagen können — in einer großzügigen Weise, die fast die eigenen Kräfte überstieg, sich ihrer, so gut sie konnte, angenommen. Wie schwierig ihre Einordnung, ihr Hineinleben in unsere Gemeinden ist, darüber braucht hier nichts gesagt zu werden. Aber daß dies gelingen muß durch alles nur denkbare Entgegenkommen gegen ihre Sonderart, ist wohl allen klar. Die Flüchtlinge haben das konfessionelle Bild Österreichs stark verändert. In Gegenden, wo es früher nur vereinzelte Protestanten gab,

sind nicht nur starke Gruppen, sondern manchmal kleine Gemeinden entstanden. Es ist hier noch viel in Fluß — eben wegen der ungeklärten Frage ihres Bleibens. Die Erfahrungen mit ihnen sind außerordentlich verschieden. Sind sie in manchen Gegenden geradezu Hilfe und Stärkung für die vorhandene evangelische Gemeinde, erweisen sie sich anderen Ortes außerordentlich schwer zugänglich und entziehen sich gerne allen Verpflichtungen. Aber gerade hier muß die Liebe die rechten Wege suchen und finden, die sich unserer österreichischen Kirche nur in rechter Umkehr und Selbstverleugnung erschließen werden.

Nicht vergessen soll werden, welche ungeheure Aufgaben unserer Inneren Mission sich stellen. Es ist gelungen, nicht nur das große Werk von Gallneukirchen mit allen seinen Zweigen zu erhalten, sondern auch in Kärnten, Steiermark, Niederösterreich und Wien ist in den letzten Jahren wieder neu aufgebaut und Neues erstrebt und erreicht worden. Aber die Nöte sind auch unvorstellbar groß. Nicht nur für Alte und Einsame sind die vorhandenen Heime viel zu klein. Vor allem die Jugend bedürfte noch ein Vielfaches des derzeitigen Bestandes an Kindergärten, Tagesheimen, Schüler- und Lehrlingsheimen. Die katholische Kirche geht hier außerordentlich energisch und zielbewußt vor. Wie viele Fälle sind schon vorgekommen, daß evangelische Eltern ihre Kinder aus Mangel an evangelischen Einrichtungen in katholische Internate geben mußten und dabei sogar den Verzicht auf evangelischen Religionsunterricht auf sich nahmen! Die Zahl der Austritte von noch schulpflichtigen Kindern aus unserer Kirche ist bedeutsam gestiegen. Aber diese konfessionelle Problematik ist an sich noch unbedeutend gegenüber der faktisch vorhandenen Not, der vorläufig nur auf eine sehr unzulängliche Weise gesteuert werden kann.

Eine ganz besondere Aufgabe kommt begreiflicherweise unserer Jugendarbeit zu. Sie ist gesamtkirchlich geordnet und hat viele schöne Erfolge zu verzeichnen. Aber auch hier zeigt sich ein wesentliches Kennzeichen unserer kirchlichen Gegenwart: eine Handvoll begeisterter junger Menschen steht vor einer Fülle von Aufgaben und findet wenig Hände und Herzen, die bereit sind zu Dienst und Mitarbeit. Es wird z. B. von Jahr zu Jahr schwieriger, Helfer für die zahlreichen Sommerlager zu finden, die eine ganz einmalige Gelegenheit sind, evangeliums entfremdete Kinder und Jugendliche mit dem Leben der Kirche vertraut zu machen. Auch hier zeigt sich die allgemeine Tendenz: die Bereitschaft, Hilfe und Betreuung von der Kirche anzunehmen, ist im Wachsen, während die selbstverantwortliche Mitarbeit im steten Sinken sich befindet.

Die Not an geistlichen Kräften innerhalb unserer Gemeinden ist unsere größte Sorge, sagte unlängst unser Bischof. Das zeigt sich auch hinsichtlich unseres theologischen Nachwuchses. Wir können die leerwerdenden Stellen derzeit nicht alle besetzen, ganz abgesehen davon, daß in unserer Diasporakirche stets Neuland geschaffen wird und wir noch ein großes Mehr an theologischen Kräften brauchen. Für die jungen Menschen, die seit 1945 wieder ins theologische Studium gekommen sind, können wir in der Regel nur dankbar sein. Unsere Fakultät, die ein Bestandteil der Wiener Universität ist, hat sich nach Überwindung außerordentlicher Schwierigkeiten wieder konsolidiert. Aber der Zustrom, den sie früher aus dem Osten hatte, hat aufgehört, und die Zahl von ca. 40 Hörern ist natürlich außerordentlich klein. Wenn wir auch bemüht sind, unseren Theologen die Möglichkeit zu verschaffen, auch einige Semester an ausländischen Fakultäten zu studieren, so ist doch die eigene Fakultät für das gesamte Leben unserer Kirche und für die Ausbildung unserer Theologen von allergrößter Wichtigkeit. Die Fakultät verfügt über je einen Lehrstuhl für Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematik und Praktische Theologie und außerdem noch einen besonderen für reformierte Dogmatik. Das von der Kirche erhaltene Evangelische Theologenheim gibt die Möglichkeit, einen Teil der Theologiestudenten enger mit dem Leben der Kirche zu verbinden.

Nun muß noch ein kurzer Blick auf das Verhältnis zum römischen Katholizismus geworfen werden. Daß dieses Verhältnis für uns von entscheidender Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Ebenso, daß wir immer in der Gefahr sind, Rom gegenüber uns in einer Art von Minderheitskomplex zu bewegen. Bis 1938 war es auf Grund unserer, vielfach sehr leidvoller Erfahrung, eine ausgesprochene Anti-Proteststimmung, die unsere Kirche bestimmt hat. Heute muß man eher vom Gegenteil reden: man läßt sich sehr imponieren von Erfolgen, Größe und Straffheit der römischen Kirche und schielt bei jeder Gelegenheit auf sie, um ihr etwas abzugucken, wobei man natürlich leicht in eine gefährliche innere Abhängigkeit gerät. Dabei haben wir es offensichtlich in mancher Hinsicht leichter als etwa norddeutsche oder skandinavische Lutheraner, das wahre Bild Roms vor Augen zu haben und nicht einer blinden Überschätzung zu verfallen. Der Katholizismus Österreichs hat sein ganz besonderes Gepräge. Man spürt es ihm heute noch ab, daß die Masse seines Kirchengvolkes vor 300 Jahren mit Gewalt rekatholisiert worden ist. Katholische Theologen sagen es heute selbst, daß damals der österreichischen Bevölkerung seelisch das Rückgrat gebrochen wurde und daß darum der österreichische Katholizismus in so starkem Maße rein konventioneller Natur ist. Die Entchristlichung ist auch bei ihm verheerend

fortgeschritten und hochoffizielle Gegenbeweise schaffen das nicht aus der Welt. Ein Reformkatholizismus von z. T. erstaunlicher Tiefe und ernstem Willen hin zum Evangelium ist zwar nicht nur vorhanden, sondern durch gute Herzen und Köpfe vertreten, vermag sich aber kaum ernsthaft durchzusetzen; jedoch führt er seiner Kirche beachtliche Kräfte zu, die ihre Wirkung, vor allem auf die gebildete Welt, nicht verfehlen. Die Annäherung zwischen den beiden Konfessionen war verhältnismäßig weit fortgeschritten. Sie wird aber von katholischer Seite als beginnende Heimkehr der Protestanten nach Rom gewertet, doch darf nicht geleugnet werden, daß dort in kleinen Kreisen sehr ernsthafter Wille zu brüderlicher Eintracht mit uns besteht. Seit 2—3 Jahren merkt man aber deutlich, daß wieder ein schärferer Wind zu wehen beginnt. Bis jetzt ist das allerdings nur in Einzelfällen sichtbar geworden. Unsere lutherische Kirche hat sich sehr ernsthaft fragen zu lassen, ob sie wirklich weiß, warum sie etwas anderes ist und weshalb sie ihren eigenen Weg geht. Sie wird sich gerade von Rom mit gutem Recht fragen lassen müssen, inwiefern ihr Weg wirklich ein eigener ist und nicht etwa eine römische Nachahmung auf protestantischer Basis. Man stellt heute drüben triumphierend fest, daß das Luthertum angesichts seiner konfessionellen Konsolidierung und immer stärker zunehmenden gesetzlich-straffen Uniformierung beachtlich im römischen Fahrwasser zu schwimmen beginnt. Sollen wir nicht ganz nüchtern überlegen, was es uns wirklich nützt, wenn wir — wie es etwa unsere Generalsynode mit an sich guten Gründen getan hat — nun unsere Bekenntnisverpflichtung von der Augustana bis zur Konkordienformel ausgeweitet haben und wir nicht bereit sind, nun wirklich mit jener Leidenschaft und Klarheit zu bekennen, wie die Väter einst bekannt haben? Was hilft es uns gerade in unserer Diasporasituation, wenn wir bei jeder Gelegenheit uns auf Schrift und Bekenntnis berufen — und auf den Kanzeln wird im Sinne einer Rechtfertigungslehre verkündet, gegenüber der die tridentinische noch Gold ist? Dem gegenwärtigen Katholizismus mit seinen großen geistigen Kräften können wir nur mit letzter theologischer Klarheit und biblischer Einfalt begegnen, die es uns erlauben, das Evangelium selbst sprechen zu lassen. Nicht an der Lautstärke unserer protestantischen Selbstbeteuerungen wird es sich entscheiden, ob wir hier in diesem Lande eine gottgewollte Daseinsberechtigung haben, sondern einzig daran, ob wir dem Menschen hier die *viva vox evangelii* schenken können. Die Verwaschenheit der Rechtfertigungslehre, wie sie uns heute unter dem Einfluß eines angeblich schlichten Biblizismus so häufig begegnet, der an allen Orten begegnende Hang zur Gesetzlichkeit in vielerlei Gestalt, wird uns teurer zu stehen

kommen als das so oder so geartete Verhalten der römischen Kirche uns gegenüber.

Dabei muß man sich stets vor Augen halten: wir haben in diesem Lande eine ungeheure Aufgabe vor uns. Weitesten Kreisen unseres Volkes ist das Evangelium eine unbekannte Sache. Der Durchschnittskatholik — und nicht auch oft der Durchschnittsprotestant?? — weiß vom Evangelium nichts. Was er von ihm weiß oder sogar anerkennt, ist ein Stück Norm und Ordnung, der er vielleicht eine bedeutsame Rolle im kulturellen Leben zubilligen mag, d. h. es ist ihm ein Stück Gesetz. Von der befreienden und erlösenden Dynamis des Evangeliums hat er kaum etwas gehört. Unsere lutherische Kirche weiß davon, ihr ist es als größter Schatz anvertraut. Diesen Schatz des Evangeliums den Österreichern unserer Tage aufzuschließen, ist unsere gottgewollte Aufgabe. Ist unsere Lage so, daß wir dieser Aufgabe gewachsen sind? Die Antwort können wir selbst nicht geben. Lageberichte sind gut zur Wegorientierung, aber man muß sie am besten gleich wieder vergessen. Sie könnten ganz falsch sein. Sie sind auf alle Fälle unerheblich gegenüber dem einen: Evangelium und Sakrament sind uns anvertraut. Vertrauen wir unsererseits wirklich ihrer Kraft, d. h. vertrauen wir ausschließlich Christus, dem Herrn der Kirche? Das sollte unsere einzige Sorge sein!

FERDINAND SCHLÜNZEN

Luthertum in Brasilien

Es ist ein dankbares Thema, darüber schreiben zu dürfen, besonders, wenn man nicht nur auf seinen gegenwärtigen Stand schaut, sondern auch den Weg überblickt, auf dem es von den ersten Anfängen der Kirchengestaltung bis zur Bildung der evangelisch-lutherischen Kirche in Brasilien kam.

Auf Luthertum in Brasilien stoßen wir alsbald nach der Entdeckung Brasiliens durch Pedro Alvares de Cabral im Jahre 1500; denn wir lesen in einer Beschreibung: „Hans Staden (in Brasilien 1549—1555) war der erste evangelische Christ ausgesprochen lutherischer Prägung in Brasilien. Sein Bild hat auch in der Kirche der evangelisch-lutherischen Gemeinde São Paulo einen Platz gefunden. Stadens Buch über seinen Aufenthalt in Brasilien trägt den Titel: „Wahrhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschaft der Wilden Nacketen Grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newen Welt America gelegen.“

Staden wurde um das Jahr 1500 in Homburg bei Kassel geboren. In seine Jünglingsjahre fällt das große Ereignis des Thesenanschlags Luthers, das

auch in Hessen seinen Widerhall fand, wo der Landgraf Philipp ein begeisterter Anhänger Luthers war. Wie mag man dem Reformator zugejubelt haben auf seiner Reise durch Hessen zum Reichstag in Worms!

Gewiß hat es auf den jungen Staden großen Eindruck gemacht, als in seiner Vaterstadt Homburg 1526 die Synode abgehalten wurde, mit der die Reformation öffentlich in Hessen eingeführt wurde. Vielleicht hat Staden Luther selbst gesehen. Aus seiner Reisebeschreibung wissen wir, daß der Große Katechismus ihm nicht unbekannt war, wie sein Buch überhaupt oft Zeugnis ablegt von seiner großen Frömmigkeit, von der er besonders während seiner zehnmonatigen Gefangenschaft 1554 unter den wilden Indianern Beweise erbrachte.

So hat gleich am Anfang der brasilianischen Geschichte auch das Luthertum hier im Lande Fuß gefaßt. Ja, aber Hans Staden ist doch noch keine Kirche! Und doch ist die obige Feststellung bezeichnend für das Werden der Kirche in Brasilien. In den ersten Jahrzehnten kam überhaupt keine Kirche nach Brasilien. Aus den verschiedensten Gebieten Europas, besonders Deutschlands, kamen die einzelnen Einwanderer, die sich hier ansiedelten und die ihr Kirchentum mitbrachten und es nach bestem Können mit den einfachsten Mitteln pflegten, wie sie es in der Heimat gewohnt gewesen waren. Die Kirche selbst kam ihnen erst viel später, ja, reichlich spät nach.

Seit dem Jahre 1824 sind nach Brasilien, das fast so groß ist wie Europa, aber nur 45 Millionen Einwohner zählt, immer wieder Scharen von deutschen Einwanderern gekommen, meist unseres lutherischen Glaubens, und haben sich größtenteils in den drei südlichsten Staaten: Rio Grande do Sul, Santa Catarina und Paraná, zu einem kleinen Teil auch in Mittelbrasilien, angesiedelt. Man kann ihre Zahl heute auf rund 1 Million schätzen. Die gute Hälfte davon ist evangelisch-lutherischen Bekenntnisses.

Der erste ordinierte Geistliche, der nach Brasilien kam, war P. Sauerbronn, der 1824 in Nova Friburgo, Staat Rio de Janeiro, unter den gleichzeitig mitgekommenen Einwanderern sein Amt antrat. Er starb dort nach 40jähriger Tätigkeit 81jährig.

Der Mittelpunkt der ersten Koloniegruppe in Rio Grande do Sul wurde São Leopoldo. Dorthin kam mit dem zweiten Einwanderertransport 1824 Pfarrer Ehlers, der in Hamburg an St. Jakobi Oberküster gewesen war. Er kam als ordinierter Geistlicher nach Brasilien. Sein Nachfolger wurde 1843 P. Klenze, der ebenfalls in Hamburg sein theologisches Examen gemacht hatte.

So kam lutherische Kirche zuerst in den einzelnen Pastoren nach Brasilien. Die kirchliche Betreuung der Einwanderer wurde ihnen von der brasilianischen Regierung übertragen. Keine der deutschen Landeskirchen küm-

merte sich um ihre Auswanderer. Diese stammten aus den verschiedensten Gauen Deutschlands; nur wenige Süddeutsche waren darunter; etwas stärker waren die Sachsen vertreten; die meisten stammten aus Norddeutschland: Pommern, Mecklenburg, Hannover, Braunschweig, Schleswig-Holstein, Hamburg. Da ist es zu verstehen, daß sie lutherisch gebundenes kirchliches Bewußtsein mitbrachten. Man hätte auch in der kirchlich am meisten verwahrlosten Zeit unsern Pommern nie ihren lutherischen Katechismus nehmen und durch einen andern ersetzen können. Keine Pommernfamilie war aus der deutschen Heimat geschieden ohne als größtes Gut Bibel, Gesangbuch, Luthers Katechismus und vielleicht Starks Gebetbuch oder sonst einen alten Tröster miteinzupacken.

Wohl sorgte der brasilianische Kaiser Dom Pedro I. für die ersten eingewanderten Deutschen, indem er ihnen einige Pastoren aus Deutschland kommen ließ und sie besoldete. Doch hörte diese staatliche Fürsorge bald auf. Die katholische Religion war Staatsreligion, die Nichtkatholiken waren nur geduldet und durften mit ihrem Gottesdienst nicht hervortreten, ihren Kirchen keinen Turm geben und mußten ihre Ehen vor einem katholischen Priester schließen.

Dazu mangelte es unter unseren Einwanderern bald an Geistlichen. Aber die Kolonisten wollten nicht ohne Kirche und Pastor sein. Sie wollten Gottesdienst und Abendmahl haben, wollten ihre Kinder getauft und ihre Ehen kirchlich eingesegnet haben, wollten Trost in Krankheits- und Sterbensnot haben, wollten ihre Toten nicht einfach einscharren. Da half man sich eben und machte irgend jemand, der lesen und schreiben konnte, zum Pfarrer und Lehrer. So entstand das Pseudopfarrertum mit all seinen Folgen des Niederganges kirchlichen Lebens in Brasilien. Daß es dahin kam, ist auch dem Versäumnis der Heimat zuzuschreiben. Von 1845 bis 1864 ist von dort kein evangelischer Geistlicher nach Rio Grande do Sul, dem größten Einwanderungsgebiet entsandt worden. Kein Wunder, daß dort das Pseudopfarrertum die größten Ausmaße annahm! „Zwanzig Jahre kirchlicher Arbeit sind ungetan geblieben, die sich nicht in 100 Jahren einholen lassen!“

Es meldeten sich zur Übernahme des Pfarramtes die untauglichsten Elemente: gescheiterte Existenzen und Trunkenbolde, weshalb man den Pseudopfarrern auch den Namen Schnapspfarrer gab.

Eine Änderung und Besserung trat ein mit der Ankunft von P. Dr. Borchard, der 1864 in São Leopoldo eintraf, dem dann tüchtige Pfarrer aus Deutschland nachgesandt wurden. Diese wurden jedoch nicht von der Heimatkirche gestellt, sondern es waren Vereine, die sich zusammaten, um den ausgewanderten Landsleuten behilflich zu sein bei dem Aufbau

ihres kirchlichen Gemeinwesens. Das Basler Missionskomitee und die Evangelische Gesellschaft in Barmen leisteten tatkräftige Hilfe.

1897 nahm der Evangelisch-Lutherische Gotteskasten — heute Martin Luther-Bund — mit der Aussendung des P. O. Kuhr sen. die Arbeit auf,



Pastor Otto Kuhr (1864—1938)
Erster Sendbote des Martin Luther-Bundes
nach Brasilien (1897)

beginnend im Joinvillenser Gebiet, wo die deutsche Einwanderung am 9. März 1851 eingesetzt hatte.

Auch der Gustav-Adolf-Verein stand den sich neu bildenden Gemeinden kräftig bei durch Geldunterstützung und Hilfeleistung bei Kirchbauten.

Erst im Jahre 1900, dreiviertel Jahrhundert nach der Ankunft der ersten Einwanderer, setzte eigentliche kirchliche Hilfe ein mit dem Arbeitseintritt des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin.

In ein ganz neues Stadium trat die Fürsorge der Heimat durch das Diasporagesetz des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes vom 17. Juni 1924. Von diesem Zeitpunkt an — also genau 100 Jahre nach Beginn der Einwanderung — datiert die offizielle kirchliche Betreuung der Gemeinden in Brasilien von der alten Heimat aus.

Sie hat nicht lange gedauert. Dann

haben die Zeit- und Kriegsverhältnisse in beschleunigtem Tempo zur Vervollständigung getrieben und den Gedanken der Schaffung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien wachgerufen.

Beim Rückblick auf die ersten 100 Jahre der Kirchbildung in Brasilien darf ein Wort der Anerkennung für die Dienstleistungen der damaligen Pioniere nicht fehlen. Unter welchen Schwierigkeiten und Nöten haben sie — angefangen beim Pfarrer Sauerbronn in Nova Friburgo — ihres Amtes gewaltet! Ohne irgendwelche Sicherungen und ohne auf Lob und Anerkennung zu rechnen haben sie ihren Dienst getan. Keine Alters- noch Witwen- oder Waisenversorgung gab es für sie. Keine Erholung, keinen Urlaub, keine Kinder- und Erziehungsbeihilfe. Oft ohne auskömmliches Gehalt haben sie ihre Kraft und ihr Leben in den Dienst ihres Gottes an den Gemeinden eingesetzt, nur, weil sie sich von Gott für den Dienst berufen

und gerade in diese Arbeit gestellt wußten. Sie haben Gemeinden gesammelt und aufgebaut und keine Strapazen gescheut, sie haben schlechte Wege und brückenlose Flüsse durchquert, um ihren Glaubensgenossen mit Wort und Sakrament zu dienen. Keine Heimatkirche gab ihnen eine Sicherung, und die Hilfsvereine waren zu schwach, um auch ihren persönlichen Nöten noch zu steuern.

In jenen Zeiten hatte der Pastor neben seiner pfarramtlichen Tätigkeit auch den Schulunterricht zu versorgen. Wohl wurde er in den ersten Jahrzehnten nur in Deutsch in unseren Gemeinden gehalten, allmählich erwies sich aber die Notwendigkeit des zweisprachigen Unterrichts; denn als brasilianische Staatsbürger mußten die Eingewanderten auch die Landessprache beherrschen.

Mit dem ersten Weltkrieg begann die Nationalisierung aller Privatschulen, die mit ihrer Schließung endigte. Der Staat hat große Anstrengungen gemacht, um sie durch genügend Regierungsschulen zu ersetzen, in welchen der Unterricht nur in der Landessprache erteilt wird. Wo es heute noch einmal gelingt, eine Privatschule aufzumachen, darf nur in Portugiesisch unterrichtet werden, und der Leiter der Schule muß geborener Brasilianer sein.

Während früher schon in der Schule kirchlicher Unterricht erteilt wurde, muß heute der Pfarrer viel Zeit und Kraft aufwenden, um außerhalb der Schule und Schulzeit seinen Unterricht einigermaßen fruchtbar zu gestalten, zumal er in der Landessprache gehalten werden muß und viele Kinder derselben noch nicht genügend mächtig sind.

Besonders seit dem Jahre 1937, seit der vollständigen Nationalisierung der Schulen und Vereine, wird auch besonders darauf gesehen von den Behörden, daß auch im Gottesdienst und bei den Amtshandlungen die Landessprache nicht außer acht gelassen wird. Mit dem Eintritt Brasiliens in den zweiten Weltkrieg, Anfang 1942, war überhaupt nur die Landessprache bei den kirchlichen Handlungen gestattet. Allmählich lockerte sich die scharfe Verfügung etwas und die Predigt darf in Deutsch wiederholt werden, wenn Gemeindeglieder vorhanden sind, die das Portugiesisch nicht beherrschen.

Der zweite Weltkrieg hat sich in seinen Erschwerungen viel härter auf das Gemeindeleben ausgewirkt als der erste. Darum wurde mit Kriegsende 1945 der Anlaß gefunden zur Besinnung auf die weitere Gestaltung unserer kirchlichen Arbeit. Da mit der früheren Unterstützung und Hilfeleistung aus der alten Heimat nicht zu rechnen war, mußte notwendigerweise das Augenmerk auf die Erhaltung aus eigenen Kräften gerichtet werden. Der Krieg hatte ja in vielen Ländern so große Verwüstungen angerichtet, daß

der übrige Teil der Welt alle verfügbaren Kräfte aufwenden mußte, um dort die furchtbaren Schäden und Nöte zu lindern. Da galt es für das Luther-tum in Brasilien, sich auf eigene Füße zu stellen und sich selbst auf eine Festigung und Sicherung der Kirche zu besinnen.

Unsere Kirche stand ja in Brasilien schon nicht mehr in den schwachen und armseligen Anfangszeiten. Es konnten ihr schon Aufgaben gestellt werden. Und die Erlebnisse der letzten zehn Jahre hatten gezeigt, daß sie sich zu einer bodenständigen autonomen Kirche entwickeln müsse. Vor allem mußte — das hatte das allzu lange Ausbleiben von ablösenden Pfar-rern erkennen lassen — für die Bereitstellung und Erhaltung theologischer Anstalten zur Ausbildung von hier geborenen Pastoren gesorgt werden. Die kleineren Synoden waren allein dazu nicht imstande. Es tauchte des-halb von allen Seiten der Gedanke auf: die vier brasilianischen Synoden, die dem Kirchlichen Außenamt angeschlossen waren, möchten sich zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammenschließen. Das Ziel ihrer Zusammenarbeit sollte die Schaffung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien sein.

Es handelte sich hierbei um folgende vier Synoden, die alle vier auf lutherischer Bekenntnisgrundlage stehen:

1. Die Riograndenser Synode, Präses D. H. Dohms. Nach einem vergeblichen Versuch einer Synodalgründung im Jahre 1868 von P. Dr. Borchard gelang sie dem bekenntnistreuen hannoverschen Lutheraner Dr. Rotermund im Jahre 1886 in São Leopoldo. Noch heute ist dort die von ihm eingeführte hannoversche Agende in Gebrauch. Ausdrücklich heißt es in den Satzungen der Synode: „Die Synode bekennt sich auf Grund der Heiligen Schrift zu den Symbolen der Reformation Dr. M. Luthers, vor allem der Augsburgerischen Konfession und Luthers Kleinem Katechismus.“
Denselben Bekenntnisstand sprechen auch die anderen Synoden aus.
2. Lutherische Kirche in Brasilien, Präses F. Schlünzen, D. D. Hier kam es zur Synodalgründung im Jahre 1905 in der Inselstraße. Das Organ der Verbündeten Lutherischen Gotteskasten berichtet in Nr. 1/1906 von der Versammlung, „in deren Verlauf die 2. lutherische Synode in Brasilien gegründet wurde“.
3. Die Evangelische Synode von S. Catarina und Paraná, Präses Th. Dietschi. Sie wurde gegründet im Jahre 1909.
4. Die Mittelbrasilianische Synode, Präses K. Gräter. Synodalgründung 1912.

Die Riograndenser Synode zählte 1949	265 000 Seelen
die Lutherische Kirche in Brasilien	73 500 „
die Ev. Synode von S. Catarina und Paraná	72 000 „
die Mittelbrasilianische Synode	30 000 „
	<hr/>
zusammen	440 500 Seelen

Außer diesen vier Synoden, die sich nunmehr zusammengeschlossen haben, arbeitet in Brasilien seit 1901 noch die Missouri-Synode mit schätzungsweise 70 000 Seelen.

Seit 1946 wurde in verschiedenen Sitzungen der Präsidien der oben genannten vier Synoden die nötigen Vorarbeiten für den Zusammenschluß in dem „Bund der Synoden“ getan.

Die „Grundordnung des Bundes der Synoden“ wurde von den vier Synoden im Laufe des Jahres 1949 durch ihre bevollmächtigten Organe ratifiziert und war damit, wie die erste Sitzung des Rates des Bundes am 26. Oktober 1949 feststellen konnte, in Kraft getreten. Sie bildete die Grundlage für die Einberufung und die Arbeit der ersten Kirchenversammlung, die vom 14. bis 16. Mai 1950 in São Leopoldo, Rio Grande do Sul, tagte, und für die nachfolgende Arbeit der Organe des Bundes und damit für die weitere Entwicklung des Bundes der Synoden, die erstrebt wird.

Zum Präses des Bundes wurde der Präses der Riograndenser Synode, D. H. Dohms gewählt, dem nicht nur die Riograndenser Synode, sondern überhaupt die ganze evangelisch-lutherische Kirche in Brasilien viel zu verdanken hat, insonderheit auch wegen dieses Zusammenschlusses. Seine umfassende Sachkenntnis und langjährige uneigennützigere Tätigkeit als Kirchenführer sicherten ihm nicht nur in Rio Grande do Sul, sondern in ganz Brasilien das ungeteilte Vertrauen der Gemeinden und der Pfarrerschaft. Von ihm schreiben die Nachrichten des Martin Luther-Bundes — Juni 1949 —: „Vor allem war es der tatkräftige und bekenntnisklar eingestellte Präses D. Dohms von der Riograndenser Synode, der mit der „Lutherischen Kirche“ zusammenging und die Vereinigung auf bekenntnismäßiger Grundlage eifrig vertrat.“

Und in dem gleichen Organ vom Juli 1950 heißt es: „Vom 14. bis 16. Mai tagt die erste große Kirchenversammlung der miteinander verbundenen vier Synoden. In dem Synodabund sind die Kirchen lutherischen Bekenntnisses zusammengeschlossen, deren Glieder zum überwiegenden Teil deutscher Herkunft sind. Ihre Glieder sind in weiten Gebieten des großen Landes zerstreut, und es bedarf treuer aufopferungsvoller Arbeit, all den vielen zerstreuten Gemeinden und Gemeindegliedern mit Gottes Wort, den Sakramenten unserer Kirche und der Unterweisung der Kinder und Jugend

im Glauben der Väter zu dienen. Eine besondere Bedeutung wird für die vier Synoden in Zukunft das Theologische Seminar der Riograndenser Synode gewinnen, auf dem der Nachwuchs an Geistlichen für alle vier Synoden herangebildet wird.“

Man hat mancherseits Anstoß daran genommen, daß diese zusammengeschlossene Gemeinschaft der vier Synoden sich „Bund“ nennt und nicht gleich als „Kirche“ sich dargestellt hat. Der vorläufige Name „Synodalbund“ ergab sich eben aus der Erwägung über den „unterschiedlichen Stand der Synoden (Verwaltung, Anstalten und Einrichtungen), welche den Fortbestand der Synoden als Rechtspersonen vorerst noch als empfehlenswert erscheinen ließ.“ Es ist dabei zu bedenken, daß es in den vier Synoden weder reformierte noch unierte Gemeinden gibt. „Die Gemeinschaft heißt nicht Bund und ist nicht Bund, weil sie eine der Gemeinschaft bekenntnismäßig verschieden bestimmter Synoden oder Kirchen wäre, sondern der Bund ist Kirche, die bekenntnismäßig bestimmt ist durch die Augsburgische Konfession und Luthers Kleinen Katechismus und gehört in die Familie der von der Reformation Martin Luthers geprägten Kirchen und wird das demnächst auch in ihrem Namen zum Ausdruck bringen.“ (Aus dem Referat von D. Dohms auf der ersten Kirchenversammlung über die Bedeutung von Artikel I und II der Grundordnung des Bundes der Synoden.)

In dem Protokoll der Kirchenversammlung heißt es weiter: „In der Beratung über die Aufgaben des Bundes beschloß die 1. Kirchenversammlung, den Rat des Bundes zu ermächtigen, die Aufnahme des Bundes der Synoden als Kirche in den Lutherischen Weltbund und in den Weltrat der Kirchen, beide in Genf, herbeizuführen.“

Ferner: „In dem Willen, Kirche Jesu Christi in Brasilien zu sein, nimmt der Synodalbund die Arbeit des Proseminars und der Theologischen Schule in São Leopoldo als der Ausbildungsstätten seiner künftigen Pastoren als erste und vordringlichste Aufgabe auf seine Verantwortung.“

„Luthertum in Brasilien.“ Ich meine, daß die hier gegebenen Ausführungen gezeigt haben, daß unsere vier Synoden in Brasilien es begriffen haben, was Bischof D. Nygren, der Präsident des Lutherischen Weltbundes gelegentlich der „Kirchlichen Woche 1949“ zum Ausdruck brachte im Hinblick auf die oekumenische Aufgabe des Luthertums in der gegenwärtigen Welt: „Die lutherischen Kirchen in der ganzen Welt sind sich bewußt geworden, eine wirkliche Botschaft zu haben, für deren Verkündigung sie gemeinsam verantwortlich sind. Die gemeinsame Verantwortung und die gemeinsame Botschaft sind es, die sie zusammentreiben.“

So wird uns die Größe und die Wichtigkeit unserer Arbeit in Brasilien ganz klar. Und wenn wir nun gemeinsam die Arbeit angreifen, dann wird sie durch die vielen Hände, die am Werk sind, nicht leichter; denn es gilt aus der vorigen Unmündigkeit in das Mannesalter hineinzuwachsen, da man sich nun verantwortlich weiß für die Gewinnung der autonomen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien.

Damit uns dies gelinge, werden wir auch in Zukunft dankbar sein, wenn uns das deutsche Luthertum und mit ihm der Martin Luther-Bund, soweit es im Bereich der Möglichkeit liegt, behilflich sind. Ganz besonders werden wir auch Mithilfe in Rat und Tat bei der Beschaffung von guter und notwendiger lutherischer Literatur, hauptsächlich in der Landessprache, begrüßen.

Eine Anerkennung für unser Wollen, uns verantwortlich zu wissen und zu machen für das Luthertum in Brasilien, dürfen wir gewiß darin sehen, daß der Lutherische Weltbund in seiner Versammlung in Tutzing (1. bis 7. August 1950) die Aufnahme unseres Synodalbundes beschlossen hat, wie auch seine Aufnahme in den Weltrat der Kirchen in Toronto getätigt worden ist.

Einziges Gewähr aber für das Gelingen all unseres schwachen Wollens und Planens bleibt die Verheißung unseres HERRN und Meisters:

„Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt und gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe, auf daß so ihr den Vater bittet in meinem Namen, ER's euch gebe. Ev. Joh. 15, 16.

Die Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode Südafrikas

I. Ihre Vorgeschichte.

Die Hermannsburger Mission ist eine Kirchenmission. Das Ziel ihrer Arbeit beschränkt sich nicht auf die Rettung einzelner Seelen. Sie will die, die sich durch das Evangelium haben berufen lassen, eingliedern in die Kirche Christi. Ihre kirchliche Ausrichtung drückt sich schon darin aus, daß Ludwig Harms seinen Missionaren bei ihrer Aussendung nach Afrika die Lüneburger Kirchenordnung als Richtschnur für ihren Dienst im Evangelium mitgab. Die Verhältnisse brachten es mit sich, daß die ersten Amtshandlungen der Hermannsburger Sendboten in Südafrika Taufen von deutschen Kindern waren, deren Eltern hier eine neue Heimat gefunden hatten. Gleich in den ersten Jahren wurden an verschiedenen Stellen Gottesdienste für die Ansiedler eingerichtet. Die Gruppen waren klein, und an das Bauen von Kirchen konnte zunächst nicht gedacht werden. Nebenamtlich nahmen sich die Missionare der Volks- und Glaubensgenossen in ihrer Umgebung an. Die Gottesdienste fanden in der Regel in Farmhäusern statt. Als aber Nachschub von Ansiedlern aus Deutschland kam und die Kinder der Missionsfamilien heranwuchsen, entstand eine Anzahl von kleinen Gemeinden. Einige dieser Gemeinden wurden auch jetzt noch nebenamtlich von benachbarten Missionaren versorgt; andere bekamen aus dem Kreise der Hermannsburger Missionare Pastoren, die in den meisten Fällen auch den Schulunterricht zu erteilen hatten. Die Gemeinden fühlten sich wohl unter der Fürsorge der Mission. Der Anstoß, die verschiedenen Gemeinden zu einer Synode zusammenzufassen, kam nicht aus den Reihen der Gemeindeglieder, sondern aus dem Kreise der Missionsleute. Es scheint vor allem Herr Direktor Egmont Harms gewesen zu sein, der auf Zusammenschluß drängte. Wenn es nach dem Wort der Schrift nicht gut ist, daß der Mensch allein sei, so ist es auch für eine Gemeinde nicht gut, wenn sie allein steht. Die Vereinzelung führt leicht zur Erstarrung des geistlichen Lebens. Die Gefahr tritt ein, daß menschliche Willkür einreißt und das Werk Cristi aufhält. Allzuleicht wird vergessen, daß eine christliche Gemeinde nicht ein Verein zur Befriedigung religiöser Interessen ist, sondern daß sie ein Glied am Leibe Christi zu sein hat. Die Wahrheiten des ersten und zweiten Artikels kommen nicht zu voller Entfaltung, wo der dritte Artikel, der die Kirche als Werk des Heiligen Geistes bezeugt, in den Hintergrund gedrängt wird. Wo die kirchlichen Interessen sich auf die eigene Gruppe beschränken und „die ganze Christenheit auf Erden“ dem Blick

entschwindet, da kann es leicht geschehen, daß die Einzelgemeinde sektenhafte Züge annimmt. Solche Erwägungen und Beobachtungen ließen den Wunsch eines festen kirchlichen Zusammenschlusses entstehen. Dazu kam aber noch ein anderes.

Die Kirchensprache der Hermannsburger Gemeinden ist Deutsch. Die Bibel in der Verdeutschung Martin Luthers, der daraus geschöpfte Kleine Katechismus, das Gesangbuch mit seinen herrlichen Chorälen, die Harms'schen Predigtbücher samt andern Postillen und Erbauungsbüchern, das waren die wertvollsten Güter, die die Väter aus der alten Heimat mitbrachten. Von diesem Erbgut leben die Gemeinden. Die deutsche Muttersprache ist das Gefäß, in dem die Glaubensschätze der lutherischen Kirche verwahrt werden. Geht die Muttersprache verloren, so bedeutet das Verlust geistlicher Substanz. Die Bemühungen um die Erhaltung der deutschen Muttersprache wiesen auch auf die Notwendigkeit des Zusammenschlusses hin. Nur eine geschlossene Körperschaft konnte hoffen, von den Behörden gehört und berücksichtigt zu werden.

Aus diesem doppelten Grunde erschien der Zusammenschluß der Gemeinden zu einer Synode als ein Gebot der Notwendigkeit. Die Vorarbeiten wurden begonnen. Von einzelnen Kommissionen wurden Entwürfe erarbeitet. In gemeinsamen Sitzungen fand eine Überprüfung der Entwürfe statt. Herrn Direktor E. Harms war es ein Anliegen, daß die Bestimmungen über das Kirchenregiment so gefaßt wurden, daß die innige Verbindung der Gemeinden mit der Mission erhalten blieb. Im Mai 1931 kam es dann zur Bildung einer Synode, die sich die Bezeichnung „Hermannsburger Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas“ beilegte. Damit war ein wichtiger Schritt getan. Eine feste und enge Verbindung der Gemeinden war geschaffen zu gegenseitiger Stärkung im Glauben und zur Pflege des lutherischen Bewußtseins und des kirchlichen Lebens, und es war eine Organisation da, welche die drängenden Aufgaben angreifen und einer Lösung entgegenzuführen versuchen konnte.

2. Ihre Verfassung.

a) Die Kirchenordnung.

Von Anfang an bildete die Lüneburger Kirchenordnung die Grundlage des kirchlichen Lebens und Handelns. Alle Pastoren waren auf sie verpflichtet. Die Verpflichtung geschah jedoch mit der Einschränkung: „soweit dieselbe auf die afrikanischen Verhältnisse anwendbar ist“. Viele Bestimmungen, die für Deutschland angebracht waren, ließen sich in dem afrikanischen Neuland nicht anwenden und durchführen. Darum wurde der neuen Ordnung wohl die Lüneburger Kirchenordnung zu Grunde gelegt, aber sie wurde mit zahl-

reichen Abänderungen und Zusätzen versehen. Es ist eine reizvolle Aufgabe, die alte deutsche und die abgeänderte südafrikanische Ordnung miteinander zu vergleichen. Dort spricht der Landesherr, der als Landesvater sich berufen weiß, für das Seelenheil seiner ihm von Gott anvertrauten Landeskinder zu sorgen; hier bemüht man sich in einem demokratischen Lande, das in jeder Hinsicht eine ganz andere Struktur aufweist, den Kern jener ehrwürdigen Ordnungen zu erhalten und zur Geltung zu bringen. In dieser Kontinuität liegt etwas Großes. Wie die Pflanze am besten gedeiht, wenn beim Umsetzen an ihren Wurzeln ein Klümpchen Muttererde hängt, so hat unsere Synode in den aus der Lüneburger Kirchenordnung übernommenen Bestimmungen ein Stück kirchlichen Mutterbodens mitbekommen, das ihr Werden und Wachsen im neuen Land gefördert hat. In enger Anlehnung an die alte Vorlage werden die Grundbestimmungen in vierzehn Abschnitten niedergelegt. Das geschieht in folgender Reihenfolge:

1. Von der Form und Richtschnur der Lehre.
2. Von der Berufung, Prüfung, Ordination und Einführung der Prediger.
3. Von Amt, Lehre und Leben der Prediger und von deren Konferenz.
4. Vom Kirchenregiment.
5. Von den Predigten im allgemeinen, und insonderheit von der Übung des Katechismus, sowie von einigen andern Stücken des Gottesdienstes.
6. Von den heiligen Sakramenten, sowie von der Einsegnung der Wöchnerinnen, der Konfirmation, der Beichte und Absolution.
7. Vom Besuch der Kranken und der Krankenkommunion.
8. Von den Kirhhöfen und Begräbnissen.
9. Von der Kirchenzucht.
10. Von den Gemeineschulen.
11. Von Gemeinden und ihrer Organisation.
12. Von Ehesachen.
13. Vom Unterhalt der Kirchen- und Schuldiener, sowie von den kirchlichen Beiträgen und den Gemeindekassen.
14. Von der Verwaltung des Gemeinde- und Kirchenvermögens.

Schließen sich die meisten Bestimmungen eng an die überkommene Kirchenordnung an, so müssen doch in manchen Abschnitten der neuen Ordnung eigene Wege gegangen werden, so z. B. in dem Abschnitt, der vom Kirchenregiment handelt. Auch die Bestimmungen über Gemeineschulen, über die Gemeinden und ihre Organisation, über den Unterhalt der Kirchen- und

Schuldiener sowie über kirchliche Beiträge und Gemeindegassen unterscheiden sich erheblich von dem, was in der Mutterkirche Brauch ist oder war.

An die Kirchenordnung, die die grundsätzlichen Bestimmungen enthält, schließen sich die Gemeindeordnung und die Synodalordnung an, die die praktischen Auswirkungen jener Grundsätze aufweisen. Hier tritt aber zugleich auch das in Erscheinung, was aus den Verhältnissen Südafrikas heraus gewachsen und geworden ist. Das Neue und das Alte geben nicht immer eine volle Harmonie.

b) Die Gemeindeordnung.

Nach der Gemeindeordnung bekennt sich jede Gemeinde zu der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments als dem geoffenbarten Wort Gottes sowie zu den drei ökumenischen Bekenntnissen der Christenheit und zu den besonderen Bekenntnissen der lutherischen Kirche. Mitglied einer Gemeinde kann jeder werden, der sich zu der evangelisch-lutherischen Kirche bekennt und sich den Ordnungen der Gemeinde fügen will. Melden sich Glieder zur Aufnahme, welche ganz fremd sind, so hat der Pastor sie zu prüfen, ob sie auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses stehen. Wer in eine andere Gemeinde verziehen oder dort zum Heiligen Abendmahl gehen will, hat dem betreffenden Pastor* ein kirchliches Zeugnis seines bisherigen Seelsorgers vorzulegen. Jährlich finden zwei Gemeindeversammlungen statt. Der Pastor als Vorsitzender des Kirchenvorstandes leitet die Versammlungen. Jedoch ist es auch gestattet, daß der Vorsitzende jedesmal von der Versammlung gewählt wird. In den Versammlungen entscheidet die Stimmenmehrheit. Bei wichtigen Entscheidungen — z. B. bei Pastorenwahl oder Änderung der Gemeindeordnung — muß die Stimmenmehrheit sämtlicher stimmberechtigter Gemeindeglieder vorhanden sein. Stimmberechtigt sind alle ordentlich aufgenommenen Gemeindeglieder, die die laufenden Lasten tragen, die Gemeindeordnung unterschrieben haben und nicht in Kirchenzucht stehen.

Die Pastorengehälter sowie alle zur Unterhaltung des Kirchenwesens erforderlichen Mittel werden durch Umlagen aufgebracht. Die Beschlußfassung darüber steht auf Vorschlag des Kirchenvorstandes der Gemeindeversammlung zu. Die Höhe der Kirchenumlagen ist verschieden. In den kleinen Gemeinden bezahlt eine Familie bis zu £ 10,— im Jahr, in den größeren Gemeinden sind etwa £ 6,— zu entrichten. Unverheiratete junge Männer haben von ihrer Volljährigkeit an durchschnittlich £ 3,— zu zahlen. Unbemittelte Gemeindeglieder können auf Antrag des Kirchenvorstandes durch die Gemeinde von der Zahlung des Kirchengeldes befreit werden.

Dem Pastor steht ein Kirchenvorstand zur Seite, der aus zwei bis sechs von der Gemeinde gewählten Mitgliedern besteht. In der Regel wird es so

gehalten, daß nicht der ganze Kirchenvorstand auf einmal abgeht, sondern daß in jedem Jahr eines seiner Mitglieder ausscheidet und durch Neuwahl in der Gemeindeversammlung ersetzt wird. Wählbar sind alle selbständigen Gemeindeglieder, die durch fleißigen Kirchenbesuch und regelmäßigen Gebrauch des Heiligen Abendmahls, sowie durch einen christlichen Lebenswandel sich als rechte Christen erweisen und ein gutes Gerücht in der Gemeinde haben. Die Kirchenvorsteher haben den Pastor in seiner Amtsführung nach Kräften zu unterstützen. Sie haben ihm in der Fürsorge für die Armen und Kranken, in der Witwen- und Waisenversorgung zur Hand zu gehen und sind von ihm bei der Ausübung der Kirchenzucht heranzuziehen. In ihren Händen liegt auch die Kassenverwaltung und Rechnungsführung der Gemeinde; sie haben aber nicht nur für das äußere, sondern auch für das innere Wohl der Gemeinde zu sorgen.

Die Gemeinden erhalten in der Regel ihre Pastoren aus dem Kreise der Hermannsburger Missionare. Die Missionsbehörde macht Vorschläge und die Gemeinden wählen einen der Vorgeschlagenen. Wenn es gewünscht wird, müssen Probepredigten gehalten werden. Es kann geschehen, daß ein Pastor nach kürzerer oder längerer Dienstzeit an einer deutschen Gemeinde wieder in die Missionsarbeit zurückgerufen und die so vakant gewordene Stelle durch einen anderen Hermannsburger Missionar besetzt wird.

Das sind die Grundzüge der Gemeindeordnung. Die Bestimmungen haben sich wohl in mancher Hinsicht anders ausgewirkt als sich ihre Verfasser gedacht hatten. Das geistliche Amt, dessen göttliche Stiftung nirgends ausgesprochen wird, tritt stark in den Hintergrund. Demokratie hat ihren Einzug in die Kirche gehalten. Es besteht leicht Gefahr, daß Formen, wie sie bei Versammlungen politischer oder wirtschaftlicher Art üblich sind, den Gemeindeversammlungen das Gepräge geben. Es kann Versammlungen geben, in denen die Meinungen eigenwilliger Menschen so stark aufeinanderplatzen, daß von der Gemeinde Christi und der Verantwortung vor dem Herrn der Kirche fast nichts zu merken ist. Bloße Namenchristen und Zahler von Kirchengeld, die zu einem christlichen Urteil am wenigsten befähigt sind, führen zuweilen das große Wort. Der Pastor erscheint leicht als Funktionär der Ortsgemeinde, dessen Sache es ist, die Mehrheitsbeschlüsse der Gemeindeversammlungen auszuführen. Die Rede ist zu hören: „Wi betald em ja“ (Wir bezahlen ihn ja)! Es kehren also dieselben Erfahrungen wieder, die W. Löhe mit den jungen Gemeinden in Nordamerika gemacht hat. Wenn er im Hinblick auf jene Gemeinden sagt: „Man hat hier besonders nötig, daß man den Leuten Respekt einjagt gegen das heilige Amt“, so trifft das auch in unserer Lage zu. Die Lektion ist zu lernen, daß die Amtsträger ihr Amt nicht von Menschen, sondern von Christus und seinem Geist haben.

c) Die Synodalordnung.

Als Zweck des synodalen Zusammenschlusses wird angegeben: gegenseitige Stärkung im Glauben, Pflege des lutherischen Bewußtseins und Pflege des kirchlichen Lebens.

Das Verhältnis, das die Synode anderen Kirchenkörpern gegenüber annimmt, kommt am klarsten zum Ausdruck in dem Abschnitt, der ihre Abendmahlspraxis beschreibt. Der Passus sei darum wörtlich angeführt:

„Da unsere Hermannsburger evangelisch-lutherische Synode in Südafrika keiner besonderen deutschen Kirchengemeinschaft eingegliedert ist, so ist es die Pflicht unserer Pastoren, bei Fremden, welche das heilige Abendmahl begehren, sich erst zu überzeugen, daß dieselben auch abendmahlsberechtigte lutherische Christen sind.

Eine gastweise Zulassung von Reformierten oder Unierten zum heiligen Abendmahl an unseren Altären findet nicht statt. Wollen solche Christen, welche bis dahin der reformierten oder unierten Kirche angehört haben, bei uns kommunizieren, so müssen sie zuvor dem betreffenden Pastor erklären, daß sie zur lutherischen Kirche übertreten wollen, und solches ist wenigstens einen Sonntag vor der Zulassung der Gemeinde mitzuteilen.

Nach auswärts verziehende Glieder unserer Gemeinden, oder solche, welche sich für längere Zeit anderswo aufhalten müssen, sollen angewiesen werden, nur dort zum heiligen Abendmahl zu gehen, wo nicht nur die lutherische Kirche zu Recht besteht, sondern wo auch amtlich nach unseren Bekenntnisschriften gelehrt und gehandelt wird.“

Die Kirchenleitung liegt in den Händen des Synodalausschusses. Dieser besteht aus fünf Mitgliedern, nämlich einem Vorsitzenden (Präses) und einem stellvertretenden Vorsitzenden, die dem geistlichen Stand angehören müssen, und drei Nichtgeistlichen. Sie werden von der Synodalversammlung für die Dauer von drei Jahren gewählt. Dazu kommt noch von der Hermannsburger Mission der Superintendent ihres Natalkreises. Zu den Obliegenheiten dieser Körperschaft gehört: Ausführung der Beschlüsse der Synodalversammlung, Wahrnehmung der Interessen der Synode nach innen und außen, Überwachung des gesamten Kirchenwesens, besonders auch Überwachung der Amtsführung der Pastoren und der Kirchenvorsteher. Alljährlich ist ein Bericht über den Stand einer jeden Gemeinde an den Synodalausschuß einzureichen. Auch verwaltet er durch einen von ihm ernannten Schatzmeister die Synodalkasse.

Zu den Aufgaben des Präses gehört die geistliche Leitung der Gemeinden. Er hat die Geistlichen in ihr Amt einzuführen, hat Visitationen zu halten,

Streitigkeiten zu schlichten und andere der synodalen Gemeinschaft dienende Handlungen vorzunehmen.

Die kirchliche Oberbehörde der Synode bildet das Missionskollegium in Südafrika, dem auch der Präses der Synode und eins ihrer Laienmitglieder angehören. Dieses Kollegium ist in allen Berufungssachen die letzte Instanz.

Für den Unterhalt ihrer Pastoren während ihrer Amtsführung kommen die Gemeinden auf. Die Höhe des Gehaltes wird vom Präses in Übereinstimmung mit dem Synodalausschuß und der betreffenden Gemeinde festgesetzt. Die Versorgung der Pastorenwitwen und der emeritierten Geistlichen übernimmt die Hermannsburger Mission gegen einen entsprechenden Beitrag der Gemeinden an ihre Pensionskasse.

Alle drei Jahre findet eine Synodaltagung statt, die sich aus den Pastoren und Gemeindevertretern zusammensetzt. Gemeinden unter 200 Seelen wählen einen, Gemeinden von über 200 Seelen wählen zwei Vertreter. „Die Synodalversammlung hat die Interessen der Synode zu wahren: 1. durch Beratung und Erledigung der von der Kirchenbehörde oder von den Kirchengemeinden durch den Synodalausschuß eingebrachten Anträge und Vorlagen; 2. durch Einbringung von Anträgen bei der Kirchenbehörde; 3. durch Beratung und Beschlußfassung über etwa beabsichtigte Änderungen der Kirchen- oder Gemeindeordnungen, sowie über die Einführung neuer Katechismen und Gesangbücher. Die auf No. 3 bezüglichen Beschlüsse dürfen nicht gefaßt werden ohne vorherige Beratung und Äußerung seitens der Gemeinden und bedürfen der Bestätigung des Missionskollegiums; 4. durch Beratung und Beschlußfassung bezüglich der Werke der Synode wie Diasporaarbeit, Jugendpflege, Schulsachen u. dgl.; 5. durch Beratung und Beschlußfassung in Sachen des Religionsunterrichtes und der Erhaltung des Deutschtums in den Schulen innerhalb der Synode. Sie hat ferner zu bestimmen und zu beraten über die Verwendung der in die Synodalkasse geflossenen Gelder. Auch hat sie den Synodalausschuß zu wählen.“

Das ist eine kurze Zusammenfassung der Synodalordnung. Dazu ist zu bemerken, daß der Independentismus der Gemeinden die Schaffung einer Zentralkasse bisher unmöglich gemacht hat. Jede Gemeinde ist in finanzieller Hinsicht völlig selbständig. In die Synodalkasse fließen außer einem von jeder Gemeinde jährlich zu entrichtenden Beitrag nur die Ergebnisse einer Diasporakollekte und einer Kollekte, deren Ertrag bestimmt ist zur Unterstützung kleiner und finanziell schwacher Gemeinden. Finanzielle Unterstützung der so notwendigen Jugendarbeit in den Städten oder Unterstützung kirchlicher Schularbeit ist der Synode nicht ohne weiteres möglich; dafür müssen freiwillige Gaben erbeten werden.

3. Die äußere Gestalt und das innere Leben der Gemeinden.

a) Die soziale Struktur.

Die Synode besteht aus 20 Gemeinden und hat 4800 Mitglieder. Darunter sind 1443 Kinder. Die Gemeinden sind durchweg klein; die größte zählt 498, die kleinste nur ca. 100 Seelen. Die meisten Gemeindeglieder sind ihrem Beruf nach Landwirte. Vielleicht wäre es richtiger zu sagen: sie sind Farmer. Der Farmer unterscheidet sich vom Bauern dadurch, daß er viel beweglicher ist als jener und gern Gebrauch macht von Gelegenheiten, die sich zum Geschäftemachen bieten. Zum Teil sind die Farmbetriebe von mittlerem Umfang, 500—1000 Acker groß. Es gibt aber auch Leute, die man in Deutschland Großgrundbesitzer nennen würde. Die Farmen können des steinigen oder abschüssigen Bodens wegen nur zum Teil gepflügt werden. Das Ochsengespann, das aus 16—18 Tieren besteht, wird immer seltener. An seine Stelle treten Traktor und motorisierter Lastwagen. Mais ist der unregelmäßigen Niederschläge wegen die Hauptfrucht der Felder. Daneben wird auch Viehzucht getrieben. Manche Gemeindeglieder haben bis gegen 800 Stück Vieh. Neuerdings bürgert sich auch Milchwirtschaft ein. Lastwagen kommen täglich aus den großen Städten und holen die frische Milch von den Farmen ab. Eine große Rolle spielt die Waldwirtschaft, nämlich der Anbau der Gerberakazie. Die Rinde dieses Baumes liefert guten Gerbstoff; das Holz wird teils als Grubenholz, teils als Feuerholz verkauft. Nur eine einzige großstädtische Gemeinde gehört zur Synode; sie befindet sich in der Hafenstadt Durban. Infolge der fortschreitenden Technisierung der Landwirtschaft mehren sich die Großbetriebe, und kapitallose junge Leute können nur noch in vereinzelt Fällen zu einer eigenen Farmwirtschaft kommen. Das hat zur Folge, daß der Zug zur Stadt auch im Kreise unserer Synode begonnen hat. Die Kapitalflucht aus europäischen Ländern nach Südafrika bewirkt rasche und ungesunde Industrialisierung des Landes. In den Städten finden die jungen Leute ohne viel Mühe Brot und Fortkommen. Aus diesem Zuge in die Stadt ergeben sich für die Synode ernste Zukunftsaufgaben. Von Kroondal abgesehen, das dorfähnlichen Charakter hat, gibt es keine geschlossenen Dorfgemeinden. Die Gemeindeglieder wohnen zerstreut; manche haben einen Kirchweg von 25—40 Kilometern zurückzulegen. Das Verkehrsmittel ist jetzt nur noch der Kraftwagen.

Die Besitzverhältnisse sind fast ebenso verschieden wie in Deutschland. Neben Reichtum, der in manchen Fällen in einigen Jahrzehnten erworben ist, gibt es viele Familien, die ihr gutes Auskommen haben. Daneben fehlt es auch nicht an solchen, die schwer um ihre Existenz zu kämpfen haben. Afrika ist ein sonderbares Land. Es ist in jeder Hinsicht voll von Gegensätzen. Wie im

alten Ägypten folgen fruchtbare und unfruchtbare Jahre in raschem Wechsel aufeinander. Hagel, Heuschrecken, Raupenfraß, Dürre, Überschwemmung gehen an dem einen vorüber und treffen den andern hart. Der Lutheraner in Südafrika steht allzeit in Gefahr, von der Haltung angesteckt zu werden, die im Puritanismus der Angelsachsen ihren geistigen Ursprung hat. Es ist die Sucht, rasch und mühelos reich zu werden. Wer dieser Sucht verfallen ist, der begnügt sich nicht mehr damit, „sein Brot“ zu verdienen oder sein Auskommen zu haben: er will „Geld machen“, und Reichtum erraffen ist sein höchstes Lebensziel.

Die Wohnungsweise unserer Gemeindeglieder hat sich bedeutend gehoben. Die kleinen und dürftigen Häuser aus den Anfangszeiten sind verschwunden oder dienen als Nebengebäude. Die Häuser sind geräumige und zweckmäßige Backsteinbauten. Es herrschen darin Sauberkeit und Ordnung. Die Blumen­gärten, die vor den Häusern zu finden sind, weisen darauf hin, daß das deutsche Gemüt im fremden Land nicht verkümmert ist. In den meisten Häusern ist ein Klavier zu finden. Es besteht freilich die Gefahr, daß der Rundfunk den Sinn für Hausmusik ertötet. Auf dem Bücherbort finden sich in der Regel neben Bibel und Andachtsbuch eine Anzahl deutscher Bücher, die von der Verbundenheit mit der alten Heimat und von geistigen Interessen zeugen. Die englischen oder afrikanischen Bücher, die daneben stehen, deuten auf die Zwiespältigkeit hin, der eine Volksgruppe verfällt, die in der dritten oder vierten Generation im Ausland lebt. Das zeigen auch die fremden Rufnamen, die die guten deutschen Namen zu verdrängen drohen. Einen Anlaß zu großer Sorge bilden die Mischehen, die den Geist des Familienlebens und die innere Geschlossenheit der Gemeinden gefährden. Dem Bildungsstand nach stehen unsere Gemeindeglieder höher als die Leute einer deutschen Dorfgemeinde. Die Notwendigkeit, mehrere Sprachen sprechen zu müssen und das Hineinverflochtensein in das wirtschaftliche und politische Leben eines rasch aufsteigenden jungen Landes, fördert eine geistige Beweglichkeit, der es manchmal freilich an Tiefe gebricht.

b) Die Gotteshäuser, Pastorate und kirchlichen Amtsträger.

Die Gotteshäuser sind nach Möglichkeit in der Mitte der Gemeindebezirke errichtet. Es gibt in der Diaspora keine Sachverständigen für Kirchenbau und Kircheneinrichtung. Die Gemeinden sind auf sich selber angewiesen. Stilvolle Bauten sind darum nicht vorhanden. Aber von allen Kirchen der Synode kann gesagt werden, daß sie würdige Gotteshäuser sind. Mit niedrigem Kostenaufwand sind sie gebaut worden. In der Regel war es so, daß ein gelernter Bauhandwerker angestellt wurde, dem ungelernnte, aber geschickte freiwillige Kräfte aus der Gemeinde zur Seite standen. Jede Gemeinde setzt

ihre Ehre darein, Gotteshaus und Friedhof in gutem Zustand zu erhalten. Altar- und Kanzelbekleidung stammen meistens aus den Paramentenanstalten der alten Heimat. Zur Anschaffung von Orgeln werden große Opfer gebracht. So hat die Gemeinde Vryheid vor kurzem eine treffliche Orgel aus der Werkstatt von Paul Ott in Göttingen erhalten. Die meisten Kirchen haben nur eine Glocke; nur die Gemeinde Hermannsburg erfreut sich eines vollen Geläuts, das aus der Glockengießerei Rincker in Sinn stammt. Auch haben sich einige Gemeinden Altarbilder von Meister R. Schäfer malen lassen.

In der Nähe der Kirche befinden sich die Pfarrhäuser. Sie sind wohnlich und ausreichend groß. Manche sind sogar mit elektrischem Licht, Wasserleitung und Telefon versehen. Ein Garten, der den Pfarrhaushalt mit Gemüse versorgt und ein Stückchen Weideland für einige Milchkühe sind wohl allenthalben vorhanden.

Die Pastoren bleiben ihr Leben lang in Afrika, so daß sie fest im Volksleben stehen. Für die Ausrüstung ihres Amtes in den Gemeinden ist der Kraftwagen beinahe unentbehrlich. Einige Gemeinden stellen ihrem Seelsorger einen Wagen zur Verfügung, andere geben eine Zulage zu seiner Erhaltung. Die Pastorengehälter sind nicht hoch. Sie betragen weniger als die Hälfte von dem, was die Lehrer an den Regierungsschulen an Gehalt bekommen. Man wird aber doch nicht sagen können, daß in den Pfarrhäusern Mangel herrscht.

Der Pastor muß viel unterwegs sein. Wenn W. Löhe in seinem Buch „Der evangelische Geistliche“ die Weisung gibt: „Nahe in der Regel nur amtlich, bei den Gelegenheiten des Amtes, mit den Gnaden des Amtes“, so mag das guter Rat sein für den Pfarrherrn einer gefestigten fränkischen Dorfgemeinde. In einer Diasporagemeinde im Ausland ist es anders. Hier sind häufige Hausbesuche nötig. In Kontakt mit den Gemeindegliedern zu bleiben, ein offenes Ohr auch für ihre Alltagssorgen zu haben, ist wichtig. Nicht immer gelingt es bei den Besuchen, zu einem seelsorgerlichen Gespräch vorzustoßen. Aber der Besuch lohnt sich schon dann, wenn er dazu führt, ein Vertrauensverhältnis zwischen Pastor und Gemeindegliedern herzustellen oder zu erhalten.

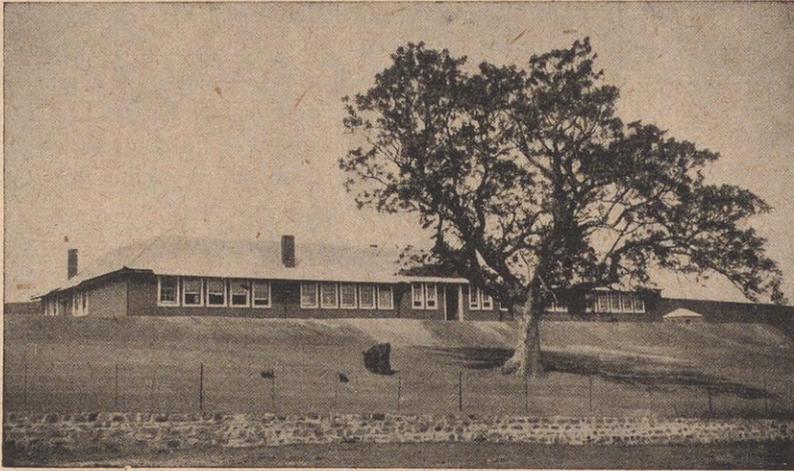
Nicht leicht ist es für den Pastor, sich geistige Frische und Regsamkeit zu bewahren. Heimaturlaub gibt es nur in Ausnahmefällen. Die Konferenzen, die alljährlich stattfinden, können die geistige Isolierung nicht aufhalten. Wer hier in jahrzehntelanger Arbeit gestanden hat, der hatte viel Gelegenheit, „die heilige Macht des ernsten, wahren Hungers“ kennenzulernen, von dem W. Raabe redet. Und wer dieses Hungern verlernt hat, der steht in Gefahr, daß bei ihm das heilige Amt entleert wird zu unbeseelter Routinearbeit.

Zu den Pastoren kommen als kirchliche Amtsträger die Kirchenvorsteher. Ihr Amt hat hier größere Bedeutung als in der Heimat. Sie sind die rechte Hand des Seelsorgers. Viel Zeit und Mühe pflegen sie auf die Ausrichtung ihres Amtes zu verwenden. Pflege des Friedhofes, Instandhaltung des Gotteshauses, Sorge für die Ordnung auf dem Kirchplatz machen oft tagelange Arbeit nötig, die ohne Entschädigung und mit Freuden verrichtet wird. Daß ein- und dieselben Männer Jahrzehnte hindurch dem Kirchenvorstand angehören, kommt selten vor. Es hat sich als segensreich erwiesen, daß öfter Wechsel stattfindet und daß auch jüngere Männer zur Verantwortung für Kirche und Gemeinde herangezogen werden. Seit einigen Jahren findet alljährlich eine Kirchenvorstehertagung statt, die vom Präses der Synode einberufen und geleitet wird. Auf diesen Tagungen werden die Teilnehmer vertraut gemacht mit der Lage der Mutterkirche und mit kirchlichen Gegenwartsfragen überhaupt. Der Zweck der Tagungen ist Ausrüstung für verständnisvolle Mitarbeit und gesegnete Amtsführung.

c) Die Schulverhältnisse.

Auf dem Gebiet der Schule hat ein großer Wandel stattgefunden. Die Bestimmungen der Kirchen- und Gemeindeordnung über das Schulwesen sind überholt. Die Form der Regierungsschule hat sich fast allenthalben durchgesetzt. Es ist zugestanden, daß deutsche Kinder, wenn sie die Mehrheit bilden, den Unterricht in den drei ersten Schuljahren in der Muttersprache empfangen dürfen. Von da ab treten die beiden Landessprachen, Afrikaans und Englisch, in den Vordergrund. Die Schulen sind konfessionslos. Biblischer Geschichtsunterricht kann im Rahmen des Lehrplans gegeben werden, fünfzehn Minuten täglich. Konfessioneller Unterricht, also Katechismusunterricht, muß vor den Schulstunden und in der Regel auch außerhalb der Klassenräume erteilt werden. Das Examenssystem mit seinen endlosen „tests“ (Prüfungsarbeiten), das aus Schottland stammt, ist noch in Kraft. Im übrigen aber steht das Schulwesen stark unter amerikanischem Einfluß. Das Bildungsziel ist der in der modernen Zivilisation brauchbare Mensch. Die Schulen, die dieses Ziel verfolgen, sind rein säkular — auch wenn von den Schulmännern gelegentlich noch einmal in verwaschenen Worten von der Notwendigkeit, die christliche Zivilisation zu erhalten, geredet wird. Von diesen Schulen, die ihrem Wesen nach christlos sind, droht unsern Gemeinden innere Aushöhlung. Allgemeine Religiosität ist wertlos. Auf die Bewahrung der christlichen Substanz kommt es an. Aus dieser Erkenntnis heraus halten einige Gemeinden zäh an der konfessionell ausgerichteten Gemeindeschule fest und bringen dafür große Opfer. In Kroondal und Neu-Hannover hat

man diese Schulart beibehalten. Dazu kommt die synodale Schulanstalt in Hermannsburg. Diese Schule blickt auf eine fast hundertjährige Geschichte zurück. In den letzten Jahrzehnten ist sie ausgebaut worden und führt bis zur Reifeprüfung. Sie will Schule mit dem Evangelium sein. In ihren Satzungen heißt es: „Als eine Anstalt der lutherischen Kirche hat sie die Aufgabe, die ihr anvertrauten Kinder zu tüchtigen, gewissenhaften Menschen zu erziehen, die in dieser Welt ihren Platz ausfüllen und die sich als wertvolle Bürger ihrer südafrikanischen Heimat erweisen. Ihre höchste Aufgabe besteht darin, eine Pflege- und Pflanzstätte lutherischer Frömmigkeit zu sein.“



Neue Hermannsburger Schule

Die Schule wird von etwa 240 Kindern besucht, von denen über 200 in dem Schülerheim der Synode untergebracht sind. Nicht alle Schüler gehören dem Hermannsburger Kreise an. Manche kommen aus den verschiedenen Teilen der südafrikanischen Union; andere aus Südwest, Portugiesisch Ostafrika, einige sogar aus dem früheren Deutsch-Ostafrika. Manche Schüler ergreifen nach vollendeter Schulzeit einen praktischen Beruf; andere treten in den Staatsdienst; wieder andere beziehen zu ihrer weiteren Ausbildung eine der Landesuniversitäten. Einige studieren in Übersee. (Darunter sind zwei, die sich in Deutschland des theologischen Studiums befleißigen.) Der Schule liegt am Herzen, mit ihren Altschülern in Verbindung zu bleiben. Zu dem Zweck finden Altschülertagungen statt, die das Band der Gemeinschaft fest zu knüpfen versuchen.

d) Die Sorge um die schulentlassene Jugend.

Der Zug in die Stadt, der schon erwähnt worden ist, führt viele der jungen Leute beiderlei Geschlechts vom Lande fort. Durban, Maritzburg, Johannesburg und Pretoria üben eine Anziehungskraft aus, die immer stärker wird. Die Stadt macht wurzellos. Von der Stadt her droht uns Gefahr. An Versuchen, dieser in die Stadt verzogenen Jugend nachzugehen, fehlt es nicht. Die Durbaner Gemeinde ist leider immer noch nicht zu der eigenen Kirche gekommen, deren Bau schon seit Jahrzehnten erstrebt wird. In einer der reformierten Kirchen halten wir alle vierzehn Tage Gottesdienst. Diese Gottesdienste werden gerade von jungen Leuten gut besucht. In Maritzburg kommt unsere Jugend zu Gemeinschaftsabenden zusammen, die mit Singen und Spielen ausgefüllt sind. An den Sonntagen fahren die Kirchenvorsteher von Bishopstowe in die nahe Stadt und holen die jugendlichen Kirchgänger mit ihren kleinen Frachtwagen zum Gottesdienst in ihre Kirche. Am Nachmittag werden sie zurückgebracht. In Pretoria besteht ein deutscher Jugendbund, dem ein Studentenbund eingegliedert ist. Dieser Bund mit seinen 60 Mitgliedern steht auf christlicher Grundlage und wird von einem Hermannsburger Missionar betreut. Kürzlich wurde ein Haus von bescheidener Größe von einer Gruppe junger Leute gemietet und als Jugendheim eingerichtet. Die Synode hat zur Einrichtung einen Beitrag gegeben. Das alles aber sind erst Anfänge. Es ist nötig, daß die Jugendarbeit viel intensiver betrieben wird, denn es besteht die Gefahr, daß große Teile der Schulentlassenen einem seichten Vergnügungswesen verfallen. Darum hat man den Anfang gemacht mit Jugendtreffen, bei denen zu Bibelarbeit und Pflege des Gesanges auch Reigen und Laienspiele kommen. Bis jetzt ist die Beteiligung aus städtischen Kreisen stärker als aus denen der Landjugend, die eine mehr abwartende Haltung einnimmt. Es ist zu wünschen, daß diese Jugendarbeit nicht neben dem Gemeindeleben herläuft, sondern sich in den Dienst des Gemeindeaufbaues stellt.

e) Das kirchliche Leben.

Die Väter unserer Gemeinden stammen fast alle aus der Erweckungszeit, die der Herr der Kirche durch L. Harms geschenkt hat. Ein reiches kirchliches Erbe haben sie aus der alten Heimat mit nach Afrika gebracht. Das meiste davon hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Zwei Gottesdienste werden an jedem Sonntag gehalten. Der Gottesdienstbesuch ist gut. Der Hauptgottesdienst weist die Liturgie auf, die im alten Hermannsburg üblich ist. Die Taufen werden im Hauptgottesdienst gehalten. An jedem ersten Sonntag im Monat (bzw. auch am dritten Sonntag) ist Feier des heiligen Abendmahls.

In der Regel empfängt die Familie viermal im Jahr das heilige Abendmahl. Bei Eintritt eines Todesfalles geht die leidtragende Familie am nächsten Abendmahlssonntag zum Tisch des Herrn. Bei einer Anzahl von 3357 Abendmahlberechtigten gab es im letzten Jahr 7540 Kommunikanten. Die Choräle werden in rhythmischer Weise gesungen. Die Predigten dauern kaum länger als 35—40 Minuten. Vielleicht kann die durchschnittliche Predigtweise mit H. Thielickes Ausdruck als „historisierend-orthodoxe Predigt“ bezeichnet werden; vielleicht sollte weniger allgemein, sondern mehr spezialisiert, d. h. mehr seelsorgerlich gepredigt werden. Im zweiten Gottesdienst, der nur durch eine Pause vom Hauptgottesdienst getrennt ist, folgt auf eine kurze Schriftauslegung die Christenlehre, an der die Kinder bis zum vollendeten 16. Jahr teilzunehmen haben. Der Konfirmandenunterricht besteht aus dem Vorkonfirmanden- und dem eigentlichen Konfirmandenunterricht, der sich meistens in vier Wochenstunden über ein halbes Jahr erstreckt. In manchen Fällen wird er dadurch erschwert, daß Haus und Schule nicht genügend vorgearbeitet haben. Es ist dann kein fester Grund vorhanden, auf dem weitergebaut werden kann. Vereinzelt gibt es auch Kinder, deren deutsche Sprachkenntnisse so gering sind, daß sie dem Unterricht nicht recht folgen können. In den Kriegsjahren wurde der Mangel an Katechismen, Bibeln und Gesangbüchern schmerzlich empfunden. Der Katechismus (der von R. Steinmetz) und das Gesangbuch (das der Hannoverschen Landeskirche, Ausgabe 1937/38) sind dann gegen Ende des Krieges auf photostatischem Wege in Durban hergestellt worden. Für den Unterricht in der Biblischen Geschichte hat das Gottbüchlein der Bayrischen Landeskirche hier und da Eingang gefunden, und in den höheren Klassen wird das Handbuch von O. Dietz gebraucht. Höhepunkte im Leben der Gemeinden sind die Feste des Kirchenjahres. Wenn auch in Afrika das Kirchenjahr nicht so in das Naturjahr eingebettet ist wie in der Heimat, so tut das den Festfeiern keinen Abbruch. Die Großtaten Gottes zum Heil der Menschen sind hier und dort dieselben, und die Festlieder der lutherischen Kirche beweisen auch unter der heißen Sonne Afrikas ihre lebendige Kraft. In den meisten Gemeinden gibt es einen Singchor und einen Blaschor. Neben Missionsfesten werden auch Posaunenfeste in regelmäßiger Wiederkehr gefeiert. Die Chöre haben sich an das Liedgut der Erweckungszeit des vorigen Jahrhunderts gewöhnt. Das weiche, sentimentale Lied erfreut sich besonderer Beliebtheit. Die Wellenschläge der deutschen Singbewegung reichten allmählich auch zu uns nach Südafrika. Es wurde dann bei uns der Versuch gemacht, alte kraftvolle Singweisen wieder mehr zur Geltung zu bringen und das Singen der Kirchenchöre dem Bereich der Willkür zu entziehen und fester in den Gottesdienst einzubauen. In wiederholten Chorleitertagungen hat man sich darum bemüht. Diese

Bemühungen riefen jedoch da und dort Beunruhigung in den Gemeinden hervor, und manch böses und verständnisloses Wort ist gefallen. Wenn man liest, was für eine ablehnende Haltung manche Vertreter auf der letzten Generalsynode der lutherischen Landeskirche Bayerns einnahmen, als es sich um die Einführung des trefflichen Einheitsgesangbuches handelte, dann hört man auf, sich über dies Verhalten unserer Auslandsgemeinden in der Sing-sache zu entrüsten. Indessen vollzieht sich doch in der Stille ein allmähliches Umlernen und Neulernen auf kirchenmusikalischem Gebiet. Es ist ins Auge gefaßt, daß Herr Kantor Meyer, der Leiter der Schule für Kirchenmusik in Hannover, für einige Zeit nach Südafrika kommt, um Singwochen in den lutherischen Gemeinden abzuhalten. Die Bachfeiern des Jahres 1950, die auch in den Kreisen der Hermannsburger Synode gehalten wurden, gaben gute Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß es sich bei Kirchenmusik nicht um musikalischen Genuß oder um Erregung festlicher Stimmung handelt, sondern daß es um den Dienst am Evangelium geht.

Welche Frucht der Dienst am Wort und Sakrament trägt, das weiß allein der Herzenskündiger, der in das Verborgene sieht. So sind auch hier nur allgemeine Aussagen möglich. Das muß bekannt werden, daß das Glaubensleben nicht mehr in der Glut und Kraft wie in den Tagen der Väter vorhanden ist. Die Zeit der ersten Liebe ist vergangen. Wir sind Epigonen. Ein flüchtiger Beobachter könnte uns vielleicht das Zeugnis ausstellen: „In den Gemeinden gibt es traditionelles Christentum, das wohl die alten Formen ehrfurchtsvoll wahrt, aber von persönlicher Entscheidung für Christus nicht viel weiß.“ In seiner Verallgemeinerung wäre dieses Urteil jedoch nicht richtig. Es gibt auch heute noch in unseren Gemeinden lebendiges Christentum, das aus Wort und Sakrament lebt, eine feste Gebetsordnung hat und im Alltagsleben in schlichter Treue sich bewährt. Morgen- und Abendandachten sind in fast allen Häusern üblich. Christliche Sitte beweist ihre bewahrende Kraft. Außer für die Erhaltung des eigenen Kirchenwesens werden für mancherlei Zwecke des Reiches Gottes Opfer gebracht. Die Statistik für eine Synodalperiode (1946—49) weist folgende Zahlen auf: Gemeindeumlagen £ 33 276, Missionsgaben £ 9861, für die Deutschlandhilfe £ 25 869.

Es war geradezu ein Strom von Liebesgaben, die in den Jahren der Nachkriegsnot von hier nach Deutschland geflossen ist. Die Gaben und Sendungen wurden meistens durch Vermittlung des Deutsch-Afrikanischen Hilfsausschusses an das Hilfswerk der evangelischen Kirche gesandt. Es gingen aber auch viele Sendungen direkt an Anstalten der Inneren Mission und zahllose Pakete wurden an notleidende Einzelpersonen geschickt.

Von allergrößter Bedeutung für die Gemeinden ist die lebendige Verbindung mit der Mission. Sie wären längst in ihrer Isolierung erstarrt und verküm-

mert, wenn die Mission nicht immer wieder den Blick aus der Enge in die Weite des Reiches gerichtet und zur Mitarbeit im Reiche Gottes aufgerufen hätte. Das Kommen von jungen Missionaren und die Urlaubsreisen mancher Missionsfamilien schaffen lebendige Verbindung mit der Mutterkirche. Wie segensreich die enge Verbindung mit der Mission ist, das zeigte sich ganz greifbar in den letzten Monaten, als Herr Direktor Elfers das südafrikanische Missionsfeld bereiste und bei jeder sich bietenden Gelegenheit auch in den Synodalgemeinden den Dienst am Wort ausgerichtet hat. Die Herzen wurden bewegt, und es wurde etwas erlebt von der einen, heiligen, christlichen Kirche, die der dritte Artikel bekennt.

So ist die Hermannsburger Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas ein Kind der Mission und treibt Diasporamission. Sie möchte sein „Kirche Christi in ihrem Wandel unter den Brüdern in der Zerstreuung“.

*

Bemerkung des Herausgebers: Außer diesem Aufsatz über die Hermannsburger Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas liegt noch ein Bericht über die

Freie Evangelisch-Lutherische Synode in Südafrika

vor, den Pastor Bernhard Schwarz von Lüneburg (Natal) geschrieben hat. Er kann aus technischen Gründen in diesem Jahrbuch nicht abgedruckt werden. Es sei hier über die Synode nur folgendes gesagt: Ihre Entstehung hängt mit der Gründung einer separierten lutherischen Kirche durch P. Theodor Harms von Hermannsburg (nach seiner Amtssetzung 1877) zusammen. Während der größere Teil der Hermannsburger lutherischen Gemeinden Südafrikas die 1890 wieder zustandegekommene Verbindung der Hermannsburger Mission mit der Hannoverschen Landeskirche anerkannte, hat ein kleiner Teil (nämlich die 4 Gemeinden Lüneburg, Wittenberg, Ülzen und Kirchdorf) sich im Jahre 1892 aus dem alten Missionsverband gelöst und die Freie Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas gebildet. Ihre Versorgung übernahm die Hannoversche Freikirche, die ihre eigene Mission in Bleckmar bei Celle gründete.

Die Seelenzahl der freien Synode betrug 1948: 1350 Seelen. Aus dem Bericht ergibt sich, daß man mit sichtbarem Erfolg die Gemeinschaft der weit auseinanderliegenden Gemeinden pflegt. „Posaunenfeste und Jungentage führen jung und alt zusammen.“

„An der Spitze der Synode steht ein Präses. Der Synodalausschuß wird von 3 Geistlichen und 2 Laien gebildet. Die Synode tritt alle drei Jahre zusammen.“

Besonders bemerkenswert ist, was P. Schwarz über die Kirchlichkeit der Gemeinden mitteilt: „Vom kirchlichen Leben mag der rege Kirchenbesuch reden. Prozentual läßt es sich eigentlich nicht bestimmen; denn fehlt ein Glied in der Kirche, so liegt fast immer eine besondere Abhaltung vor.“ Ebenso staunenswert ist die Kommunikantenziffer, nämlich bei ungefähr 900 Abendmahlberechtigten 2886 Abendmahlsgäste. Auch die Gebefreudigkeit ist groß. Die kleine Synode hat den Krieg hindurch ihre Mission mitgetragen.

ERWIN MEYER

Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes

„Es sollte nicht draußen in der Zerstreuung ‚eimerweise‘ fortströmen, was in der Mission ‚tropfenweise‘ gewonnen wird.“

Pastor Holtermann-Scharnebeck in der Predigt zu St. Wilhadi in Stade am 9. Dez. 1906, dem 50. Jahresfest des Stader Luther-Vereins.

Wenn man aussprechen will, was Zweck und Ziel der Diasporafürsorge des Martin Luther-Bundes und seiner Gliedverbände ist, so kann man es mit obigen Worten tun, mit denen Pastor Holtermann 50 Jahre nach der Gründung des Stader Luther-Vereins dessen Aufgabenbereich und Bemühen umschrieben hat. Nun sind seit damals schon fast wieder 50 Jahre vergangen. An herzlichen Bitten aus der Diaspora hat es nicht gefehlt, ihr beim Gemeindeaufbau, bei der Evangeliumsverkündigung, der Sakramentsverwaltung, der Unterweisung der Jugend, der Seelsorge, der Errichtung gottesdienstlicher Stätten u. ä. zu helfen. Mitten in der Glaubensfremde sollte die lutherische Predigt, der lutherische Choral nicht verstummen. Und allezeit sollte alt und jung bereit und in der Lage sein, ein Zeugnis des Glaubens abzulegen. Daß die lutherische Kirche, ihre Gemeinden, ihre Pastoren und ihre Glieder den Glaubensgenossen in der Zerstreuung hierin helfen und dienen können, dazu bedarf es einer Voraussetzung. Diese ist aber auch wirklich vonnöten: die lutherische Kirche, ihre Gemeinden, ihre Pastoren und ihre Glieder müssen sich dankbar bewußt sein, welches reiche Glaubenserbe sie verwalten, welchen Vorzug es bedeutet, an der Quelle zu wohnen, da man Wassers genug hat (nach Löhe) und welche Verpflichtung das Wort des erhöhten Herrn bedeutet: „Stärke das andere, das sterben will“ (Offb. 3, V. 2).

Wodurch dient nun die lutherische Kirche ihren zerstreuten Gliedern? Und wodurch dient die Diaspora ihrerseits Gemeinden und Kirchen in geschlossenen Bekenntnisgebieten? Im Martin Luther-Bund wird beides erfahren.

I.

Die Kirche dient der Diaspora. Dazu rufen der Martin Luther-Bund und seine Gliedverbände immer wieder auf. Der wesentlichste Dienst, den der Martin Luther-Bund als freies kirchliches Werk und doch auch als verlängerter Arm der Kirche zu erfüllen sucht, ist der, daß er sich darum müht, daß die Diaspora keinen Mangel habe an Gottes Wort und Sakrament. Wenn ihm berichtet wird, daß in einer lutherischen Landeskirche Deutschlands fast 150 Pfarreien bestehen mit jeweils weniger als 500 Seelen und in der gleichen Landeskirche ein junger Vikar am Karfreitag 200 km mit seinem Volkswagen zurücklegt, um in seinem Diasporaseelsorgebereich acht Abendmahlsgottesdienste zu halten; wenn die kirchliche Statistik immer noch unbeschäftigte Ostgeistliche ausweist und andererseits in der Diaspora in europäischen Ländern und in Übersee ganz große Gebiete mit hineingestreuten einzelnen Familien, Gruppen und Gemeindlein unseres Glaubens jahrelang ohne geistliche Versorgung sind; dann sind das Dinge, die der Martin Luther-Bund in Wort und Schrift immer wieder zur Sprache bringt. Und es ist sein ständiger Ruf: Wir sind es unseren Brüdern und Schwestern in der Glaubensfremde schuldig, daß wir ihnen mit Gottes Wort dienen. — Im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin Luther-Bundes in Erlangen sind in wenigen Vorkriegsjahren 84 Studenten aus 18 Ländern aufgenommen worden, die an der Theologischen Fakultät ihren Studien nachgingen und danach in den Dienst der lutherischen Kirche und Diaspora traten. Nach fast sechsjähriger Beschlagnahme wurde das Haus 1948 wieder eröffnet und hat seither 110 Theologiestudenten aus allen 5 Kontinenten (und zwar aus 14 Ländern) aufgenommen. So sucht der Martin Luther-Bund die Heranbildung der Prediger für die Diaspora zu fördern.

Pastoren und Studenten, Lehrer und Schüler, Gemeindehilfen und Gemeindeglieder gilt es aber auch auszustatten mit dem Schrifttum, das sie im Glauben stärkt und zum Dienst an anderen bereit macht. Wieviele Pastoren aus der Diaspora bezeugen es: Wir müssen immer wieder schöpfen, weil wir ja so viel austeilen müssen! Wieviele Pastoren sind durch den Krieg, wieviele durch Heimatverweisung oder durch Flucht ihres theologischen Rüstzeuges verlustig gegangen! Es soll ihnen wieder dazu verholpen werden. Wieviele Familien in der Diaspora, Glieder von Jugendkreisen, Konfirmanden und Schüler, die sehr viel mehr als es in geschlossenen Kirchengebieten geschehen würde, nach ihrem Glauben und Bekenntnis gefragt werden, entbehren immer noch Bibeln und Neue Testamente. Mit bewegten Worten werden die Bitten um das Buch der Bücher vorgetragen. Sind wir nicht gerufen, hier reichlich zu helfen? Bibelmission und

Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes sehen hier ihre großen und verheißungsvollen Aufgaben.

Es ist bekannt, daß die Fürsorge des Martin Luther-Bundes und seiner Gliedverbände seit 1897 einer Diasporakirche im besonderen zugewandt ist: der Lutherischen Kirche in Brasilien. Das Brasilienwerk ist ein Arbeitszweig des Bundes; aller Dienst, den es leistet, wird durch den Martin Luther-Verein in Bayern getan. Im Missions- und Diasporaseminar in Neuen-dettelsau werden seit langem die Pastoren ausgebildet, die sich dieser Diasporakirche zu dienen entschließen. Auch in den Jahren 1951/52 wurden wieder 12 junge Prediger dahin ausgesandt. Viele hundert Schriften-sendungen mit theologischer, pädagogischer und erbaulicher Literatur gehen vom Sendschriften-Hilfswerk jährlich nach Brasilien. Mit regem Interesse verfolgen wir den Fortgang des kirchlichen Lebens, den Gemeindeaufbau, aber auch die Sorgen der Gegenwart, die die Verstaatlichung der Kirchenschulen und die Aufnötigung der Landessprache für Gottesdienst und Unterricht bereiten. Die Fürsorge des Martin Luther-Bundes für die Lutherische Kirche in Brasilien geht weiter, auch nachdem diese sich mit der Riograndenser, der Mittelbrasilianischen und der Evangelischen Synode von Santa Catarina und Parana zu einem Synodalbund zusammengeschlossen hat¹⁾.

Um erschöpfend über die Arbeit des Martin Luther-Bundes zu berichten, müßte nun ein langer Abschnitt folgen. In demselben müßte die Fülle von Diasporafragen und -nöten aufgezeigt werden, die dem Martin Luther-Bund vorgelegt und in denen sein Rat oder seine Hilfe erbeten werden. Es mag aber der Hinweis genügen, daß hierin ein vielgestaltiger und stetiger Dienst an Pastoren, Familien, Gemeinden und Kirchen unseres Bekenntnisses geschieht, der immer den Zweck verfolgt, den Bau der lutherischen Kirche in der Zerstreung zu fördern. Sei es, daß Zuschüsse zur Errichtung von Kirchen u. a. gemeindlichen Stätten gegeben oder Pfarrbüchereien mit theologischen Werken ausgestattet werden, daß freikirchliche lutherische Gemeinden im Unionsgebiet oder Lutheraner in reformierter Umgebung Zuwendungen erhalten, oder daß Flüchtlingen und Heimatverwiesenen mit geistlicher nach Kräften auch leibliche Hilfe zuteil wird, indem wir versuchen, die Last, die ihnen aufgebürdet ist, zu erleichtern. Und vielleicht ist doch auch das eine Hilfe für den Pastor in der Diaspora eines katholischen Landes oder Kontinentes, daß er im Heimatland der Reformation eine Stelle weiß, die — über die Grenzen hinaus

¹⁾ Wir verweisen auf den Beitrag in diesem Jahrbuch: Luthertum in Brasilien von Präses F. Schlünzen, D. D.; ebenso auf den Aufsatz vom gleichen Verfasser: Lutherische Kirche in Brasilien, Evang.-Luth. Kirchenzeitung Nr. 8/1952, Seite 113 ff.

wirkend — bereit ist, an seinen Nöten und Anfechtungen teilzunehmen und seelsorgerlichen Rat und Zuspruch zu gewähren. In dem allen sucht der Martin Luther-Bund der Diaspora zu dienen. Aber die Diaspora dient auch ihrerseits der Gesamtkirche.

II.

Der Martin Luther-Bund bezeugt es gern, daß es ein Geben und Nehmen ist, das zwischen Kirche und Diaspora hin- und hergeht. Und er will das mit als seine Aufgabe begreifen, daß er auch vom Dienst der Diaspora an der Gesamtkirche immer wieder bezeugt, was ihm davon sichtbar geworden ist.

Die Diaspora dient der Kirche schon durch ihr Dasein mitten im glaubensfremden Gebiet. Sie ist eine beredte Predigt darüber, daß wir auf Erden Gäste und Fremdlinge sein können und doch Gottes Bürger und Hausgenossen sind. Wer würde dabei nicht aber auch an das Gegenteil denken: Es kann einer im Namen Jesu Christi viele Taten tun (Matth. 7, 22) und schließlich doch über sich das Urteil hören: Ich kenne dich nicht.

Die Diaspora dient der Kirche, indem sie ihr durch ihr tägliches Angefochtensein um des Glaubens willen bezeugt: der Glaube, das Bekenntnis sind nicht in der Weise Besitz, daß man sie ein für allemal hat, behält und vererbt; sie sind täglich in Frage gestellt und wollen täglich neu ergriffen werden.

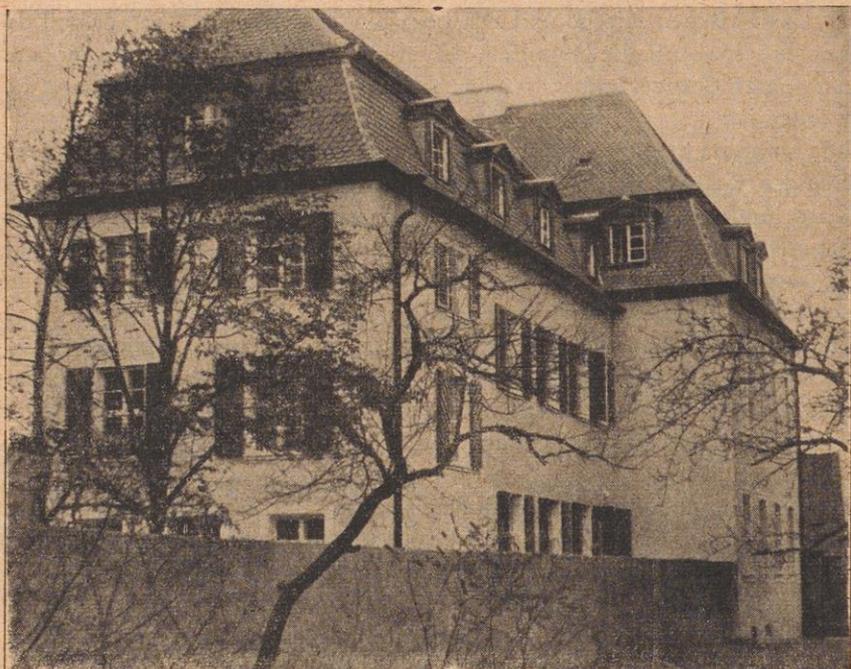
Die Diaspora dient der Kirche, indem sie ihr unübersehbare Beispiele bietet für die fortdauernde Geltung des Gotteswortes. Denken wir an das Wort von den Armen, die aber viele reich machen, und an die inhaltsschweren 10 ersten Verse des 6. Kapitels im 1. Korintherbrief. Denken wir an das biblische Zeugnis darüber, daß die Kirche ein Leib ist, Christus das Haupt, und jedes Glied zum Dienst bestellt. In der Diaspora wird das erfahren und bezeugt; vielleicht dankbarer erfahren und gültiger bezeugt, als im geschlossenen Bekenntnisgebiet.

Die Diaspora dient der Kirche, indem sie Stützpunkte für die Mission bildet. Dort wo täglich nach dem Inhalt des Glaubens und der einen Wahrheit des Gotteswortes gefragt wird, oft in ganz ernster und bis in die Tiefe gehender Weise, da geschieht es immer wieder, daß dem Evangelium neue Bekenner gewonnen werden, die ihrerseits wieder zu Zeugen dessen werden, was sie erkannt haben.

Die Diaspora dient der Kirche, weil in der Glaubensfremde oft ein viel stärkeres Verlangen da ist nach Gottes Gnadengaben. Wenn sein Wort rar ist, wacht der Hunger danach auf; wo man auf die Gaben des Sakramentes warten muß, da wird das Verlangen groß. Die Diaspora lehrt darum die

ganze Kirche eindringlich: Halte, was du hast! Wer wollte sagen, daß die Kirche diese Mahnung nicht nötig hätte?

Die Diaspora dient der Kirche, indem in ihrem Bereich der Gebetsruf nicht verstummt nach reichlicher Predigt des Gotteswortes und Darreichung der Sakramente, nach Arbeitern für den Weinberg des Herrn. Dazu kommt die Fürbitte für um des Glaubens willen Angefochtene, für Einsame, Bedrängte



Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin Luther-Bundes in Erlangen

und Verfolgte. Und der Dank für den Segen und Reichtum des Wortes Gottes, die reine Lehre des Glaubens und Bekenntnisses gegenüber allem Irr- und Halbglauen, allem Schwärmertum und aller Sektiererei.

Der Martin Luther-Bund macht sich zur Stimme der Diaspora, wenn er etwas davon bekundet, was in der Diaspora stärker erfahren wird, als anderwärts; wenn er etwas von dem Segen bezeugt, den Gottes Hand auf die Kirche der Zerstreung gelegt hat.

Wo ist das meiste Geben und wo das meiste Nehmen? Es ist ein ständiger Wechsel; Kirche und Diaspora dienen einander mit den Gaben, die ihnen zuteil geworden sind. Es mag der Kirche des geschlossenen Bekenntnis-

gebietes und zugleich der Diaspora zugerufen sein: Ihr aber seid getrost und tut eure Hände nicht ab, denn euer Werk hat seinen Lohn (2. Chron. 15, V. 7).

*

Das Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin Luther-Bundes

Anschrift: Erlangen, Fahrstr. 15, Fernruf: Erlangen 3013

Ephorus des Heimes: Bundesleiter Dekan G. Probst, Markt Erlbach über Fürth

In seiner Vertretung: Generalsekretär Pfarrer E. Meyer, Erlangen, Fahrstraße 15

Das 1935 durch † Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer in Erlangen errichtete Haus konnte nach langjähriger kriegsbedingter Unterbrechung mit dem Wintersemester 1948/49 seine Tore wieder öffnen. Aufgenommen werden 25 Theologiestudenten, die aus der lutherischen Diaspora des In- oder Auslandes stammen oder sich für den kirchlichen Dienst in diesen Gebieten rüsten wollen.

Bewerbungen um Aufnahme sind zu richten an die Bundesleitung des Martin Luther-Bundes, Erlangen, Fahrstr. 15. Dem Gesuch sind beizufügen: a) ein Lebenslauf; b) das von der Bundesleitung anzufordernde Personalblatt; c) ein Gutachten der zuständigen Kirchenbehörde (entweder der Kirchenleitung oder der Superintendentur); d) ein ärztliches Zeugnis über geistige und körperliche Gesundheit; e) bei Wünschen über Zahlungsnachlaß: ein Vermögenszeugnis der Eltern und Abschriften von Stipendienzeugnissen.

Über die Aufnahme, die Unterkunft und Verpflegung umfaßt, entscheidet ein Gremium, das aus dem Ephorus des Heimes und Mitgliedern der Bundesleitung wie der Theologischen Fakultät in Erlangen besteht.

Die Bibelmission des Martin Luther-Bundes

Anschrift: Stuttgart-O, Neckarstr. 69

Postscheckkonto: Stuttgart 105

Leiter: Pfarrer Eugen Zügel, Stuttgart-O., Neckarstr. 69

Die im Frühjahr 1937 begründete Bibelmission hat in ständig ansteigender Linie kostenlos Bibeln und Neue Testamente in der Heimat und in der Diaspora verteilt. Diese Fürsorge gilt sowohl den Kirchengemeinden wie den einzelnen Gesuchstellern. Der Dienst dieses Hilfswerkes ist seit seiner Entstehung niemals unterbrochen worden. — Die Arbeit der Bibelmission wird z. Z. auch von der Bundeszentrale in Erlangen, Fahrstraße 15, unter-

stützt. Alle Anfragen und Wünsche sind aber zunächst an die oben angegebene Anschrift in Stuttgart zu richten.

Das Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes

Anschriften: Für den Dienst in der Deutschen Demokratischen Republik:

Geschäftsstelle in Berlin C 2, Bischofstr. 25/26

Postscheckkonto: Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Werkes, PSA Berlin NW 33300

Bankkonto: Nr. 214 bei der Sparkasse 2 der Stadt Berlin, Berlin N 54, Schönhauser Allee 184

Für den übrigen Dienst: Lutherisches Kirchenamt in Berlin-Schlachtensee, Terrassenstr. 16. Postscheckkonto desselben: PSA Berlin-West 56341

und

Bundeskanzlei des MLB, Erlangen, Fahrstr. 15, Postscheckkonto Nürnberg 40555

Leitung in Berlin: Landessuperintendent Th. Werner, Schwerein i. M., Bischofstr. 4

Geschäftsführung in Berlin: Frau Erna Rieger, Berlin C 2, Bischofstr. 25/26.

Unser Sendschriften-Hilfswerk ist hervorgewachsen aus dem Bedürfnis ausgewanderter und in der Diaspora ansässiger Lutheraner, für den kirchlichen Dienst und die persönliche Förderung gutes lutherisches Schrifttum, nämlich theologische Werke für den Pfarrer, Predigtbücher und katechetische Literatur für die Gemeinde und kirchliche Blätter für beide, zu empfangen. Zugleich werden Theologiestudierende und kirchliche Büchereien bedacht. Dieser seit 1936 geleistete Dienst erstreckt sich über die deutsche Heimat, über Österreich, und über diejenigen überseeischen Gebiete, in denen Lutheraner deutscher Herkunft wohnen; das sind z. B. besonders Brasilien, Argentinien, Chile, Mexiko, Canada und Australien. Neu ausgewanderte Lutheraner sind vor allem in Australien und in der Dominikanischen Republik zu betreuen.

Die durch die Zonengrenzen bedingte zeitweilige Gliederung der Arbeit macht es bis auf weiteres notwendig, daß die Geschäftsstelle in Berlin C 2, Bischofstr. 25/26, nur für das Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik die Anschrift ist; im übrigen richte man Briefe und Geldsendungen an eine der beiden anderen Adressen, die vorstehend mitgeteilt sind, nämlich die Berliner Stelle des Lutherischen Kirchenamtes oder die Bundesleitung in Erlangen.

Das Brasilienwerk des Martin Luther-Bundes

steht in besonderer Verwaltung des Martin Luther-Vereins in Bayern. Dessen Vorsitzender ist Prof. M. Wittenberg, Neuendettelsau, Waldstr. 7, Fernruf: Windsbach 171. Vorsitzender des Brasilienausschusses ist Missionsinspektor P. Johann Langholf, Neuendettelsau, Heilsbronner Str. 16. Postscheckkonto: Brasilianische Hilfskasse in Ansbach, PSA Nürnberg Nr. 36132.

Das Brasilienwerk des Martin Luther-Bundes kann auf eine jahrzehntelange Arbeit (begonnen 1896) zurückblicken. In dieser Zeit und bis zum heutigen Tage ist es die vornehmlichste Aufgabe dieses Werkes, der Lutherischen Kirche in Brasilien Prediger des Evangeliums zuzusenden. Außerdem gilt es, ihr auf vielerlei Weise geistlichen Beistand zu leisten beim Gemeindeaufbau, der Seelsorge, der Unterweisung der Jugend, wie der Versorgung des großen Diasporagebietes im allgemeinen. Auch Pastoren und Gemeinden der übrigen im Synodalbund mit der Lutherischen Kirche Brasiliens vereinigten Synoden wenden sich in steigendem Maße mit Bitten um verschiedene Unterstützungen an Brasilienwerk und Martin Luther-Bund.

Das Erholungs- und Freizeithaus des Martin Luther-Bundes „Sachsenmühle“

Postanschrift: Kirchliches Heim Sachsenmühle, Post Behringersmühle,
Fränkische Schweiz (Bayern)

Fernruf: Amt Gößweinstein Nr. 41

Heimleitung: Frl. Hanne Frisch.

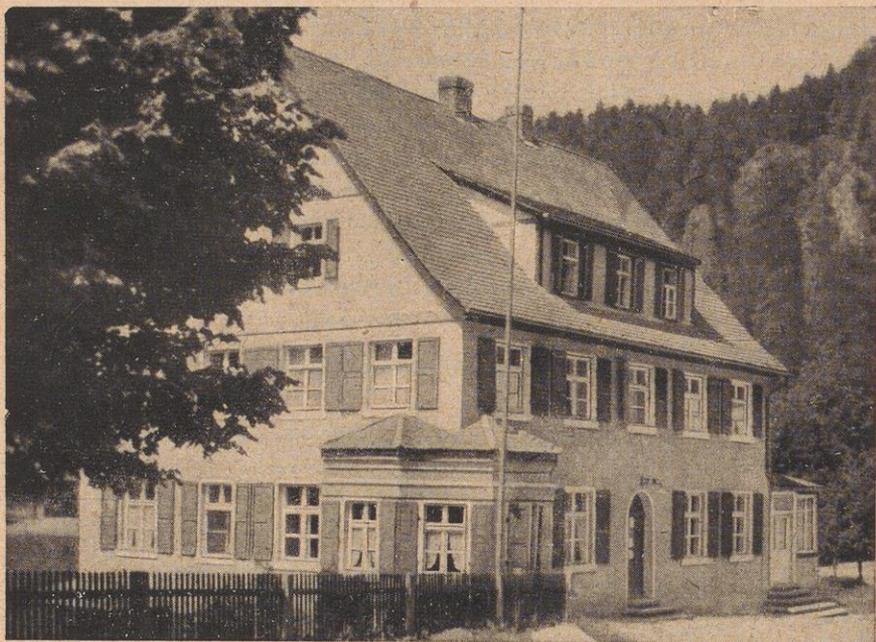
Seit August 1945 unterhält der Martin Luther-Bund im Wiesental in der Fränkischen Schweiz (etwa 40 km von Erlangen entfernt) ein Erholungsheim, welches das ganze Jahr über Freunde des Martin Luther-Bundes und seiner Gliedverbände sowie Glaubensgenossen aus der lutherischen Kirche und Diaspora aufnimmt. Außerdem dient das unweit des bekannten katholischen Wallfahrtsortes Gößweinstein gelegene lutherische Haus der Durchführung kirchlicher Freizeiten und Tagungen.

Die im Hause befindliche Kapelle (mit einem Flügelaltar: „Ruhe auf der Flucht“ von Kirchenmaler Dr. Paul Unger) ist an Sonn- und Festtagen gottesdienstliche Sammelstelle für die in der Diaspora lebenden Lutheraner und Flüchtlinge dieses Teiles der Fränkischen Schweiz. Die kirchliche Betreuung untersteht dem Dekanat Muggendorf (Kirchenkreis Bayreuth).

In seiner ruhigen Lage am Ufer der Wiesent wird das Haus von Freizeiten und Erholungsgästen gleich gern aufgesucht. Auf Rüstzeiten und Konfe-

renzen kann gut und ohne Störung gearbeitet werden. Für freie Stunden bietet sich die schöne Umgebung zu Spaziergängen an.

Alle Gesuche um Aufnahme sind an die Bundeskanzlei des MLB in Erlangen, Fahrstr. 15, zu richten. Ein fester Pensionsatz wird nicht erhoben; Spenden zur Fortführung dieses Arbeitszweiges werden aber mit Dank entgegengenommen. Sie können dem Vermögen, dem Ermessen und der Bereitschaft des Einzelnen angepaßt sein.



„Sachsenmühle“, Erholungs- und Freizeithaus des Martin Luther-Bundes in der Fränkischen Schweiz in Bayern

Bahnverbindung: Das Haus liegt 150 Meter von dem kleinen Bahnhof Gößwein entfernt. Derselbe ist von der Hauptstrecke Bamberg-Nürnberg aus auf der Nebenstrecke Forchheim-Behringermühle zu erreichen.

Neue Flüchtlingshilfe

In Fortführung einer bereits früher als Sonderhilfswerk des Martin Luther-Bundes geführten „Flüchtlingshilfe“ ist seit 1945 die „Neue Flüchtlingshilfe“ ins Leben gerufen worden. Sie dient unter Einschluß der sogenannten

Amtsbrüderlichen Nothilfe allen lutherischen Flüchtlingen, besonders aber den Flüchtlingsgeistlichen, die aus dem Osten und Südosten Europas in den jetzigen deutschen Raum zurückgekommen sind.

Die Verwaltung der Neuen Flüchtlingshilfe liegt unmittelbar in den Händen der Bundesleitung. Es werden Beihilfen finanzieller Art wie Unterstützungen durch Vermittlung von Kleidung und sonstigen Dingen gewährt. Anfragen sind nach Erlangen, Fahrstr. 15, zu richten.

Martin Luther-Verlag, Erlangen und Würzburg

Inhaber: Kurt Holstein, Würzburg, Barbarastr. 30

Der im Jahre 1935 gegründete Verlag mußte von 1940 bis 1950 seine Produktion aus kriegsbedingten und nachkriegszeitlichen Gründen unterbrechen. Vor zwei Jahren konnte er seine Arbeit wieder aufnehmen. Begonnen wurde mit einigen kleineren Neudrucken, sowie Wiederauflagen früherer Verlagswerke. Im Sommer 1952 erschien die dritte Auflage des vielgefragten kirchengeschichtlichen Werkes von Hans Preuß: „Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit.“ Weitere bedeutsame Erscheinungen sind in Vorbereitung. — Der Martin Luther-Bund ist an Planung und Produktion des Verlages beteiligt.

Bundesleitung

1. Bundesleiter: Dekan Gottfried Probst, Markt-Erlbach über Fürth i. Bay., Fernruf: Wilhermsdorf 87
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hübner, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8, Fernruf: 20246/48
3. Generalsekretär: Pfarrer Erwin Meyer, Erlangen, Fahrstr. 15, Fernruf: 3013
4. Schatzmeister: Wolfgang Link, Dachau, Hermann-Stockmann-Str. 47, Fernruf: 1139

Weitere Mitglieder des Bundesrates

5. Pastor Lic. v. Boltenstern, Hamburg 19, Eidelstedterweg 107
6. Prof. D. Dr. Elert, Erlangen, Hindenburgstr. 44
7. Oberkirchenrat Koch, Ansbach, Welslerstr. 6
8. Oberlandeskirchenrat Mahner, Hannover, Rote Reihe 5
9. Prof. D. Sommerlath, Leipzig-Markkleeberg, Gustav-Freytag-Str. 8
10. Superintendent Lic. Srocka, Hermannsburg/Hann.
11. Prof. D. Steinwand, Erlangen, Ebrardstr. 13
12. Landessuperintendent Werner, Schwerin i. M., Bischofstr. 4
13. Pfarrer Zügel, Stuttgart-O, Neckarstr. 69.

Bundeskanzlei: Erlangen, Fahrstr. 15

Fernruf: Erlangen 3013

Postscheckkonto: MLBund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230.

Angeschlossene Landesgruppen und kirchliche Werke in Deutschland

1. Martin Luther-Verein in **Baden** (gegr. 1919)
Vors.: Superintendent W. Daub, Freiburg i. Br., Stadtstr. 22
Kassenf.: Kfm. O. Marquardt, Ispringen bei Pforzheim
Postscheck: MLVerein in Baden, Karlsruhe, PSA Karlsruhe 28804
2. Martin Luther-Verein in **Bayern** (Luth. Gotteskasten), (gegr. 1860)
Vors.: Prof. M. Wittenberg, Neuendettelsau, Waldstr. 7 (Fernruf: Windsbach 171)
Stellv.: Pfarrer H. Dimmling, Alfeld über Hersbruck, Mfr.
Schriftf.: Miss. Insp. Dr. W. v. Krause, Neuendettelsau, Bahnhofstr. 21
Kassenf.: Revisor F. Herrmann, Ansbach, Bahnhofstr. 45
Postscheck: Geschäftsstelle des MLVereins in Bayern (Luth. Gotteskasten), Ansbach, PSA Nürnberg 8826
Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Ansbach Nr. 2
3. Martin Luther-Verein in **Braunschweig** (gegr. 1899)
Vors.: Pfarrer Dr. W. Hille, Salzgitter-Bad, Damm 9
Kassenf.: Studienrat E. Märtens, Braunschweig, Marthastr. 13/I
Postscheck: MLVerein in Braunschweig, PSA Hannover 20515
4. Martin Luther-Bund, Landesgruppe **Hamburg** (gegr. 1887)
Vors.: Pastor Lic. F. W. v. Boltensstern, Hamburg 19, Eidelstedterweg 107
Stellv.: Pastor W. Puls, Hamburg-Altona, Am Brunnenhof 36
Schriftf.: Pastor E. Körber, Hamburg 20, Ludolfstr. 66
Kassenf.: H. Spitzer, Hamburg-Wandsbek 3, Ostende 32
Postscheck: MLBund Hamburg, PSA Hamburg 16397
5. Martin Luther-Verein in **Hannover** (gegr. 1853)
Vors.: Vizepräsident i. R. D. P. Fleisch, Kloster Loccum über Wunstorf
Stellv.: Oberlandeskirchenrat W. Mahner, Hannover, Rote Reihe 5
Schriftf.: Pastor G. Steinmetz, Stadthagen, Schulstr. 18
Kassenf.: Amtsrat F. Welz, Hannover-Linden, an der Martinskirche 14

Postscheck: MLVerein in Hannover, PSA Hannover 3977

Bankkonto: Niedersächsische Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3473

6. Martin Luther-Verein in **Hessen** (Kurahessischer Luth. Gotteskasten), (gegr. 1880)

Vors.: Dekan i. R. G. Schmidmann, Marburg a. Lahn, Schückingstraße 15/I

Stellv.: Dekan Lic. F. Hoffmann, Vöhl, Bez. Kassel

Schriftf.: Pfarrer i. R. H. Fokken, Münchhausen, Krs. Marburg a. L.

Kassenf.: Propst W. Weber, Fronhausen, Krs. Marburg a. L.

Postscheck: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg a. L., PSA Frankfurt a. Main Nr. 82549

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

Vors.: Pastor Chr. Heß, Schwarzenbek, Bez. Hamburg

Schriftf.: Pastor Otte, jun., Hohenhorn, Bergedorf-Land

Kassenf.: Landessuperintendent H. Matthießen, Ratzeburg/Lauenburg, Am Markt 7

Postscheck: Schwarzenbeker Verbandssparkasse, PSA Hamburg 661

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

Vors.: Superintendent Lic. Th. Brandt, Bad Salzuflen, Baumstr. 23

Schriftf. und Kassenf.: Pastor W. Tietz, Bad Salzuflen, Kirchstr. 7a

Bankkonto: Städtische Sparkasse Bad Salzuflen Nr. 2072

9. Martin Luther-Verein in **Lübeck** (gegr. 1928)

Vorstand: z. Z. unbesetzt

10. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche **Mecklenburgs** (gegr. 1854)

Vors.: Landessuperintendent Th. Werner, Schwerin i. M., Bischofstraße 4

Schriftf.: Pastor W. Schnoor, Schwerin i. M., Bäckerstr. 9

Kassenf.: Propst H. Reuter, Hagenow i. M.

Postscheck: Martin Luther-Bund in Mecklenburg, Schorrentin, PSA Berlin 3717

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

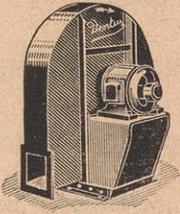
Vors.: Pastor P. Trensky, Berne

Stellv.: Pastor C. Hinrichs, Hude i. O.

Kassenf. und Protokollf.: z. Z. unbesetzt

12. Ev.-Luth. Gotteskasten im früheren **Altpreußen** (gegr. 1900)
 Vors.: Superintendent G. Heinzelmann, Essen, Moltkeplatz 19
 Stellv.: Pastor G. Schröter, Bochum, Dorstenerstr. 263
 1. Schriftf.: Pastor M. Fuhrmann, Dortmund-Aplerbeck, Am Hilgen-
 baum 12
 2. Schriftf.: Pastor H. Koepsell, Köln, Blumenthalstr. 97
 Kassenf.: Rendant W. Hollmann Witten, Parkweg 52
 Postscheck: Ev.-Luth. Gotteskasten im früheren Altpreußen,
 PSA Hannover 102 25
- Gotteskastenwerk der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR
 Vors.: Pastor W. Kuschke, Sangerhausen/Thür., Ernst-Thälmann-
 Straße 18
 Kassenf.: Rendant H. Trautmann, Berlin-Wilmersdorf, Nassauische
 Straße 19
 Postscheck: Allg. Kirchenkasse der Evang.-Luth. Kirche im früheren
 Altpreußen, PSA Berlin 35779 Sonderkonto: Gotteskastenwerk
 der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR.
13. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche **Sachsens** (gegr. 1854)
 Vors.: Superintendent F. Winter, Marienberg/Sa., Freiburger Str. 2
 Schriftf.: z. Z. unbesetzt
 Kassenf.: Frau E. Schaarschmidt, Marienberg/Sa., Scheffelstr. 8
 Postscheck: Martin Luther-Bund, Landesgruppe Sachsen, Marien-
 berg, PSA Dresden 2601
 Bankkonten: Sächsische Landesbank, Zweigstelle Marienberg
 Nr. 2075; Kreissparkasse Marienberg Nr. 421
14. Ev.-Luth. Gotteskasten in **Schleswig-Holstein** (gegr. 1886)
 Vors.: Pastor K. Hinrichsen, Kellinghusen/Holstein
 Schriftf. und Kassenf.: Pastor Baron, Henstedt b. Kellinghusen/
 Holstein
 Postscheck: Ev.-Luth. Gotteskasten in Kellinghusen, PSA Ham-
 burg 105 39
15. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in **Thüringen** (gegr. 1899)
 Vors.: Superintendent F. Käferlein, Greiz/Thür., Kirchplatz 1
 Stellv.: Pfarrer H. Vollbrecht, Weida/Thür., Kirchplatz 5
 Schriftf.: Pfarrer H. Teichgräber, Tschirma, Krs. Greiz
 Kassenf.: Studienrat i. W. Walter Henning, Greiz, Hermann-Löns-
 Straße 17
 Bankkonto: Kreis- und Stadtparkasse Greiz Nr. 556

Geräuschlose



Winderzeuger

Ventus und *Ventola*
für Orgeln für Harmoniums

bewähren sich überall ausgezeichnet.

Fabrikat: Aug. Laukhuff, Weikersheim.

Lieferung nur über Fachbetriebe (Orgel- und Harmoniumbau).

16. Martin Luther-Bund in **Württemberg** (gegr. 1879)
Vors.: Pfarrer E. Zügel, Stuttgart-O, Neckarstr. 69
Stellv.: Oberpostrat i. R. H. Clement, Stuttgart-Degerloch, Ahornstraße 48
Schriftf.: Pfarrer H. John, Weiler zum Stein, über Winnenden/Wttbg.
Kassenf.: H. Thurm, Stuttgart, Stöckachstr. 2/V
Postscheck: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart, PSA Stuttgart 13800
17. **Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche**, Neuendettelsau (gegr. 1849)
Obmann: Kirchenrat F. Rupprecht, Nürnberg, Regensburger Str. 30
Stellv.: Dekan O. Dietz, Bamberg, Eisgrube 16
18. **Pfarrkonvent der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche**
Vors.: Kirchensuperintendent H. Martin, Marburg a. Lahn, Am Grün 35

Angeschlossene Landesgruppen, Kirchen und kirchliche Werke im Ausland

1. Vereinigte Ev.-Luth. Kirche in **Australien**
Präses: Pastor Johs. J. Stolz, D. D., North Adelaide/Südaustralien, 39 Hill Street
2. Ev.-Luth. Kirche in **Brasilien**
Präses: Pastor F. Schlünzen, D. D., São Bento do Sul, C. P. 59 Sta. Catarina, Brasilien
3. Société Évangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'**Alsace** et de **Lorraine**

Präsident: Pfarrer Robert Wolff, 1 rue Apfel, Strasbourg
Schriftf.: Pfarrer Th. Schwyer, 13 rue du Saule, Mulhouse
Kassenf.: Pfarrer H. Wieger, Graffenstaden (Bas-Rhin)

4. Ev.-Luth. Kirche im Königreich der **Niederlande**
Leiter: Ds. J. P. van Heest, Amsterdam-Zuid, Frans von Mier-
straat 120
5. Martin Luther-Verein in **Österreich** (Ev.-Luth. Verein in Österreich)
(gegr. 1934)
Vors.: Superintendent W. Mensing-Braun, Linz/Donau, Berg-
schlüsselgasse 7
Kassenf.: Direktor K. Uhl, Wien IV, Operngasse 26
6. Martin Luther-Verein in der **Schweiz** (gegr. 1932)
Vors.: z. Z. unbesetzt
7. Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode **Süd-Afrikas**
Präses: Pastor H. Hahne, P. O. Moorleigh, Natal, Südafrika
8. Freie Evangelisch-Lutherische Synode in **Südafrika**
Präses: Pastor W. Reusch, P. O. Glencoe, Natal, Südafrika

- * *Sie würden sich gern regelmäßig über Arbeit und Schrifttum der lutherischen Christenheit in aller Welt unterrichten?*
- * *Sie suchen nach bewusster Besinnung auf ihre geistlichen Grundlagen und auf den ihr gewiesenen Standort im Geisteskampf der Zeit?*
- * *Sie wünschen ein lebendiges Zusammenstehen ihrer einzelnen Kirchen und Gemeinden in 24 Ländern und mit den ihr in ökumenischer Ausrichtung verbundenen übrigen christlichen Bekenntnissen?*
- * *Sie möchten sich einbezogen fühlen in eine weltweite, tätige Bruderschaft im Zeichen des reformatorischen Erbes?*
- * *Sie wollen sich mitverantwortlich wissen für ihre Kirche?*

Das alles finden Sie als Freund und Helfer der Zweimonatsschrift

LUTHERISCHE RUNDSCHAU

Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes (L. W. F.)

Gegründet unter der Leitung von Dr. S. C. Michelfelder

Verantwortlich für den Vertrieb: Dr. Carl E. Lund-Quist

Verantwortlich für die Redaktion: Dr. Hermann Ullmann

Die gut ausgestatteten, gebilderten Hefte bieten zum Jahrespreis von Schw. Frs. 3,— (DM 3,—) auf 32 Seiten Aufsätze und Berichte, Buchbesprechungen, Leserbriefe und Notizen aus dem Lebens- und Wirkensbereich des Weltluthertums. Kostenlose Probehefte stehen gern zu Verfügung. — Richten Sie Ihre Bestellungen an das zuständige Nationalkomitee der L. W. F. oder direkt an die

LUTHERISCHE RUNDSCHAU
17, route de Malagnou
GENÈVE/Schweiz

1953 9 544 C