

Wenn der Martin Luther-Verein heute seine Hundertjahrfeier begeht, so gedenkt er nicht nur in großer Dankbarkeit des Segens der vergangenen 100 Jahre, sondern weiß sich auch vor die Aufgabe gestellt, die unser Text in die Worte faßt: „Werfet euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat.“ Amen.

MARTIN WITTENBERG

440 Jahre lutherische Diaspora und Diaspora-Fürsorge. Tatsachen, Grundzüge, Lehren

Vor über zwei Jahrzehnten charakterisierte Erwin Reisner die Geschichte als „Sündenfall und Weg zum Gericht“. Gott sei Dank: die Geschichte ist nicht das allein! Durch Seine Gnade gibt es auch die tröstliche, stärkende Kraft der Geschichte; gibt es auch die Wolke von Zeugen, derer zu gedenken uns aneifert; gibt es auch die Erfahrung, daß die Betrachtung der Geschichte uns unserer kirchlichen Heimat und unseres Bekenntnisses froh werden läßt und, wie Hermann Bezzel das unvergeßlich betont hat, unsere Hoffnung uns groß macht. Möchten wir etwas von dieser stärkenden Kraft der Geschichte auch bei der Besinnung darauf verspüren, wie unsere Kirche, die christliche Kirche lutherischen Bekenntnisses, seit den Tagen der Reformation sich um ihre verstreuten Glieder und Zweige bemüht hat!

I.

Gottfried Werner hat 1937 in der Festschrift für Friedrich Ulmer geurteilt, daß die Geschichte der evangelischen Diaspora und Diaspora-Fürsorge erst im 17. Jahrhundert beginne. Er hat diesen Satz staatskirchenrechtlich begründet: wo und solange das Reformationsrecht des Augsburger Religionsfriedens von 1555 ohne Einschränkung durchgeführt ward, gab es keine geordnete evangelische Diaspora, sondern bestenfalls konfessionelle Irredenta in all ihrer Heimlichkeit. Dies Urteil liegt auf der Linie der Meinung, die fünf Jahre zuvor Friedrich Uhlhorn in seiner Schrift über die deutsch-lutherische Diaspora-Fürsorge vertreten hatte: der Meinung, daß es eine Diasporafürsorge der lutherischen Kirche erst nach dem Dreißigjährigen Kriege gebe, also seit der Duldung der im Normaljahr 1624 bestandenen Minderheiten.

Ist das Gewicht dieser staatskirchenrechtlichen Auffassung der Dinge wirklich so groß? Sollte man nicht doch versuchen, theologisch zu argumentieren, vom

Ergehen und Verstandenwerden des Evangeliums auszugehen? Sollte man nicht sagen, daß Diaspora, Kirche der Verstreuung, dort sei, wo entweder das Evangelium (oder ein besseres Verständnis des Evangeliums) in einem bisher gar nicht oder wenig erfaßten Gebiet so gezündet, daß sozusagen mehr oder weniger umfängliche, aber doch keine größere geschlossene Fläche ergebende Erleuchtungspunkte auf dunklerem oder matterem Hintergrund entstanden — oder wo es zur Bildung solcher Erleuchtungspunkte dadurch kam, daß aus bisher schon stärker dem Evangelium ausgesetzten Gebieten einzelne Kirchglieder oder ganze Gruppen in Gebiete bisher geringerer Erleuchtung (freiwillig oder unfreiwillig) einwanderten? Im ersteren Falle würde bei der Mehrzahl der Erfaßten das bewußte Ja zum Evangelium und seinem rechten oder mindestens besseren Verständnis ernster sein (ernster, weil aus einer unmittelbaren Lebensbegegnung geboren), als im anderen Falle; aber auch dieser zweite Fall sollte von daher verstanden werden, daß das heimatische Kirchengebiet der nun in die Diaspora Übergehenden unter der Einwirkung des Evangeliums stand.

Sehen wir die Dinge derart, so nehmen wir bewußt Abstand von einer Betrachtung der Diaspora, die das Volkstum zum wesentlichen und mitbestimmenden Teil des Diasporabegriffes macht. Solche Betrachtung ist uns allen wohl bekannt: wer entsänne sich nicht der Parolen „Deutsch-evangelisch im Ausland“ oder gar „Deutsch-lutherisch“? Es gehört vielleicht zu den großen und nicht ohne bittere Schmerzen lösbaren Aufgaben unserer kirchlichen Gegenwart, daß wir unseren Begriff der Kirche in der Verstreuung nicht vom „Volkstum jenseits der Grenzen“, sondern vom Bekenntnis her gewinnen müssen, ohne dabei doch den Blick für die Bedeutung des Volkstums für den kirchlichen Aufbau verlieren zu dürfen. Aber darüber sollte unter uns Einigkeit bestehen, daß ein lutherischer Theologe wie Johannes Lassenius nicht in die Diaspora ging, wenn er anno 1676 die Berufung an die deutsche St.-Petri-Gemeinde Kopenhagens annahm, während ein lutherischer Pfarrer unserer Tage, der sich in den Dienst der zu lutherischem Gottesdienst und Katechismus haltenden Gemeinden in der vorwiegend reformierten Grafschaft Bentheim stellen läßt, dadurch Diasporapfarrer wird, obschon seine Parochie auf deutschem Boden liegt und ihre konfessionellen Kontrahenten gutenteils zur sog. EKID gehören.

Im Sinne dieser Voraussetzungen wagen wir es, von lutherischer Diaspora-Fürsorge zu reden, wobei es also lutherische Diaspora gibt, seitdem es lutherisches Christentum gibt, erst recht aber seit der reichsrechtlichen Anerkennung der Kirche Augsburgischer Konfession im Jahre 1555. Wir wollen uns die Geschichte dieser Diaspora-Fürsorge in vier Hauptabschnitten vergegenwärtigen; sie umfassen

das Reformationszeitalter;
die nachreformatorische Zeit bis zum Dreißigjährigen Kriege;
die Zeit vom großen Kriege bis zur Herrschaft des Rationalismus;
die Zeit seit dem Wiedererwachen des christlichen Lebens bis hin
zu unserer Gegenwart.

Es ist dabei in den mir gesteckten Grenzen nicht möglich, allen Erscheinungen der einzelnen Zeiträume hinlänglich gerecht zu werden. Manchmal werden wir sogar wichtige Einzelzüge übergehen müssen! Unser Hauptaugenmerk aber soll dem gelten, was aus den einzelnen Perioden unserer kirchlichen Diaspora-Fürsorge uns als lehrreich oder trosthafte für unsere heutigen Aufgaben entgegentritt.

II.

Die lutherische Diaspora im Reformationszeitalter setzt wohl damit ein, daß von Luthers neuem Verständnis des Evangeliums angerührte Mönche des Augustinerordens oder den Wittenberger Professor als ihren entscheidenden theologischen Lehrer betrachtende Hörer Luthers oder sonstige Anhänger hier und dort in Klöstern und Pfarreien, an Hochschulen, auf Adelsschlössern, in Bürgerhäusern und Handwerkerstuben, ja sogar in Bauerndörfern sich finden. An solchen Menschen hat der Reformator selbst eine reiche Diaspora-Fürsorgetätigkeit geübt, und zwar in erster Linie durch seine Briefe. Ich greife ein paar Empfänger heraus und nenne den aus Wittenberg nach Schwaben gegangenen Augustiner Georg Spenlein in Memmingen, dem Luther am 8. April 1516 jenen berühmten Brief von der „fiducialis desperatio“, der „getrosten Verzweiflung“, schrieb, oder die gelegentlich der Verhehlung eines dortigen Geistlichen in Widerwärtigkeiten geratenen Evangelischen zu Augsburg. Ich nenne den aus Ansbach stammenden Hohenzollern Albrecht von Brandenburg, den Hochmeister des Deutschen Ordens und späteren Herzog zu Königsberg in Preußen, und noch weiter nach Nordosten blickend, die „Christen im Livland“. Ich nenne aus dem Nordwesten die Lutheraner in Holland, Brabant und Flandern ebenso wie etwa aus Schlesien den (bereits 1520 in offener Geneigtheit gegen Luther und Melanchthon heimgegangenen) Bischof von Breslau, Johann von Thurzo, oder den aus Nürnberg gebürtigen Johannes Heß, Pfarrer an St. Maria Magdalena zu Breslau, oder Ambrosius Moibanus an St. Elisabeth daselbst (der übrigens 1539 in einer durch eine Judentaufe entstandenen Ehefrage den Rat des Reformators empfing); oder von der bayerischen Ostgrenze den hernach zu Scharding am Inn verbrannten Leonhard Kaiser in seinem Gefängnis, und weiter einen Mann wie Bartholomäus von Starhemberg unter dem österreichischen Adel. Zu den Empfängern solcher Lutherbriefe gehörte dann noch eine Reihe nichtdeutscher Adressaten

genau so wie in Luthers nächster Nähe seine Anhänger im Sachsen des fanatisch papistischen und etwa 1533 eine Reihe von Familien um ihres Bekenntnisses willen aus Oschatz verjagenden Herzogs Georg.

Worum geht es diesem Briefwechsel, dieser brieflichen Betreuung der Diaspora? Antwort: um die Seele aller lutherischen Diaspora-Fürsorge, um die geistliche Beratung. Diese stellt sich dar allererst als Einführung in das Verständnis des Evangeliums, in — wie Konrad Zärtlin 1521 zu Bamberg sagte — den alten christlichen Glauben, und die ihm entsprechende Lebensgestaltung. Mit dieser Einführung aber muß sich immer wieder verbinden die Ermunterung zum Tragen des Kreuzes, seitdem im Jahre 1520 der Senat der Universität Ingolstadt gegen Luthers Anhänger vorzugehen begann, oder im gleichen Jahre noch in Löwen das gleiche geschah, oder gar 1523 es zu der Märtyrerverbrennung von Brüssel kam. Wie viele Trostbriefe Luthers haben wir doch an solche Christen, denen der lutherische Seelsorger und, falls der in Gestalt des christlichen Bruders vorhanden war, jedenfalls der lutherische Parochus fehlte! Zum dritten aber geschah solch geistliche Beratung gerade an kirchlichen Amtsträgern in Fragen der Amtsführung, etwa, ja besonders, in Fragen der Gottesdienstform; in diesem Zusammenhang wäre auch daran zu erinnern, daß der Reformator den 1523/24 an seiner Seite in Wittenberg tätigen Paul Speratus eine Verdeutschung seiner „Formula Missae et Communionis“ schaffen ließ, die Speratus seiner einstigen Gemeinde zu Iglau in Mähren, also wirklich einer Diasporagemeinde, widmete. Viertens ging es darum, neue lutherische Amtsträger zu gewinnen, indem man beispielsweise in Wittenberg, später auch an anderen Hochschulen der Reformation, geeigneten Männern zum theologischen Studium verhalf; und fünftens handelte es sich um die Vermittlung lutherischer Theologen auch an Plätze in der Diaspora, wo eine Wirkungsmöglichkeit für sie bestand: sei es nun in Stadtgemeinden Nord- und Süddeutschlands, die sich zum evangelischen Kirchenleben und lutherischen Bekenntnis zu wenden begehrten (als Beispiel sei Regensburg genannt, wo nach zwanzigjährigem Drängen und Warten im Oktober 1542 die Reformation eingeführt ward und wohin Luther u. a. den späteren Superintendenten und damaligen Diakonus Nikolaus Han, genannt Gallus, vermittelte), sei es etwa in Schloßkaplaneien und -predigerstellen des österreichischen Adels.

Natürlich ist es nicht nur Luther selbst gewesen, der sich der Lutheraner in der Verstreuung angenommen hat, und auch nicht nur die Wittenberger überhaupt. Wo irgend ein lutherisch gesinnter Theolog von Rang sich zeigte, entstanden ähnliche Beziehungen, wie sie der Reformator selbst geübt hat. Zu nennen wäre aber auch, was lutherische Fürsten für ihre Glaubensbrüder getan haben. Erinnern wir uns des schon erwähnten Markgrafen Albrecht,

so haben wir ebenso sehr des Fußfalls zu gedenken, den er als preußischer Herzog vor dem König von Polen für die lutherischen Prediger von Danzig tat, wie seiner Aufnahme der nach dem Schmalkaldischen Krieg aus ihrer Heimat vertriebenen Brüder aus Böhmen und Mähren.

Schließlich darf auch die Art und Weise der Diaspora-Fürsorge nicht vergessen werden, die beispielsweise Luther und Paul Speratus durch ihre Doppelflugschrift gegen die Fakultäten Ingolstadt und Wien übten; der Angriff auf die Gegner des Evangeliums sollte der Entlastung der eigenen Seite dienen.

Erwähnten wir vorhin die Schloßkaplaneien beispielsweise österreichischer Adliger, so haben wir den Finger auf ein ernstes Problem, vielleicht gar auf das Problem der frühen lutherischen Diasporaberatung, gelegt. Nicht jeder Lutheraner hatte die Möglichkeit, sich mit Hilfe etwa seiner Patronatsstellung lutherische Predigt, lutherischen Katechismus, lutherische Sakramentsverwaltung zu sichern. Was sollte er tun, wenn ihm weit und breit kein dem Evangelium, kein der Augsburgischen Konfession zugetaner Amtsträger zur Verfügung stand? An dieser Stelle steht die Konventikel-Frage auf: letzten Endes die Frage nach dem Verhältnis von Konfession und Territorium. Luther hat österreichische Adlige wie sächsische oder niederländische Hausväter zu häuslichem Bibelstudium, zum Katechismusunterricht und Postillenlesen des Familienhauptes gerufen. Er hat ihnen aber abgeraten, zu eignen Sakramentsgottesdiensten zu schreiten. Er schrieb in diesem Sinne 1532 an Martin Lodinger, den Bergherrn zu Gastein im Salzburger Lande, er solle in dem Wissen, daß es recht sei, das Herrenmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen, wenn er dazu in seiner Heimat keine Möglichkeit habe, versuchen, das Sakrament zu entbehren und sich mit Glauben und Begierde zum ganzen Sakrament zu beflehen. „Wollt Ihr aber ja auch leiblich ganz empfahen und Eure Oberkeit will nicht, so müsset Ihr das Land räumen und anderswo suchen, wie Christus sagt: ‚Fliehet in eine andere Stadt, wo sie euch in einer verfolgen‘; sonst ist hier kein ander Rat“. — Warum diese Stellungnahme Luthers, wie sie auch aus Paralleldokumenten hervorgeht (und im erwähnten Falle tatsächlich zur Emigration des Briefempfängers um des heiligen Sakramentes willen geführt hat; einer Emigration, die doch nicht verhinderte, daß Lodinger mit Flugschriften aus der Fremde weiterhin um die Seelen seiner Landsleute rang)? Man wird mehrere Motive beim Reformator aufweisen können. Etwa: das Herrenmahl ist keine Privatandacht, sondern Gemeindesache; darum soll man fernbleibend gegen seinen Mißbrauch protestieren, aber keine Eigenfeiern veranstalten. Damit zusammenhängend: die Lehre der Reformation hat Anspruch auf katholische, auf allgemeinkirchliche Geltung; dieser Anspruch darf nicht abgelenkt werden durch eigne Sakramentsfeiern. Drittens, und nicht zuletzt,

fürchtet Luther, daß jede Konventikelbildung das Einbruchstor für sektiererische Schwärmerei werden könne, wobei für ihn zur Schwärmerei auch die Verachtung des geordneten Amtes der Kirche gehört. Diese Stellungnahme Luthers hat aber dazu geführt, daß etwa die Lutheraner in den Niederlanden ihre Kinder weiterhin vom papistischen Priester taufen ließen und ihre Andacht in den Gotteshäusern des römischen Ritus suchten. Das aber hatte dort die Folge, daß die radikalgesinnten oder leicht zu radikalisierenden Massen sich zuerst den Wiedertäufern, dann aber den Calvinisten zuwandten — denen beiden die von Luther Bekehrten um der rechten Lehre willen die Gemeinschaft versagten. So führte Luthers Nein zu den Versuchen, eine eigne lutherische Sakramentsfeier neben dem öffentlichen Gottesdienst des jeweiligen Ortes zu stellen, zu schweren Hemmungen und ernstesten Fragen für die nachfolgende Generation und die Ausbreitung des Evangeliums.

Ehe wir aber diese Entwicklung weiter verfolgen, suchen wir noch einmal die Grundzüge der lutherischen Diaspora-Fürsorge des Reformationszeitalters dahin zusammenzustellen, daß sie

ganz bestimmt ist von geistlich-seelsorgerlichen Motiven,
besorgt ist um die Ausbreitung rechter Lehre und Gottesdienstgestaltung
und den katholischen Anspruch des Evangeliums aufrechterhält.

Es bedarf keiner Ausführung, in welchem hohem Maße wir durch diese Grundzüge uns gefragt fühlen müssen, wie weit unsere diasporakirchliche und diasporafürsorgerische Praxis diesen Linien, insonderheit dieser sehr innerlichen Art, noch oder schon entspricht.

III.

Die religionspolitische Lage der nachreformatorischen Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß einerseits das Jahr 1555 der Kirche Augsburger Bekenntnisses im Reich das offizielle Lebensrecht gebracht hat, daß aber andererseits gegen lutherische Frömmigkeit und lutherisches Bekenntnis sowohl die Gegenreformation als der Calvinismus angetreten sind. Was das für die lutherische Diaspora zumindest bedeuten konnte, sei wiederum an der Entwicklung der Dinge in den Niederlanden, sonderlich in dem sowohl mit dem süddeutschen als auch dem hanseatischen Luthertum eng verbundenen Antwerpen, erwiesen!

Seit 1551 gewannen die kalvinistischen Prediger in der Öffentlichkeit der Niederlande große Bedeutung; sie hat die Lutheraner der Stadt zu der Frage genötigt, ob Luthers Stellungnahme zum Gedanken eigener Gottesdienste noch weiter aufrechterhalten werden müsse und dürfe. Nachdem ein Versuch, die Reformierten zum Bekenntnis der Wittenberger Konkordie zu bewegen

und auf diese Weise zum gemeinsamen Handeln mit ihnen zu kommen, fehlgeschlagen, haben die Lutheraner nunmehr zwei Ansätze nacheinander unternommen, zu einer Eigengestaltung ihres Kirchenlebens zu kommen; zwei Ansätze, deren jeder begleitet war von der Anteilnahme und Beihilfe solcher Kreise im Reich, die sich den Glaubensgenossen in der Diaspora verbunden und für sie verantwortlich wußten. Der erste Versuch beginnt damit, daß seit 1555 die Antwerpener in Verhandlungen mit der Universität Rostock und den Grafen und Theologen von Mansfeld stehen (man erinnere sich der Unterschriften der verschiedenen mansfeldischen Linien unter der Vorrede der Konkordienformel!); Verhandlungen, auf Grund deren dann Mansfeld zugunsten der Antwerpener Glaubensgenossen anhand des Augsburger Religionsfriedens interveniert und in der damals ja noch zum Reiche gehörigen Stadt die Möglichkeit zu öffentlichem lutherischen Gottesdienst durchgesetzt hat. Sechs Theologen, darunter Flacius Illyricus und Cyriakus Spangenberg, kamen als Organisatoren und Liturgiker in die Gemeinde; in wenigen Monaten hatte Antwerpen drei lutherische Gotteshäuser. Dieser so zukunftssträchtig scheinende Versuch fand sein Ende, als im April 1567 in Antwerpen alle Gottesdienste neben den romkatholischen verboten wurden. Die lutherischen Pastoren verließen die Stadt, begleitet von dem obrigkeitlichen Zeugnis des Gehorsams, aber auch den Verwünschungen der Calvinisten. Ihnen folgten viele der Laien, die um des Bekenntnisses willen die Heimat verließen und in Städten des benachbarten Rheinlands oder in Frankfurt am Main oder Hamburg unterkamen (übrigens eins der frühesten Beispiele dafür, wie oft lutherische Diaspora-Fürsorge sich als Dienst an ganzen Gruppen vertriebener Glaubensgenossen hat vollziehen müssen!). Mit diesen Auswanderern aber hängt der noch im Jahre ihrer Vertreibung begonnene zweite Versuch zusammen: man fragte Joachim Westphal und Matthias Flacius (bezeichnenderweise strenge Lutheraner, nicht freundlich vermittelnde Philippisten!) um Rat, was nunmehr in Antwerpen werden solle. Westphal blieb bei Luthers Stellung in der Konventikelfrage; Flacius aber trat unter Berufung auf Luthers Intentionen der seinerzeit durch Luther vollzogenen praktischen Entscheidung entgegen; ihm schlossen sich andere Theologen Niederdeutschlands und der Niederlande an. Ein bezeichnendes Dokument ist eine 1571 erschienene, den Beweis dafür suchende Schrift, „dat heymelicke vermaningen in Gods woord gefondeert sijn“. Man verwies darauf, daß auch die Apostel in Häusern gepredigt hatten, und der Auferstandene nach Joh. 20 sogar hinter verschlossenen Türen. Auf Grund solcher theologischer Fundierung entstand in den Niederlanden und darüber hinaus im heutigen Westdeutschland die Form der lutherischen „Hauskirche“. Man hielt lutherischen Gottesdienst, zwar — da Antwerpen die württembergische Kirchenordnung angenommen — in sehr

schlichten Formen und nun nicht in einem förmlichen Gotteshaus (anders in Amsterdam), ohne Altar, Orgel und Kanzel, wohl aber unter einem verordneten Diener am göttlichen Wort, bekenntnisgemäß und in fester Ordnung. Für die Ausbreitung dieses Hauskirchensystems auf westdeutschem Boden sei daran erinnert, wie wir in der Lebensgeschichte Philipp Nicolais diese Form zu Köln (wo Nicolai Pastor der dortigen „heimlichen Gemeinde“ gewesen ist) oder zu Wermelskirchen im Bergischen Lande kennen lernen. Es konnte sich dabei durchaus um solche Gemeinden handeln, die öffentlich konstituiert, aber eben ohne ein öffentlich als solches gekennzeichnetes Gotteshaus waren. Die Geschichte des holländischen oder rheinischen Luthertums zeigt, wie sehr der Calvinismus in solchen Gebieten, wo er die Herrschaft hatte — und noch ein Reskript Friedrich Wilhelms I. von Preußen aus dem Jahre 1739 erklärte die jeweils vorhandene örtliche reformierte Gemeinde in seinen Besitzungen für die „religio dominans“ —, darüber zu wachen verstand, daß die lutherische Kirche nicht nach außen in Erscheinung trat. Angesichts dessen war so wohl das eine wichtige Tat der Diasporahilfe, daß namhafte Theologen ihren Glaubensgenossen das gute Gewissen zu einer solchen Form kirchlicher Existenz zu erringen halfen, als auch die andere Tatsache, daß sich immer wieder Theologen aus lutherischen Gebieten (und, wie die Erinnerung an Nicolai zeigt, nicht unbedeutende Männer) bereit fanden, das Amt in derart eingeschränkt lebenden Gemeinden zu übernehmen.

War es derart um den Gottesdienst bestellt, so ist es nicht ohne Interesse, in welcher Weise solche lutherischen Diasporagemeinden sich kirchenrechtlich zu ordnen vermochten. Die Dinge lagen ja sehr einfach, wo sich die Verstreuten an die Gesandtschaft irgend eines lutherischen Landes in der Hauptstadt des ihnen anschließen konnten: bekannt ist, wie der schwedische Geschäftsträger in Paris das Recht auf einen eigenen Gesandtschaftsprediger hatte, dessen pastoraler Tätigkeit sich auch die nicht zur schwedischen Legation gehörenden Lutheraner als Predigthörer, Beichtkinder und Kommunikanten zuordneten. Wie gesagt: hier lag der Fall verhältnismäßig einfach, weil es für die verstreuten Lutheraner weithin bei der nur rezeptiven und passiven Kirchlichkeit bleiben konnte. Etwas schwieriger entwickelten sich die Dinge schon da, wo man beispielsweise aus der kalvinisierten Oberpfalz in nürnberg-altdorfsche Gebiete oder aus dem herzoglichen Altbayern in die Grafschaft Ortenburg (im heutigen Niederbayern) „auslaufen“ mußte, um zum reinen Wort und unverkürzten Sakramente zu kommen. Dieser Schritt über die Landesgrenze konnte unter Umständen weittragende Nachteile im Gefolge haben. Aber auch hier kam es nicht zur eigentlichen positiven Gemeindebildung, sondern blieb es, war das Wagnis einmal unternommen, bei der rezeptiven Kirchlichkeit. Anders in den lutherischen Hauskirchen! Hier

trat unter Berufung auf Gedanken des jungen Luther und in Übereinstimmung mit einem Gutachten der (so der Diaspora dienenden!) Fakultät Rostock an die Stelle der notbischöflichen Dienst tuenden Obrigkeit ein aus der Gemeinde sei es alljährlich gewähltes, sei es einmal bestelltes und durch Kooptierung sich ergänzendes Ältestenkollegium. So haben die Lutheraner von Amsterdam im 17. Jahrhundert eine Ordnung entwickelt, nach der vier „gedeputeerte mannen“ als „ouderlinge“ nicht lehrten, nicht predigten, wohl aber die Gemeinde (und mittelbar die kleineren Gemeinden des Landes) regierten.

Hatte man so in wichtigen Gebieten der lutherischen Diaspora presbyteriale Ordnungen in der Einzelgemeinde, so kam es mancherorten in ihr noch vor dem Dreißigjährigen Kriege zu synodal geleitetem Kirchenwesen. Es darf daran erinnert werden, daß das Jahr 1612 den Lutheranern der Herzogtümer Kleve und Mark konstituierende Synoden in Dinslaken und dem aus Nicolis Leben bekannten Unna brachte. Hierbei wie bei der Ältestenverfassung der Gemeinden handelte es sich keineswegs um Übernahme reformierter Formen. Zwar hatte Johannes Laski seine reformierten Fremdgemeinden am Niederrhein presbyterial organisiert, der Einstrom reformierter Flüchtlinge aus den Niederlanden und Frankreich den Gedanken des synodalen Zusammenschlusses der Gemeinden mitgebracht und die erste reformierte Synode des Herzogtums Berg schon 1589 getagt, während 1610 dann eine reformierte Generalsynode der Herzogtümer Kleve, Jülich, Berg und Mark eine unabhängige Nationalkirche konstituierte. (Es hatten übrigens 1610 in Duisburg neben acht Laienältesten 25 Pastoren teilgenommen!) Aber bei den Lutheranern Kleves und der westfälischen Mark handelte es sich nicht um Nachahmung der Reformierten, sondern um Übernahme des hessischen Vorbilds der Pfarrersynoden, dem der von der Gemeinde gewählte Pfarrer als der sachverständigste Vertreter der Gemeinde in geistlichen Dingen galt, das aber die Hinzuziehung von Kirchenältesten kannte. Dies hessische Vorbild aber scheint eine geradlinige Fortbildung mittelalterlicher Einrichtungen gewesen zu sein. Die führenden Männer bei der Ordnung des Luthertums am Niederrhein und in der westfälischen Mark waren übrigens der Zweibrückener Hofprediger Georg Heilbrunner, der Sohn des 1584 bei der Kalvinisierung der Oberpfalz aus Amberg den Bürgern der Stadt und den Landständen zum Trotz und 1615 von den Jesuiten aus Neuburg an der Donau vertriebenen alten frommen Jakob Heilbrunner, und die durch die verhängnisvollen „Verbesserungspunkte“ des Landgrafen Moritz aus Hessen verdrängten lutherischen Bekenner Johann Hesselbein, damals Pastor zu Wesel, und Justus Weyer, Pastor der heimlichen Gemeinde in Köln (später in Düsseldorf) und Vertrauensmann der verstreuten Lutheraner am Rhein. In den Synodalproto-

kollen von 1612 spielen die Fragen der Konfession, der Kirchenordnung, der Liturgie, der Kirchengleichheit, der Ausbildung und der Ordination der Pfarrer eine große Rolle. Die (übrigens mit einer Figuralmusik eröffneten) Synoden stellten zwischen die Gemeinden und sich noch die Zwischenstufe der „Classis“ unter „Subdelegaten“ mit eigenen Klassenkonventen, während man an die Spitze der Gesamtkirchen je einen Inspektor stellte.

Man hat in den lutherischen Landeskirchen Deutschlands das Synodalprinzip der amerikanischen Glaubensgenossen als etwas Besonderes, manchmal sogar als dem Luthertum Fremdes, bestaunt. Man hat ebenso im 19. Jahrhundert die presbyterial-synodale Ordnung bei der Gestaltung deutscher Verhältnisse weithin politisch mißverstanden und mit politischen Prinzipien verquickt. Es sollte nicht verkannt werden, wie sehr die lutherische Diaspora des frühen 17. Jahrhunderts ihrerseits schon diesen Aufbau und diese Ordnung der Kirche gekannt hat und wie sehr sich bereits im 17. Jahrhundert jedenfalls die Ältestenordnung der holländischen Gemeinde in New York im Kampf mit der kalvinistischen Kolonialregierung bewährt hat. Als dann am 26. August 1748 deutsche und schwedische Lutheraner zum Pennsylvania-Ministerium in synodaler Ordnung unter Heranziehung von Laiendelegierten zusammentraten, konnte man damals auch in dieser synodalen Ordnung sich an ältere lutherische Vorbilder anschließen — wenschon freilich nicht übersehen werden darf, wie stark schon im Pionierzeitalter man „nach der Sitte in diesem Lande“, d. h. nach demokratischem Brauch, auch in der Kirche zu verfahren sich bemühte; ebensowenig darf übersehen werden, wie dem entgegenstehendes lutherisches Erbgut weitgehend verschwand!

Doch kehren wir in den eigentlichen Zeitraum unserer Betrachtung zurück! Als Georg Heilbrunner als Hofprediger des Pfalzgrafen von Zweibrücken sich der Ordnung unserer Kirche in Kleve und Mark annahm, betonte der Pfalzgraf in einem Schreiben an die klevischen Beamten, daß es ihm am Herzen liege, privatim sich um seine Religionsverwandten aus glaubensbrüderlicher Liebe anzunehmen. Machen wir diese Notiz zur Brücke hin zur Darstellung der glaubensbrüderlichen Hilfe der Lutheraner jener Zeit an ihren Glaubensgenossen! Wir können freilich hier nur einige Beispiele bieten, beginnend mit der Bemerkung der zum 400. Geburtstag des Nikolaus Gallus 1916 herausgegebenen Kurzbiographie von Wilhelm Geyer, daß die auf Luther und Melancthon zurückgehende Berufung des Gallus nach Regensburg aus dieser Stadt einen wichtigen Stützpunkt für das Luthertum in Süddeutschland und Oberösterreich gemacht hat: seit 1553 wurde Regensburg die süddeutsche Zentrale der evangelischen Interessen. Zu Hunderten zählen die dort vollzogenen Ordinationen österreichischer Theologen, zu Hunderten auch die von Pfarrern und Adelsfamilien dorthin gerichteten

Anfragen über Agenden, Kirchenordnungen, Examina und Ordinationen. Neben dem österreichischen Luthertum hat sich auch das der bayerischen, salzburgischen und passauischen Gebiete der Hilfe und Beratung aus Regensburg zu erfreuen gehabt. Die im Stadtarchiv aus der Zeit des Gallus noch erhaltenen Verzeichnisse der „im Stift Salzburg beschwerten Personen“, die von der Augsburgerischen Konfession nicht lassen wollten und nun die Not der Heimatvertriebenen litten, und für die sich evangelische Fürsten und Stände auf Betreiben des Superintendenten Gallus beim Erzbischof verwendeten, stellen ehrwürdige Dokumente lutherischer Fürsorge dar. Andererseits hat man auch für die Kalvinisierung der Oberpfalz nicht zu Unrecht am meisten den entschiedenen Widerspruch der Regensburger Kirche zu befürchten gehabt. Daß Gallus auch die öffentliche Auseinandersetzung nicht mied, wenn sie ihm für die Erhaltung des rechten Bekenntnisses in den auf Regensburg blickenden Gebieten notwendig schien, mag seine öffentliche Disputation mit Peter Canisius belegen.

Wenden wir unsere Blicke nach Württemberg, so erfahren wir, daß dort unter den Herzögen Christoph (1550—1568) und Ludwig (1568—1593) der „Gemeine Kirchenkasten“ stärkstens für die lutherische Diasporapflege eingesetzt worden ist. Wir erfahren, daß das Tübinger Stift 150 Studentenplätze hatte, das Land aber nur 624 Pfarr- und Schulstellen, und daß man planmäßig und in bewußter Verantwortung für die Diaspora Theologen besonders nach Österreich abgab. Wir erfahren weiter, wie man sich die Unterstützung lutherischer Schriftumsarbeit angelegen sein ließ: es braucht ja nur an den um seines Luthertums willen verdrängten Feldhauptmann von Kroatien-Slawonien, Hans Ungnad von Sonnegg, und den auf Kosten seines Vermögens, aber auch unter Zuschüssen deutscher Fürsten und Bürger getätigten Druck slawischer Literatur unseres Bekenntnisses in Urach erinnert zu werden, durch den Hans von Ungnad der Gehilfe des „Evangelisten der Slowenen“ Primus Trubar und der von ihm organisierten slowenischen Kirche gewesen ist (wobei übrigens die slowenische Bibelübersetzung von Georg Dalmatinus zu Wittenberg gedruckt wurde!). Wir erfahren aber auch, daß man sich der Unterstützung heimatvertriebener Glaubensgenossen besonders aus bayerischen und kurpfälzischen Gebieten annahm: so starb der alte Jakob Heilbrunner, dem die Neuburger Jesuiten nachgesagt hatten, er könne nichts als beten, als Abt des Klosters Bebenhausen bei Tübingen; so wurde ab 1599 Freudenstadt zum guten Teil als neue Heimat für vertriebene Lutheraner aus Kärnten, Krain und Steiermark gegründet. Daß man bei alledem dabei nicht einseitig an Österreich dachte, zeigt die Unterstützung des holländischen Luthertums in finanzieller und ausbildungsmäßiger Hinsicht und die Tatsache, daß die, soweit ich weiß, erste gemeinsame Diasporakollekte luther-

rischer Landeskirchen Deutschlands im Jahre 1618 in Württemberg für die Kirche in den Herzogtümern Kleve, Jülich und Berg, an den Kirchentüren abgehalten, einen Ertrag von 2298 Gulden erbrachte.

Nur im Vorbeigehen erinnern wir noch einmal an die Hilfe, die Mansfeld den Antwerpener Lutheranern gewährte, und lassen uns durch die Beziehungen zwischen Antwerpen und Hamburg daran erinnern, daß auch diese große lutherische Hansestadt der Diaspora unseres Bekenntnisses in mannigfacher Weise gedient hat. Wiederum sei Philippus Nicolai erwähnt, der, als hamburgischer Hauptpastor 1601 an St. Katharinen eingeführt, keine zwei Jahre später sich genötigt sah, einem reformierten Theologen entgegenzutreten, der am Himmelfahrtsfest 1603 zu Amsterdam in grobe Schmähungen und Beschuldigungen gegen die Lutheraner ausgebrochen war. Nicolai schrieb eine „Verantwortung der Euanglischen Kirchen in Holland“, ein Kompendium lutherischer Lehre, das in Holland wegen der bekannten Parallelisierung kalvinistisch-praedestinatianischer und fatalistisch-muhammedanischer Gedankengänge zuerst mit Erbitterung aufgenommen wurde und anfangs weniger eine Hilfe als eine Erschwerung der Stellung der dortigen Lutheraner schien. Dann aber wandte sich das Blatt: die scharfen antilutherischen Maßnahmen riefen lutherische Fürsten, besonders den dänischen König, auf den Plan, die ihrerseits nun für die niederländischen Lutheraner eintraten und ihnen neue Möglichkeiten erschlossen. Inmitten der Stürme und Schwierigkeiten aber gab Nicolai eine kraftvolle Trostschrift heraus, die laut Martin Lindström unter Nicolais Arbeiten dank ihrer freudig-zuversichtlichen Festigkeit und Vollmacht der schönste Ausdruck demütigen, aber auch unbändig stolzen Trotzes auf Gottes Wort ist. Dies Eintreten für das holländische Luthertum ist aber nicht der einzige Beweis für Nicolais Fürsorge für seine Glaubensgenossen in der Verstreuung, geschweige denn für die Diasporahilfe der Hamburgischen Kirche überhaupt. Hamburgs Interesse wandte sich dabei besonders dem Luthertum der Ostseeländer zu und hat mehr als einmal mit Dänemark und Schweden zusammen sich der Lutheraner in Rußland angenommen. Es handelt sich sowohl um theologische Beratung durch die Hauptpastoren der Stadt als auch um finanzielle Hilfe für kirchliche Zwecke.

So erfreulich es nun wäre, die Beispiele glaubensbrüderlicher Fürsorge an der Diaspora zu mehren, so müssen wir doch hier abbrechen. Wir wollen es aber nicht tun, ohne der Arbeit der sächsischen Kirche zu gedenken. Matthias Hoë von Hoënegg, zu Wien 1580 geboren und schon 1602 Hofprediger, 1613 Oberhofprediger zu Dresden, hat bei aller seiner Neigung, eher Politiker als Kirchenmann zu sein, doch seiner lutherischen Glaubensgenossen in Österreich nicht vergessen, als die Gegenreformation in den habsburgischen Landen zum Zuge kam. Er hat sie 1609 aufgesucht; er stand mit ihnen in Korrespondenz;

er verfaßte für sie ein Gebetbuch und eine Glaubensunterweisung und hat sich, wie Georg Loesche urteilt, „in überraschender Innigkeit“ auch damals eingesetzt, als vor und nach der großen Niederlage des Winterkönigs der schier endlose Zug lutherischer Exulanten aus Österreich und Böhmen nach Sachsen einsetzte. Aber auch Hoë stand mit diesem Willen zur glaubensbrüderlichen Hilfe nicht allein. Georg Prater hat 1952 darauf hingewiesen, wie 1618 die kursächsische Regierung unter Zurückstellung ernster politischer und gefühlsmäßiger Bedenken den lutherischen Böhmen die Tür nach Sachsen eröffnet hat, wodurch nach und nach etwa 30 000 Lutheraner jenes Landes den Eingang ins Kurfürstentum und die sächsische Kirche gefunden haben. Da Prater, wenschon nicht mit Unrecht, den Fakultäten Leipzig und Wittenberg eine schlechte Note erteilt, sei hier des (etwas älteren) schönen, brüderlichen und von allem falschen Politisieren sich fernhaltenden Trostschreibens gedacht, das die Wittenberger Fakultät anlässlich der Vertreibung der lutherischen Pfarrer aus der Steiermark 1598 an die dortigen Stände gerichtet hat.

Mit der Erinnerung an die böhmischen Exulanten und die sächsischen Maßnahmen von 1618 nun sind wir schon in die drei Jahrzehnte des großen Krieges in Deutschland eingetreten. Wir wollen mancher Ereignisse jener Zeit erst in späterem Zusammenhang gedenken, aber schon an dieser Stelle dessen, daß es bereits vor der Mitte des 17. Jahrhunderts eine lutherische Diaspora-Fürsorge gegeben hat, die ihre Hände über den Atlantischen Ozean hinüberstreckte. Wir notieren, daß im Jahre 1639 der erste lutherische Pfarrer in Amerika landete, der leider schon 1643 in Fort Christina, der heutigen Stadt Wilmington im Staate Delaware (südwestlich von Philadelphia), verstorbene Seelsorger der lutherischen Schweden und Finnen der dortigen Kolonien, Reorus Torkillus, dem 1643 sein Amtsbruder Johannes Campanius gefolgt ist, der von der Diasporamission an schwedischen und auch deutschen Kolonisten zur Heidenmission an den Indianern überging, denen er den lutherischen Katechismus übersetzte. Es verdient Erwähnung, daß die Errichtung von Fort Christina noch auf einen Plan Gustav II. Adolfs von Schweden zurückging, der für das in Europa verfolgte Luthertum eine überseeische Freistatt zu schaffen gedachte und im Zusammenhang damit auf ein in jeder Hinsicht christliches Verhalten der Kolonisten den Ureinwohnern gegenüber Wert legte. Wir wollen auch hier schon vermerken, daß auch nach dem 1655 erfolgten gewaltsamen Übergang der schwedischen Gebiete Nordamerikas an die Holländer die schwedische Kirche sich wieder und wieder einmal für ihre nordamerikanischen Glieder verantwortlich gewußt hat und ferner, daß 1657 der erste holländische lutherische Pastor amerikanischen Boden betrat, wo es schon seit mindestens anderthalb Jahrzehnten Lutheraner holländischer Her-

kunft gab, die an ihrem Bekenntnis trotz schmerzlicher Verfolgung durch ihre reformierten Volksgenossen festhielten.

Mit diesem Blick nach Amerika aber sei der zweite Hauptteil unserer Übersicht beschlossen und nur mit einem Satz auch dessen gedacht, wie sehr Gustav Adolfs Eingriff in den Dreißigjährigen Krieg in Deutschland starke religiöse Wurzeln gehabt und vielerorten, menschlich gesprochen, die Rettung der Kirche unseres Bekenntnisses gebracht hat. Insofern darf er, wenigstens im weiteren Sinne, ebenfalls als ein Akt der Fürsorge angesehen werden, mit der wir uns hier beschäftigen. Fassen wir den Ertrag unserer Betrachtung dieses Zeitraums noch einmal zusammen, so wird gesagt werden dürfen, daß die lutherische Diaspora-Fürsorge damals begann, über die Grenzen Europas hinauszugehen; daß auch lutherische Politiker in ihrer Weise sie geübt haben; daß andererseits politische Hemmungen die Auswirkung der lutherischen Bruderschaft nicht lahmlegen konnten. Man wird zum andern sagen dürfen, daß die lutherische Diaspora selber in unserm Zeitraum gelegentlich beachtliche Formen gemeindlicher und kirchlicher Gestaltung entwickelt hat und dabei zu zeigen vermochte, daß ungeachtet glaubensbrüderlicher Hilfe seitens lutherischer Fürsten, lutherische Kirche und Gemeinde auch in anderer als staats- und landeskirchlicher Form zu existieren vermöge.

IV.

Die Zeit vom Dreißigjährigen Kriege bis zur Herrschaft des Rationalismus in der Kirche bietet uns das Bild einer weltweiten Diaspora-Fürsorge des Luthertums. Herzog Ernst der Fromme von Gotha etwa (er lebte von 1601 bis 1675) verwendet sich für die Lutheraner in Siebenbürgen und Schlesien, sorgt für Glaubensgenossen in Moskau mit der gleichen Liebe wie für solche in London und gleicht darin den lutherischen Hansestädten, deren geistliche Ministerien und sonstige für das kirchliche Leben verantwortliche Stellen lutherische Bildungen in Dublin wie in Narwa, in Archangelsk wie in Batavia oder Surinam unterstützt haben. (Eine Zahl: Hamburg hat in den Jahren 1677—1777 für mehr als 80 verschiedene lutherische auswärtige Gemeinden Kollekten genehmigt!) Württemberg gab Ungarn und Siebenbürgern Freiplätze im Tübinger Stift, sorgte für Hagenau im Elsaß wie für die Friedenskirche in Jauer (der Leidenszeiten der schlesischen Lutheraner, der „Rekonkiliationen“, der drei vor den Toren von Glogau, Jauer und Schweidnitz errichteten „Friedenskirchen“ aus Lehm und Fachwerk, doch ohne Turm, der zu „Buschpredigern“ gewordenen Pfarrer, der „Zufluchtskirchen“ an den Grenzen der brandenburgischen und sächsischen Lande rings um Schlesien und der weiten Reisen zum Gottesdienst sowie der Auswanderung der schlesischen

Lutheraner, schließlich all der anderen Schikanen bis zur Altranstädter Konvention von 1707 und hernach, einschließich der Liederverbote, kann hier nur kurz gedacht werden; vergessen werden dürfen die Vorgänge heute erst recht nicht, ebensowenig wie Benjamin Schmolckens „Wanderlied derer, so in die Kirche reisen“!). Württemberg lieferte gleicherweise Bauholz an die lutherische Gemeinde in Heidelberg, wie es für den Bau eines evangelischen Gymnasiums im Posenschen sich einsetzte; Kitzingen wie das Löwenstein-Wertheimische Vohenstrauß in der Oberpfalz wie Ortenburg in Niederbayern durften Hilfe aus Schwaben empfangen; von einem Württemberger war 1701 der Grund zur lutherischen Gemeinde zu Genf gelegt worden; für sie ward noch 1763 (wie seit 1742 für deutsche Auswanderer in Nordamerika und sogar nach 1778 für Warschau und 1779 für St. Petersburg) mancherlei getan. — Und Nürnberg! Wie vielen um ihres Glaubens willen aus den oberpfälzischen und böhmischen Gebieten Vertriebenen oder Entwichenen hat Nürnberg doch Zuflucht gewährt! Die Nachkommen der 1629 exilierten vornehmen Lutheraner der österreichischen und steiermärkischen Gebiete galten als das Salz der Nürnberger Kirche, und noch 1804 hat man dort eine Bibelanstalt für Osterreich gegründet. Zwischen 1629 und 1804 aber haben wir zunächst des Mannes zu gedenken, der 1686 bei der großen Salzburger Protestantenvorfolgung nach schweren Drangsalen den Weg in die fränkische Reichsstadt gefunden hat, wo er mit Holzhauen und Drahtziehen sein Brot verdiente und von wo aus er dreimal unter ernsten Lebensgefahren Rundreisen durch die Salzburger Täler gemacht hat, um den dortigen Geheimprotestantismus im Glauben und in der Geduld zu stärken, wie er denn auch durch seinen „Evangelischen Sendbrief“ zu einem gerade in der Diaspora des Alpenlandes, aber auch beispielsweise in Ostpreußen, weitbekannten Erbauungsschriftsteller unserer Kirche geworden ist: ich meine Joseph Schaitberger, den der Pfarrer Andreas Unglenck und zwei Kaufleute seit 1688 unterstützten. Wie hat er seine Landsleute auf die Heilige Schrift, auf Luthers Katechismus, auf die Augsburgische Konfession immer und immer wieder hingewiesen! Wie hat er in seinem Exulantenlied den Glauben bekannt, der Kinder, Haus und Heimat verlassen kann, um Gottes Wort zu behalten und, trotzig genug, des Papstes Lehre zu verlachen und Christum zu bekennen, dessen ganz gewiß, daß er eben in seinem evangelischen Glauben „recht alt apostolisch-katholisch“ sei! Daß die Ausrottung des salzburgischen Protestantismus durch Erzbischof Firmian auf ein so unerwartet starkes und opferbereites Luthertum stieß, muß zu einem ganz großen Teil der Tätigkeit Schaitbergers zugeschrieben werden. Nach ihm aber hat Nürnberg noch einen andern Pfleger der lutherischen Diaspora der Alpenlande gehabt: den 1742 geborenen Johann Tobias Kießling d. J., der in etwa 50 Jahren von 1763 ab

etwa 106mal die Märkte und Messen in Österreich, Steiermark und Kärnten besucht und dabei erschütternde Szenen der Unterdrückung des Geheimprotestantismus erlebt, aber auch mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln vor und nach dem Toleranzedikt von 1781 die Brüder gestärkt und unterstützt hat. Als „Österreichs Handlanger“ schrieb er dann seine Bettelbriefe für den Wiederaufbau unseres Kirchenwesens in den Habsburgischen Landen nach Straßburg wie nach Berlin, nach Rußland wie nach Nordamerika, nach England und Dänemark, wobei seine Hilfe sowohl zum Aufbau der Kirche durch die Heilige Schrift wie zur Errichtung von Gotteshäusern und ihrer Ausstattung gedient hat. Kein Wunder, daß es österreichische Gemeinden gab, wo man ihn wie einen Patriarchen ehrte, und daß er mit Hoch und Nieder dort in engen brieflichen Verbindungen stand!

Um wieder nach Norddeutschland zu blicken, so sei ins Auge gefaßt, daß das Luthertum der welfischen Lande sich nicht nur der Lutheraner des benachbarten Lippe angenommen, sondern auch die Glaubensgenossen jenseits des Meeres nicht vergessen hat: zumindest wissen wir aus den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts davon, daß der damalige Abt zu Loccum Bibeln, Evangelienbücher, Gesangbücher und Katechismen nach Süd-Karolina gesandt hat. Vielleicht darf auch noch die Verbindung der hannöverschen Landeskirche mit der lutherischen Gemeinde in Kapstadt erwähnt werden. In die Niederlassung der holländischen Ostindischen Handelskompanie waren nach dem Dreißigjährigen Krieg auch zahlreiche deutsche Lutheraner gekommen, durchaus nicht nur Niederdeutsche, sondern auch Nürnberger und Ansbacher, Bayreuther und Hofer. Die holländischen Gesetze verboten auch am Kap die Ausübung lutherischer Gottesdienste, obwohl um 1750 die sich ausbreitende Ansiedlung zu Zweidritteln aus Lutheranern bestand, denen besonders ein Buch des dänischen Hofpredigers Gottfried Masius über den Unterschied lutherischer und reformierter Lehre das Gewissen geschärft und den Kampf um die Durchsetzung der Wahrheit als eine Aufgabe der Seelenrettung erwiesen hatte. Ihr Ringen um das Recht zur Gemeindebildung brachte es 1780 zur Existenz der Lutheraner als geduldete Gemeinde, die seit der britischen Besetzung des Kaplandes sich freier Religionsübung erfreute und Wert darauf legte, einen aus Deutschland kommenden Prediger zu erhalten, der allerdings holländisch predigen mußte, während der Kirchengesang deutsch war. Der erste Geistliche, den eine deutsche lutherische Kirchenbehörde nach Afrika sandte, war Ch. H. Fr. Hesse, der von 1800—1815 in Südafrika wirkte und dem man beinahe einen zweiten Pfarrer 1806 zur Seite gestellt hätte. Es ist bekannt, daß in der Zeit der Erweckungsbewegung diese Verbindung wieder aufgenommen wurde und die lutherische Kirche Hannovers bis zur Stunde in festen Beziehungen mit südafrikanischen Gemeinden lebt.

Um zum Abschluß dieses Überblicks zu kommen, mag noch daran erinnert werden, welch Liebeswerk die lutherische Orthodoxie unter Valentin Ernst Löscher für die vertriebenen Salzburger ins Leben gerufen hat, der im Anschluß an eine seiner Predigten 2539 Taler Kollekte für die Exulanten verbuchen konnte und aus dem ausgesogenen Kursachsen reiche Gaben flüssig machte; daß dann die zusammengebrachte Summe von 28 366 Talern 21 Groschen 6 8/50 Pfennigen ihrem Zweck entfremdet und in die Dresdener Frauenkirche gesteckt wurde, sagt nichts aus gegen den starken Willen zur brüderlichen Hilfeleistung im orthodoxen Luthertum.

Daß der lutherische Pietismus der Diaspora gegenüber nicht anders dachte und empfand als die Orthodoxie, hat schon die Gestalt Kießlings bewiesen und wird erst recht deutlich, wenn wir an die Arbeit des lutherischen Hofpredigers Anton Wilhelm Böhme (1673—1722) in London denken, der den hallischen Pietismus aufrief, sich der lutherischen Pfälzer in Nordamerika anzunehmen, die er mit einem eigenen Traktat anzureden versuchte (wobei er sie — man denke an die Idee Gustav II. Adolfs! — an ihre Zeugenpflicht den Rothäuten gegenüber erinnerte), sich bemühend, die pfarrerlosen Gemeinden dazu zu bringen, wenigstens Hausandacht, Lesepredigt im Nachbarschaftskreise und Jugendunterweisung zu treiben. An diese Heranziehung der Hallenser zum Dienst an den Pfälzern schließt sich dann die Bemühung, die Böhmes Nachfolger Friedrich Michael Ziegenhagen und Samuel Urlsperger, nach einer Tätigkeit in London als Senior an St. Anna in Augsburg wirkend, wiederum in Verbindung mit Halle den nach Nordamerika emigrierenden Salzbergern taten. An diese endlich reiht sich als Höhepunkt die von Halle aus noch einmal zusammen mit der lutherischen Hofgemeinde in London und der sich in konfessioneller Hinsicht beachtenswert zurückhaltenden Londoner „Society for the Promoting of Christian knowledge“ getätigte Sendung Heinrich Melchior Mühlenbergs nach Amerika; Mühlenbergs, des 1711 zu Einbeck im Hannöverschen geborenen Handwerkersohnes, der beinahe Judenmissionar geworden wäre, dann nach einer gewissen Tätigkeit in den Franckeschen Stiftungen nach Bengalen für die Heidenmission ausersehen, aber in ein Oberlausitzer Pfarramt berufen und ordiniert worden war, wo er mit vielen durch die Gegenreformation in Böhmen und Schlesien Bedrückten und Verjagten zu tun bekam, bis ihn durch Gotthilf August Francke die Frage traf, ob er auf etliche Jahre zur Probe nach Pennsylvanien gehen wolle; Mühlenbergs, der 1742 drüben landete und in einer bis zum Jahre 1787 währenden, reich gesegneten Tätigkeit der Patriarch und Baumeister unserer Kirche in Nordamerika geworden ist. Über die Tätigkeit der Hallenser in Nordamerika wird noch einmal zu sprechen sein; bekanntlich sind sie auch mit dem Grafen Zinzendorf schmerzlich zusammengestoßen; aber auch sein

Name mag zum Beleg dafür dienen, daß lutherische Orthodoxie und lutherischer Pietismus sich einig waren darin, daß es gelte, die Brüder in der Verstreung zu stärken. Hier brachte erst die Zeit der „Aufklärung“ eine Änderung: als 1782 die Gemeinde Klausenburg in Siebenbürgen beim württembergischen Konsistorium um eine Kirchbaukollekte einkam, schrieb dies an den Geheimen Rat, da man für die Angelegenheiten württembergischer Untertanen keine ausländischen Beihilfen begehre, seien Auswärtigen keine Kollekten oder sonstige Beiträge mehr in Württemberg zu bewilligen — zumal angesichts des Toleranzpatents in Österreich zu befürchten sei, es würden der Ansinnen aus den weiten habsburgischen Landen zu viele werden.

Ganz hat übrigens auch das Zeitalter des Rationalismus sich der Diasporafürsorge nicht ent schlagen. Es mag daran erinnert werden, wie sehr unter seinen Liturgikern etwa der so betriebsame Seiler in Erlangen es verstanden hat, seine zumeist im Selbstverlag erschienenen liturgischen Versuche im Luthertum des Südostraums unterzubringen, wie denn auch lutherische Gemeinden in Polen seine Liturgien angenommen haben. Von ähnlichem Wert dürfte auch gewesen sein, was das schließlich rationalistisch gewordene Halle den Glaubensbrüdern Amerikas zu bieten sich bemüßigt fand.

Wie sehr übrigens über der Fürsorge für bestimmte Diasporagebiete besonders des vom französischen Imperialismus und Katholizismus hart angeschlagenen Südwestdeutschlands es zu einem Bewußtsein von der Einheit des deutschen Luthertums kommen konnte, hat Heinrich Gürsching in seinen Untersuchungen über die Kollektenkasse des Corpus Evangelicorum aufgezeigt.

Fassen wir das bisher Erarbeitete zusammen, so dürfen wir offenbar von einem Bewußtsein unserer orthodoxen und pietistischen Theologen und Laien davon sprechen, daß die Zusammengehörigkeit der Kirche des rechten Bekenntnisses nicht an den Territoriums-Grenzen endet. Man dachte in diesem Sinne „ökumenisch“, der Weltweite der bekenntnismäßigen Verbundenheit und des gemeinsamen Auftrags an der ganzen Christenheit gewiß. Dies ökumenische Bewußtsein nahm allerdings das Apostelwort sehr ernst, daß es Gutes zu tun gelte „allermeist an des Glaubens Genossen“, und war durchaus nicht geneigt, den Begriff der Glaubensgenossenschaft allzu großzügig auszuweiten. Ganz gewiß hatten im 16. Jahrhundert die Männer der Konkordienformel die Kraft besessen, in Liebe und Respekt auch von denen zu reden, die sie in der Wahrheitsfrage bekämpfen mußten: ich erinnere an ihre Worte über die Hugenotten und an das politische Eintreten lutherischer Fürsten am französischen Hofe für sie. Gewiß hatte im Beginn des 17. Jahrhunderts ein Vorkämpfer der lutherischen Diaspora wie Philipp Nicolai die innere Freiheit, sich nicht nur an den Kirchen lutherischen Bekenntnisses zu freuen, sondern auch in den Jesuitenmissionen des Fernen Ostens oder Ame-

rikas, in der Moskowitischen Kirche wie im Abessinischen Christentum noch die Fahnen Christi wehen und seinen Herrn und Heiland inmitten Seiner Feinde herrschen zu sehen: man denke an den Abschluß des ersten Kapitels seiner „Historia des Reiches Christi“, den Wilhelm Löhe dem 1. Kapitel des zweiten seiner „Drei Bücher von der Kirche“ angehängt hat! Gewiß sah um 1700 Anton Wilhelm Böhme Christi geistlichen Tempel in allen protestantischen Gruppen verborgen; so ging er nach England, um an seinem Teil die Scheidewände des Mißtrauens zwischen den Konfessionen mitabzutragen; und genau so wußten er und seine Freunde sehr wohl darum, daß „der Geist der Finsternis“ sich in allen Teilen der Christenheit wirksam erzeuge. Aber es sei doch nicht vergessen, worauf Martin Schmidt (dem wir mannigfache Untersuchungen über den Hallenser Pietismus verdanken) als auf ein überraschendes Moment hingewiesen hat, daß die pietistische Kritik am landeskirchlichen Luthertum und den Konfessionen insgemein nicht zur Konfessionsmengerei geführt und das Erbe des Luthertums nicht preisgegeben hat. Es bleibt beachtlich, daß schon der weitschauende Böhme die Hallenser vor all den unionistischen Versuchen gewarnt hat, wie sie etwa der hannöversche und der preußische und zeitweise auch der Wiener Hof zu betreiben beliebten und wie sie einen Leibniz ausgiebig beschäftigten. Für Böhme stand es fest, daß jede Untreue gegenüber der lutherischen Kirche, da diese die christlichen Lehrstücke (Böhme sagt „doctrinalia“) so rein wie keine andere habe, die gesamte Christenheit schädigen würde. So hat er die Hallenser es ernst zu nehmen gelehrt, daß die Liebesgemeinschaft aller Kinder Gottes, ihre Einigung im Heiligen Geiste, ihre gegenseitige Hilfe zum Verständnis der Heilsbotschaft und zum Vollbringen des Willens Gottes nicht auf Kosten der Bekenntnistreue geschehen dürfe. Er hat damit eine Linie fortgesetzt, wie sie im Reformluthertum des 17. Jahrhunderts Johannes Lassenius vertrat. Dieser deutsche lutherische Pfarrer zu Kopenhagen hat seiner Kirche wegen der Reinheit ihrer Lehre den Charakter der Katholizität zuerkannt; er hat aber doch auch einen Blick dafür besessen, daß im Unterschied vom Katholizismus Roms, dessen Abweichungen von der Wahrheit zu einem geschlossenen System sich zusammenschlossen, von den Reformierten uns „irrig Artikel“ und gewisse Besonderheiten trennten. Demnach hat er in einem Trostsreiben an ein angefochtenes Glied der lutherischen Diaspora diesem wider-raten, das Herrenmahl von einem Amtsträger der reformierten Gemeinde entgegenzunehmen und auf das augustinische „Crede et manducasti“¹⁾ verwiesen, und das unter besonderer Betonung der Tatsache, daß die unterschiedliche Lehre vom Herrenmahl ja als eine der wichtigsten Scheidewände zwi-

¹⁾ Glaube, und du hast damit das Abendmahl empfangen!

schen beiden Konfessionen gelte. Es ist bekannt (Wilhelm Löhe hat in seinem Kampfe ja nachdrücklich genug darauf hingewiesen), daß kein Geringerer als Philipp Jakob Spener in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft (und damit in der Frage der bekennnismäßigen Unterschiede!) nicht anders gedacht hat, wenn er dem wandernden lutherischen Handwerksburschen, den die Todesnot fern von einem Diener seiner Kirche überrasche, eindeutig abgeraten hat, sich Leib und Blut des Herrn von einem reformierten Prediger reichen zu lassen: könne er sich mit dem Rat des Augustinus, wie ihn Luther einst Lodinger gab, nicht begnügen, so möge er sich lieber an einen unordnierten Bruder aus der eigenen Kirche halten.

Wir haben uns all diese Einzelheiten ins Gedächtnis gerufen, um deutlich zu machen, wie sehr das Gefühl ökumenischer Weite und der liebevolle Blick für die Besonderheiten der einzelnen unserer Kirche gegenüberstehenden Gruppe die grundsätzliche Verneinung der Konfessionsmengerei und den Kampf gegen die Verwischung der Kirchengrenzen nicht ausschloß. Erich Beyreuther hat neuerdings betoñt, daß der lutherische Pietismus hallischer Prägung den Beweis geliefert habe, daß man unter Wahrung des eigenen Bekenntnisstandes ohne schwächliche Konzessionen in Arbeitsgemeinschaft mit andern Konfessionen wirken könne, während die geistvollen Bemühungen eines Leibniz ohne praktische Ergebnisse blieben und Zinzendorf (von dem man wohl wird sagen dürfen, daß für ihn die verborgene Kirche weniger durch Wort und Sakrament als durch die Liebesverbundenheit ihrer Glieder in die Sichtbarkeit trete) an einer verfehlten ökumenischen Praxis gescheitert sei. Es ist vielleicht nicht unwichtig, daß es gerade die Diaspora-Arbeit in Nordamerika gewesen ist, an der Halle diese Einsicht gewann. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier das Werk etwa eines Mühlenberg ausführlich darzustellen. (Es ist freilich ein Versäumnis und eine Schande, daß von diesem Großen unserer Kirche so wenig in das Bewußtsein ihrer Glieder eingegangen ist.) Auch geht es nicht an, die Auseinandersetzung zwischen Halle und Herrnhut auf nordamerikanischem Boden zu schildern, von der auch ein herrnhutisch gesinnter Autor wie Heinz Motel hat zugeben müssen, daß der Graf es nicht vermocht habe, seine Grundsätze in praktische Institutionen von Dauer umzusetzen. Bedeutsam bleibt wohl Mühlenbergs Summa dessen, was für einen Diener unserer Kirche in der nordamerikanischen Diaspora nötig sei, der Satz: „Er muß Glauben haben, in der Exegese und Dogmatik fest sein, mit dem Wandel beweisen, was er lehret, und der Liebe und der Wahrheit nichts vergeben“. Bedeutsam bleibt es, daß die Hallenser Pietisten in der Diasporaarbeit bei aller Milde und Brüderlichkeit konfessionell werden mußten, ähnlich wie im 19. Jahrhundert die von Goßner ausgesandten Missionare es der Heimat deutlich gemacht haben, wie nötig es sei, einen klaren luther-

rischen Standpunkt zu gewinnen und sich als „evangelisch-lutherisch“ auch zu bezeichnen. Bedeutsam bleibt ferner, daß wir im Lebenswerk Mühlbergs gelegentlich Schritte finden, die auf eine Überwindung der nationalen Spaltung des amerikanischen Diaspora-Luthertums durch das konfessionelle Bewußtsein hinweisen; Schritte zur Lösung des kirchlichen Verhältnisses mit deutschen Reformierten und zum Zusammengehen mit schwedischen Lutheranern. Und bedeutungsvoll bleibt endlich, daß Mühlberg die Aufgabe erkannt hat, aus dem nordamerikanischen Diaspora-Missionsgebiet eine unabhängige und selbständige Kirche dadurch zu machen, daß man die Ausbildung eines landeseigenen Pfarrernachwuchses in die Hand nahm. In dieser Hinsicht war er genau so weitsichtig, wie er, der in New York holländisch, deutsch und englisch gepredigt hat, es in der Sprachenfrage gewesen ist. Während nun zwar der Gedanke eines theologischen Seminars in den Jahren nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zurückgestellt werden mußte, begann Mühlberg immerhin die theologische Ausbildung etlicher Bewerber um das geistliche Amt, indem er sie in seinem Pfarrhause in den wichtigsten Zweigen der Theologie unterwies. Im Ganzen kann nur angedeutet werden, was er und die 1748 vollzogene Verbindung lutherischer Pastoren zum „Ministerium von Pennsylvanien und benachbarten Staaten“ für die wachsende nordamerikanische Diaspora unserer Kirche geleistet und bedeutet haben.

Wir dürfen aber von unserm Zeitabschnitt nicht scheiden, ohne wenigstens in Kürze die Bestrebungen vorzuführen, einen Zusammenschluß aller lutherischen Kirchen zu schaffen. Ganz früh ist dieser Gedanke aufgetaucht, als Nicolaus Gallus 1557 die Reichsstadt Regensburg auf der durch Württemberg und Kurpfalz einberufenen Versammlung der oberländischen Protestanten in Frankfurt am Main vertrat. Er hatte einerseits allen Versuchen zu widerstehen, eine Einigung mit dem Romkatholizismus auf Kosten unserer Kirche herbeizuführen. Andererseits aber konnte er einen Entwurf vorlegen, die Oberleitung der einzelnen lutherischen Landeskirchen Deutschlands in die Hand von Generalsuperintendenten zu legen, die ihrerseits wieder unter die Gesamtleitung einiger „Oberhirten“ aus dem ganzen Reich zusammengefaßt werden sollten. War damals die Zeit für diese Anregung noch nicht reif, so sollte ein ähnlicher Gedanke nach dem Dreißigjährigen Kriege durch einen der edelsten lutherischen Fürsten, den schon erwähnten Ernst von Gotha, für noch größere Verhältnisse vorgelegt werden. In seiner lesenswerten Studie über Diaspora-Fürsorge und Unionismus im 17. Jahrhundert hat Gottfried Werner den reformierten Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und den Lutheraner Ernst von Gotha und ihre Kirchenpolitik einander gegenübergestellt. Es kann in unseren Tagen kein Zweifel mehr herrschen daran, wie bewußt

der Große Kurfürst bei allen Erleichterungen, die er gelegentlich sogar seinen reformierten Glaubensgenossen gegenüber für einige seiner lutherischen Untertanen am Niederrhein durchdrücken konnte, eine eindeutig reformierte, darüber hinaus aber eine eindeutig auf die Stärkung des fürstlichen Absolutismus bedachte Kirchenpolitik betrieben hat. Es ist ein Verdienst Gottfried Werners, besonders auf die reformierte Linie hingewiesen zu haben, wie ein Menschenalter vor ihm ja Rudolf Rocholl in seiner immer noch lesenswerten „Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland“. Die absolutistische Linie bekamen bereits die niederrheinischen Reformierten des 17. Jahrhunderts deutlich in den Blick. Was aber war gegen einen solchen Fürsten Ernst von Gotha? Gewiß darf man in ihm den eigentlichen Sieger in der tragischen Schlacht von Lützen erblicken; gewiß hat er es vermocht, mitten im Kriege in seinen Gebieten im Herzen Deutschlands Ordnung zu schaffen, auch kirchliche Ordnung durch eine neue Kirchenagende und eine Neuausgabe des Konkordienbuches sowie durch bewußte volksmissionarische und volkspädagogische Arbeit, wie — nicht zuletzt auch — durch die Errichtung einer der ersten Pfarr- und Lehrerwitwenkassen, von der wir wissen; gewiß wurde sein Hof zum Zentrum der Konversionsarbeit unserer Kirche dem römischen Katholizismus gegenüber, und er selber zu einem der vornehmsten „Glaubensförderer“ unserer Diaspora. Dieser legte er besonders die lutherische Gemeindegemeinschaft ans Herz; ihr konnte er ebenso durch-unmittelbar brüderlich-seelsorgerliches Eingreifen helfen, wie durch reichliche Mittel. Vor allen Dingen aber hat er es erkannt, daß die größte Bedrohung für die lutherische Diaspora die in der eigenen Kirche eingerissene Unklarheit der Verkündigung und Lehre sei. Wie sollte die Front sich halten und die Fahnen vorwärts tragen können (es ist bekannt, wie er sich um die Vermittlung der Reformation an die Kirche Abessinians bemüht hat), wenn in den geschlossenen lutherischen Gebieten man der Sache der eigenen Konfession nicht mehr gewiß war, sondern dem Mythos des „Consensus quinquesaecularis“ nachjagte oder gar die von Werner zitierte Forderung aufstellte, ein „reines, von allem orientalischen Lokalkostüm gesichtetes christliches System herzustellen und dieses gereinigte Christentum nach den Bedürfnissen der Zeit vorzutragen“? Ernst der Fromme war gewiß, daß auf die Dauer alles lutherische Diasporawerk nur möglich und sinnvoll sei, wenn es in Verbindung stehe mit einem lutherischen Einigungswerk in der Lehre. Darum bemühte er sich seit 1648 um eine lutherische Synode zur innerkirchlichen Bereinigung und nachdrücklichen Lehrverteidigung; darum vertrat er den deutschen lutherischen Höfen, ja auch den Höfen von Dänemark und Schweden gegenüber den Gedanken der Errichtung eines Oberkollegiums unserer Kirche, zu dessen Unterhaltung er 1672 ein Kapital von 200 000 Reichstalern zur Verfügung stellte und das Kloster Reinharts-

brunn bei Gotha ausbauen ließ. Bezeichnend, daß die Zinsen jenes Kapitals ebensowohl für die Besoldung des Oberkollegiums und seiner Mitarbeiter bestimmt sein sollten wie für lutherische Auslandsarbeit! Wiederum zeigt sich hier die enge Verbindung von Diaspora-Fürsorge und Dringen auf die Wahrheitsfrage, wie sie an der Tätigkeit und Planung des Herzogs vorbildlich ist für uns.

Wie aber Nikolaus Gallus mit seinem Entwurf einer Ordnung des gesamtdeutschen Luthertums nicht durchgedrungen ist, so ist auch der große Plan des frommen Herzogs nicht verwirklicht worden. Es waren aber wohl nicht die Theologen, an denen er scheiterte, sondern die Fürsten, und auf Seiten der Fürsten nicht zuletzt die brandenburg-preußische Politik, die notwendig mit dem Gedanken eines lebendigen und geschlossenen Luthertums zusammenstoßen mußte und lieber eine Union erstrebte. Wobei im Frühling 1702 das fatale durch Johann Joseph Winkler herausgebrachte „Arcanum regium“ zeigte, wie eng Unionismus und Cäsaropapismus zusammengehen konnten — und wir schließlich ins Jahr 1722 geraten, da der Gothaer Hof die vom Regensburger Corpus Evangelicorum mit Stimmenmehrheit beschlossene Vereinigung der Lutheraner und Reformierten zu Fall zu bringen hatte, bei der manche Kreise schon auf den Wegfall der unterscheidenden Namen von „reformiert“ und „lutherisch“ aus gewesen waren.

Noch einmal sehen wir 1722 in dem durch den Kanzler Cyprian beratenen Herzog von Gotha einen lutherischen Landesherrn sich ernsthaft für die Kirche seines Bekenntnisses einsetzen, sei es auch nur in der Abwehr. Daß damals Kursachsen nicht kräftiger widerstrebte, hängt ja mit dem 1717 besiegelten Abfall seines Fürstenhauses zur römischen Kirche zusammen. Und was sofort nach seiner Besetzung der schlesischen Lande Friedrich der Große für den dortigen Protestantismus tat, hat mindestens ebensowohl politische Hintergründe und Ziele, wie es ererbten protestantischen Gefühlen entsprungen sein mag. In jenem württembergischen Konsistorialschreiben von 1782 sodann sahen wir noch eine Kirchenbehörde in Diasporafragen beteiligt; dies aber doch so, daß sie mit einer politischen Stelle verhandelt. Kurz: der Blick auf einen Böhme, auf die Hallenser, ja auch auf Zinzendorf oder etwa auf Kießling zeigt uns, wie stark gegen das Ende unseres Zeitraums die Fürsorge für die Kirche in der Diaspora Angelegenheit lebendiger Einzelpersonlichkeiten oder etwa neuer Institutionen geworden ist (man denke an die Franckeschen Stiftungen, an die Brüdergemeine, ja auch an jene Londoner Society, zu der wir ein deutsches Gegenstück sogleich werden erwähnen müssen!). Wir nannten Urlsperger in Augsburg; er hatte bei seinem Aufenthalt in England die schon genannte Gesellschaft zur Ausbreitung christlicher Kenntnisse und Tätigkeiten kennen gelernt; an seines Sohnes Namen knüpft sich die freilich erst

1780 geschehene Begründung der „Deutschen Christentumsgesellschaft“ — wie denn auch Johann August Urlsperger Herausgeber der Basler „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“ gewesen ist: schon die Hallenser und Böhme hatten den Wert einer in ihrem Sinne geschriebenen Zeitschrift für die christlichen Liebeswerke erkannt. Einzelgestalten, Anstalten, Gesellschaften, Presse: in diesen Trägern auch der Diaspora-Fürsorge am Ende unseres Abschnittes haben wir gleichsam eine Weissagung auf das 19. Jahrhundert und damit auf den letzten Teil unserer Betrachtungen vor uns. Und auf das 19. Jahrhundert weist es ja auch hin, daß die Christentumsgesellschaft, die zum Leidwesen ihres Begründers das zunächst in ihrem Namen und Programm stehende Wort von der „reinen Lehre“ sehr bald aufgegeben hat, eine durchaus interkonfessionelle Vereinigung gewesen ist, so daß, was Kießling mit ihrer Hilfe vollbrachte, dadurch an den Rand der eigentlich lutherischen Diaspora-Fürsorge gerückt wird.

V.

Die Entwicklung der lutherischen Diaspora-Fürsorge seit den Tagen des christlichen Wiedererwachens Deutschlands (das ja deutliche Parallelen in den nordischen Ländern hat) hinreichend zu schildern, ist in der uns gebotenen Kürze unmöglich. Möglich ist aber so viel, daß wir uns die Probleme, Verwicklungen und Schwierigkeiten vor Augen stellen, die jene, rund gesprochen, fünf Vierteljahrhunderte mit sich gebracht haben.

Eine erste kirchengeschichtliche Verwicklung, die auch die Diaspora-Fürsorge unserer Kirche nicht unberührt lassen konnte, dürfte sich daraus ergeben haben, daß in weiten Gebieten das Feuer der zumeist als Erweckung bezeichneten Geistesbewegung zu schwach brannte, als daß es die breiten Massen hätte erfassen können. So ist es gekommen, daß bei vielen Gliedern der protestantischen Kirchengebilde die aufklärerische Frömmigkeit ziemlich ungebrochen bis in die Gegenwart sich fortpflanzen konnte. Ferner gehört in den Kreis dieser Problematik hinein, daß parallel mit der Verlebendigung des Frömmigkeitslebens ein Schwund des religiösen Bewußtseins sich vollzogen hat, vor dem auch die alten Rationalisten tief erschrocken gewesen wären; ein Schwund, der einerseits mit der Wirkung gewisser philosophischer Gedanken und ihrer Popularisierung im Bürgertum und dem immer mehr anschwellenden Proletariat zusammenhängt, andererseits mit der starken Politisierung etwa des deutschen Geisteslebens, der die erstrebte deutsche Republik oder „Kaiser und Reich“ oder die deutsche Weltmachtstellung zu numinosen Bewußtseinsinhalten wurden und mit der Wucht religiöser Axiome die Menschen beschlagnahmten. Daß der staatskirchlich gebundene deutsche Protestantismus zu-

dem nicht imstande war, mit der ungeheuer anschwellenden Bevölkerungszahl der entstehenden Industriezentren und Großstädte Schritt zu halten, und daß er es nicht vermochte, rechtzeitig der Entstehung von Mammutgemeinden vorzubeugen und übersichtliche Seelsorgebezirke mit eigenen Lebenszentren zu schaffen, hat vielleicht noch mehr als das oft beklagte soziale Unverständnis vieler Pfarrer dazu beigetragen, daß das Politische (und später etwa der Sport) zum Lebenszentrum der Gemeindeglieder, das Religiöse aber ein immer dünnerer Firnis wurde. Was man im 18. Jahrhundert in Amerika die „pennsylvanische Religion“ nannte, der praktische Atheismus also, hat in einem die Erneuerung des christlichen Lebens weit übersteigenden Maße und rasch überflügelndem Tempo um sich gegriffen. Das konnte u. a. die Folge haben, daß infolge der industriellen Neubildungen oder der mit der Entwicklung der Verkehrsmittel Hand in Hand gehenden Freizügigkeit in die Diaspora übergehende Kirchenglieder den Wegfall ihrer bisherigen geistlichen Betreuung überhaupt nicht vermißten, ja daß sie etwaigen Bemühungen, sie für neue kirchliche Gebilde heranzuziehen, eine gewisse Mißachtung, im besten Falle eine auf antikatholischen Affekten beruhende Toleranz entgegensetzten — ein Zug, der neben den vielen in den Veröffentlichungen der Diasporawerke mitgeteilten schönen Zügen einer durch die Diasporasituation geweckten besonderen Innigkeit christlich-kirchlichen Lebens nicht übersehen werden darf.

Gegenüber dieser Entwicklung nun ist es für das wiedererweckte und wiedererwachende Glaubensleben in einer gewissen Weise verhängnisvoll gewesen, daß sein Durchbruch sich in mehreren Stufen vollzog, auf deren jeder es möglich gewesen ist stehen zu bleiben und deren jede in ihrer Weise bis heute vorhanden ist und nachwirkt. Ob wir den Anbruch der Erneuerung darin sehen, daß Friedrich von Hardenberg, aus dem Wirkungsbereich des Herrnhutertums kommend und als „Novalis“ eine der Frühgestalten der deutschen Romantik, seinen Freunden schier zur neuen Christusgestalt wurde und jedenfalls weiten Kreisen der deutschen Bildungsschicht einen neuen Lebensstypus vor Augen stellte, die er durch seine geistlichen Lieder tief bewegte; ob man lieber den Schleiermacher der „Reden“ und seine Erlebnisreligion als Schlüsselgestalt des neuen Werdens betrachtet; oder ob man, wie das 19. Jahrhundert es selber gern getan hat, davon ausgeht, wie stark die napoleonische Zeit als eine ebenso furchtbare wie fruchtbare Katastrophe in der geistigen Atmosphäre gewirkt hat, indem sie die stolze Selbstgenügsamkeit des aufgeklärten Preußentums zerschlug, auf den Eisfeldern Rußlands den Zusammenbruch menschlichen Titanismus vordemonstrierte und an die Stelle der vernunftgemäßen Naturbetrachtung mit ihrer Statik das Nachsinnen über das dynamische Widerfahrnis der Geschichte stellte, darinnen

man der eigenen Abhängigkeit und Gefordertheit von einem heiligen Gotteswillen ahnend inward; oder ob man noch stärker den Ton darauf legt, daß es das Kreuz war, das in jenen Tagen einem Ernst Moritz Arndt nicht minder als den jungen Kämpfern der Befreiungskriege als das Zeichen des Heils sich erschloß, das sie zu unerbittlichem Kampfe gegen alle Schlechtigkeit in der Welt wie im eigenen Herzen verpflichtete und daß das heroisch-innige Betenkönnen ihnen zum eigentlichen Kennzeichen der Mannesreife wurde, und das Prophetenwort zum Tornisterbuch —: wie man den Umschwung auch ansehen mag, jedenfalls haben wir doch von einer mächtigen romantisch-idealistischen Welle zu reden, die das Religiöse in seinem eigentlichen Wert und in seiner eigenen Art neu entdeckt hat; einer Welle, die nicht nur übergehen konnte in eine neue Stufe des Werdens, sondern auch aus sich heraus noch eine Reihe arteigener Bildungen zu entlassen vermochte. Hermann Wolfgang Beyer hat in seinem Buch über die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins sich der Gläubigkeit des „geläuterten deutschen Idealismus“ mit besonderer Liebe zugewandt und die Verwurzelung jenes großen Diasporawerks eben in ihr vor Augen geführt. Ein idealistischer Zugang zur Diaspora-Fürsorge war es ja (man denke an des Leipziger Superintendenten Gottlob Großmann Erbitterung über die Behandlung der Protestanten von Fleißen in Böhmen und ihre Bedeutung für die Entstehung der Gustav Adolf-Stiftung 1832!) vom Gedanken des Rechtes und des Schutzes der Schwachen bewegt, sich zur Hilfe für die Bedrückten und Schikanierten zusammenschließen. Und man mag nicht ganz mit Unrecht einen gewissen romantischen Zug darin finden, daß man in den Kreisen des Gustav Adolf-Vereins von „der“ evangelischen Kirche sprach, mit der Waldenser wie Lutheraner, Reformierte, Herrnhuter, Baptisten u. a. „ihre Übereinstimmung“ würden „nachweisen können“.

Gerade die Kreise der Freiheitskämpfer aber, denen das Neue Testament ein Lieblingsbuch geworden war, haben den Boden abgegeben für eine neue Stufe der Erweckungsbewegung: die einer ernstesten, innigen biblizistisch-pietistischen Frömmigkeit, die den Heiland der Sünder, die Wirklichkeit von Buße und Gnade, die auch den Ernst der Heiligung (der ja etwas anderes ist als das Tugendstreben der Rationalisten), die Forderung der Nachfolge Jesu und die Verantwortung für die Brüder neu entdeckte. Hier haben wir es mit der eigentlichen „Erweckungsbewegung“ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu tun, die viele aus dem 18. Jahrhundert herübergerettete Anstöße in sich aufgenommen und mit ihrem Strome weite Kirchengebiete von neuem fruchtbar gemacht hat, so daß von ihren Wirkungen unser kirchliches Leben weithin heute noch zehrt. Es ist bekannt, wie sehr diese Kreise der Erweckung zunächst in einer allgemeinen Bruderschaft aller an den Heiland Gläubigen lebten, wie durch diese Bewegung Lutheraner, Reformierte, Herrnhuter,

römische und sogar griechische Katholiken genau so miteinander in Kontakt kamen wie Gelehrte und Handwerker, Adelige und Tagelöhner, Studenten und Bürger, alle einig in persönlichem Verhältnis zum Heiland, im Schöpfen aus seinem Wort, im Achten auf die Wirkung seines Geistes in ihren Herzen und im Verlangen nach der Gemeinschaft der Kinder Gottes, Siegerländer und Württemberger, Wuppertaler und Pommern, Franken und Schweizer. Wer möchte leugnen, daß diese Menschen zu einer großen Hingabe und Liebesbereitschaft fähig waren, wer möchte insonderheit verschweigen, was diese Kreise für die Heidenmission bedeutet haben? Aber auch: wer könnte übersehen, daß sie neben den christlich-idealistischen Kräften die Faktoren waren, die den nach den Freiheitskriegen entstehenden Unionskirchengebilden Sinn und Leben einzupflanzen vermochten — jenen Gebilden, an deren Wiege nur allzuoft Unverständnis und Unglaube und Staatsräson Pate gestanden haben? Der Einheitswille idealistischen Deutschtums und der Gemeinschaftswille jener Gotteskinder waren doch wohl die einzig wirklichen geistigen und geistlichen Faktoren in jenen so problematischen Zusammenschlüssen; indem aber sie etwa der altpreußischen Union einen Inhalt und einen Glanz verliehen, der ihr machtpolitisches Gerüst und ihre rein patriotischen Verfassungen verdeckte, haben sie zu unsäglichem Leid und Leiden der lutherischen Kirche beigetragen. — Auch von ihnen aus nun konnte man zu einer gewissen Diaspora-Arbeit kommen, sei es nun in der Weise, daß man allen denen beizustehen sich verpflichtet sah, die inmitten einer geistlich toten oder doch feindselig sich stellenden papstkirchlichen Umgebung den Heiland liebhaben und das Evangelium von seiner Gnade hochhalten wollten, wie die Waldenser etwa, sei es, daß gelegentlich auch der Gedanke einer innerhalb der Christenheit zu übenden Mission seine Rolle spielt (man denke an das Interesse der nieder-rheinischen Erweckung etwa für die evangelische Arbeit in Spanien!). Daß man auf dieser pietistischen Stufe (teils aus Individualismus oder Beschränkung des Horizonts auf die Gleichgesinnten, teils in der Meinung, daß in den zentralen Fragen des Heilerlebnisses keinerlei Konfessionstrennung bestehe, teils in dem Gedanken der späteren „Positiven Union“, daß das Apostolikum als sammelndes und scheidendes Bekenntnis genüge) ebenfalls den Gedanken von der „einen evangelischen Kirche“ pflegen konnte, zeigt, welche Probleme auch hier noch warteten.

Diese Probleme brachen in dem Augenblick auf, wo die Erweckten auf die Bekenntnisschriften ihrer Kirchen stießen. In dem Augenblick, wo sie, gelegentlich durch Zufall oder von rein wissenschaftlichen Aufgaben und Interessen an diese Bücher herangeführt, zu spüren begannen, wie sehr diese weithin vergessenen Dokumente das auszusagen, das zu formulieren vermochten, was ihnen selbst seit ihrer Erweckung aus der Schrift aufgegangen war, und

wo ihnen die Bekenntnisschriften nicht nur als wichtige theologische Dokumente, sondern als Stimme ihrer Kirche sich darboten. Wo sie es einerseits wagten, den Bekenntnisschriften, die ihnen ihre Erfahrungen so großartig formulierten und bestätigten, auch an solchen Punkten zu trauen und zu folgen, wo sie selber noch keine restlose Klarheit besaßen, und wo sie andererseits es verstehen lernten, daß die Geschichte eine die Gegenwart ordnende und beanspruchende Gewalt habe, und der Wille in ihnen lebendig wurde, die Verirrung geschichtsloser Perioden rückgängig zu machen und die Kirche je ihres Bekenntnisses in verlebendiger (sei es mehr von der Vergangenheit lernender, sei es auch eigener Neubildung sich nicht entschlagender) Weise fortzuführen. Hatte man dann erst einmal erkannt, welch gewaltige Realität, aller christlichen Individualität wie allen bloßen Bruderkreisen überlegen, die Kirche ist, und zwar nicht nur eine erträumte und erst noch herbeizuführende „deutsch-evangelische“ Nationalkirche, sondern die lutherische oder auch die reformierte Kirche der Väter, dann wußte man, daß man mit dieser Wiederentdeckung nunmehr eine dritte Stufe der Erneuerung betreten hatte, die wir die konfessionelle Stufe nennen können. Mit dieser konfessionellen Stufe konnte sich eine neue Zuwendung zur Diaspora-Fürsorge verbinden, insofern man hier der ökumenischen Gewalt des Bekenntnisses inne wurde, einer Gewalt, die etwa schottische Calvinisten bewog, gewaltige Summen für ihre Glaubensgenossen in Böhmen aufzubringen, oder Schweizer für Gemeinden „H. B.“ in Österreich erwärmte oder eine Verbindung schuf zwischen Reformierten des Wuppertals und Rußlands. Bedarf es noch der Beispiele auf lutherischer Seite? Die Jahre seit 1945 haben es eindrücklich gemacht, mit welch reicher Segensfrucht im 19. Jahrhundert deutsches Luthertum (obwohl gewiß nicht deutsches allein) sein Brot übers Wasser fahren ließ, um der Diaspora in Nordamerika zu helfen. Die Vorgänge sind bekannt; es genügt, daran zu erinnern, welch Echo seit 1840 der Aufruf Wynekens an die kontinentalen Brüder gefunden hat; es genügt, an das große amerikanische Werk eines Löhe zu erinnern, das um der lutherischen Kirche willen geschah. Ebenso brauchen, wie ich hoffe, die bis in die Zeit nach dem 1. Weltkrieg oder aber bis in die Gegenwart währenden Beziehungen von Brecklum, Kropp, Hermannsburg und Neuendettelsau nach Nordamerika und Australien, Südafrika und Brasilien nur gleichsam angetippt zu werden, um ein weites Gebiet lutherischer Diaspora-Fürsorge wenigstens zu umreißen — wobei wir uns bewußt sein wollen, noch nicht alle einschlägigen Beziehungen genannt zu haben. — Überblickt man die bisher dargestellten Stufen der christlich-kirchlichen Erneuerung, so wird es deutlich sein, daß die romantisch-idealistische Welle sich in besonderer Weise der vom Gustav Adolf-Verein betriebenen Diaspora-Arbeit verpflichtet fühlen mußte; die Geschichte lehrt,

wie sehr auch pietistische Kräfte zu ihm zu stoßen vermochten. Andererseits mußte die dritte, die konfessionelle Stufe, den geeigneten Boden für solche Diaspora-Werke abgeben, wie die Gotteskasten-Arbeit, das spätere Martin Luther-Werk, sie darstellt. Nun aber ist von Gustav Adolf-Seite aus immer wieder wohlgefällig bemerkt, von Gotteskasten-Seite her schmerzlich beklagt worden, daß nicht nur Halb- und Quasilutheraner, sondern auch geprägt konfessionelle Männer, Kirchenregenten und Kirchen dem Gustav Adolf-Werk ihre Mitarbeit in oft noch stärkerem Maße als der Martin Luther-Arbeit gewährt haben. Wenn wir dieser Erscheinung nachgehen, so werden wir zunächst darauf stoßen, daß sie mannigfach biographische Gründe hat. Hierher rechne ich etwa die Tatsache, daß das Luthertum einer Kirche, die aufs Ganze gesehen Diasporakirche ist wie die bayerische, immer wieder in Bitte und Dank hat Ausschau halten müssen nach den Brüdern im Gesamtreich; daß ferner insonderheit das fränkische Luthertum einen starken Zug zum Gesamtdeutschen, ja zum Preußischen, als der stärksten Macht des Gesamtdeutschen, gehabt hat. Hierhin rechne ich es auch, daß die Wirkungsmöglichkeit des Gustav Adolf-Vereins in Bayern erstritten werden mußte im Kampfe mit dem romkatholischen Polizeistaat, und daß von daher der Gustav Adolf-Verein in Bayern starke Popularität genoß. Hierhin rechne ich auch die Tradition, die den maßgebenden Kirchenmann in Ansbach zum Leiter der bayerischen Gustav Adolf-Arbeit gemacht hat, und die erst in den letzten Jahren abgeschnitten wurde. Aber vielleicht genügen doch all diese mehr oder minder biographisch-zufälligen Tatsachen nicht; vielleicht ist vielmehr darauf hinzuweisen, wie stark sich doch im Luthertum des 19. und 20. Jahrhunderts das Miteinander der beiden Einstellungen zeigt, die man als Spiritualismus und Realismus zu bezeichnen vermag. Gehen nicht nebeneinander her ein Luthertum, das mit lutherischer Theologie und Überzeugung, mit lutherischem Katechismus und lutherischer Spendeformel, mit lutherischem Namen und vielleicht gar mit lutherisch sich nennenden Vereinen, vielleicht aber auch nur mit lutherischer „Prägung“ und Tradition (also mit mehr oder minder starkem lutherischem Geist) sich meint begnügen zu können — und eine Kirchlichkeit, die Wert legt auf lutherische Institutionen: auf ein Kirchenrecht genuin lutherischer Tendenz, auf bekenntnisbestimmte und -gebundene Kirchenwerke, auf die Weckung konfessionellen Bewußtseins in den Gemeinden? „Luthertum oder lutherische Kirche?“ — so könnte man einmal zuspitzend die Frage formulieren. Weiter, wenn man schon lutherische Kirche will, mag es sich um die Frage handeln, ob es erträglich sei, in den Liebeswerken um der Massenwirkung willen die gemeinprotestantische Föderation zu suchen, oder ob nicht um der Tatsache willen, daß auch Taten und Gaben etwa der Diaspora-Fürsorge geistliche Realitäten sind (denn es wird ja nicht

anzunehmen sein, daß die für sie bestimmten Liebesgaben gedankenlos und ziellos erbeten und gegeben werden), der Weg der mit der Bekenntniskirche organisch verbundenen, wenn schon vielleicht weniger imponierenden Werke zu gehen sei.

Es bleibt jedoch festzustellen: ebensowenig, wie es dem konfessionellen Luthertum gelungen ist, die mehr idealistisch-protestantischen oder evangelisch-pietistischen Kreise in seinen Landeskirchen zu seiner Erkenntnis hinzuführen oder auch nur dem Mißverständnis vorzubeugen, als ob die Theologie der „positiven Union“ oder der „reformatorischen Neubesinnung“ schon bekenntnistreue Theologie unserer Kirche sei, ebensowenig ist es dem lutherischen Diaspora-Werk des Gotteskastens bzw. des Martin Luther-Bundes gelungen, auch nur alle die unter seinen Fahnen zu sammeln, die den ernststen Willen hatten, Lutheraner zu sein. Hermann Sasse hat in einem mit Recht viel beachteten Aufsatz seiner „Briefe an lutherische Pastoren“ die Frage behandelt, weshalb es zu einem eigentlich doch kraftlosen Ende der lutherischen Bewegung des vorigen Jahrhunderts gekommen sei. Wir unsererseits müssen wohl, nachdem wir am Abschluß unsrer Betrachtung der Zeit bis hin zum Rationalismus uns die Bedeutung bestimmter Institutionen und Vereinigungen für die Diaspora-Fürsorge vor Augen gestellt hatten (wobei ja Herrnhut in gewisser Hinsicht, die Christentumsgesellschaft überhaupt auf interkonfessioneller Basis arbeiteten), der Tatsache ins Auge sehen, daß die Diaspora-Fürsorge des deutschen Luthertums bis zur Stunde ein zwiespältiges Gesicht trägt, wenn nicht ein dreifaches insofern, als beispielsweise in Bayern neben der Kollekte für Gustav Adolf-Werk und Martin Luther-Verein noch eine eigene landeskirchliche Diaspora-Kollekte steht, wodurch die kirchlichen Würendträger und ihre Dienststellen (vielleicht nicht ungerechtfertigter Weise!) als Träger der eigentlich kirchlichen Diaspora-Hilfe hingestellt werden und die sogenannten Kirchenwerke in ein gewisses Zwielicht rücken.

An dieser Stelle mag es angebracht sein, den Blick über Deutschland und deutsche Entwicklungen hinaus auf die Tätigkeit des Lutherischen Weltbundes und seine Fürsorge für die kleinen lutherischen Kirchen der verschiedenen Kontinente zu richten. Was wir in den letzten Jahren über unsere Kirche in Kolumbien oder Großbritannien, in Südslawien oder in Brasilien, was wir über die Hilfe des ökumenischen Luthertums für die konfessionell ja etwas problematische Batak-Kirche auf Sumatra oder für die einstigen deutsch-evangelischen Liebeswerke im Heiligen Lande gehört haben, stellt ein Stück lutherischer Diaspora-Fürsorge von nicht zu unterschätzender Bedeutung dar. Und wenn auch die mit Hilfe des Lutherischen Weltbundes umgesiedelten Ostvertriebenen wohl kaum in erster Linie als Exulanten um des Bekenntnisses willen zu betrachten sind, wie einst die Emi-

granten aus Österreich und der Oberpfalz, die Salzburger und die unvergeßlichen preußischen Lutheraner, die um der Erhaltung der lutherischen Kirche willen auf der Flucht vor der Union nach Australien oder Nordamerika gingen, oder wie diejenigen der von Löhe Betreuten, die um des reinen Altars willen ihre Heimat wechselten, so mag doch auch diese Hilfsätigkeit (zumal wenn sie sich mit bewußten Maßnahmen zur Sicherung lutherischer Seelsorge verband) als Nachklang der in früheren Jahrhunderten der verdrängten Diaspora gewährten Hilfe gelten. Wichtig ist vor allem, daß in der Arbeit des Lutherischen Weltbundes die verbündeten Kirchen unseres Bekenntnisses an einander handeln und so der Versuch unternommen wird, die Arbeit als kirchliche Arbeit zu tun, die von Verbänden und Gesellschaften lange Zeit stellvertretend für die Kirche hat getan werden müssen. Daß hier für Dasein und Wirken jener Gebilde sich gewisse Probleme ergeben, ist in den Kreisen des Martin Luther-Bundes spätestens während seiner im Rahmen der Hannovertagung des Weltbundes gehaltenen Zusammenkünfte deutlich geworden. — —

Ein weiterer Problemkreis der lutherischen Diaspora-Fürsorge ist gekennzeichnet durch die Frage nach dem Verhältnis von Nation und Konfession. Man braucht nur den Aufsatz Wolfram von Krauses über Auslandsdiaspora und evang.-luth. Kirche in der 5. Folge des Jahrbuches des Martin Luther-Bundes zu lesen und vielleicht noch etwas von dem Echo auf sich wirken zu lassen, das er im In- und Ausland gefunden hat, so steht man inmitten der Problematik. Ich greife nur ein paar Einzelheiten aus den fünf Vierteljahrhunderten unseres Betrachtungsraumes heraus, wenn ich davon spreche, daß die so oft hohnvoll vermerkte Zerrissenheit und Zersplitterung amerikanischen Luthertums zu einem ganz großen Teil daher rührte, daß es neben der Tendenz, sich den Sitten des neuen Landes anzupassen, unter unsern Brüdern drüben einen ausgesprochenen Willen gegeben hat, beim Heimatlich-Deutschen, beim Brauchtum Schwedens, bei der Frömmigkeitsübung Finnlands usw. zu bleiben. Durchaus nicht jeder Pfarrer war gewillt, wie einst Mühlberg in drei Sprachen zu predigen, und durchaus nicht jede Gemeinde war zum Übergang zum Englischen im Gottesdienst bereit. Es sei nicht vergessen, daß ja auch Förderer der lutherischen Diaspora-Fürsorge die deutschen Brüder in Übersee schier beschworen haben, bei der Sprache der alten Heimat zu bleiben. Der Schluß von Löhes „Zuruf aus der Heimat an die deutsch-lutherische Kirche Nordamerikas“ von 1845 ist oft zitiert, oft auch in den Dienst der deutschen Volkstumspropaganda oder der Selbstrechtfertigung der Kirche vor dem angemäßigten Forum des Nationalismus gestellt worden. Man hätte allerdings darüber nie vergessen sollen, daß Löhe auf dem Höhepunkt seines Wortes über die deutsche Sprache sie deshalb festgehalten wissen wollte,

weil sie das leichteste Verständnis der Reformation und damit der wahren Kirche Gottes und den Zugang zu den besten Schätzen der lutherischen Kirche eröffne. Aber wie viel schmerzliche Erinnerungen knüpfen sich für nordamerikanische oder australische Gemeinden an den Übergang vom Deutschen zum Englischen! Und doch hat er wohl geschehen müssen, wollte nicht unsere Kirche zahllose Glieder dadurch an Irrglauben und Unglauben abgeben, daß sie die Bewahrung ihres Deutschtums über die Fortpflanzung und womöglich Ausbreitung ihres lutherischen Bekenntnisses stellte und so sich ihrer Missionsaufgabe am Volk der neuen Heimat entschlug.

Ihrer Missionsaufgabe! Viel besprochen wurde in den letzten Jahren das Erlebnis eines lutherischen Pfarrers in Südamerika, der einen von ihm unterwiesenen Mischling nicht in der Gemeinde konfirmieren durfte, weil ihre Vorsteher sich als Vertreter einer deutschen Gemeinde fühlten, in der für solche farbigen Gestalten kein Raum sei; viel besprochen auch die Frage eines deutschen Pastors aus dem gleichen Erdteil, ob er seine deutschen Töchter irgendwelchen unqualifizierbaren Mestizen zur Frau zu geben bereit sein müsse, um die lutherische Kirche in seinem Lande zu pflanzen. Ohne rückzufragen, ob hier nicht, besonders im zweiten Fall, falsche Konsequenzmacherei vorliege, muß und darf doch gesagt werden, daß es beispielsweise ganz gewiß ein harter Schlag für das geistliche Leben unserer Gemeinden in Brasilien war, als die dortige Sprachgesetzgebung ihnen zunächst die deutsche Predigt und den deutschen Unterricht völlig nahm, daß es aber auch eine ganz gefährliche Verlockung sein dürfte, auf Grund der nunmehr gemilderten Bestimmungen zu meinen, man könne (wie mir einmal gesagt wurde) den staatlichen Forderungen dadurch Genüge tun, daß man das Nebensächliche im Gottesdienst, nämlich gewisse liturgische Stücke, in brasilianisch-portugiesischer Sprache, die Predigt aber, als das Hauptstück, in deutscher Sprache biete. Ich konnte meinem Gesprächspartner damals nur sagen, daß, wenn man wirklich so weiter mache, in spätestens ein, zwei Generationen die letzte Rettung seiner Kirche in ihrer Liturgie liegen würde, und daß diese von ihm verachtete Liturgie sich dann wohl noch als die einzige Art und Weise herausstellen könnte, in der man dem Auftrag Jesu zur Verkündigung an alle Völker gerecht werde.

Welche Bedeutung das Sprachproblem für konfessionspolitische Vorgänge im alten Österreich und damit auch für Entwicklungen innerhalb der Diaspora gehabt hat, braucht nur kurz in Erinnerung gerufen zu werden. Daß es andererseits neuestens dort auftaucht, wo deutsche Auswanderer von anderssprachigen Glaubensbrüdern aufgenommen werden, und daß, wenn ich recht sehe, z. Zt. beides da ist: sorgsame Bemühung, den deutschsprachigen Zuwanderern mit der Predigt in ihrer Muttersprache zu dienen, aber daneben

gelegentlich auch schmerzliche Klage volksdeutscher Einwanderer über zu wenig Verständnis für ihr Verlangen nach Beibehaltung des Deutschen als Kirchensprache, zeigt, wie Licht und Schatten in dieser Frage einander begleiten. Im übrigen will auch heute noch ernsthaft erwogen sein, was einst Ludwig Harms in ähnlichem Sinne wie Löhe über die Zusammenhänge von Entdeutschung und Entlutheranisierung gesehen und was Christoph Schomerus in seinem Bericht über die Diaspora-Fürsorge der Hermannsburger Mission in der Ulmer-Festschrift bestätigt hat. Hingewiesen sei dabei auf den ebenfalls in der Ulmer-Festschrift stehenden außerordentlich lehrreichen Bericht Karl Mützelfeldts über die Vereinigte Evang.-Luth. Kirche in Australien und das deutsche Volkstum, der viele wichtige Beobachtungen und einprägungswerte Formulierungen enthält!

Sprechen wir soeben von deutschen Umsiedlern in Gebieten, da (zumeist, aber nicht allein, in Übersee) die deutsche Sprache in der Regel nicht erklingt, so rückt damit die auf der EKID-Versammlung in Elbingerode ausgegebene Parole in unseren Gesichtskreis, nach der es entscheidend sein soll, „daß jeder evangelische Deutsche, zu welchem Bekenntnis er sich auch rechnet, in der Auslandsgemeinde volles Heimatrecht finden kann“. In einer solchen Äußerung eines maßgebenden Ratsmitgliedes ist zweierlei eigentlich erschütternd: erstens die Politisierung der Betrachtung, wie sie im Begriff der „Auslandsgemeinde“ immer noch vorliegt; zweitens das Denken in unionistischen Kategorien, wie es in der Regel vom „vollen Heimatrecht“ sich so lange äußert, als nicht deutlich gemacht wird, daß zum „Finden“ dieses Heimatrechts unter Umständen auch gehört, daß man eine Bestimmung seines konfessionellen Standpunkts (vielleicht gar eine Um-Bestimmung) vornimmt. Für eine überwiegend politische und nationale Betrachtung der „deutschen“ Gemeinden im Ausland muß es natürlich ein harter Schlag sein, wenn solche Gemeinden sich, etwa gar noch unter klarer Bekenntnisbestimmung, der Heimat gegenüber verselbständigen oder (und sei es aus noch so achtungswerten Gründen) der bisherigen Monopolstellung unserer Sprache im Gottesdienst ein Ende bereiten (ich denke an Italien) oder wenn sie sich mit solchen Gemeinden zu einem vom Bekenntnis her geeinten Gremium zusammenschließen, die teils die Sprache des Gastlandes, teils die Sprachen ihrer noch bestehenden oder aber verlorenen Heimatgebiete sprechen (ich denke an Großbritannien). Wie andererseits der Unionismus sich die Verwirklichung des „vollen Heimatrechtes“ vorstellen mag, wird in dem Augenblick zu einer unlösbaren Frage, wo es um den im Unterricht zu gebrauchenden Katechismus geht. Denn ebenso, wie beispielsweise reformierte Eltern ein Recht auf Unterweisung ihrer Kinder im „Heidelberger“ besitzen, hat das Gewissen eines lutherischen Pfarrers oder aber Gemeindegliedes (!) Anspruch

darauf, daß ihm in Lehre und Praxis seiner Gemeinde keine seinem Bekenntnis widersprechenden Zumutungen gestellt werden. Es mag in gewissen Gemeinden ein irgendwie umschriebenes Gastrecht für Brüder anderer Konfession geben; vom „vollen Heimatrecht“ zu reden, löst die Bindung der Kirche an ihr Bekenntnis auf. Das gilt erst recht, wenn man erwägt, was alles außer Reformierten, Unierten und Lutheranern heute sich „evangelisch“ heißt! Daß die Seelsorge deutsche Herkunft, deutsche Sprache, u. U. deutsche Staatsangehörigkeit ebenso ernst zu nehmen hat, wie beispielsweise die Unterschiede von Mann und Weib, und daß zu diesem Ernstnehmen auch die besondere Zuwendung zu einem deutschen Volksbruder anderen Bekenntnisses jedenfalls gehören kann, soll damit keineswegs geleugnet sein.

Daß in der neuesten Kirchengeschichte politische Ereignisse und Entwicklungen für Diaspora und Diaspora-Fürsorge wichtig geworden sind, darf an dieser Stelle, wenschon ein wenig summarisch, erwähnt werden. Um mich ganz kurz zu fassen: daß das Mißlingen der deutschen Revolution von 1848/49 eine Vielzahl von deutschen Protestanten als Auswanderer in die Gemeinden der lutherischen Diaspora in Übersee geschwemmt hat, die nicht nach Evangelium und Kirche fragten, sondern der großen Menge derer angehörten, die, von der Erweckung unerfaßt, im Schwund des Glaubenslebens standen und diesen Schwund und die Ersetzung des Christlichen durch Politisches (und etwa Kulturelles) auch in die Gemeinden hineintrugen, kann ebensowenig geleugnet werden wie die Tatsache, daß das Entstehen in bekennnismäßiger Hinsicht so seltsamer Gebilde wie der deutschen evangelischen Auslandsgemeinden vielerorten zusammenhing mit der Vormacht des unierten Preußens im Kaiserreich von 1871 und im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß bzw. Kirchenbund, oder daß der Ausgang des ersten Weltkrieges von tiefgreifender Bedeutung in der Frage der deutschen Kirchensprache in Nordamerika und der Ausbildung dorthin bestimmter Pastoren in Deutschland geworden ist, oder daß in manchen Gebieten der Übersee-Diaspora die Ausbreitung des Auslandsapparats der NSDAP eine ernste Krise oder aber Verfälschung des Gemeindelebens im Gefolge hatte. Und daneben: daß die „Los-von-Rom“-Bewegung ebenso wie bestimmte Vorgänge in dem Österreich vor 1938 zunächst politisch waren, in Gottes Hand aber dann doch mindestens für einzelne Menschen oder Gemeinden der Anlaß zu einer dauernden Zuwendung zum Evangelium geworden sind, dürfte ebensowenig bestritten werden wie die Tatsache, daß der deutsche Zusammenbruch von 1944/45 bei einstigen „deutsch-evangelischen“ Auslandsgemeinden nicht nur konjunkturfahne Verselbständigungstendenzen und Zuwendungen zu Lutherum und Lutherischem Weltbund gebracht hat. Sicherlich gilt es hier, wie bei vielem, was seit 1945 in der Kirche geschah, aufzuachten, daß nicht der

ursprünglich reine Impuls erlahme und Müdigkeit und bewußte Reaktion (auch von seiten deutscher Stellen) Verhältnisse erneuern, die man einmal grundsätzlich überwunden zu haben meinte. —

Zu den Wirkungen politischer Ereignisse auf die Diaspora gehört bei uns in Deutschland in dieser Zeit, da nach amtlichen Schätzungen 52 Millionen Menschen auf Erden ihre Heimat verloren haben, auch die Fülle der mit dem Worte „Flüchtlingsdiaspora“ umschriebenen Nöte und Aufgaben. Was einst bayerische, deutsche und außerdeutsche Lutheraner nach dem ersten Weltkrieg an den im Lager Lechfeld gesammelten Ostvertriebenen zu üben versuchten; oder das, worum sich ein Friedrich Ulmer zugunsten der nach Charbin Geflüchteten mühte, waren nur kleine Vorspiele für das, was seit 1944/45 sich vor allem auf deutschem Boden begab. Oft genug ist über die Flüchtlingsdiaspora im lutherischen Katechismus unterwiesener, wenschon wohl zum größten Teil aus der altpreußischen Union stammender Christen in der überwiegend reformierten Grafschaft Bentheim, oft genug erst gar über die buntscheckige Flüchtlingsdiaspora auf dem Gebiet der bayerischen Landeskirche geredet und geschrieben worden, und auch die besondere Problematik der in die Pfalz verschlagenen Lutheraner oder der in Landeskirchen des südwestdeutschen Gottesdiensttypus das liturgische Leben der Heimatkirchen vermissenden Ostdeutschen und die Lage vom lutherischen Erbe her bestimmter Uniierter in reformiert geprägten Unionsgemeinden besonders des Rheinlands wurden ins Auge gefaßt. Es ist bekannt, daß in mehreren Unionsgebieten freikirchlich-lutherische Gemeindebildung sich vollzog. Es gehört leider mit zu den beschämendsten „kirchlichen“ Dokumenten, was ich an Verlautbarungen uniierter Pfarrämter, Presbyterien, Gustav Adolf-Vertreter und ähnlicher Stellen und Kreise gegen die Entstehung solcher lutherischer Gemeinden und Gemeindegruppen zu lesen bekam; und es weckte niederdrückende Empfindungen, wenn der vielgerühmte „Ertrag des Kirchenkampfes“ das nicht verhindern konnte, daß etwa die Persönlichkeit eines Otto Dibelius ausgespielt wurde gegen den Ruf zum Bekenntnis, den treue Lutheraner an ihre heimatvertriebenen Brüder ergehen ließen, oder daß etwa damit operiert wurde, daß diese oder jene unierte Landeskirche mehr heimatvertriebene „Ostpfarrrer“ in ihren Dienst aufgenommen habe, als diese und jene lutherische Freikirche Geistliche zähle, oder daß die Frage nach dem Recht einer Kirche beantwortet wurde mit Hinweisen auf die Statistik.

Sehen wir aber einmal von den Fragen der unierten Landeskirchen ab und wenden uns den lutherischen Landeskirchen zu, die, wie etwa Bayern, sich plötzlich vor Hunderttausende „neuer“ Evangelischer ausgerechnet in solchen Gegenden gestellt sahen, wo bislang nur ein sehr weitmaschiges Netz kirchlicher Versorgung existierte! Von vornherein wurde es klar, daß die

Kirche sich hier, um einmal Begriffe von Hans Asmussen zu gebrauchen, um das „Wohl“ nicht minder als um das „Heil“ kümmern müsse, und daß sowohl die Bemühung um das Wohl der Glaubensverwandten als die Organisation des Ringens um ihr Heil nicht geschehen könne, ohne daß hier weltweite Hilfe einsetze, eine Hilfe, über deren Größe und Bedeutung kein Wort gesagt zu werden braucht außer etwa dem einen, daß es vielleicht kein unwichtiges Zeichen ist, daß zum deutschen Mitarbeiter des „Lutherischen Weltendienstes“ in Karl Nagengast der bisherige Leiter wohl des weltverlorensten und notvollsten aller Kirchenbezirke der bayerischen Diaspora bestellt worden ist. In seinem Beitrag zur fünften Folge des Jahrbuchs des Martin Luther-Bundes hat Gottfried Probst auf Fragen hingewiesen, die für die bayerische Pfarrerschaft und Kirche sich durch das Einströmen zahlloser Unionslutheraner in ihre Gebiete stellten. Es ging ja doch um eine sehr ernste Bewährungsprobe sowohl der Überzeugung als der Weisheit, des Taktes und der Liebe von Pfarrerschaft und Kirche, wenn es sich darum handelte, das „evangelisch-lutherisch“ unserer Ämter und Gemeinden wie der ganzen Landeskirche zu verdeutlichen, zu begründen und wert zu machen. Es wird richtig sein, daß der deutsche Protestantismus Gott dafür danken darf, daß es zu der (ja auch von seiten etlicher bekennnistreuer Lutheraner erwogenen) Bildung einer unierten Flüchtlingskirche in Bayern nicht gekommen ist. Wer aus seiner Kenntnis der Flüchtlingsdiaspora heraus so manche Personen und Kreise dort sich vor Augen stellen kann, weiß, daß in der Tat diese „unierten“ Gemeinden ein Einfallstor für Absonderlichkeiten und Sektierereien schlimmer Art geworden wären. Es muß aber gefragt werden, wie weit die Männer außerbayerischer oder bayerischer Herkunft, die sich dieser neuen Diaspora widmeten, imstande gewesen sind, der Mentalität kräftig entgegenzutreten, die Gemeinden Heimatvertriebener im Gegensatz zu den Ortsgemeinden der ansässigen Romkatholiken wollte, und wieweit sie darüber hinaus es vermochten, die neuen Gemeinden ihre Bestimmtheit in einer bekennnismäßig lutherischen Kirche bewußt und freudig ergreifen zu lassen. Es hat Heimatvertriebene gegeben, denen ihr neuer bayerischer Seelsorger nicht lutherisch genug war, wie es ja auch (nicht nur nach 1945!) bayerische Pfarrer gegeben hat, die bewußt jede Bekenntnisbestimmtheit ihrer Verkündung und Gemeindeleitung zu vermeiden suchten. Es hat heimatvertriebene Pfarrer gegeben, die zunächst einen großen Respekt vor dem bayerischen Luthertum hatten, bis dann langsam in ihnen die Empfindung wuchs, mit diesem Luthertum sei es auch nicht so sonderlich ernst. Und: wer in den Jahren nach 1945 sich darum mühte, aus den geschlossenen Gebieten der Landeskirche geistliches Schrifttum als Gabe von Gemeindegliedern und Pfarrern in die Diaspora zu vermitteln, wird sicherlich mit Freuden gesehen haben, was an guten

„Alten Tröstern“ unserer Kirche bis in die Wochen der Büchersammlung hinein in den Gemeinden in Gebrauch war; er mußte aber auch mit Erschrecken vermerken, was an rationalistischen wie schwärmerischen und sektiererischen Büchern und Schriften vorhanden war, von der oft höchst fragwürdigen Tagesliteratur ganz zu schweigen. Gerade über der Diaspora-Fürsorge konnte es sich schwer auf die Seele legen, wie sehr die praktische Bekenntnislosigkeit nicht nur vieler Gemeindeglieder beschämend offenbar wurde.

Nun aber mühten sich daneben Pfarrer, in ihren Gemeinden den unverkürzten Reichtum zur Geltung zu bringen, den unser Bekenntnis hütet und erschließt; nun aber verstanden es Pfarrer, die Freude an lutherischer Liturgie, am sakramentalen Leben, an Luthers Katechismus und der Augustana zu wecken, — und mußten dann nicht die Schlechtesten und Untätigsten, sondern die im bürgerlichen und kirchlichen Leben Fleißigsten ihrer Gemeindeglieder bei der Umsiedlung der Heimatvertriebenen in solche Gebiete abziehen sehen, in denen lutherische Kirche nicht als Landes-, sondern nur als Freikirche existiert, als Freikirche, die zudem vielleicht an den neuen Wohnorten keine Pfarrämter oder Gemeinden oder auch nur Gottesdienststationen besaß. Was tun? Es ist kaum anzunehmen, daß vielleicht ein halb Dutzend Jahre genügt hätten, ein solches lutherisches Bewußtsein zu wecken, das nicht nur das Luthertum der bayerischen Kirche sich gefallen ließ oder gar mit Dank aufnahm, sondern vielmehr um jeden Preis lutherisch zu sein begehrte. Es ist zugestehen, daß unser landeskirchliches Luthertum hinsichtlich der Überweisung verziehender Gemeindeglieder an lutherische Freikirchen schon vor der Aufkündigung der Abendmahlsgemeinschaft von Frei- und Landeskirchen unseres Bekenntnisses und abgesehen von ihr auf breiter Front versagt hat; es ist aber auch zu berichten, daß es pflichtbewußte Geistliche gegeben hat, die sich in dieser Frage vor ernste seelsorgerliche Probleme gestellt sahen, und daß in Einzelfällen es ja auch Enttäuschungen an sich durchaus gutwilliger Gemeindeglieder am freikirchlichen Leben gegeben hat, die dann doch den Übergang in eine unierte Gemeinde vorziehen ließen, zumal, wenn deren Leitung in verhältnismäßig lutherischem Sinne arbeitete.

Ich breche ab mit dieser Aufzählung der konfessionellen Probleme der Flüchtlingsdiaspora und spreche nur noch summarisch davon, daß natürlich die Bemühung um das Wohl der Heimatvertriebenen auch Erscheinungen wie die zeitigen konnte, daß man so lange kirchlich war, als man materielle Vorteile von der brüderlichen Hilfeleistung der Kirche bezog, oder daß mancherorten die typische Unkirchlichkeit vieler aufs Land verschlagener Großstädter eine besondere Belastung des evangelischen Namens bedeutet hat, so daß unter Umständen Amtsdienst in der Diaspora schier Missionars-

dienst wurde. Ich erwähne nur im Vorbeigehen die Not, daß in einer lutherischen Landeskirche das allgemeinprotestantische Diasporawerk der Gustav Adolf-Vereine über ganz andere Mittel verfügen konnte, als das bewußt lutherische des Gotteskastens, und die daraus sich ergebenden Folgerungen im Denken der zu Betreuenden (zumal wenn diese in neuerer Zeit ohnehin aus der Union kamen). Ich erwähne auch die Not der Tatsache, daß es zu einer wirklich brüderlichen Begegnung von Geber und Empfänger, etwa von mittelfränkischer und niederbayerischer Gemeinde, nur sehr schwer kommen kann. Ich erwähne das alles nur kurz, denn ich möchte nicht mit der Aufzählung von Problemen und Nöten schließen, geschweige denn mit dem Aufruf zu Kampf und Auseinandersetzung an den berührten kritischen Punkten. Ich möchte vielmehr schließen damit, wie sehr außerhalb und innerhalb Deutschlands sich der liebende Blick der Glaubensbruderschaft immer und immer wieder der Kirche der Verstreuung zugewandt hat, bereit zum Rat und zur Tat, zur Fürbitte und zum wirklichen Opfer. Es gäbe aus der Geschichte des Martin Luther-Vereins in Bayern allein im letzten Jahrzehnt dafür einige unvergeßliche Beispiele, die es bezeugen, daß die Perikope vom Scherflein der Witwe in unseren Tagen nicht nur gelesen und gepredigt, sondern auch praktiziert worden ist. Und es gäbe etliche schöne Zeugnisse sei es der glaubensbrüderlichen Hilfe hin und her über die Gegensätze frei- und landeskirchlichen Luthertums hinweg — genau so, wie es Exempel dafür gäbe, daß etwa norddeutsche Brüder erfinderisch waren, den persönlichen Kontakt mit süddeutscher Diaspora zu suchen.²⁾ Es gäbe endlich Belege auch dafür, wie das Erkennen und Anpacken einer diasporafürsorgerischen Aufgabe und Verpflichtung in ähnlicher Weise belebend gewirkt hat, wie das tätige Ernstnehmen des Missionsauftrages Jesu das tun kann. Gottlob: es gäbe mannigfache Beispiele für das alles — und ich meine, daß auch diese Feststellung in eine Zusammenschau von Grundtatsachen unserer Diasporafürsorge hineingehört.³⁾

²⁾ Vgl. auch den Beitrag von H. Th. Siebert in diesem Jahrbuch „Ich suche meine Brüder!“. Siebert unternahm mit drei anderen hessischen Amtsbrüdern eine ebensolche Fahrt in die bayerische Diaspora. Der Herausgeber.

³⁾ Die vorstehenden Ausführungen gehen auf kürzere oder ausgedehntere Vorträge bei der Herbsttagung des Martin Luther-Vereins in Bayern zu Coburg 1951 und auf Pfarrkonferenzen und Gemeindeabenden 1952 und 1953 zurück, bei denen es sich weniger um Forschung und neue Erkenntnisse als vielmehr um eine von seiten der Geschichte her geschehende Einführung in das Anliegen lutherischer Diasporaarbeit überhaupt handelte. Sie bitten, in diesem Sinne gelesen zu werden, der auch die Unterkellerung mit eingehenderen Belegen ausschloß.

Zum Schluß nur noch ein Lutherwort! Es steht in einem der typischen Diasporabriefe des Reformators, in dem Brief an die Christen in Holland, Brabant und Flandern, den er nach der Verbrennung seiner beiden jungen Ordensbrüder Heinrich Voes und Johannes Esch (am 1. Juli 1523 zu Brüssel) geschrieben hat. Dies Schreiben schließt mit folgenden Worten:

„Bittet für uns, lieben Brüder, und unter einander,
auf daß wir die treue Hand einer dem andern reichen
und alle in Einem Geist an unserm Haupt Jesu Christo halten,
der Euch mit Gnaden stärke und vollbereite
zu Ehren Seinem heiligen Namen.“

Mit diesem Hinweis auf den größten Fürsorger aller Diaspora habe unsere Übersicht und Besinnung ein Ende!

MARTIN SCHMIDT

Die Väter des Martin Luther-Bundes, ihre Grundsätze und ihr Dienst

I.

Die Frage nach den „Vätern“ stellt die Kirche vor die größere Frage nach ihrem Verhältnis zu ihrer Geschichte. Sie kann nicht einfach dadurch als gelöst gelten, daß sie sich immer wieder, grundsätzlich und aktuell in jedem Gottesdienst, in jedem Unterricht, in der Lehrbildung auf ihren Ursprung im Neuen Testament zurückbezieht. Schon das Neue Testament selbst stellt mit seiner Übernahme des Alten in Kritik und Erfüllung diese Frage nach der Geschichte, und erst recht nicht kann die Kirche in der Weise des Täuferturns und der modernen Sekten den Weg überspringen, den sie hominum confusione et Dei providentia geführt worden ist. Das Werk des Martin Luther-Bundes ist in seiner organisierten Form eine Schöpfung des 19. Jahrhunderts, in seinem Sachgehalt jedoch, als Fürsorge für evangelisch-lutherische Glaubensbrüder in der Kirchenfremde, seit der Reformation da. Luther selbst hat eine unübersehbare Zahl von Trostbriefen und Trostschriften an Christen gerichtet, die unter einer Obrigkeit lebten und litten, welche das Evangelium unterdrückte. Er hat seine Hand zum Aufbau von kleinen Landeskirchen gereicht, die mitten in einem derartigen Gebiet einen schweren Selbstbehauptungskampf führten und von Anfang an nur mit der größten Gefahr ins Leben treten konnten, wie etwa die Freiberger im albertinischen Sachsen im Jahre 1537. In der Zeit der Gegenreformation liefert wohl keine Kirchengeschichte so viele Beispiele für ähnliches, wenn auch ungemein ver-