

N12<522854509 021



ubTÜBINGEN

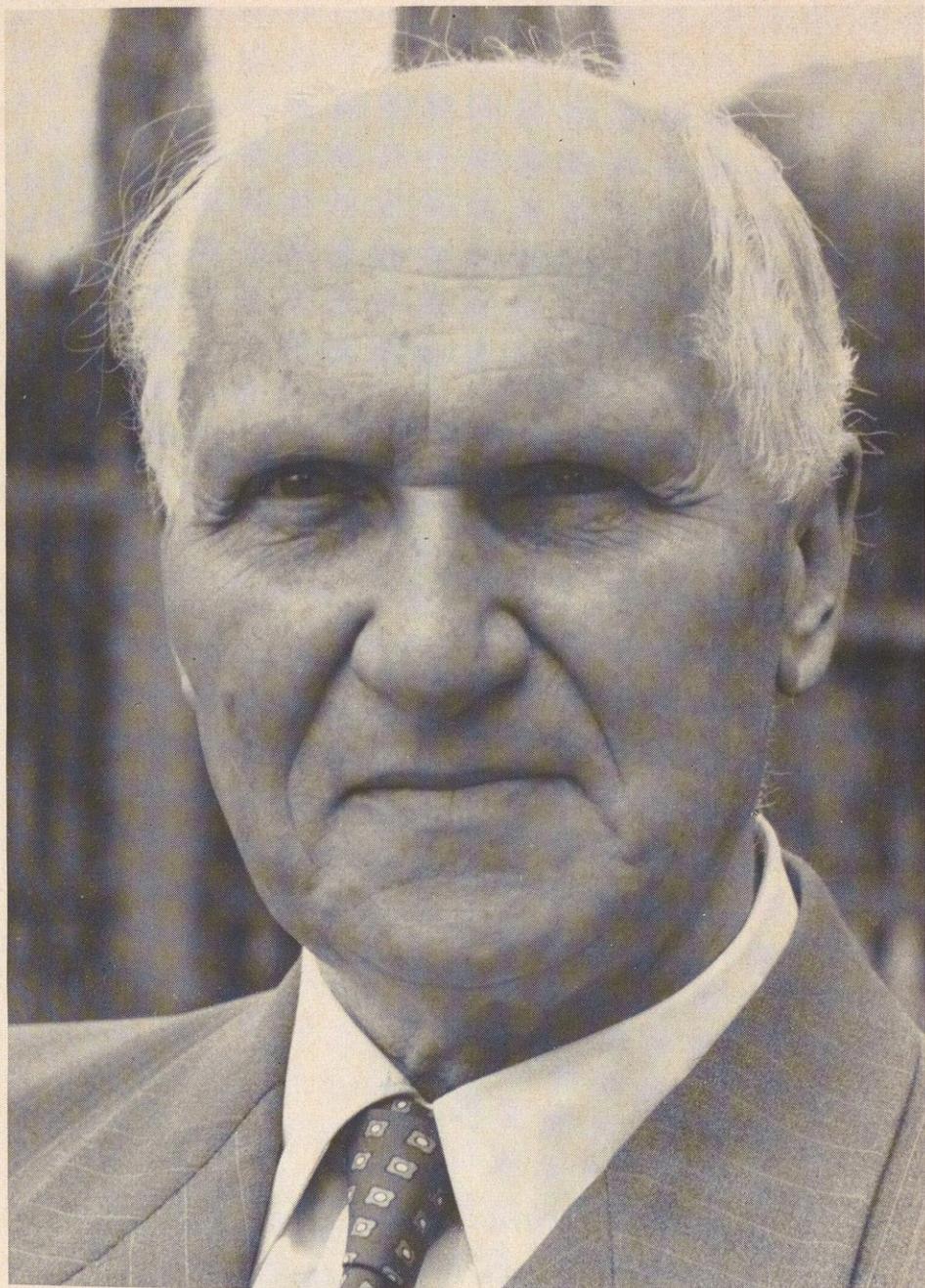


WILH. KAPP
Buchbinderei
Tübingen, Hintere Grabenstr. 45
Telef. 3287

**Jahrbuch
des
Martin-Luther-
Bundes**

9. FOLGE

Zw



PROFESSOR D. EDUARD STEINWAND († 17. 2. 1960)

Väterlicher Freund und Förderer des Martin-Luther-Bundes,
seit 1939 Mitglied des Bundesrates des Martin-Luther-Bundes

JAHRBUCH
DES
MARTIN-LUTHER-
BUNDES

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Gottfried Probst

9. Folge
(1961)



IM AUFTRAG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES
BESORGT VOM MARTIN-LUTHER-VERLAG
ERLANGEN
UND ROTHENBURG OB DER TAUBER



Gh 5225 bb

Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT DES HERAUSGEBERS	4
MAURER, WILHELM: Zum Lutherbild des 19. und des 20. Jahrhunderts	7
SROCKA, WERNER: Lutherische Theologie ist Bekenntnistheologie .	27
WITTENBERG, MARTIN: Seelsorge an der eigenen Seele	34
KOLLMER, LEONHARD: Gedanken zur Neuordnung der Trauung . .	64
MEYER, JOACHIM: Das landeskirchliche Territorialprinzip widerspricht dem Grundgesetz	71
WERNER, THEODOR: Meditation für eine Diasporafestpredigt . . .	78
PROBST, GOTTFRIED: Hundert Jahre Martin-Luther-Verein in Bayern	86
HENSEL, KLAUS: Ziel und Wege lutherischer Diasporapflege	90
SCHMIDT, HANS HERMANN: Lutherische Kirche in Oberösterreich, Salzburg und Tirol.	103
GIANI, DOMENICO: Neuland in Italien — ein Kurzbericht über Torre Annunziata	116
GLIEDERUNG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES	118
Anschriften der Verfasser	127

Geleitwort

Die 9. Folge des Jahrbuches hat lange auf sich warten lassen. Aber gerade diese durch mancherlei widrige Umstände erzwungene Pause hat gezeigt, daß es einen großen Kreis von Lesern gibt, die mit Spannung auf das neue Jahrbuch warten. Ihnen und allen unsern Freunden sei mitgeteilt, daß die Absicht besteht, das Jahrbuch von jetzt ab alljährlich erscheinen zu lassen.

Zu den einzelnen Beiträgen ist folgendes zu sagen:

Unser stellvertretender Bundesleiter, Professor D. Maurer, legt uns einen Vortrag vor, den er im Rahmen der Bundesversammlung des Martin-Luther-Bundes im Jahr 1960 in Itzehoe gehalten hat. Daß unser Bundesratsmitglied Lic. Srocka ein Referat, das für die deutsch-amerikanischen Theologentagungen im Jahr 1960 bestimmt war, uns zur Verfügung gestellt hat, ist mir eine besondere Freude; kommt doch damit ein Freund aus einer lutherischen Freikirche wieder einmal in unserm Jahrbuch zum Wort.

In der 7. Folge hat unser am 17. Februar 1960 verstorbenes Bundesratsmitglied, Professor D. Eduard Steinwand — der Martin-Luther-Bund wird seiner stets in großer Dankbarkeit gedenken —, einen Aufsatz über das Thema „Seelsorge an der eigenen Seele“ veröffentlicht. Wenn unser Freund Wittenberg in dem vorliegenden Jahrbuch über das gleiche Thema schreibt, so geschieht dies deshalb, weil über Seelsorge an der eigenen Seele nicht genug geredet werden kann. Es könnte sein, daß in künftigen Jahrbüchern immer wieder einmal dieses Thema behandelt werden wird. Ich hoffe, daß unsern Brüdern und Schwestern — vor allem in der Einsamkeit der Diaspora — damit ein Dienst getan wird.

Wie gründlich in einer bayerischen Pfarrkonferenz über die Fragen der Neuordnung kirchlicher Handlungen gearbeitet wird, mag der Beitrag meines Kapitelsbruders und Nachbarn Leonhard Kollmer zeigen.

Unser Bundesratsmitglied Joachim Meyer reitet in seinem Aufsatz eine scharfe Attacke gegen das landeskirchliche Territorialprinzip. Mit Recht! Wenn wir lutherische Kirche in Deutschland und in der Welt ernst nehmen wollen, muß von uns das territoriale Denken der Vergangenheit mehr und mehr überwunden werden. Die Meditation von Theodor Werner, des Beauftragten des Martin-Luther-Bundes für Norddeutschland, der Überblick des Herausgebers über die Geschichte des bayerischen Martin-Luther-Vereins und der Aufsatz unseres Generalsekretärs Klaus Hensel über „Ziel und Wege lutherischer Diasporapflege“ sind als Arbeitshilfen für unsere Freunde und solche, die es werden wollen, gedacht.

Die Diaspora selbst spricht zu uns durch den österreichischen Pfarrer Hans Hermann Schmidt und den italienischen Pastor Domenico Gianì.

Zum Schluß sei mir ein persönliches Wort gestattet. Nachdem ich nun ein Jahrzehnt lang dem Martin-Luther-Bund als Bundesleiter zu dienen mich bemüht habe, lege ich mein Amt im September 1961 nieder. So soll dieses Jahrbuch zugleich ein Gruß von mir sein. Ein Gruß an alle meine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in Erlangen, Berlin und wo immer sie sich befinden. Ein Gruß an meinen Nachfolger in der Leitung des Bundes. Ein Gruß an all die vielen Brüder, die ich in zehnjähriger Diasporaarbeit in Deutschland, Österreich, in der Schweiz, in Italien, Frankreich, England und Irland habe kennen und schätzen lernen dürfen. Ein Gruß endlich an die Brüder, die in überseeischen Ländern ein Amt der lutherischen Kirche versehen und mit denen ich auf irgendeine Weise in Beziehung treten durfte.

Möge Gott, der Herr, der Arbeit des Martin-Luther-Bundes und aller kirchlichen Arbeit, die — an Schrift und lutherischem Bekenntnis ausgerichtet — allüberall in der Welt geschieht, seinen Segen geben.

Markt Erlbach, im Juli 1961

*Der Bundesleiter des
Martin-Luther-Bundes
Dekan Gottfried Probst*

Zum Lutherbild des 19. und 20. Jahrhunderts

Ein Vortrag vor lutherischen Pfarrern

Die innere Geschichte, die die lutherische Kirche und ihre Theologie in den letzten anderthalb Jahrhunderten durchgemacht hat, ist undenkbar und unverständlich, wenn man den Einfluß außer acht läßt, den Luther auf sie ausgeübt hat. In der Würdigung Luthers und seiner Theologie fassen sich die einzelnen Richtungen lutherischen Denkens wie die Strahlen in einem Prisma zusammen. Wie Luthers Gestalt von den Vätern der lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert aufgenommen und gewürdigt wurde und was die Luther-Renaissance dieses 20. Jahrhunderts an dem damals gewonnenen Lutherbild verändert hat, soll uns im Folgenden beschäftigen.

I.

Es ist eines der Wunder Gottes in der Kirchengeschichte, daß Luthers Theologie in einer Kirche, die — ob zu Recht oder Unrecht, bleibe unausgesprochen — seinen Namen trägt, noch einmal eine schöpferische Wirksamkeit entfalten konnte. Das Wunder ist groß, wenn wir die Voraussetzungen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ins Auge fassen. Die Vorbedingungen für ein Neuverständnis Luthers waren weithin verschwunden. Aufklärung und Frühidealismus werteten den Kämpfer gegen römische Geistesknechtschaft und Sittenlosigkeit, den deutschen Mann, der als Heros der nationalen Unabhängigkeit wie ein zweiter Arminius die Fesseln Roms zerbrochen hatte, den freiheitlichen Kirchenmann und Theologen, der den Panzer dogmatischen Zwanges zerschlagen und jedem gestattet hatte, nach bestem Wissen und Gewissen die Heilige Schrift auszulegen und seine Theologie daraus zu formen. Daß in solcher Lage der verbindliche Anspruch des lutherischen Bekenntnisses ernst genommen und hinter diesem Bekenntnis ernst und mahnend die Zeugenstimme Luthers vernommen wurde, ist aus den geschichtlichen Zeitumständen heraus zwar verständlich zu machen, aber nicht eigentlich zu erklären. Und daß diese Stimme gehört werden konnte, ohne daß die geschichtlichen Voraussetzungen vorhanden waren, daß eine rationalisierende Theologie, die lange hindurch geherrscht, daß eine sentimentale Mystik, die ebensolange die frommen Gemüter erfüllt hatte, abgelöst wurde durch eine vielleicht manchmal hausbackene, aber doch die elementaren Nährstoffe geistlichen Lebens darbietende lutherische Theologie, das ist wirklich ein Wunder Gottes.

Denn keine der früheren Erneuerungsbewegungen, die unter dem Namen

Luthers aufgebrochen waren, hatte bisher entsprechende kirchliche Wirkungen hervorbringen können. Da war die erste Luther-Renaissance unter dem genialen, aber doch zwiespältigen und unglücklichen Matthias Flacius Illyricus — sie ist gescheitert: nicht nur an der Übermacht der Melanchthon-schule, nicht nur an dem Ungestüm und Ungeschick der Flacianer, sondern weil die Zeit noch nicht reif war für die Erneuerung Luthers. Da sind die beiden Versuche, den jungen Luther mit der Mystik zu identifizieren und so eine Erneuerung von Frömmigkeit und Kirche im Namen Luthers herbeizuführen. Der erste geschah im Anfang des 17. Jahrhunderts durch Johann Arndt und erstarb unter den Greueln des 30jährigen Krieges. Der zweite geschah fast genau 100 Jahre später durch den Grafen von Zinzendorf und erstarb in der Enge einer zwar ökumenisch gesinnten, aber doch von schwärmerischer Unklarheit erfüllten kleinen Gemeinschaft. Wie wurde das Wunder möglich, daß jetzt, abermals ein gutes Jahrhundert später, der Durchbruch gelang, Luthers Stimme erneut laut wurde und daß ihr Gehör geschenkt wurde?

Eine vorläufige Antwort bekommen wir am besten von dem Mann, an dem dieser Durchbruch am frühesten und in exemplarischer Weise geschah, bei Johann Georg *Hamann*. Seine Londoner Bekehrung im März 1758 geschah noch völlig unbeeinflußt von Luther. Aber ein Jahr später, daheim in Königsberg, lernte er Luthers Schriften kennen und hat seine Frömmigkeit und seine Weltanschauung in jahrzehntelangem Umgang mit ihnen gebildet. Was findet Hamann bei Luther? Die Bestätigung seiner persönlichen Gotteserfahrung, diese aber hineingebunden in das Zeugnis der Schrift. Es ist das rein persönliche Verhältnis zweier genialer Menschen, das zwischen Hamann und Luther besteht; aber in ihrer Begegnung geht es nicht nur um persönliche Erfahrungen, es geht um das Zeugnis der Schrift. Hamann lernt von Luther, sie zu verstehen als das Wort Gottes, als den Punkt in der Geschichte der Menschheit, da Gott sich verbirgt, um sich zu offenbaren. Er begreift das alles an dem Christuszeugnis der Schrift. In einer Zeit, die in Christus nichts anderes zu sehen weiß als den Tugendlehrer, das Tugendmuster, versteht er Christus wieder als das fleischgewordene Wort Gottes, in dem Gott die Menschheit zum Heile beruft, indem er sich hinter der Gestalt menschlicher Niedrigkeit zugleich verbirgt und offenbart. Und Hamann wagt es, diese Anschauung von der Offenbarung in der Verborgenheit zum Mittelpunkt nicht nur seines Glaubens, sondern auch seiner Weltanschauung zu machen. Was in der göttlichen Sprache der Heiligen Schrift sich ausspricht, vollzieht sich auch in der menschlichen Sprache: Ein rein Geistiges verleibt sich und wird Geschichte und macht Geschichte.

Wahrlich, in solcher Weite und in solcher Tiefe hatte zuvor noch niemand das Wesen Luthers und seiner Theologie erfaßt. Der deutsche Idealismus von Lessing bis Hegel hat Luther in seine philosophischen und geistesgeschichtlichen Konzeptionen mitten hineingestellt. Das geschah von Herder ab und durch Herder unter Hamanns Einfluß. Aber alle diese Geistesgrößen des deutschen Idealismus haben mit der umfassenden Weite ihrer Lutherdeutung zugleich eine Umdeutung vollzogen, haben in der Kraft ‚verwandelnder Assimilation‘ Luther zu einem Idealisten gemacht. Auch in der Geschichtsdeutung Rankes ist das der Fall, obwohl dieser in seiner Weise — intuitiv und unabhängig von Hamann — in seiner historischen Objektivität am ehesten noch etwas von Luthers Ursprünglichkeit gewahrt hat. Alle Idealisten, mögen sie auch in der Weite ihrer Konzeptionen an Hamann herankommen, in die Tiefen seiner Lutherdeutung sind sie nicht eingedrungen; der eigentliche Luther blieb ihnen fremd¹.

Es ist bezeichnend für die Lage der lutherischen Kirche und ihrer Theologie zu Anfang des 19. Jahrhunderts, daß die Wiederentdeckung Luthers nicht in ihrer eigenen Mitte geschah, nicht aus kirchlich-theologischer Verantwortung erfolgte, sondern von außen her an die Kirche herangetragen wurde. Im 19. Jahrhundert wird Luthers geschichtliche Größe zunächst nicht aus seiner Theologie von den Theologen erkannt, sondern seine geschichtliche Größe, von den Erforschern der politischen und der Geistesgeschichte erschaut, wirbt nachträglich für seine Theologie und stellt nachträglich die Theologen vor die Aufgabe, sie zu erforschen. Die Luther-Renaissance des 19. Jahrhunderts ist zunächst eine allgemein weltliche Angelegenheit und wirkt nachträglich auf die Kirche zurück. Die Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts ist primär eine theologisch-kirchliche Angelegenheit und sucht von der Kirche aus hineinzuwirken in die Welt. Dieser Tatbestand muß immer im Auge behalten werden. Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob er stärker für das 19. oder für das 20. Jahrhundert spricht. Wir wollen diesen Tatbestand zunächst hier entfalten, ehe wir ihn beurteilen.

Eines mußte bei dieser Einordnung Luthers in die allgemeine Geistesgeschichte verloren gehen, was bei Hamann den eigentlichen Quellpunkt für die Entdeckung Luthers gebildet hatte: die Anknüpfung an das eigene religiöse Erleben und die Wiederentdeckung dieses Erlebnisses in Luthers reformatorischer Entdeckung. Wo findet das 19. Jahrhundert ebenso wie Hamann eine neue religiöse Erfahrung geklärt und gedeutet durch Luthers

¹ Diese Zusammenhänge behandelt — unter Abdruck wertvoller Quellenzeugnisse — Hch. Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955.

reformatorisches Zeugnis? Das geschah in der *Erweckungsbewegung*. Sie hängt in ihren Wurzeln ja nicht nur mit dem Altpietismus Speners und Frankes, sondern vor allem auch mit jenem philosophischen Irrationalismus zusammen, für den Hamann Pate gestanden hatte. Für die Geschichte des bayerischen Luthertums sind wir eben dabei, den Einfluß dieses Irrationalismus zu erkennen von Karl Johann Friedrich Roth an, dem ersten Präsidenten des Oberkonsistoriums in München und Herausgeber der ersten Gesamtausgabe der Schriften Hamanns, bis hin zu Hermann Bezzel¹. An einer solchen Entwicklungslinie wird klar, wie stark der Strom der Erweckungsbewegung sich auswirkt bis in unsere Tage. Und weil Hamann an der Quelle dieses Stromes steht, ist auch die Identifizierung seines Bekehrungserlebnisses mit dem reformatorischen Grunderlebnis über sein eigenes Jahrhundert hinaus wirksam geblieben.

Nicht gleich in ihren Anfängen freilich ist die Erweckungsbewegung dem Beispiel Hamanns gefolgt und haben sich ihre Repräsentanten andächtig vor Luthers Bild zusammengefunden. Aus der Frühzeit ist es eigentlich nur Mathias Claudius, der einen Zugang zu Luther besaß. Männer, die wie Jung-Stilling oder Gottfried Menken aus reformierter Tradition stammten, mußten ihn entbehren. Aber auch für die ganze süddeutsche Erweckungsbewegung spielt Luther zunächst keine besondere Rolle². Die Baseler und mit ihnen die übrigen deutschen Zweigstellen der Christentumsgesellschaft stehen Luther von Hause aus fern. Die Württemberger haben an ihren theosophischen Vätern aus dem 18. Jahrhundert ihr Genüge. Die bayerische Erweckung geht von Sailer aus auf die romanisch-quietistische Mystik zurück. Und auch die Einflüsse, die sich von der Sailerschen Bewegung aus durch Vermittlung von Goßner u. a. in Berlin und Pommern geltend machten, hatten zunächst mit Luther nichts zu tun. Ihrem Ursprung nach steht die Erweckungsbewegung also Luther fremd gegenüber; daß sie dennoch den Weg zu ihm fand, gehört zu den Geschichtswundern, von denen wir sprachen.

Von außen her sind die jüngeren Vertreter der Erweckungsbewegung zu Luther geführt worden. Die reformationsgeschichtlichen Jubiläen der Jahre 1817 und 1830 haben diesen Zug verstärkt; die geschichtliche Besinnung, die im Gefolge der Romantik einsetzte, hat mitgeholfen. Aber entscheidend werden diese Anstöße doch erst dadurch, daß das eigene Erweckungs-

¹ Manfred Seitz: Hermann Bezzel, Theologie — Darstellung — Form seiner Verkündigung, 1960.

² Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Die Erweckungsbewegung, Studien zur Gesch. ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, 1957.

erlebnis in der geschichtlichen Begegnung mit Luther wiedergefunden wird und dadurch seine Bestätigung erfährt. Bekannt ist das selbstbiographische Zeugnis Vilmars aus dem Jubiläumsjahr von 1830. Er hat Augustana und Apologie studiert und „erkannte nunmehr — wie wenn ein Blitz über ein weites Gelände hinfährt —, daß alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei. Die A. K. schloß mir wie mit einem Male alles bei Tertullian, Augustin, Gerhard Gelesene vollständig auf und meine theologische Wendung war vollbracht“¹. Ähnliche Zeugnisse liegen am Ende der Erweckungszeit aus dem Munde führender lutherischer Theologen auch sonst vor und bestätigen: ein *Teil*strom der Erweckungsbewegung — nicht die ganze — führt zur inneren Begegnung mit Luther und dabei wird die persönliche Glaubenserfahrung des Einzelnen bestätigt, gereinigt und vertieft durch Luthers reformatorisches Zeugnis. Die Wendung, die die Erweckungsbewegung hin zum lutherischen Kirchentum der Reformationszeit genommen hat, kann also nicht bloß aus den allgemeinen Restaurierungstendenzen des Zeitalters hergeleitet werden. Sie ist nicht, wie man oft gemeint hat, ein politisches, sondern zuerst ein frömmigkeitsgeschichtliches und sodann ein theologisches Ereignis. Sie ist entstanden durch die Begegnung der Erweckungsfrömmigkeit mit dem Urerlebnis Luthers. Und diese Begegnung geschah im Zusammenhang mit einem Neuverständnis der *Geschichte*, gerade auch der Geschichte der lutherischen Kirche und ihrer Theologie. Das, was die lutherische Theologie des 19. Jahrhunderts über Luthers geschichtliche Stellung gesagt hat, steht im Zusammenhang mit den großen geschichtsphilosophischen Synthesen, die die idealistische Philosophie von Schelling bis Hegel gewonnen hatte. Neben dieser Geschichtsphilosophie der großen Systematiker hatten die Romantiker ein neues Geschichtsverständnis geweckt und dabei ein — allerdings zwiespältiges — Lutherbild entwickelt. Aus der Historischen Schule und ihren organologischen Vorstellungen vom Ablauf der Geschichte ist das Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts entstanden. Rankes Reformationsgeschichte stellt den Höhepunkt dieser Geschichtswissenschaft dar. Es ist klar, daß jeder, der in der Erweckung persönlicher Frömmigkeit von Luther eine Stärkung erfahren hatte, nach Luthers Stellung in der Geschichte fragen mußte. Aus den lutherischen *Bekenntnisschriften* hatte Vilmar seine Begegnung mit Luther gewonnen, ehe er in Luthers Liedern den Herzschlag dieser Frömmigkeit verspürte und ehe er sich in mehr als 30jährigem Studium in Luthers Schriften vertiefte. Und Löhe hat sein Bild Luthers zuerst aus den lutherischen Kirchenordnungen seiner markgräflichen Heimat und Nürnbergs

¹ Wilhelm Hopf: Aug. Vilmar I, 1913, 167.

gewonnen, vernahm also das Zeugnis der Theologie Luthers vornehmlich aus den Stimmen des lutherischen Gottesdienstes. Es ist klar, daß dieses Zeugnis, wenn auch vielleicht in besonderer Tiefe, so doch nicht in seiner ganzen Fülle solchen Hörern faßbar werden konnte.

Auf der anderen Seite hat das theologische Lutherbild, das so gewonnen wird, bestimmte unverlierbare Züge Luthers besonders deutlich herausgearbeitet. Luther wird als *Kirchenvater* und nicht als religiöser Individualist verstanden. Die Kontinuität seiner theologischen Aussagen wird festgehalten: sowohl mit seinen Vorgängern, den Kirchenvätern der alten Kirche, als auch mit seinen Nachfolgern in der lutherischen Orthodoxie. Luther gilt als das Muster eines konservativen Theologen, zugleich aber auch als das Vorbild eines konservativen Politikers. Alle revolutionären Züge an ihm werden geleugnet. Was die Aufklärung an ihm lobend, die Romantik tadelnd hervorgehoben hatte, daß er nämlich die revolutionäre Entwicklung des neuzeitlichen Europa, wenn auch ungewollt, entfesselt und vornehmlich gefördert hatte, das wird schlankweg bestritten. Seine Stellung gegenüber den Aufständischen im Bauernkrieg, seine Treue gegenüber Kaiser und Reich wird besonders hervorgehoben. Als Vater der Orthodoxie aber wird er zugleich zum Anwalt aller Bestrebungen, die nach den zerstörenden Wirkungen der Aufklärung und im Gegensatz gegen die mit den Junghegelianern sympathisierende Theologie der neuen Tübinger Schule und des Liberalismus eine neue kirchliche Orthodoxie schaffen wollen.

Zugleich aber muß man Luthers Bild in eine gesamtgeschichtliche Schau einbeziehen. Am deutlichsten ist das bei August Vilmar geschehen¹. Er weitet das Element persönlicher Erfahrung aus zu einer gesamtkirchlich-geschichtlichen Erfahrung. In jedem Abschnitt ihrer Geschichte hat sich die Kirche eine besondere Seite der göttlichen Heilsoffenbarung erfahrungsmäßig angeeignet; ist am Ende der Tage ihre geschichtliche Sendung erfüllt, so wird sie sich zugleich die ganze Fülle der göttlichen Offenbarung angeeignet haben. In dieser Erfahrungsgeschichte der Christenheit sieht Vilmar Luther an entscheidender Stelle stehen dadurch, daß er „ein bis dahin von der Christenheit noch nicht erlebtes Moment der göttlichen Offenbarung, der Gnade Gottes in Jesu Christo, an sich selbst erlebte und der Christenheit zum Miterleben und Nacherleben darbot: die Aneignung der Erlösung von der Sünde und dem ewigen Tode“. Die einzelnen, die Kirchen, die dieses Nacherleben vollziehen, stehen damit auf dem Boden der Reformation. Die

¹ Fr. W. Hopf hat darüber im Luther-Jahrbuch 1939 u. 1940, bes. 1939, 105 ff., ausführlich berichtet.

römische Kirche, die dieses Zeugnis verweigert, hat sich damit selbst aus der erfahrbaren Wirklichkeit der Kirche ausgeschlossen.

Ähnliche Zeugnisse finden sich bei Löhe oder Kliefoth. Sie zeigen, daß Luther für die aus der Erweckungsbewegung herausgeborene Erneuerungsbewegung nicht bloß persönliche, nicht bloß partikularkirchliche, sondern ökumenische Bedeutung hat. Vor der überragenden Gestalt Luthers ist das Luthertum des 19. Jahrhunderts zur Erkenntnis seiner ökumenischen Verantwortung und Sendung gelangt. Und gerade dieses Moment der Luther-Renaissance wirkt aus dem vergangenen Jahrhundert unmittelbar in unsere Gegenwart und Zukunft hinein.

So wurde der lutherischen Kirche auf ihrem geschichtlichen Gang durch den Irrationalismus des ausgehenden 18. und durch den Idealismus und die Romantik des 19. Jahrhunderts ein neues Lutherbild erschlossen. Von außen her wurde es ihr angeboten; sie hat es sich selbst innerlich angeeignet und theologisch fruchtbar gemacht. Wie ist dieses Lutherbild theologisch zu beurteilen?

Wenn die Männer der Erweckung ihre religiöse Erfahrung in der Luthers wiederfinden konnten, so hatte das darin seinen Grund, daß es ihnen wie ihm um das Verständnis von Sünde und Gnade ging, und daß sie wie er um die rechte evangelische Buße bemüht waren. Hier freilich hat sich Luthers Einfluß nicht immer klar durchsetzen können. Zu stark waren die Nachwirkungen der Praxis des Hallischen Pietismus, der mystischen Traditionen mit ihren Methoden der Selbstreinigung und der Selbstkontrolle zuviel Raum gegeben hatte. Zu stark war auch der Einfluß, der von Melancthon her das Gesetz und nicht das Evangelium in den Mittelpunkt der christlichen Buße stellte; die großen Bußprediger des 19. Jahrhunderts wie Ludwig Hofacker stehen hier näher bei Melancthon als bei Luther. Aber aufs ganze gesehen hat sich die ‚pietistische Orthodoxie‘ des 19. Jahrhunderts doch mit Erfolg bemüht, bei Luther zu lernen, das pietistische Erbe zu neutralisieren und den eigentümlichen Trost lutherischer Heils- und Gnadenpredigt in der Verkündigung klar erkennbar werden zu lassen. Von hier aus gewann sie auch einen unmittelbaren Zugang zum lutherischen Choral. Für Vilmar etwa bedeutet Luthers Lied: ‚Nun freut euch, liebe Christengemein‘ nicht nur den Inbegriff seiner eigenen Heilserfahrung, sondern die Zusammenfassung und Krönung der kirchlichen Gnadenpredigt überhaupt. Er, dem wir die Rückgewinnung des reformatorischen Choralgutes in unsern Gesangbüchern in erster Linie mitverdanken, hat als Literaturhistoriker aus der Schule Jakob Grimms gerade für das Volksmäßige dieser Lieder ein Organ gehabt. An ihnen wird ihm deutlich, daß das Volk die Predigt Luthers von Sünde und Gnade verstanden, in sich aufgenommen und sich

erfahrungsmäßig angeeignet hatte. Im Unterschied zu allem pietistischen Konventikelchristentum wird das Besondere an Luthers Sendung darin gesehen, daß durch ihn in einer geschichtsmächtigen Stunde noch einmal das *ganze* Volk von der christlichen Heilsbotschaft ergriffen worden war.

Luther war Volksmann, nicht der Gelehrte — das ist im kirchlichen Lutherverständnis des 19. Jahrhunderts nicht überall und nicht nur eine Konzession an die liberal-nationale Bewegung, die im Volksheros Luther den deutschen Nationalgeist selbst zur Verkörperung und zur Selbstbefreiung gelangt sah. Vielmehr haben die Menschen, die von der Erweckungsbewegung herkamen, Zugang zu Luther über seine volkstümlichen Erbauungsschriften gesucht und gefunden: über den Kleinen Katechismus, die deutschen Traktate der Frühzeit und über die Predigten. Hier überall hat der Reformator, ohne seine eigentümlichen theologischen Intentionen zu verflachen, dennoch das Notwendige und das Eingängige seiner Theologie in wundervoll anschaulicher Sprache dem Mann auf der Straße nahe zu bringen verstanden. Der volkstümliche Sprachmeister Luther ist dem von der Romantik her kommenden Geschlecht ein Lehrmeister gewesen zum Verständnis des biblischen Evangeliums.

Freilich wirkt sich hier auch weithin eine Schau volkstümlicher Wirklichkeit aus, die im Zeitalter der frühkapitalistischen Industrialisierung durch die tatsächlichen Verhältnisse oft schon überholt war: daß nämlich volkstümliche Sitte und Ordnung in ihrer geschichtlichen Vorfindlichkeit selbst schon einen sittlich-religiösen Wert darstelle und daß die Sünden- und Gnadenpredigt Luthers den Menschen gerade in diesen Bindungen suche und erreiche. Diese Schau erschien der pietistischen Weltflucht als anstößig und nicht evangeliumsgemäß. Im Gegensatz zu den pietistischen Strömungen der Erweckungszeit hat Albrecht Ritschl in seiner Lehre vom Beruf das Anliegen dieses Lutherbildes wieder aufgenommen, es auf der einen Seite von dem romantischen Idyll patriarchalischer Lebensordnungen befreit, auf der anderen freilich von jenen sittlich-religiösen Bindungen mehr abstrakt als konkret zu reden vermocht. Wie das, was Luther von den drei Hierarchien, dem *ordo politicus, ecclesiasticus, oeconomicus* ausgesagt hat, eigentlich gemeint und in die heutige soziale Wirklichkeit zu übertragen ist, ist eine offene Frage der Lutherforschung geblieben.

Das Lutherbild des 19. Jahrhunderts wäre verzeichnet, wenn nicht ausgesprochen würde, daß über das hinaus, was wir bisher aufgeführt haben, gelegentlich Züge hervortreten, die zu der Anschauung von dem orthodoxen, patriarchalischen Antirevolutionär keineswegs passen und die in die neuere Lutherforschung hinüberleiten. Es sind vornehmlich zwei Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, die den Rahmen des damaligen Luther-

bildes gesprengt haben. Der eine hat dafür Anfechtung und Feindschaft gegen sich erregt. Der andere ist von seinen Zeitgenossen und von der Generation seiner Söhne totgeschwiegen worden. Der erste ist Johann Christian Konrad von Hofmann, der andere Theodosius Harnack¹.

Hofmann hat sein Verhältnis zu Luther im Zusammenhang seiner Hermeneutik und an Hand seiner biblischen Exegese gewonnen. Im Gegensatz gegen die Lokalmethode der Orthodoxie geht es ihm wie Luther um das *Ganze* der Schrift. So wie Luther mit seinem Grundsatz von dem, was Christum treibet, überall an die Schrift herangeht, so findet auch Hofmann in der durch Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen den eigentümlichen Inhalt der Schrift, der sich in der biblischen Heilsgeschichte aus sich selbst heraus darlegt und dessen Selbstentfaltung der der Geschichte nachgehende Theologe aufnehmen und wiedergeben kann. Und wie bei Luther ist der Heilsglaube die unerläßliche Voraussetzung solcher theologischen Denkarbeit und die *analogia fidei* das eigentliche hermeneutische Prinzip.

Im Bewußtsein dieser methodischen Übereinstimmung mit Luther hat Hofmann sich dann um den Gottesgedanken bemüht, der der biblischen Heilsgeschichte zugrunde liegt. Hier ist er Luther in einer Weise nahe gekommen wie kaum einer seiner Zeitgenossen. Er hat die Offenbarungsfrage, die zwischen Erweckungstheologie und Aufklärung so lange strittig gewesen war und in der keiner der beiden Partner den anderen hatte überwinden können, von einer neuen Seite her angepackt. Wie Luther hat er Gottesoffenbarung da zu finden gelehrt, wo Gott sich uns seinem Wesen nach allein zu erkennen gegeben hat: in der Liebe, die sich in Christus zu uns herabneigt. Daß Gottes Gerechtigkeit Gottes Liebe ist, diesem Moment lutherischer Gotteslehre hat Hofmann vor allem in der Versöhnungslehre Geltung verschafft. In dem bekannten Streit um diese Lehre hat er die legalistisch-juridische Interpretation abgewiesen, die von Anselm von Canterbury her auch die lutherische Orthodoxie beherrschte. Wir wollen hier nicht auf die Einzelheiten eingehen, uns interessiert der Fall deshalb besonders, weil hier zum ersten Male in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts Luther selbst gegen die lutherische Orthodoxie ins Feld geführt worden ist. Hier ist der Punkt, wo die leidenschaftlichsten Angriffe gegen Hofmann gerichtet wurden. Er hat die selbstverständliche Einheit zwischen Luthers Person und lutherischer Orthodoxie zerstört. Er hat damit die lutherische Kirche und ihre Theologen vor die Notwendigkeit

¹ Fr. W. Kantzenbach: Die Erlanger Theologie, Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der theol. Fakultät 1743—1877, 1960.

gestellt, ihr Selbstverständnis vor dem Bilde des wirklichen Luther zu begründen, es unter Umständen dadurch im Gegensatz zur eigenen orthodoxen Tradition reinigen zu lassen.

Von einer anderen Seite aus und in starkem sachlichem Gegensatz gegen Hofmann hat Theodosius *Harnack* das Luthertum seiner Zeit vor dieselbe Aufgabe geführt, ist freilich an einer Lösung zuschanden geworden. Hofmann hatte einseitig von der Liebe Gottes zu reden gewußt; Albrecht Ritschl ist ihm in *dieser* Beziehung gefolgt. Harnack dagegen sieht Luthers Gottesbild unter lauter Spannungen begriffen: Zorn und Liebe Gottes stehen einander gegenüber; sie werden gleichgesetzt mit dem deus absconditus und deus revelatus. Die Offenbarungsfrage wird von Harnack wie von Hofmann in den Mittelpunkt gestellt. Deutlicher als dieser aber hat Harnack auszusprechen verstanden, daß Gott sich im dialektischen Gegensatz offenbart. Gottesoffenbarung ist nicht rational faßbar, nicht nur deshalb nicht, weil seine Liebe über unser Begreifen geht, sondern auch, weil diese Liebe in einer unerträglichen Weise von Gottes Zorn flankiert wird.

Harnack hat Luthers *Theologia crucis* entdeckt. Er hätte von dieser Entdeckung aus die Schau Hofmanns vertiefen können: Die Liebe Gottes ist nur an Christus erkennbar, nur an dem gekreuzigten Christus, und nur so, daß die unergründliche majestätische Tiefe des Zornes hinter dem Kreuz aufbricht, nur so, daß der Mensch die Heilkraft jener Liebe ausschließlich dann erfährt, wenn er zugleich leidentlich Gottes Zorngericht über sich ergehen läßt. Damit hat Harnack die tiefste Intention Luthers erfaßt. Zugleich aber hat er Züge an ihm hervorgehoben, die dem Lutherbild des 19. Jahrhunderts bisher fremdartig, unverständlich gewesen waren. Er hat damit die Grundvoraussetzungen, von denen die Lutherauffassung seit Hamann ausgegangen war, erschüttert. Luthers Anfechtungen sind seit Harnack nicht mehr mit einer pietistischen Bekehrung gleichzusetzen; Luthers reformatorische Entdeckung ist nicht ohne weiteres mit den religiösen Erfahrungen der Erweckung identisch. Luther hat in seinen Anfechtungen seinen Blick nicht nur auf sich selbst gerichtet, so daß er ‚meine Sünde, meine Sünde‘ schrie und am ewigen Heile irre wurde. Sondern in diesen Erschütterungen seines persönlichen Heilsstandes brachen in Gericht und Zorn Gottes elementare Gewalten über ihn herein, die Gottes Wirklichkeit nur in grausiger Verzerrung wiedergaben. Und dabei entdeckte Luther in sich nicht nur seine moralische Schuld, sondern einen so grausigen Gotteshaß, daß er sich vor sich selbst in die tiefsten Tiefen der Hölle und der Verdammnis gewiesen sah. Das Bild Luthers, das zeugnishaft hinter diesem Gottesbilde auftaucht, ist nicht mehr das patriarchalische Bild des volknahen Gottesmannes. Was hier erfahren und erlitten wird, läßt sich in dem

Gegensatz zwischen konservativ und revolutionär überhaupt nicht mehr erfassen. Hier geschieht etwas, was in der Geschichte des Christentums ohne Beispiel ist. Hier ist der Nihilismus der modernen Welt, dem das 19. Jahrhundert in Männern wie Max Stirner und nachher Friedrich Nietzsche mit Entsetzen begegnete, schon Jahrhunderte früher vorweggenommen, stellvertretend für die kommenden Jahrhunderte durchlitten und in der Kraft des Christusglaubens überwunden.

Es ist begreiflich, daß Männer, die wie Vilmar mit einem gewissen Spürsinn für das Kommende ausgestattet waren, für Harnacks großen Wurf Verständnis zeigten. Aufgenommen hat das neue Lutherbild, das sich hier andeutete, weder Vilmar noch einer seiner Zeitgenossen. Harnacks Buch fand taube Ohren und verschlossene Lippen; es wurde totgeschwiegen. Und sein Verfasser selbst stand nicht restlos zu den Grundthesen seines Buches. Er hat die Spannung von Zorn und Liebe Gottes nicht zu ertragen vermocht; er hat die dialektische Einheit von Verborgenheit und Offenbarkeit Gottes nicht anschaulich zu machen verstanden. Er konnte es nicht, weil er bewußt in den Denkformen des orthodoxen Luthertums dachte. Im Gegensatz gegen Hofmann hat er sich geweigert, einen Unterschied zwischen Luther und der lutherischen Orthodoxie zuzugeben. ‚Das Ganze des Bekenntnisses‘, das er gegen Hofmann festhalten wollte, umschloß für ihn das Ganze der lutherischen Tradition bis zum Einbruch von Pietismus und Aufklärung.

Darum hat Harnack die gegensätzliche Spannung umdeuten, die dialektische Einheit in eine logische Folge verwandeln müssen. Er hat die Gegensätze umgebogen, die Spannung vereinfacht. Das Gegenspiel von Zorn und Liebe verwandelt sich in das Sein des Menschen außer Christus und in Christus; und das wiederum fällt zusammen mit dem Unterschied zwischen Schöpfung und Erlösung, der sich in ein heilsgeschichtliches Nacheinander auflösen läßt. Und die Verborgenheit Gottes reduziert sich dann auf sein geheimnisvolles Walten in der Natur, im Unterschied zu der vollen Heilsoffenbarung in Christus. So enden wir schließlich in dem scholastisch-melanchthonisch-orthodoxen Schema von Natur und Gnade. Die Dialektik von Verborgenheit und Offenbarkeit wird zum Stufenbau von *revelatio generalis* und *specialis*. Das eigentümlich Neue, das Harnack in seiner Lutherdeutung spontan ergriffen hatte, endet in dem Gewöhnlichen.

So entläßt uns die Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts mit unbeantworteten Fragen. Vom Irrationalismus, Idealismus und der Romantik ist der Erweckungsbewegung ein Lutherbild zugeschoben worden, das sie mit den Inhalten ihrer eigenen Erfahrung füllte. Luther gewann damit neues Leben,

fang an in seiner Kirche zu rumoren. Aber war es der wirkliche Luther, der da verlebendigt wurde? Das 20. Jahrhundert hat sich erlaubt, daran zu zweifeln. Wie hat es selbst sein neues Lutherbild gestaltet?

II.

Es kann hier nicht im einzelnen geschildert werden, wie das Neue sich vorbereitete: Wie die kritische Lutherausgabe seit 1883, wie die neuen Quellenfunde über die Theologie des jungen Luther neue Verständnismöglichkeiten eröffneten; wie der historische Positivismus etwa in der Lutherbiographie von Köstlin-Kawerau¹ das Material zusammentrug; wie Ernst Troeltsch den konservativen Luther ins Mittelalter zurückverbannte und mit den Täufern und Schwärmern die Neuzeit anheben ließ; wie die junge sozialkritische Bewegung im Protestantismus mit den sozialetischen Fragen rang, die durch Luther aufgeworfen waren.

Es kann hier ebensowenig der Gang der Lutherforschung verfolgt werden, wie sie in der Zeit um den ersten Weltkrieg mit Holls Lutheraufsätzen neu einsetzte und in einem schier unübersehbaren Schrifttum sich spezialisierte, aber dabei doch nicht nur in die Breite, sondern auch in die Tiefe ging. Wir beschränken uns auf einen allgemeinen Vergleich zwischen dieser zweiten Luther-Renaissance und der ersten im 19. Jahrhundert. Wir wollen uns fragen, was jede vor der anderen voraus hat; wir wollen unterscheiden und dabei lernen, was uns für die gegenwärtige Stunde not ist.

Die Entdeckung Luthers im 19. Jahrhundert erfolgte im Zusammenhang einer Erweckungsbewegung; die Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts ist die Frucht gelehrter historischer und systematischer Arbeit. Damit bezeichnen wir Reichtum und Armut unseres theologischen Sacculums in einem. Wir besitzen gute, ständig verbesserte Luthertexte, reiche Lutherbibliotheken und einen internationalen Stab von Lutherforschern, der nun schon zum zweiten Male im Rahmen des Lutherischen Weltbundes zur gemeinsamen Arbeitstagung zusammengetreten ist. Aber wir tragen keine neuen starken Impulse an Luther heran. Wir erwarten von ihm Antwort, ohne daß wir aus der Tiefe heraus zu fragen vermöchten.

Wenn wir hier einen Unterschied zum 19. Jahrhundert feststellen, wollen wir die Frömmigkeit der Erweckungsbewegung keinesweg überschätzen. Sicherlich haben Mystik, Moralismus und Sentimentalität des 18. Jahrhunderts in ihr weitergewirkt. Sicherlich liegt oft eine unselige Verquickung mit politischen und kirchenpolitischen Motiven vor. Sicherlich finden sich

¹ Jul. Köstlin - G. Kawerau: Martin Luther, 2 Bde., 1903⁵.

in ihr kaum neue theologische Erkenntnisse oder auch nur Denkanstöße. Und doch war ein neuer geistlicher Aufbruch erfolgt. Das Christentum, schon weithin totgesagt, erwies seine tragende und tröstende Kraft; die Kirchen, durch Revolutionen und Säkularisationen und Verwaltungszentralisationen erschüttert, fingen an, wieder Stätten geistlichen Lebens zu werden.

Wir sind durch zwei Weltkriege und durch permanente Revolutionen hindurchgegangen. Aber die ungeheuren Erschütterungen haben bisher keine neuen religiösen Fragen gestellt, keine neuen Aufbrüche hervorgerufen. Wir beschuldigen das 19. Jahrhundert der Restauration; wir werfen uns gegenseitig restaurative Bestrebungen vor. Ja, ist denn wirklich etwas restauriert worden? Der große, nie wieder gutzumachende Zusammenbruch der Volkskirche im Osten unseres Vaterlandes sollte uns erkennen lassen, daß es im 20. Jahrhundert nicht mehr genügt, wie im 19. berstende Dämme auszubessern. Die Aushöhlung der kirchlichen, geistlichen und theologischen Substanz ist in vollem Gange. Ist unsere kirchenpolitische Bewegtheit nicht aus der Angst geborener Betrieb, unsere theologische Regsamkeit nicht Hypertrophie? Was soll uns heute die gelehrte Lutherforschung? Kann sie den Mangel an religiöser Erfahrung ersetzen? Kann die Theologie da etwas Neues schaffen, wo die Frömmigkeit verdorrt ist? Kann Theologie geistliches Leben schaffen? Muß sie sich nicht darauf beschränken, das Vorhandene zu reinigen, zu klären und zu befestigen?

Aber wir müssen auch die Gegenfragen stellen. Hat denn Luther in einer besonderen Erweckungsbewegung seiner Zeit gestanden, so daß seine reformatorische Entdeckung die Antwort auf das fromme Verlangen dieser Zeit und der Erfolg seiner reformatorischen Verkündigung das Echo dieser Antwort gewesen wäre? Steht er nicht vielmehr geradezu im Gegensatz zur Frömmigkeit seiner Zeit? Die *devotio moderna* ist der Wurzelboden der Gegenreformation geworden. Und die *eloquens pietas* der Humanisten ist der Kurie mindestens ebenso sehr zugute gekommen wie den Wittenbergern. Die evangelische Volksbewegung ist durch Luthers reformatorische Verkündigung erst entfacht worden. Auch sie trägt in ihrer mittelalterlichen Erbmasse vieles mit sich, das die Reinheit evangelischer Glaubenspredigt verdunkelte: dieselbe Mystik, wie in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, ähnliche, wenn auch in der Zielsetzung verschiedene politische Aspirationen. Luthers reformatorische Verkündigung ist darum dieser evangelischen Volksbewegung immer wieder fordernd und korrigierend gegenübergetreten. Sie hat reinigend gewirkt, klärend; sie hat das Chaotisch-Drängende zur kirchlichen Gestaltung hingeführt, also ähnlich gewirkt, wie das neuentdeckte Bild Luthers auf die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.

Könnte heute im 20. Jahrhundert nicht etwas Entsprechendes geschehen? Könnte eine gelehrte Lutherforschung nicht dahin wirken, daß Luthers Theologie in die gegenwärtige Verkündigung einginge, daß eine solche Verkündigung, am lutherischen Bekenntnis orientiert, eine evangelische Volksbewegung entfachte und zugleich das vorhandene geistliche Leben reinigte und erneuerte? Daß so etwas geschehe, ist der Traum einer Generation gewesen, die in ihrer theologischen Entwicklung mit der Lutherforschung verwachsen ist, der seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Gestalt Luthers neu nahegebracht und neu gedeutet wurde. Diese Generation hat den Kampf der Bekennenden Kirche durchgestanden, in dem Luthers theologische Grundgedanken eine erstaunliche Aktualität, eine praktische Verbindlichkeit beanspruchten. Der Kummer vieler, daß sich alles das, was seit über zwei Jahrzehnte herangereift war, seit 1945 nicht erfüllte, ist echt und schwer. Liegt die Ursache bei Luther, liegt es daran, daß seine Botschaft doch schon veraltet wäre, nur noch historisch interessant, aber ohne rechte Beziehung zu dem in ständigen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Revolutionen drängenden Leben der Gegenwart? Oder liegt die Schuld bei uns, den Verkündigern des Evangeliums in der Kirche Luthers? Haben wir versäumt, seine Aussagen richtig mit der Schrift zu konfrontieren, sie einzuschmelzen in unser biblisches Zeugnis, sie zu übersetzen in die Sprache von heute, sie anzuwenden auf die Nöte unserer Zeit? Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir heute die Lutherforschung des 20. Jahrhunderts befragen und vergleichen mit dem Lutherbild des 19. Jahrhunderts. Und wollen dabei die Gewissensfrage nicht unterdrücken, wie weit wir selbst unter uns den Ertrag dieser Forschung für unsere Verkündigung nutzbar gemacht haben.

Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist in ihrem frommen Suchen einst Luther begegnet — das ist nicht unsere Situation. Luthers reformatorische Predigt hat einst eine evangelische Volksbewegung hervorgerufen — das könnte unsere Situation werden, wenn wir unsere Predigt mit dem Inhalt reformatorischer Glaubenserkenntnis recht zu erfüllen verstünden. Aus einem Bericht über die Lutherforschung kann solche Bewegung sicherlich nicht hervorgehen, aus der theologischen und kirchlichen Arbeit einer ganzen Generation treuer Lutheraner könnte es schon eher geschehen.

Die theologische Situation unserer Tage ist gekennzeichnet durch die Abkehr von der Erfahrungstheologie des 19. Jahrhunderts. Ob das ein reiner Gewinn ist, bleibe dahingestellt; wir halten uns an die Tatsachen. Für das Verständnis der Anfänge Luthers bedeutete das: Luthers reformatorische Entdeckung darf nicht in Parallele gestellt werden zu einer pietistischen

Erweckung und Bekehrung. Sie besteht in einer exegetischen Einsicht, in der Erkenntnis eines christozentrisch bestimmten Gesamtzusammenhangs der Heiligen Schrift.

Von hier aus setzt die Einzelforschung ein. Sie bezieht sich auf Luthers hermeneutische Prinzipien, die seiner Deutung einzelner Schriftpartien zugrunde lagen. Sie bezieht sich auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als der die ganze Heilsgeschichte bestimmenden Grundbegriffe der Heiligen Schrift. Die Forschung kreist um die Probleme der Rechtfertigung. Hatte das 19. Jahrhundert seine diesbezüglichen Fragen vorwiegend auf den Menschen gerichtet: auf dessen Sünde und die Verwandlung durch die Gnade, so fragt unser Jahrhundert seit Karl Holl, der hier die entscheidenden Anstöße gegeben hat, nach dem Gottesbild, das hinter dem Rechtfertigungsgeschehen steht. Gottes Gottsein wird aus Luthers Zeugnis neu verstanden: daß es unserer Erkenntnis *gegeben* ist durch Christus, nicht erschlossen werden kann in idealistischen Spekulationen, nicht erlebt werden kann in mystischen Schauungen, das hat die heutige Theologie aller Richtungen aus der Lutherforschung gelernt. Und damit ist die Frage nach Christus, nach seiner Person und nach seinem Werk, neu aufgebrochen. Holl hatte sie noch beiseite schieben zu können geglaubt; seine eigenen Schüler haben ihn hier korrigiert und ergänzt, und die Diskussion über Luthers Christologie ist noch völlig im Fluß — als ein historisches und doch zugleich als ein gegenwärtiges Problem der Theologie.

Das sind alles exakte Einzelforschungen, die an diese Fragen gewandt werden; wir haben nur ein paar der zentralsten hier nennen können. Das Gesamtgefüge von Luthers Theologie wird auf diese Fragen hin durchgeprüft und abgetastet: Was der junge Luther sagt, welche Akzentverschiebungen eingetreten sind je nach den wechselnden zeitgeschichtlichen Situationen, und ob die Grundlinien der theologischen Aussage festgehalten wurden. Und immer mehr stellt sich dabei die Erkenntnis heraus, daß man den jungen Luther nicht gegen den alten ausspielen kann, daß das Urgestein seiner Theologie allezeit die Grundlage gebildet hat, ja daß es in seiner Alterstheologie — wie es alternden Menschen oft geschieht — erst recht wieder hervorgetreten ist.

Auch in der Beobachtung der geschichtlichen Zusammenhänge geht es immer um exakte Einzelforschung: Wie Luthers theologische Aussagen sich von der Spätscholastik, die ihn gebildet hat, abheben und was das Begriffsmaterial besagen will, das er von ihr übernommen hat; wie er auf die altkirchliche Überlieferung zurückgreift, welches geschichtliche Bild er von ihr hat und wie er sie wertet. Hatte das 19. Jahrhundert in großartigen, aber doch zeitbedingten Intuitionen Luthers Platz in der Gesamt-

geschichte der Christenheit zu bestimmen versucht, so ist das 20. bemüht, in unermüdlicher Kleinarbeit den Platz zu finden, einzuebnen und abzugrenzen, auf dem es Luthers Standbild in der Geschichte errichten will. Es ist die Frage, ob von einem Standbild ebensolche geschichtsdeutende Kraft ausgehen kann wie von den lebenssprühenden Intuitionen des 19. Jahrhunderts. Aber wir können uns hier nichts nehmen, was uns nicht gegeben ist, und müssen es der Kraft geschichtlicher Wahrheit zutrauen, daß sie von selbst ihre Wirkungen hervorbringt.

Unsere Lutherforschung stellt Luther, wenn auch in anderer Weise als das 19. Jahrhundert, in den Strom der Geschichte. Fügt sie ihn damit auch in den Bau der Kirche oder sieht sie in ihm eine prophetische — oder dämonische? — Einzelpersönlichkeit unerreichbar genialen Ausmaßes? Die Antwort ist für uns, die wir nach dem Ertrag der Lutherforschung für die gegenwärtige Verkündigung fragen, schlechterdings entscheidend. Ist Luther der Prophet unserer Tage, so könnte sein Zeugnis das der prophetischen Verkündigung des Alten und Neuen Testaments überstrahlen; und es wäre gerade das erreicht, was er nicht gewollt hat. Gehört er in die Reihe der genialen Individualisten wie Kierkegaard oder Nietzsche, so könnten wir ihn als einen exemplarischen Einzelfall bewundern; er geht uns aber in unserem Massenzeitalter nichts an.

Sicherlich sind die Bindungen, unter denen das 19. Jahrhundert Luther gewürdigt hatte, für uns nicht mehr nachvollziehbar. Es hat Vater Luther samt seiner Käte und dem ganzen Wittenberger Pfarrhaus in die Kontinuität der lutherischen Kirche hineingestellt. Es hat Luthers Theologie vom Bekenntnis dieser Kirche her gedeutet und das Bekenntnis in der Auslegung der lutherischen Hochorthodoxie übernommen: Luther war ein orthodoxer Lutheraner, und der Orthodoxe des 19. Jahrhunderts war ein Lutheraner.

Die kritische Lutherforschung hat diese Zusammenhänge zerrissen. Sie hat Luther gegenüber seinen Mitlebenden und seinen Nachkommen isoliert. Sie hat die Kluft zwischen Luther und Melanchthon aufgezeigt. Und mag man auch von Übertreibungen und Übersteigerungen zurückgekommen sein: daß Melanchthon — zumal in seinen späteren Jahren — den reformatorischen Ansatz mit humanistischen und scholastischen Gedankenelementen amalgamiert hat, steht außer Frage. Man hat diese fremdartigen Elemente in der lutherischen Orthodoxie in noch reicherer Fülle nachgewiesen, die Hochorthodoxie in das Zeitalter des Barock hineingestellt und sie als unwiederholbare geschichtliche Erscheinung sui generis gedeutet. Die Kritik wendet sich mit alledem gegen das lutherische Bekenntnis. Augustana und Apologie sind von Melanchthon verfaßt. Geben sie Luthers Theologie rein

und unverkürzt wieder? Oder erweist sich Melanchthons verderbliche Wirkung schon an ihnen? Probleme, die im 16. Jahrhundert in den synergistischen und kryptokalvinistischen Streitigkeiten leidenschaftlich erörtert wurden und die das 19. Jahrhundert längst überwunden wähnte, brechen wieder auf.

Der isolierte Luther repräsentiert sich heute ohne eine Kirche, die ihn trägt. Dann aber hat seine Theologie, so interessant sie im einzelnen sein mag, keine kirchenbildende und kirchenerneuende Kraft. Karl Holl hatte einst über die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff geschrieben und verneint, daß das landesherrliche Kirchenregiment Luthers Absichten entspräche. Im Kirchenkampf haben wir um das Wesen der Kirche gerungen von den Voraussetzungen der Theologie Luthers aus. Dieses Ringen um die Kirche und Luthers Einfluß darauf scheint heute zu Ende zu sein. Die Darstellung von Luthers Kirchenbegriff ist eine blutleere akademische Angelegenheit geworden. Sie läßt uns auch solange kühl, als wir ihn als ein isoliertes Kolossalindividuum verstehen und den kirchlichen Zusammenhang nicht begreifen, in dem er steht und aus dem heraus er theologisch denkt. Und solche isolierende Betrachtungsweise wird auch der universalkirchlichen Bedeutung Luthers nicht gerecht, um deren Erfassung das 19. Jahrhundert sich mit seinen Denkmethode so stark bemüht hat und die zu erkennen im Zeitalter der ökumenischen Verantwortung so ungeheuer wichtig ist.

Wir können uns hier mit der existentialistischen Lutherdeutung nicht auseinandersetzen, weder in der Form, die ihr der Hollschüler und Kierkegaardübersetzer Emanuel Hirsch gegeben hat, noch in der stärker von philosophischen Prämissen bestimmten Form eines Gogarten oder Ebeling. Wir können hier nur ihre Wirkungen beschreiben. Luther erscheint als Vorläufer der modernen Kulturkritik. In seinem existentiellen Betroffensein nimmt er die Erfahrung des modernen Menschen vorweg, der losgelöst von allen traditionellen Bindungen und unbehaust der Bedrängnis durch das Nichts gegenübersteht, sie freilich — anders als der gegenwärtige Nihilist — in Christus überwindet. Luthers Theologie der Anfechtung wird hier zum Zeugnis für eine Anthropologie, wie sie der wahren Situation des Menschen in der nachchristlichen Welt entspricht. Diese Situation zu erhellen erscheint als Aufgabe einer an Luther orientierten Verkündigung der Kirche. Damit ist ohne Frage eine Vergegenwärtigung der reformatorischen Predigt erreicht, deren Wirkung im Einzelfalle wir nicht abzustreiten vermögen. Die Frage bleibt, ob hier der Vollenhalt dieser Predigt zur Geltung kommt, ob vor allem ihre Christusbezogenheit angemessen gewürdigt ist. Innerhalb der Kirche aber fällt diesem Luther vor allem die Aufgabe der

Kritik zu. Was Kierkegaard als prophetischer Zeuge innerhalb der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts war, das ist im 20. Jahrhundert Luthers Dienst an der Christenheit. Er soll sie frei machen von falschen traditionellen Bindungen; er soll ihr zeigen, was der Mensch vor Gott ist; er soll sie willig machen, dem Menschen von heute, der verzweifelt und ohne es zu wissen vor Gott steht, seine wahre Lage zu verdeutlichen. Wahrlich, dieser Luther ist keiner der großen Konservativen, die die lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts helfend am Wege der Kirche stehen sahen. Er ist nicht der Vater einer restaurativ erneuerten Kirche. In unvergleichbarer Größe ragt er über alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte hinweg; und wenn er überhaupt einer Kirche angehört, dann eher nur der Kirche, die am Ende der Tage Christus entgegenschreitet.

Wer wollte die Größe dieser Lutherdeutung nicht respektvoll würdigen? Sicherlich müssen eschatologische Klänge hörbar werden, wenn wir die reformatorische Botschaft in die heutige Predigt übersetzen. Man kann nicht von der Rechtfertigung Zeugnis geben einseitig in den Denkformen des anselmischen Satisfaktionsschemas. In dem ‚coram Deo‘ muß der Donnerton des jüngsten Gerichtes vernehmbar werden; in dem ‚propter Christum‘ die Trostlosigkeit der Gottverlassenheit am Kreuz und die Angst derer, die in solcher Gottverlassenheit dem letzten Richterspruch entgegengehen, ebenso aber die Herrlichkeit dessen, der dann als Richter der Lebendigen und der Toten erscheinen wird, das verzehrende Feuer seines Urteilsspruches, der herrliche Glanz seines Erbarmungswortes. Nicht nur Luthers Rechtfertigungslehre, seine ganze Gestalt steht im Lichte des eschatologischen Geschehens; und wir werden weder der Lehre noch der Person Luthers gerecht, wenn wir dieses Licht in unserer Verkündigung nicht anzünden.

So weit, so recht. Und doch scheint mir in dieser Weise, Luther aller geschichtlichen Kirchlichkeit nur als Bußprediger gegenüber zu stellen, eine Überschätzung seiner Person und eine Unterschätzung zugleich vorzuliegen. Eine Überschätzung — denn der Zeuge erhebt sich über das Zeugnis. Es wird hier nicht nach dem Inhalt des Zeugnisses gefragt, sondern nach der Form seiner Anwendung. Und es wird dabei nur nach der kritischen Funktion gefragt und nicht nach der im wörtlichen Sinne erbaulichen Anwendung, nicht also danach, daß dies Wort Kirche baut, eine congregatio fidelium zusammenschart. Tatsächlich ist es doch so: Nicht der Zeuge ist wichtig, nicht die besondere Prägung seines Zeugnisses, sondern der aus dem Wort der Offenbarung geschöpfte Inhalt. An nichts anderem als an diesem Inhalt wollte Luther selbst gemessen sein. Darum würde er sich gegen solche Überschätzung seiner Person wehren. Sie wäre für ihn nur eine neue Form

des Heroenkultes, den das 19. Jahrhundert gebracht hat. Wo man den Inhalt des Evangeliums zugunsten seiner Funktion vernachlässigt und für diese Funktion das Vorbild Luthers autoritativ benutzt, da tut man Luther unrecht.

Weil dies Wort die allein seligmachende Gnadenbotschaft von Christus ist, die den Heilsglauben fordert, deshalb sammelt es die Schar der Gläubigen zur *Kirche*. Und diese Kirche ist eine in der Geschichte wirksame und in ihren Wirkungen greifbare Größe. Luther gehört in sie hinein. Er ist nicht nur ihr Kritiker, er ist vielleicht nicht einmal in ihr ein Vater; er ist aber sicherlich ihr Diener und hat in ihr nichts anderes sein wollen. Wo man ihn nicht als Diener dieser Kirche — und zwar der empirischen, geschichtlich unvollkommen, der Vergebung bedürftigen und die Vergebung ausspendenden Kirche — betrachtet, da überschätzt man Luther. Man kann sein geschichtliches Bild nur fassen — und darin haben die lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts recht —, wenn man ihn im Zusammenhang dieser geschichtlich konkreten und geschichtlich unvollkommenen Kirche betrachtet.

Mit der Überschätzung Luthers geht seltsamerweise aber auch eine Unterschätzung Hand in Hand. Der von der Kirche losgelöste, isoliert betrachtete Luther ist ja nicht mehr der Reformator der Kirche. Der eschatologische Ausblick auf seine prophetische Sendung darf den Blick nicht trüben für seine geschichtliche Leistung. Er hat sie vollbracht in der Kirche und für die Kirche, für ihre ständige innere Erneuerung. Erneuerung in der Kirche gibt es nur aus den Kräften, durch die sie entstanden ist. Das Werk ihrer Erneuerung bindet den, der es betreibt, an die Autorität der geschichtlichen Tradition. Man unterschätzt Luther, wenn man ihn nicht in ständiger Auseinandersetzung mit dieser Tradition betrachtet, nicht beobachtet, wie er sie umformt, aber auch aus ihr seine geistlichen Kräfte zieht. Nur im Zusammenhang mit der Kirche zeigt sich Luther in seiner ganzen Größe. Ein auf sich selbst gestellter, allein vor Gott gestellter, von Christus und den Aposteln und den Brüdern isolierter Luther ist nicht der wahre.

Aber mit dieser Ablehnung einer existentialistischen Lutherdeutung darf unser Vergleich zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert nicht abschließen. Das Negative soll nicht das letzte Wort haben, sondern das Positive. Wo das 20. Jahrhundert die Linien seines Lutherbildes auszieht, erblickt es in ihm nicht wie das vergangene den konservativen Kirchenvater, sondern den Kulturkritiker und Kirchenkritiker. Wir wissen, in diesem Bilde enthüllt sich nicht der ganze Luther; aber es werden Seiten seines Wesens sichtbar, die nicht vergessen werden dürfen. Der in der Anfechtung nackt

und bloß vor Gott stehende Mensch ist wirklich der Mensch unserer Tage. Wenn wir ihn finden wollen, wo er ist, wenn wir ihn sich selber zeigen wollen, kann uns Luther Wegweisung geben. Und wenn wir ihm helfen wollen, aus der Not des Nihilismus herauszukommen, bietet sich uns die Christusbotschaft an, wie Luther sie uns verdolmetscht hat. Er hat das Christusbild des Neuen Testaments und der altkirchlichen Väter in neuer Frische gezeichnet. Er hat das Christusheil uns mit neuen Augen anschauen gelehrt. Er hilft uns, Christus heute nicht bloß in korrekten dogmatischen Formeln, sondern mit neuen Zungen zu verkündigen. Er lehrt uns, aus der bloß negativen Kulturkritik heraus an den Punkt zu kommen, da deutlich wird: Gott hat in Christus ein Neues geschaffen.

Und wenn wir so in Luthers Sinn wirklich Christus predigen, nehmen wir Luthers Kritik an der Kirche wieder auf. Luther gehört in die Kirche, und seine Theologie ist nur als eine kirchliche verständlich — so sagten wir mit den Lutheranern des 19. Jahrhunderts gegen manche Lutherforscher von heute. Luther gehört so in die Kirche, daß er in ihr alle verkrusteten Rechtstraditionen zerbricht, alle theologischen Schulmeinungen über den Haufen wirft — das sagen wir gegen alle die in der Kirche, die unter Berufung auf Luther menschliche, allzu menschliche Traditionen, die sich längst überlebt haben, erhalten wollen. Wir sind Kirche der lutherischen Reformation nicht deswegen, weil wir Luthers Prophetengrab schmücken, sondern weil wir die evangelische Botschaft so verkündigen wollen wie er, weil wir von seiner reformatorischen Theologie lernen wollen für unsere gegenwärtige Verkündigung.

An dieser Verkündigungsaufgabe gemessen kann uns das Lutherbild des 19. Jahrhunderts *nicht mehr* genügen, kann uns die Lutherforschung des 20. Jahrhunderts *noch nicht* genügen. Wir vermissen an ihr, daß sie uns den Zusammenhang zwischen Luthers Theologie und Luthers Kirche nicht genügend deutlich macht. Vielleicht liegt die Schuld aber gar nicht so sehr an den Lutherforschern, sondern an uns, den Verkündigern des Evangeliums in der Kirche. Würden wir von der Kirche aus die Lutherforschung stärker in Pflicht und Dienst und Anspruch nehmen, so würde sie sich eher zum Dienst an der Kirche begeben. Und dann könnte auch in unserer Zeit geschehen, was im 19. Jahrhundert geschah: daß eine vorhandene Erweckungsbewegung zu Luther findet; und was im 16. Jahrhundert geschah: daß aus einer erneuerten Theologie evangelische Bewegung entsteht.

Das ist der Dienst, den Luther uns wie jeder Generation in der Kirche leisten will: daß die Theologie die Lehre verlebendigt und die Lehre lebendigen Glauben weckt und daß gelebter und gelehrtter Glaube wiederum der Theologie neue Impulse gibt.

Lutherische Theologie ist Bekenntnistheologie

Neben die dem Luthertum selbstverständliche Meinung, daß lutherische Theologie damit steht und fällt, daß sie Schrifttheologie ist, tritt im genuinen Luthertum die weitere Forderung, daß sie ebenso notwendig Bekenntnistheologie sein muß, d. h. in all ihren Aussagen gebunden nicht nur an die drei altkirchlichen Symbole, sondern auch an die speziellen Bekenntnisschriften der Reformationszeit, wie sie im sog. Konkordienbuch zusammengefaßt sind. Es ist bekannt, daß diese These keineswegs unbestritten dasteht. Ihr ist nicht nur von seiten eines bibelkritischen Liberalismus widersprochen worden, sondern auch von seiten eines schriftbejahenden Biblizismus. Dieser überbetont den reformatorischen Grundsatz des sola scriptura in der Richtung, daß er neben der Schrift keine andere Norm der Verkündigung gelten lassen will und schon in den Aussagen des Bekenntnisses eine Gefährdung des voraussetzungslosen Hörens auf die Schrift selbst erblickt. Aber Ernst Kinder hat doch wohl recht, wenn er feststellt: „Ein voraussetzungsloser Biblizismus ist in jedem Falle Selbsttäuschung. Denn jeder geht mit irgendwelchen heuristischen Leitprinzipien an die Heilige Schrift heran.“ Und er meint mit Recht, daß es doch wohl besser sei, jene heuristischen Leitprinzipien aus der Glaubenserfahrung der Kirche an und mit der Heiligen Schrift zu entnehmen als etwa aus dem irgendwie gearteten Zeitgeist, dem jeder Diener am Wort ja von Natur ausgesetzt ist. (Vgl. Kinder: *Der evang. Glaube und die Kirche*, 1960, S. 125.) Immerhin legt es der Widerspruch gegen eine Bekenntnisbindung jeglicher Art nahe, uns zunächst kurz zu besinnen auf *die Notwendigkeit eines kirchlichen Bekenntnisses neben der Schrift*. Rein geschichtlich gesehen haben mindestens die drei altkirchlichen Symbola und auch einige der reformatorischen Bekenntnisschriften, z. B. die Apologie und die Concordienformel, ihre Entstehungsursache in der notwendigen Abgrenzung gegen Häresien, wie sie ja sehr früh schon in der christlichen Kirche auftraten. Aber ihre Absage an und ihre Abgrenzung gegen heilsgefährdende und kirchenzerstörende Häresien ist doch nicht ihre primäre Aufgabe. Aus der antithetischen Funktion der Bekenntnisse sind eben sehr positive Aussagen über das rechte Evangeliumsverständnis wie von selbst herausgewachsen. Wäre dieses Wahrheitsverständnis in der ganzen Christenheit das gleiche, bedürfte es in der Tat keiner Bekenntnisse. Dann wäre der Biblizismus im Recht, und seine betonte Forderung des sola scriptura ausreichend. Weil es aber offenbar nicht erst seit der Reformationszeit, sondern schon viel früher an einem einheitlichen Schrift- und damit Wahrheitsverständnis fehlt, weil sich auf

Grund eines verschiedenen Wahrheitsverständnisses die una sancta ecclesia in diverse Partikularkirchen gespalten hat, muß jede dieser Kirchen, sofern es ihr überhaupt um die einträchtigliche pura doctrina in ihrer Mitte zu tun ist, ihr Wahrheitsverständnis in klaren bekennnismäßigen Aussagen zum Ausdruck bringen, will sie nicht in Subjektivismus und Indifferentismus entarten. Unter diesem Gesichtspunkt werden die Bekenntnisschriften zu Symbolen im ursprünglichen Sinn des Wortes, zu Feld- und Wahrzeichen, um die sich all diejenigen scharen, die dem zugrundeliegenden Wahrheitsverständnis als Ausdruck ihres Glaubens zustimmen. Daß auch die Väter der Reformation die von ihnen abgelegten Bekenntnisse in diesem Sinn verstanden wissen wollten, geht aus dem Vorwort zur Solidá declaratio der Concordienformel hervor, in der die Confessio Augustana als ein „rein christlich Symbolum“ bezeichnet wird, bei dem sich „dieser Zeit rechte Christen sollen finden lassen“. — Aber auch diese thetische, aussagende Bedeutung neben der antithetisch-abgrenzenden macht noch nicht ihre primäre Funktion aus. Werner Elert stellt vielmehr in seiner Dogmatik: Der christliche Glaube (1956, S. 38) den programmatischen Satz auf: „Unsere Bekenntnisse wollen in erster Linie Bekenntnisse zum Evangelium sein“. In diesem Satz liegt, wenn ich ihn recht verstehe, ein doppeltes. Einmal die Anerkennung, daß die ganze Heilige Schrift von uns nur vom Evangelium her recht verstanden und gedeutet werden kann, d. h. von der Frohbotschaft des zu unserer Erlösung am Kreuz gestorbenen und zu unserer Gerechtigkeit von Gott auferweckten Christus Jesus her (1. Kor. 1, 30). Zum anderen beinhalten die Bekenntnisse, wieder nach Elert (ebd., S. 39), nur „das Minimum des Sachgehalts, in dem alle öffentliche Verkündigung übereinzustimmen hat“, also aus dem Evangelium als der Mitte der Schrift wieder nur die heilsnotwendigen Zentrallaussagen. So wird das Bekenntnis der Kirche, wie Kinder es ausdrückt, „von dem sie tragenden und ihr aufgetragenen Evangelium selbst gefordert und hervorgerufen“ (Kinder, S. 116), und zwar zum Zweck der pura doctrina. So stehen Evangelium und Bekenntnis der Kirche in einer inneren Relation zueinander, in der Relation von schwergewichtiger Aussage und bezeugender Antwort. „In ihrem Bekenntnis zum Evangelium“, so sagt Ernst Kinder (a. a. O., S. 116), „reagiert die Kirche verantwortlich auf ihr Bestimmtheit durch das Evangelium; in ihm erklärt sie ihr Gebundensein durch das Evangelium, daß das, was sie bestimmt, sie nun auch bestimmen soll“. Und wenig später: „Das Bekenntnis der Kirche ist die anerkennende und sich dazu stellende und daran bindende Antwort der Glaubensgemeinschaft auf das sie als Kirche tragende und ihr als Kirche aufgetragene Heilswort Gottes“ (S. 118). Das Bekenntnis konstituiert also weder die Kirche —

das tut vielmehr allein das Evangelium —, noch ist es als solches neben Wort und Sakrament *nota ecclesiae*. Es gehört vielmehr grundsätzlich in die re-aktive Dimension der Antwort, hat in dieser Dimension aber nun sein Recht, ja seine Notwendigkeit zur reinen Ausübung der eigentlichen „Wirkmittel“, Wort und Sakrament. Stellt man an CA VII die Frage, was denn nun eigentlich *pura doctrina evangelii* und *recta administratio sacramentorum* sei, dann kann die lutherische Kirche auf nichts anderes hinweisen als auf den Aussagegehalt ihrer Bekenntnisschriften. Schon um dieser berechtigten Frage willen ist ein Bekenntnis notwendig. Soweit sich die Kirche dessen bewußt sein darf, daß der Sachgehalt des in ihr geltenden Bekenntnisses mit dem des Evangeliums übereinstimmt, darf sie für ihr Bekenntnis nicht nur lehrverpflichtende Autorität in Anspruch nehmen, sondern auch mit Luther fröhlich bekennen: „*Habemus veram doctrinam et veros cultus, itaque gloriari possumus, quod simus vera ecclesia*“ (WA 42, 386).

Entscheidend drängt sich nun *die Frage nach dem rechten Verhältnis von Schrift und Bekenntnis* in den Vordergrund. Alles bisher Gesagte dürfte deutlich gemacht haben, daß beide Größen keinesfalls konkurrierend nebeneinander stehen dürfen. Bestünde diese Gefahr, dann wäre die Abneigung so vieler Theologen unserer Tage gegen einen „Konfessionalismus“ nicht nur verständlich, sondern berechtigt. Auch darf das Bekenntnis nicht in ein ergänzendes Verhältnis zur Schrift treten, etwa derart, daß das Bekenntnis für sich in Anspruch nähme, neue, über die Schrift hinausgehende Offenbarungen zu enthalten, wie die römische Kirche das von ihren, die Tradition irgendwie auffangenden Dogmen behauptet. Alleinige Offenbarungsquelle ist und bleibt für uns vielmehr die Heilige Schrift als das geoffenbarte Gotteswort. Das Bekenntnis steht vielmehr immer unter der Schrift und ist ihr gegenüber von einer „abgestuften Dignität“ (so Ernst Kinder a. a. O. S. 123). Von dieser abgestuften Dignität wissen auch die Bekenntnisse der luth. Kirche sehr genau, wenn sie die Schrift als *norma normans*, sich selbst aber nur als *norma normata* charakterisieren. In der Concordienformel stehen die für die Verhältnisbestimmung von Schrift und Bekenntnis grundlegenden Sätze (Gött. Ausg. 1930, S. 767 u. 769): „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments, wie geschrieben stehet: ‚Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege‘, Psalm 119. Und S. Paulus ‚Wann ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein‘ Gal. 1. Andere Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der Heiligen

Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden, dann als Zeugen, welchergestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden . . . Nach dieser Anleitung, wie oben vermeldet, sollen alle Lehren angestellt, und was derselben zuwider als unsers Glaubens einhelliger Erklärung entgegen *vorworfen und vordampt werden*. Solchergestalt wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neuen Testaments und allen andern Schriften erhalten, und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiertein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein.“ Also nur an der Heiligen Schrift erweist jedes Bekenntnis der Kirche seine Richtigkeit. Nur aus der Übereinstimmung mit ihr gewinnt es seine verpflichtende Gültigkeit. Von hier aus gewinnt das vielgelästerte quatenus ein gewisses Recht, das man ihm um des späteren Mißbrauchs dieses Wortes willen nicht absprechen sollte. Es gibt an sich das rechte Verhältnis von Schrift und Bekenntnis durchaus legitim wieder. Recht verstanden, braucht es nicht im Gegensatz zum quia zu stehen, sondern in dessen Dienst. Es besagt ja nur, daß die Kirche in jeder Generation und Phase ihrer Entwicklung verpflichtet ist, den Aussagegehalt ihrer Bekenntnisse an der Heiligen Schrift zu überprüfen. Hier liegt eine vordringliche Aufgabe, auch für die dogmatische Besinnung in der Theologie unserer Tage, und das um so mehr, als die exegetische Methode der Reformationszeit, die doch weithin eine allegorische war, von uns in dieser Form nicht mehr akzeptiert werden kann. Ich könnte mir eine ganz neue exegetische Fundamentierung aller einzelnen Loci unserer Bekenntnisschriften denken, in diesem oder jenem Lehrpunkt auch eine bessere und klarere Formulierung, ohne daß an dem Aussagegehalt viel geändert zu werden brauchte. Denn — und hierin erkenne ich wirklich ein Wunder des Heiligen Geistes — weil (quia) wir in den Bekenntnisschriften sowohl der alten wie denen der lutherischen Kirche das schriftgemäße Evangelium recht bezeugt finden, können wir ihnen als Theologen des 20. Jahrhunderts genauso freudig zustimmen wie Luther das in seiner Zeit trotz deutlicher Kritik einzelner Formulierungen etwa der Augustana, dem Werk des nach seiner Meinung „leisetretenden“ Melancthon, getan hat. Im Prinzip muß die lutherische Kirche jedenfalls zu jeder Zeit bereit sein, ihre Bekenntnisse dem Zeugnis der Heiligen Schrift kritisch zu unterwerfen, nach dem quatenus zu fragen, um des quia mit neuer Freudigkeit bewußt zu werden¹. Sonst geht das

¹ Fußnote siehe Seite 31

Bewußtsein der „abgestuften Dignität“ von Schrift und Bekenntnis in ihr verloren zugunsten eines dann allerdings gefährlichen Konfessionalismus, der in eine gefährliche Nähe zum römischen Traditionalismus zu stehen kommen kann.

Doch wir fragen nun weiter nach *der praktischen Bedeutung des Bekenntnisses für eine schriftgebundene Kirche*. Das Bekenntnis will jedenfalls nicht eine *norma credendi* sein, wie das die römische Kirche für ihre Dogmen in Anspruch nimmt. Werner Elert macht m. E. mit Recht darauf aufmerksam, daß eine solche Auffassung dem Wesen und Verständnis des Glaubens in evangelischer Sicht widerspricht: „Wir glauben an Gott und an Christus, aber nicht an Lehrsätze über Gott und Christus“ (a. a. O., S. 49). Lehrsätze können wohl Hilfen und Hinweise zum seligmachenden Glauben sein, diesen aber niemals ersetzen. Das Bekenntnis ist als solches auch nicht *nota ecclesiae*. Es bezieht sich allerdings auf die *notae ecclesiae*, und zwar in einer notwendigen Weise, insofern es „deren pure und recte inhaltlich verbindlich ausspricht“, wie das Ernst Kinder nachdrücklich betont (a. a. O., S. 119). Die Bedeutung des Bekenntnisses liegt vielmehr darin, daß es eine, nein *die verpflichtende norma docendi* ist. Und zwar ist hier nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie an das *docere* gedacht, das sich im Raum akademischer Besinnung vollzieht, sondern an das *docere* in der homiletischen und katechetischen Verkündigung mit ihrem unbeschränkten Öffentlichkeitscharakter. So sagt Brunstädt in seiner „Theologie der Bekenntnisschriften“ (1959, S. 1): „Die Bekenntnisse sind Norm der Verkündigung, Norm von Lehre, Leben und Kirchenordnung. Sie sind die Weisung, Anleitung, Verpflichtung auf den rechten Dienst im geistlichen Amt.“ Noch klarer stellt die hermeneutische Bedeutung des Bekenntnisses Edmund Schlink heraus, wenn er schreibt: „Das Bekenntnis tritt damit als Lehre aus der Schrift heraus und wird nun eine heuristisch-hermeneutische Hilfe für das Herantreten an die Heilige Schrift“ (Theologie der Bekenntnisschriften 1940, S. 41). In dieser hermeneutischen Hilfeleistung sehe ich die eigentliche Bedeutung des Bekenntnisses. Während die Aufgabe des akademischen Lehramts vorwiegend in der Beschäftigung mit dem Bekenntnis liegt, ist die

¹ Werner Elert (Der christl. Glaube, 1941, S. 46): „Die Frage nach dem zureichenden Grunde des Dogmas ist der Kirche insgesamt unaufhörlich neu gestellt. Sie kann sich niemals dabei beruhigen, daß es irgendwann von irgendwem mit irgendwelcher Begründung in Geltung gesetzt wurde. Andernfalls würde sie der Autorität des Evangeliums die Autorität des Dogmas, das im Verlauf einer von tausend Irrtumsmöglichkeiten erfüllten Geschichte entstanden ist, überordnen. Sie verlöre damit den objektiven Grund ihrer Existenz unter den Füßen.“

jenige des praktischen Verkündigungsamtes die der Schriftbezeugung in Übereinstimmung mit dem Bekenntnis.

Dieser Hilfsdienst des Bekenntnisses in hermeneutischer Beziehung besteht in folgenden Dingen: Erstens macht uns die Bindung unserer Verkündigung an das Bekenntnis dessen gewiß, daß sie in Übereinstimmung steht mit dem Dogma der Kirche, in deren Dienst wir unseren Auftrag ausrichten, daß wir also getragen sind von ihrer Autorität und gedeckt werden durch ihren Schutz. Das ist ein sehr wichtiges Moment gerade in Zeiten innerer oder äußerer Anfechtung. Das Sich-Unterstellen unter das Bekenntnis der Kirche schirmt, worauf Ernst Kinder besonders hinweist (a. a. O., S. 124, Anm. 4), „indem es an das wahre evangelische Zentrum bindet, damit auch den Raum der Freiheit von der gesetzlichen Tyrannis der Sekte, der eifernden Schulrichtung, der Mode, der Zeitströmung, einer Weltanschauung oder der Politisierung ab.“ Das Bekenntnis lehrt uns die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die rechte Scheidung der beiden Reiche. Und das Bekenntnis ist endlich eine Hilfe schon für das Herantreten an die Heilige Schrift. „Es hilft, in dem Labyrinth der Mannigfaltigkeit ihrer dunklen Stellen und zumal ihrer alttestamentlichen Gesetzesforderungen zu erkennen, was von alledem als Gebot der Kirche Jesu Christi gilt und was durch Christus abgetan ist“, sagt Edmund Schlink (a. a. O., S. 41). Fast strafbar macht sich deshalb der lutherische Theologe, der bei seiner Predigtvorbereitung die Bekenntnisschriften und vor allem deren Kodex der verzeichneten Schriftstellen außer acht läßt. Er beraubt sich eines wesentlichen hermeneutischen Hilfsmittels. Dabei geht es gar nicht darum, in der Verkündigung möglichst viele Stellen aus den Bekenntnisschriften zu zitieren, sondern darum, sich selbst bei der Vorbereitung die Augen öffnen zu lassen für die zentrale, evangeliumsgemäße Auslegung des jeweiligen Textes, um dessen Tiefenlotung.

Gilt nun diese alle Lehre und alles Leben der Kirche normierende *Bedeutung des Bekenntnisses* tatsächlich *in den lutherischen Kirchen Deutschlands*? De jure muß man diese Frage wohl bejahen. Denn es gibt, soweit ich sehen kann, keine lutherische Kirche, die nicht ihre Diener bei der Ordination auf die Bekenntnisschriften verpflichtete, wenn auch der Umfang dieser Bekenntnisschriften in den einzelnen Kirchen, ja, wie etwa in Hannover, in einzelnen Teilgebieten einer Landeskirche verschieden ist. So fehlt z. B. die Konkordienformel hier und da. Man wird auch zugeben müssen, daß einzelne Kirchenleitungen sich um ein neues Ernstnehmen der Bekenntnisverpflichtung bemühen. Im übrigen aber herrscht weithin eine erschütternde Diskrepanz zwischen der feierlichen Ordinationsverpflichtung auf die Bekenntnisschriften und deren völliger Mißachtung in der praktischen Amts-

führung. Wie kann man diese Diskrepanz erklären und gewissenmäßig verantworten? Sie beruht wohl auf einem völligen Mißverstehen der Bedeutung des Bekenntnisses, wie ich sie vorher herauszustellen versuchte als Norm aller Verkündigung und Praxis. Das Bekenntnis wird entweder nur rein juristisch-formalistisch gedeutet als die kirchenrechtliche Grundlage einer verfaßten Kirche, nicht aber als die Summa dessen, was in einer Kirche „einträchtiglich nach reinem Verstand“ gelehrt werden sollte (CA VII). Oder es wird historisch relativiert und bis hin zum Apostolischen Glaubensbekenntnis nur noch als Ausdruck dessen im Gottesdienst rezitiert, was die Väter der Alten Kirche bzw. der Reformation geglaubt und gelehrt haben, ohne jede verpflichtende Bindung für die Gegenwart. Damit wird aber das Bekenntnis zu einem wohl ehrfürchtig behüteten, aber nicht mehr innerlich bejahten Museumsstück degradiert. Oder das Ordinationsgelübde wird nur noch unter einem stillschweigendem quatenus abgelegt und nur soweit als verbindlich anerkannt, als es mit dem Stand der eigenen theologischen Erkenntnis übereinstimmt. Wieviel aber dann noch an Bejahung der Bekenntnisschriften, diesem „Minimum des Sachgehalts, in dem alle öffentliche Verkündigung übereinzustimmen hat“ (Elert), übrigbleibt, kann man sich bei einer Theologengeneration leicht vorstellen, die weithin unter dem Einfluß eines Bultmann und seiner Schüler steht. Die Zahl derjenigen Amtsträger, die ihr Ordinationsgelübde unter dem zwingenden quia ablegen und die sich nicht in ein quatenus flüchten, dürfte jedenfalls auch in den de jure noch lutherischen Volks- und Landeskirchen außerordentlich gering sein. Daß dieses quatenus auch vom Bekenntnis her ein gewisses Recht hat, ist in einem früheren Abschnitt meines Referates klar genug ausgesprochen worden. Nur hat sich im Verständnis dieses quatenus ein verhängnisvoller Wechsel vollzogen, insofern als als Norm für das quatenus eben *nicht mehr die norma normans der Heiligen Schrift gilt, sondern der Subjektivismus jedes einzelnen Theologen*. Damit ist aber gerade das preisgegeben, was die Bekenntnisse doch sichern und wovor sie abschirmen wollen. Amtsträger und Gemeinden sind einem hemmungslosen, durch keinerlei Lehrnorm mehr gebändigten Subjektivismus, Liberalismus und Indifferentismus ausgeliefert. So sieht, ganz nüchtern betrachtet, die Lage in den allermeisten, auch den lutherischen Landeskirchen Deutschlands zur Zeit aus. Daß ehrliche Amtsträger die Unwahrhaftigkeit noch zu tragen vermögen, daß sie im gleichen Gottesdienst die großen Heilstatsachen als *geschichtliche Fakten* bekennen und dann in der Predigt eben diese Geschichtlichkeit leugnen, ist mir unverständlich. Wie lange verantwortungsbewußte Kirchen sich noch um die Entscheidung herumdrücken können, entweder mit der Lehrzucht in ihren Reihen ernst zu machen oder aber eine Bekennt-

nisverpflichtung im Ordinationsgelübde preiszugeben, ist mir fraglich. Irgendwann und irgendwie muß doch der de jure- und de facto-Zustand, so oder so, in Einklang gebracht werden, wenn die lutherische Kirche in Deutschland nicht ihre Glaubwürdigkeit restlos einbüßen will. — Daß eine Diskrepanz zwischen dem de jure- und dem de facto-Zustand, zwischen geltendem Bekenntnis und praktischer Verkündigung in den lutherischen Freikirchen Deutschlands *nicht besteht*, ist gewiß nicht ihr Verdienst, sondern gnädiges Geschenk Gottes. Auch ihnen haftet gewiß viel Unvollkommenheit und Schwachheit an. Aber im Ernstnehmen des Bekenntnisses dürfen und sollen die lutherischen Freikirchen den großen Landes- und Volkskirchen vielleicht doch ständige Mahner zur Besinnung und Umkehr auf den genuinen Weg der Kirche lutherischer Reformation sein. Lutherische Kirche und lutherische Theologie sind aber nur denkbar in der strengen Bindung an Schrift *und* Bekenntnis.

MARTIN WITTENBERG

Seelsorge an der eigenen Seele¹

Vortrag vor den im Dienst der Evang.-Luth. Kirche Bayerns stehenden Theologinnen (Neuendettelsau, November 1960) und beim Oberpfälzertreffen des Bayerischen Konvents der Evang.-Luth. Gebetsbruderschaft (Neunburg vorm Wald, Epiphania 1961)

I.

Sie haben mir erlaubt, ja Sie haben gewünscht, daß ich über das Thema der Seelsorge an der eigenen Seele ganz persönlich spreche, ganz vom eigenen Leben her. Dafür bin ich Ihnen dankbar. Denn jenes Gebiet des Lehrfachs der „Praktischen Theologie“, das man als die Lehre von der Seelsorge bezeichnet, gehört nicht zu dem mir aufgetragenen Lehrgebiet. Und je länger desto mehr erkenne ich den Segen der Mahnung, als Schuster bei den Leisten zu bleiben. Darum werde ich auch keinen Bezug auf die manchen von Ihnen sicherlich bekannte reiche Literatur zu den Fragen der Seelsorge nehmen und selbst auf den in mancher Beziehung tief erbaulichen Aufsatz, den der unvergeßliche *Eduard Steinwand* zu unserm Thema in Jahrbuch 7 (1955/56) des Martin-Luther-Bundes veröffentlicht hat, nur hinweisen. Meine Ausführungen werden sich ohnehin von denen Steinwands dadurch unterscheiden, daß dem, was ich zu sagen versuchen möchte, jede Spur der Darlegung

eines zusammenhängenden Werdeprozesses abgehen wird. Ich stecke mir ein viel bescheideneres Ziel.

Damit, daß Sie mir erlaubt haben, persönlich zu reden, haben Sie mir auch erlaubt, recht altmodisch zu reden. Ich weiß wohl, welche Rolle für manchen einsamen Menschen in der Bemühung um das eigene innere Leben die Schallplatte und der Rundfunk spielen. Ich kann es mir wohl denken, daß etwa der Griff nach guter Musik große seelische Hilfen zu vermitteln vermag. Wir wären ja auch wohl schlechte Lutheraner, wenn wir vergäßen, was der Reformator aus Schrift und Erfahrung heraus über die geistliche Bedeutung der Musik zu sagen gehabt hat. Aber ich persönlich besitze ganze drei Schallplatten zu eigen, davon eine weltliche. So scheidet dies Gebiet für mich aus. — Ich beobachte auch, welch enorme Bedeutung für unser ganzes Leben das Fahrzeug besitzt. Ich nehme wahr, wie etwa die Verbesserungen des Volkswagens sich im Lebensgefühl mancher Theologen auswirken. Ich meine auch zu sehen, daß kirchliche Karrieremacher gelegentlich rücksichtslose Überholer auf der Landstraße sind, und kirchliche Diktatoren auch Tyrannen der Chaussee. Aber ich selbst habe nicht einmal ein Fahrrad — und kann Sie mithin nur darauf aufmerksam machen, inwiefern auch der Besitz eines Führerscheins Sie zur Seelsorge an der eigenen Seele verpflichtet, aber kaum aus eigener Erfahrung, an der Ihnen doch gelegen ist, Gefahren und Hilfen dieses Lebensbereichs aufzeigen. — Ebenso müßte ich Sie enttäuschen, wofern ein Wort über den rechten Gebrauch des Fernsehens von mir erwartet würde. Ich meine zwar, daß theologische Weiterarbeit ebensowenig wie der Umgang mit guter Belletristik durch noch so intensives Fernsehen ersetzt werden könnte. Ich meine auch feststellen zu können, daß die vielgepriesene Bedeutung des Fernsehens für den Familienzusammenhalt mehr in der Propaganda als in der Wirklichkeit existiert, insofern in vielen Familien die Fernseh-Wünsche und -Bedürfnisse offenbar stark auseinandergehen. Aber auch hier kann ich nur antippen und bekennen, wie unmodern und unzeitgemäß mein Denken und Reden Ihnen wie mir vorkommen muß.

Ich muß noch eine dritte Einschränkung machen. Es gibt einige Gebiete und Wirklichkeiten unseres Lebens, von denen ich heute bewußt absehen möchte. Ich denke beispielsweise daran, welche Bedeutung für die Gesundheit unseres gefühlshaften und geistigen Lebens das Wandern haben kann, der längere Spaziergang, die ein- oder mehrtägige Fußwanderung, die Bergfahrt von Hütte zu Hütte. Fürchten Sie nicht, daß ich Ihnen die schwärmerische Wandervogel-Religiosität vergangener Jahrzehnte heraufbeschwören würde! Aber erlauben Sie mir doch, es wenigstens zu erwähnen, wieviel Krampf sich lösen, wieviel Verhärtung abfallen, wieviel quälender Zwang von Vor-

stellungen und Gefühlen von uns genommen werden kann, wenn wir wandern! Das gleichmäßige Ausschreiten mit all seinen segensreichen körperlichen Wirkungen, die bewegtere, reinere Luft, die Klarheit des sommerlichen Himmels, die so unsäglich lebensvolle Weite des Meeres, die schüchterne Lieblichkeit eines fränkischen Bachtals, die erhabene Grandiosität des Gebirgs, das geheimnisvolle Leben des Waldes, die Pracht einer funkelnden Winternacht — sie alle sind ja Werke und Gaben unseres Schöpfers, die unser Herz nicht ungerührt lassen. Gewiß werden Sie manche Bitternis der Selbstanklage, manch bohrenden Schmerz der Krankheit nicht durch Wandern überwinden. Aber wer wird eine Medizin zurückweisen und verachten, weil sie nicht *alle* Gebrechen heilt? — Vielleicht gilt ähnliches vom Sport, zumindest in manchen seiner Zweige; jedenfalls meine ich, wer seelische Genesung, inneren Ausgleich suche, dürfe erfahren, was das einsame oder im Miteinander-schweigen, Miteinander-staunen-Können, aber auch in guten Gesprächen zweisame Wandern, selbst als Anstrengung einer Bergbesteigung, zu geben vermag. *Schon* deshalb, weil etwa der Alpenwanderer, aber auch der Fußgänger in manchen unserer Mittelgebirgsgegenden, noch Stille um sich her haben kann — Stille, die wir so blutnötig brauchen. Und wer hätte noch nicht erfahren, wie die in der Stille redende Stimme, wie die Stille selber den Menschen anredet? Unmodern, wie ich nun einmal sein darf, erinnere ich hier mit allem Ernst an versäumte Gelegenheiten, ungenutzte Gaben, überlasse aber Ihnen das weitere Sinnen und Anwenden. Es sollte bis zu den Fragen der lebendigen Beziehungen hin sich erstrecken, wie sie der biblische Geist-Begriff zwischen dem Ersten und dem Dritten Artikel unseres Glaubens aufrichtet. Den Fragen der Leib-Seele Beziehungen werden wir ohnehin schwer zu entgehen vermögen! — So aber gibt es wohl etliche Lebensgebiete, die ich heute außer Erwähnung halten muß, obwohl sie mich gerade um der persönlichen Auffassung und Durchführung unseres Themas willen beschäftigen möchten. Wir vollziehen also gewisse Einschränkungen, um uns *die* Zeit wenigstens zu retten, die ich für einige Anliegen einer bewußt kirchlichen (also in der Kirche und der bejahten Kirchengliedschaft und unter Ernstnehmen des zu allen Zeiten der Kirche Anvertrauten sich vollziehenden) Seelsorge an der eigenen Seele brauchen möchte. Vielleicht werden Sie enttäuscht sein, *was* ich dabei zur Sprache zu bringen suche. Ich wiederum meine, es lohne und sei Pflicht, über Dinge zu sprechen, die zwar nicht an der theologischen, literarischen oder journalistischen Tagesordnung sind, aber sich doch im lebendigen Leben bewährt haben. Es gibt eine Liebe zu *vergesenen* Schätzen!

II.

a) Darf ich nun zuerst etwas zum Begriff der „Seelsorge“ sagen, so möchte ich Sie bitten, das Wort „Sorge“ in dieser Zusammensetzung wirklich ernst zu nehmen. Ich meine, es schwinde in ihm etwas mit, das trotz alles evangelischen und apostolischen „Sorget nicht!“ unter uns nicht verloren gehen dürfe. Ich fürchte aber, daß es in den an sich sehr schönen Bezeichnungen „Geistliche Werdehilfe“ oder „Genesungshilfe“ oder „Geistliche Führung“ nicht enthalten ist. Es ist ja wohl Martin Luther, von dem der Satz stammt, daß „unica nostra securitas in eo posita est, ne simus securi“, daß all die heilige Sorglosigkeit, die dem Christen durch seinen Herrn geboten und damit ebenso empfohlen wie erlaubt ist, *darauf* beruhe und *darin* ihr Fundament habe, daß wir nicht sorglos werden. Ich werde es so leicht nicht vergessen, wie mein Vater, jahrzehntelang Pfarrer einer großen Arbeitergemeinde, es im Anschluß an Matthäus 6,33 oft dieser Gemeinde eingepreßt hat, daß „Keine Sorge!“ nur sagen dürfe, wer „Eine Sorge“, die eine über alles entscheidende Sorge habe — um *dann* freilich *davon* Zeugnis zu geben, wie man, in dieser einen Sorge stehend, auch aller Ängste um das „Einzig Notwendige“ ledig werden könne. Und es hat mich sehr lange beschäftigt, daß ich vor etwa Jahresfrist aus den Worten eines hochgebildeten wie kirchlich, ja theologisch sehr beschlagenen Laien die Befürchtung herausspüren mußte, ich möchte auch zu den Theologen (besonders der jüngeren Generation) gehören, die solche Sorge um fremdes und eigenes Heil nicht verstünden, weil sie meinten, mit wissenschaftlicher Methodik, mit sauberer Dogmatik, mit lebendiger Energie des Arbeitens sei alles getan. Wie wollen wir glaubhaft machen, daß es im Evangelium nicht nur um eine leise Besserung unserer Lebensverhältnisse, nicht nur um eine angeblich der Prophetie oder der Bergpredigt entsprechende Politik und Gesellschaftsgestaltung geht, sondern um das Heil von Menschen für die unendliche Ewigkeit — wenn man uns nicht abspürt, daß es uns selber in Angst und Bangen darum gegangen ist, einer bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten währenden Verlorenheit zu entrinnen? Wenn der Apostel seinem Schüler in 1. Timotheus 4,12ff ans Herz legt, was er zu tun habe, sich selbst und seinen Hörern zur Seligkeit zu helfen, so sollten wir nicht leichten Herzens überhören, *was* alles da gesagt ist, *und*: daß der Apostel *vor* der Rettung der Hörer von *der* Rettung spricht, um die Timotheus für sich selber besorgt sein müsse. Um *unsere* Ewigkeit geht es, und um die Möglichkeit, sie in fürchterlicher Weise zu verlieren; besser: um die Möglichkeit, ihres Verlustes uns aus heiterem Himmel fürchterlich bewußt werden zu müssen. —

b) Es ist uns gut und ist eine Gnade von Gott, wenn wir in unserm Leben auch dann, wenn wir die Dreißig, die Vierzig, die Fünfzig noch nicht über-

schritten haben, daran erinnert werden, mit welcher jäher Gewalt die Ewigkeit dies unser Leben abbrechen kann. Wie plötzlich eine Endgültigkeit geschaffen werden kann, die kein Ordnen der verwirrten Fäden, kein Reinigen des befleckten Gewandes, kein Verbinden geschlagener Wunden mehr zulassen wird. Das gilt uns allen. Das gilt aber zumal denen, die durch ihre Ordination im Amt der Kirche stehen, im „munus pascendi“, oder durch ihre Einsegnung in einem der diesem Amte helfenden diakonischen oder katechetischen, missionarischen oder seelsorgerlichen Dienste mannigfacher Art. Uns allen ist es, so schrecklich das klingt, nötig, heilsam und gut, wenn das erschütternde „Mein Herr nimmt das Amt von mir“ uns durch Mark und Bein fährt und die Seele vom Leibe scheidet. Uns allen ist es nötig, daß wir es lernen und, was noch wichtiger ist, nie wieder vergessen, im Angesicht *der* Tatsache zu leben, daß es uns, uns persönlich, gesetzt ist, zu sterben, „und danach das Gericht“. Ein unerbittliches Gericht, im Blick darauf wir uns ernstlich zu prüfen haben, ob es uns überhaupt noch so gut gehen werde wie dem Manne von 1. Korinther 3, der auf das edle Fundament der Kirche zum Weiterbau Grasplatten, Stoppelbrocken, Flecht- und Fachwerk setzte und dann beim Niederbrennen seines Lebenswerkes doch selber noch gerettet wird, obschon nur als ein nackt und unter Verlust aller Habe Entrinnender. Es *könnte* ja auch sein, daß *wir*, ohne des inne zu werden, mehr und mehr und wesentlich und völlig *neben* das Fundament gebaut hätten und nun erleben müßten, wie nicht nur unser Werk, sondern auch unsere Existenz, unser ganzes inneres Sein, unsre schlecht umsorgte Seele, in den Zusammenbruch hineingezogen wird. Es *könnte* ja sein, daß es *für uns* nur die unendliche Qual *derer* gäbe, die den Heilswillen ihres Herrn gekannt und den Heilsruf des Erretters weitergegeben und um viele und vielerlei sich vielfach gemüht hätten — und selber in der Finsternis stehen und aus der brennenden Kälte heraus das Vaterhaus erblicken und jenes Heil als die ihnen für alle Ewigkeit versagte Erfahrung anderer wahrnehmen müßten, um das sie sich zwar geschäftsmäßig, aber nicht in persönlicher Ergriffenheit und persönlichem Ergreifen gekümmert hätten. Ach, scheuen wir uns doch nicht, zu den altmodischen Leuten zu gehören, die es noch mitsingen:

„O Ewigkeit, du machst mir bang,
o ewig, ewig ist zu lang,
hier gilt fürwahr kein Scherzen“ —!

Der Gedanke an unsere ganz persönliche Ewigkeit sollte uns zur Seelsorge an der eigenen Seele, zur Sorge um die eigene Seele bewegen, und wir

sollten wohl ungescheut auch in unserer geistlichen Arbeit nach dem Verslein (ich denke, Gerocks) verfahren:

„ . . . will predigen, als predigt ich nie wieder,
und als ein Sterbender für Sterbende.“

Anders werden wir in unserm ohnehin notwendig Stückwerk bleibenden Tun schwerlich so etwas wie ganze Arbeit leisten! —

c) Aber noch auf einem anderen Wege werden wir dazu kommen, der Notwendigkeit der Sorge um die eigene Seele für unsere Ausrichtung des uns befohlenen Dienstes inne zu werden.

Das eine oder das andere aus Ihrem Kreise wird mit mir zur Generation derer gehören, die als Schüler oder Studenten eines Tages aus den Organisationen der christlichen Jugendbetreuung ausbrachen. Ausbrachen nicht nur etwa, weil die letzte Welle der freien deutschen Jugendbewegung oder weil das Leben der bündischen Jugend so viel des Bezaubernden und Überwältigenden für uns hatte, daß es wie ein Rauschzwang gewesen wäre, daß wir etwa aus den Schülerbibelkreisen heraus in jene Lager gingen. Nicht wenige von uns waren vielmehr durch das innere Ja zu dem, was in den christlichen Vereinen und Gruppen an Seelsorge auf uns eindrang, in eine schier unerträgliche Spannung gekommen. Wir dürsteten nach dem großen Heilandserlebnis — das doch einen Tag nach dem andern so, wie man es uns geschildert hatte, nicht kam; und wir hungerten nach der Ganzheit des Heiligungslebens in Wahrheit, Reinheit, Liebe — wie sie uns im täglichen Ringen schier als ein jedem sich Nähernden immer stärker abstoßender Fels erschien. Wir waren angeleitet, uns den Puls zu fühlen, und wir erkannten, daß wir niemals genesen wären, wenn unser Heil auf unserer Treue, auf unserm Erlebnis, auf unserm Ringen, auf der Intensität unseres Innewerdens stünde. Für manchen aus unserer Generation war damals das Weg aus den traditionellen oder pietistischen Verbänden heraus hin etwa zu den „Christdeutschen“, wo in der Mitte der zwanziger Jahre der Lutheraner Friedrich Langenfaß und der Reformierte Leopold Cordier von der Bedeutung der reformatorischen Botschaft für unser Leben redeten, schier ein Konfessionswechsel. Durch ihn wurde nicht nur ein neuer (eben der „jugendbewegte“ oder „bündische“) Lebensstil übernommen, der sich (wennschon in einer gewissen Verwässerung) ja bald bis in die betont „christlichen“ Verbände hinein durchsetzen sollte. Durch ihn wurde vielmehr eine neue Lebensmöglichkeit ergriffen: die Möglichkeit, in der Gewißheit um die objektive Wirklichkeit des Werkes Christi zu leben, mit dem sich Gott der Herr für uns entschieden hat; die Möglichkeit, dem an uns ergangenen Worte Gottes zu trauen und uns von ihm sagen zu lassen, was

die Wirklichkeit unseres Lebens sei; die Möglichkeit, vom Bann der ständigen Innenschau los zu werden und den Blick und die freie Hand zu gewinnen für die Aufgaben im Volk und für die Nöte der Welt. Was bedeutete es, das „Baptizatus sum!“ Luthers nicht nur als geniale Übersteigerung durch einen einzigartigen Charismatiker der Gläubigkeit zu fassen, sondern als die Losung heilsgewissen Lebens auch für uns! Welche Befreiung! Was bedeutete es, zu erfahren, daß Gott die Welt geliebt habe, auch wenn wir *nicht* fühlten, wie die Wellen dieser Liebe uns durchzitterten und erhoben, und daß Er diese Welt mit sich versöhnt *habe*, auch wenn wir in uns so wenig Frieden hatten und empfanden! Welche Geborgenheit! Was bedeutete es, vom immer neuen Erlebnis des Sünder-Seins gequält, Luthers „Seid Sünder und doch Kinder!“ kennenzulernen! Welche Gelassenheit an Stelle täglicher Qual!

Vielleicht entsinnt sich manches unter uns aus seinem Leben dieser oder einer ähnlichen Wendung vom „Erweckungs“- und „Heiligungs“-Fieber zum „Objektiven“! Wenn wir auch inzwischen etwas kopfschüttelnd Menschen kennengelernt haben, die ernsthaft behaupteten, für unser ganzes Heil genüge völlig die rechte Kenntnis der dogmengeschichtlichen Arbeit von Chalzedon; wenn wir auch gelegentlich den uns damals rettenden „Objektivismus“ in die gefährliche Nähe eines bloßen theologischen Intellektualismus geworfen sehen, so lebt doch mancher von uns noch heute von der damals erfahrenen Wendung. Und doch „Seelsorge an der eigenen Seele?“ Ich meine, sie müsse sein gerade um der Erkenntnis der großen „Objekte“, der großen „Fakten“, der unumstößlichen Fundamente unseres Lebens willen. Wer je mit Menschen zu tun bekam, die als Theologen zur Heiligen Schrift nur ein „historisch-kritisches“ Verhältnis haben zu dürfen glauben und nur einen „Sensus literalis“ der Bibel anerkennen wollen, auf Grund dessen dann weite Partien von ihr uns *wirklich* nichts mehr angehen und zu sagen haben — der wird ohne weiteres überblicken, was auf dem Spiele steht. Wer immer wieder darüber erschrecken muß, wie andere in der Vorbereitung von Predigt und Katechese nur allzusehr fragen, wie man „einen solchen“ (oder „diesen“) „Text der Gemeinde nahebringen“ könne, der wird wohl selber zu dem Rat gekommen sein, den ich immer wieder gebe: dem Rat, vor Überlegung der besten Art der Weitergabe erst einmal *sich selber* dem Text zu exponieren. Den Rat, unsern Glauben an die Theopneustie und Kanonizität der Heiligen Schrift *in der Weise* ernst zu nehmen, daß man (in der Gewißheit, daß jeder zur Predigt oder Katechese uns aufgetragenen Perikope die Gewalt Gottes innewohne, zu unterweisen, zu überführen, aufzurichten, zu erziehen, laut 2. Timotheus 3,18) bemüht und beflissen sei, sich mit dem eigenen Leben dem, wie Georg Merz zu sagen

pfliegte, immer in Widerspruch zu unsern Meinungen über uns selbst an uns ergehenden Anspruch und Zuspruch des Wortes Gottes zu stellen, „sei's auch Tag und Nacht getan“. Wer so durch die Schrift in Sorge gebracht, wer so durch die Schrift der Sorge ledig geworden ist, wird, so gebunden und so entbunden, auch den Weg der Verkündigung an andere erheblich leichter finden (und das um so leichter noch, je mehr er diese andern wirklich *liebt* und sie nicht nur als Schülermaterial oder erwünschte oder unerwünschte Zuhörer taxiert). Weil die große Gefahr besteht, daß wir unsern einst so rettenden Objektivismus in eine tote Fließbandtätigkeit ausarten lassen, bedarf unsere Arbeit in der Kirche des „Subjektivismus“ der Seelsorge um die eigene Seele. Wobei gesagt sei, daß dies in entsprechender Anwendung für *jeden* Christenmenschen gilt, auch für unsere Nicht-theologen und Nicht-Religionspädagogen! Es kann ja niemanden unter uns geben, der als Christ nicht zum Zeugendienst für die Herrlichkeit *dessen* eingeschworen wäre, der ihn aus der Finsternis zu Seinem wunderbaren Lichte gerufen hat. Es kann ja niemanden unter uns geben, dem nicht Gott die Verantwortung für irgendeines Seiner Geschöpfe übergeben hätte; niemanden auch, der diese Verantwortung *so* erfüllen könnte, daß er aus längst Abgestandenem schöpfe (sofern dies Abgestandene nicht ohnehin längst versickert und verdunstet sein sollte). Das Übersetzungs- und Weitergabeproblem bezüglich der uns anvertrauten Botschaft im Blick auf die uns anvertrauten Menschen ist zu einem hohen Prozentsatz das Problem der Liebe zu diesen Menschen, zu einem nicht minder hohen Anteil aber auch das Problem der um das eigene Hören betend besorgten Seelsorge an der eigenen Seele. Möchten wir ja nicht in das Gericht derer fallen, von denen Hebräer 4,2 gesagt ist, daß das ihnen zuteilgewordene Predigtwort ihnen nichts half, weil es sich nicht durch Glauben, wie Johann Albrecht Bengel (wohl in Aufnahme eines Lutherworts) geschrieben hat, mit ihrem Herzen zu einem einigen Teige verband!

III.

Doch ich spreche vom Gotteswort (das uns allerdings in Schriftauslegung und Unterweisung täglich anvertraut wird) — und hatte doch versprochen, von vergessenen, mißachteten, überschenen Schätzen zu reden, die Gott in unser Leben hineingab! So lassen Sie mich, nachdem wir uns den Ernst und die Tragweite des Rufes nach Seelsorge an der eigenen Seele vor Augen gestellt haben, nun auch davon etwas zu sagen versuchen, was uns für solche Seelsorge *unser Taufbund* besagen kann!

a) Ich möchte es nach drei Seiten hin tun, und möchte damit und davon beginnen, wie unser Taufbund und das Wissen um ihn uns im Blick auf die mancherlei Feindschaft zu helfen vermag, die uns im Leben begegnet. Im Blick auf die mancherlei Feindschaft, öfter sicher verdiente, manchmal uns auch bei gewissenhafter Selbstprüfung unverdient und unbegründet scheinende; im Blick auf die Feindschaft etwa unserer Schüler und Schülerinnen, Kollegen und Kolleginnen, Nachbarinnen, Vorgesetzten, Verwandten, die manchen derartig mitnimmt, daß mir ein nachdenklicher Mann einmal gesagt hat, der größte Teil von uns „Berufschristen“, sofern er nicht in der rüpelhaften Aggressorenstimmung gewisser jüngerer Theologen sich gebe, lebe in der Haltung der unausgesetzten „Feigheit vor dem Feind“ — mit all den militärischen Konsequenzen dieser Diagnose. Ich fürchte, daß mancher im Stillen dem wird beipflichten müssen. Vielleicht ist diesem und jenem von uns das lesenswerte Bändchen der Furche-Bücherei bekannt, in dem Robert Dollinger, ein bayerischer Amtsbruder, unter dem Titel „Gegen Feigheit“ eine Rede Sören Kierkegaards über 2. Timotheus 1,7 herausgegeben hat. So gut Kierkegaards Seelsorge tun kann: fragen wir *heute*, wie uns angesichts der uns bedrängenden Feindschaft unsere *Taufe* zur Seelsorge hilft, und das an *unserer* Seele!

Unter dem erschütternden Eindruck des deutschen Zusammenbruchs habe ich 1946 für das Jahrbuch II (1947) des Martin-Luther-Bundes im Schlußteil meines Beitrags „Luther und die Leiden dieser Zeit“ die 1519 erschienene Volksschrift unseres Reformators über die heilige Taufe fruchtbar zu machen versucht. Darf ich auf diesen Aufsatz und seinen Schlußteil einmal wieder zurückkommen und hinweisen?

Martin Luther weiß, daß unsere Taufe Einleibung in den Gekreuzigten ist, freilich nicht minder in den Auferstandenen. Weil nun die Tauf-*Handlung* an uns rasch vollzogen ist, die Tauf-*Gabe* uns schnell zugesprochen, aber der Tauf-*Vollzug* unser ganzes Leben hindurch währt, darum bezeugt uns unsere Taufe, wie nötig es ist, daß wir unser Leben lang leiblich wie gesellschaftlich in den Tod gegeben werden. Sofern die in der Taufe uns zugesagte Beseitigung unserer Sünde mehr ist als ein bloßer innerseelischer Vorgang, mehr auch als ein rein außer uns bestehendes Urteil Gottes; sofern die Beseitigung unserer Sünde, wie Carl Stange, der jüngst heimgegangene Göttinger Lutherkenner, geurteilt hat, zu einem geradezu kosmischen Vorgang werden muß, gehört zum Vollzug der Taufe die Hingabe unseres Lebens an seine Zerstörung, an seinen Abbau, an das Leid. Dies Leid ist das große Mittel Gottes, *die* Bitte wahrzumachen, die — ganz im Geiste der Theologie des Reformators — im ersten Frauenlied unserer Kirche Elisabeth Creutziger ausgesprochen hat:

„Ertöt uns durch dein Güte,
erweck uns durch dein Gnad;
den alten Menschen kränke,
daß der neu leben mag . . .“

Zu diesem für uns so notwendigen Leid in Gottes Hand gehört aber nicht nur das körperliche Leiden, der Hunger, der Schmerz, die Krankheit, das Altern und das Sterben, sondern zu ihm gehört auch die uns bedrängende Feindschaft, der uns zuteilwerdende Haß. Und so wahr in Gottes Vollzug unserer Taufe das Leiden Anfang der Leidlosigkeit, der Tod Mittel zur Herstellung des Lebens wird, so gewiß gebraucht Er die uns widerfahrende Feindschaft, um uns Seinen Frieden wichtig und wert, um uns Seines Friedens teilhaftig zu machen. Die Feindschaft, die uns begegnet, beweist also nicht Gottes mangelnde Sorgfalt und Pflege uns gegenüber, sondern Seine Treue. Sie soll uns nicht ängstlich machen, sondern getrost. Sie beweist uns, daß Gott uns nicht verstoßen hat, sondern sich um unsere Seele sorgt. Wer sich in der Seelsorge an der eigenen Seele gewöhnt hat, nach guter Detfelsauer Tradition im Beginn jeder Woche oder gar jedes Tages den Taufbund zu beten, der darf gewiß sein, daß auch Gott den Taufbund ernst nimmt, und daß, ungeachtet aller gottwidrigen menschlichen Bosheit und ungeachtet aller sündigen Unverantwortlichkeit, die sich vielleicht in der uns treffenden Feindschaft auswirkt, dank Gottes überlegenen Führens und Regierens das Unverständnis, die Grausamkeit, die Selbstgerechtigkeit, die Gemeinheit, die uns treffen, uns zum Heil werden sollen, ja uns zum Besten dienen *müssen*. Warum *dann* unsere „Feigheit vor dem Feind“? Warum nicht ein wenig mehr Mut? Ein wenig mehr Zutrauen, daß auch garstige, ungute Larven und Gespenster — Larven Gottes werden müssen? Daß Er, was Menschen mit vollem Bewußtsein böse machen wollen, zum Guten zu wenden und zu wandeln versteht?

b) Ein weiteres: wer den Taufbund betet, ergibt sich Ihm, dem dreieinigen wahren Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geiste, im Glauben und Gehorsam Ihm treu zu sein bis an sein letztes Ende. Anders gesagt: wer den Taufbund betet, bejaht das Erste Gebot.

Hier aber, vom Ersten Gebot redend, haben wir uns selber immer wieder ernste Fragen zu stellen. Ich darf wieder einmal auf Einsichten hinzuweisen wagen, die ich in dem schon wegen des Steinwandschen Beitrags genannten Jahrbuch VII des Martin-Luther-Bundes niederzulegen versucht habe. Ich hatte vom missionarischen Auftrag der Kirche, der Christenheit, jedes einzelnen Christen zu sprechen und habe mich bemüht, *der* Tatsache Rechnung zu tragen, daß (um einmal in der Sprache des Alttestamentlers zu reden)

das hebräische Wort für unsere Arbeit, unsere Beschäftigung, unser Werk und unsere Hantierung, das Wort „M'lakha(h)“ vom gleichen Stamme kommt wie das Wort für Gottes Boten und Gesandten, das Wort „Mal'akh“. Um *die* Tatsache geht es, daß unsere Arbeit und unsere Aufgabe auf Erden, und sei es Erzarbeit oder Feldarbeit oder Viehhandel oder Gottesdienst oder vielleicht sogar (die entsprechende Stelle der Heiligen Schrift ist nicht ganz eindeutig festzulegen) der Vollzug der körperlichen Liebe unter den Gesichtspunkt unserer göttlichen Mission auf Erden tritt. Ich habe daher mich bemüht, den vielgebrauchten Begriff der „Missio Dei“ *in seiner ganzen biblischen Breite* ins Spiel zu bringen. Hat es die Heilige Taufe mit unserem wirklichen Leben zu tun, dann kann ja nicht nur, was uns an Enttäuschung, an Niederlage, an Gefährdung im Berufsleben trifft, im Lichte der Taufe gesehen werden, sondern dann muß jenes große Ja zum Ersten Gebot, das wir in unserer „Syntagä“, in unserer feierlichen Taufzusage, immer wieder erneuern, es auch mit unserm mehr oder minder „positiven“ Arbeitsleben zu tun haben. Und hier sollten wir — je mehr uns unser Beruf zur Seelsorge verpflichtet, desto stärker! — uns immer wieder die Frage stellen, ob wir wirklich den Dreieinigen Gott meinen in unserm Tun und bei unserm Umgang mit dem (und denen), das (und die) Er sich zu Seiner Verherrlichung geschaffen hat. Es mag noch relativ harmlos klingen, wenn man von unsreinem sagt: „Er hört sich halt so schrecklich gern reden“, und manchmal ist ja noch ein Körnchen Liebe zu spüren, wenn Gemeindeglieder feststellen, daß ihr Pfarrer mit seiner eifrigen Geschäftshuberei gewiß nach oben angenehm auffallen würde. Aber wie ist das: geht es uns wirklich um Gott? Um Sein Wort und Sein Heil, um Seine Kinder, seien sie Kraut oder Unkraut? Oder geht es uns um unsere Selbstverwirklichung in unsrer Arbeit, unsre Selbstprojizierung in Menschenleben hinein, um unsere Selbstverlängerung in die Welt? *Gibt* es nicht den Prediger, den Liturgen, den Professor, der die Gemeinde, die Studenten braucht *für sein Selbst-Erlebnis*? Und gilt nicht vielleicht von Theologinnen und Lehrerinnen ähnliches? — Wenn wir so um die Reinheit unsrer Motive uns kümmern, sollten wir, meine ich, uns alle unter einen Satz meiner heimgegangenen Mutter beugen. Meiner Mutter, der nicht nur ihre gefährliche kritische Begabung, sondern auch *die* Tatsache das Glauben schwer gemacht hat, daß gerade die Geistlichkeit ihr so arg viel Material zu kritischen Glossen bot. Ich denke an eine Bemerkung von ihr, die mir eigentlich die Lektüre einiger der kirchenkämpferischen Satiren Kierkegaards, etwa der kleinen Novelle von „Cand. theol. Ludwig Fromm“, hätte ersparen können: das fürchterliche Wort, daß seltsamerweise der Ruf des Herrn die Pfarrer immer wieder auf bessere Stellen zu führen scheine . . . Aber steht nicht in Kierkegaards „Augen-

blick“ einiges *schauerlich* Ernste? Etwa die erschütternde Frage: „Sind wir wirklich Christen — was ist dann Gott?“

Es gehört wohl zur Seelsorge an der eigenen Seele, daß wir uns mühen, den frommen Selbstbetrug, den frommen Selbstgenuß zu durchschauen, der unsern Dienst immer wieder verdirbt, und daß wir Gott bitten, ihn in der Wurzel zu töten. — Ich weiß wohl, wie gut und hilfreich es sein kann, einmal ein freundliches Wort der Anerkennung zu empfangen; ich weiß sehr wohl, welche Unterstützung man damit gewähren kann, daß man jemandem nicht versagt, was für manchen nötiger ist als das tägliche Brot: ein Echo, ein anerkennendes, lobendes Wort. Frithjof Gräßmann hat davon einmal in einer Predigt *so* gesprochen, daß allein dies schon einer seiner jungen Hörerinnen eine echte Hilfe geworden ist. Aber wie, wenn unsere Leute *das* Lied von uns anstimmen, das einmal auf einer fränkischen Pfarrkonferenz nach dem Vortrag eines bekannten und auch von höherer Stelle anerkannten Geistlichen die Runde machte:

„Rühmet den. . ., er höret sein Lob ja so gerne . . .?“

Gibt es nicht ein entsetzliches Geltungsbedürfnis, eine krankhafte Sucht, seinen Namen gedruckt zu sehen, ein geradezu psychopathisches Bedürfnis, „überall dabei“ zu sein, einen krankhaften Hunger nach Lob? — Ich weiß wohl, wie es so müde machen kann, mit sorgfältig Ausgearbeitetem vor einem erschütternd geringen Hörerkreis stehen zu müssen, und welch hartes Joch es sein kann, wenn Menschen uns nicht abnehmen, was, wie wir genau wissen, ihnen Beistand, Brot und Weisung sein könnte. Aber was wird, wenn wir an die Menschen herankommen wollen, damit sie *uns* hören? Wenn die Zahl der Teilnehmerinnen am Jugendkreis oder an der Bibelstunde, die Zahl der Kirchgänger oder der Kommunikanten uns nicht *deshalb* mit Freude erfüllt, weil hier Menschen ein Dienst getan werden konnte, sondern weil wir sie brauchen zu unsrer Bestätigung? Kann, was Gott gehört, schrecklicher mißbraucht werden? Muß die Frage nach der Reinheit unsrer Motive nicht immer wieder *so* in unsrer Seelsorge an der eigenen Seele erhoben werden, daß wir darüber, wie es zum „*Mea culpa*“ gehört, an unsere Brust schlagen?

c) Eine dritte Überlegung zur Taufe sei nur angedeutet, angeschlossen daran, daß der Vollzug der Taufe Tötung und Erweckung, ja Verherrlichung miteinander bedeutet! Wer Ja sagt zu seiner Taufe, sagt Ja zum Sterben, Ja zu seiner Tötung durch Gott. Und nun kann man eigentlich nur sehr direkt fragen: Kannst Du sterben? Bringst du es fertig, älter zu werden, abbauen zu müssen, ohne zu verzweifeln? Kannst du es ertragen, zu sehen, wie Menschen sich von dem, was du mit deinem Herzblut erarbeitet hast, nähren wie von einem Fabrikprodukt, und deiner nicht ge-

denken? Kannst du die dahingeglittene Zeit deines Lebens in Gottes Hände legen, ohne in leidenschaftlichem Aufbegehren sie zurückverlangen zu wollen? Oder gehörst du zu den Menschen, die unglücklich sind über jedes Fältchen, über jeden Gichtknoten? Hältst du es aus in dem Wissen, daß der Faden deiner restlichen Lebenszeit sich nun immer schneller abspulen wird? Träumst du noch davon, daß du doch wenigstens *deinen* Tod haben möchtest, deinen eigenen, deinen vielleicht dir eine letzte Verklärung schenkenden Tod — so daß du eigentlich gar nicht ans *Sterben*, sondern an eine imposante Krönung deines *Lebens* denkst? Möchtest du vielleicht mit deinem Sterben noch andere tyrannisieren, — also wiederum nicht sterben, sondern dich durchsetzen?

Natürlich muß diese Frage nach dem Sterben-Können auch noch in anderer Weise gestellt werden. Zur christlichen Unterweisung gehört es, daß wir in der Taufe das Todesurteil Gottes über dies unser Leben empfangen haben und daß wir darum wohl daran tun, zu rechter Zeit die „Ars moriendi“ zu lernen. Was haben unsere Väter hier gerungen und errungen! Manches, was sie erarbeitet haben, steckt in Luthers „Tessaradecas“, den von Theodor Heckel verdeutschten „Vierzehn Tröstungen“, die er für Friedrich den Weisen schrieb, oder in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“. Es steckt in Martin Mollers ja wohl mit Recht bis in unser Jahrhundert hinein immer wieder aufgelegtem „Manuale“, der „Heiligen Sterbekunst“; es steckt in unserm Gesangbuch; es steckt in so manchem in den landläufigen Auswahlen fehlenden Kleinod des „Wandsbecker Boten“. Es steckt in Wilhelm Löhes gerade von Praktikern und Kennern seinen „Samenkörnern des Gebets“ durchaus vorgezogenem „Rauchopfer für Kranke, Sterbende und deren Freunde“; und noch die letzten Jahrzehnte haben uns einiges schöne und brauchbare hinterlassen. Ich frage mich freilich, wie weit wir eigentlich davon Gebrauch gemacht haben. Gehören nicht, Gott sei's geklagt, auch wir zu denen, die es nicht für der Mühe wert halten, an die sicherste Tatsache unseres Lebens zu denken, eben an unsern Tod, und die darum ihm ungerüstet entgegentreten müssen und — jetzt schon heimlich beginnen, auf eine wohlthätige Spritze zu hoffen, denen gleich, die keine Hoffnung haben? „Im Leben“, sagt Luther, „soll man sich mit des Todes Gedanken üben, wenn er noch ferne ist. Aber im Sterben, wenn er von selbst schon allzu stark ist, ist es gefährlich, dies erst zu lernen“. Also noch einmal: Kannst du sterben, vielleicht sogar unter Qualen sterben, oder wünschst du die Illusion, es sei noch nicht an dem, und möchtest auch du die sanfte Täuschung über den Tod?

Aber nun wir uns so gefragt haben, muß freilich von uns und an uns auch die Gegenfrage gestellt werden, die Frage: Kannst du leben?

Willst du leben? Es gibt ein Leben-Wollen der hektischen Gier. Aber es gibt auch ein Sterben-Wollen, das Fahnenflucht ist. Diesem Sterben-Wollen gegenüber, das ein enttäushtes und verkeltes, durch und durch eigensüchtiges Nicht-mehr-Mögen ist, gilt es auf der Hut zu sein. Diesem Abgeben der Verantwortung an andere, das verärgerte Eitelkeit ist; diesem Hinaus-Wünschen aus der Arbeit, das Untreue ist; diesem Sich-nicht-Aus-einandersetzen, das einfach Feigheit ist; dieser Todesbejahung, die Wehleidigkeit ist —: ihnen allen muß Jesu „Ich muß wirken!“ hart eingeprägt werden. Und es muß dazu gesagt werden: so gewiß die ganze Arbeit eines Lebens vor Gott in der unablässigen Geduld des Leidens geschehen kann, so gewiß entspricht doch der Auferstehungs-Verheißung der Taufe, der wir uns hier im Glauben ausliefern dürfen, auch *das*, daß wir gern etwas geschafft hätten für unsern Herrn. Ja, dieser Verheißung muß auf unserer Seite einfach *das* antworten, daß wir auch diesseits der Grenze des leiblichen Todes nicht müde werden möchten, für Ihn zu leben, um Ihn zu loben. Es gibt ein Sterben-Wollen und ein gefährliches Sterben-Können, das nicht der Taufe Genüge tut, sondern das nur der Selbstsucht des ungeborenen Alten Menschen entspricht. Aber es gibt auch ein Arbeiten-Wollen und Fruchtbarsein-Wollen und Aushalten-Wollen und Leben-Wollen, das der Hingabe des ganzen Lebens in den Tod und der Dankbarkeit für die Verheißung *jenes* Lebens entspringt, das erst durchs Sterben gewonnen wird, ja das ein Aufleuchten jenes ewigen Lebens schon in dieser armseligen Zeitlichkeit ist. Zumal dann, wenn es unter dem apostolischen „Um euretwillen!“ (Philipper 1, 24) steht! Während das falsche Lebenwollen wie das falsche Sterbenwollen in Wirklichkeit zum Teufel und *seinen* Werken und *seinem* Wesen gehören, bezeugen das echte Sterbenkönnen und das echte Lebenwollen den Gott, der Schöpfer, Erlöser und Heilgender ist.

IV.

Nunmehr möchte ich bitten, davon sprechen zu dürfen, was für unsre Seelsorge an der eigenen Seele *der Psalter* bedeuten kann und bedeuten soll. Ich habe mir einige Zeit überlegt, ob ich nicht besser als vom Psalter vom Gesangbuch reden würde. Denn unser Gesangbuch liegt mir nicht wenig am Herzen, und als ein Mensch, der von Kindheit an mit dem Gesangbuch groß geworden ist, kann ich schier nicht verstehen, daß es Theologen (aber nicht Theologen allein!) gibt, die mit ihrem Gesangbuch nichts anzufangen wissen und sich auch nicht gedrunken fühlen, sich in dies Buch wirklich hineinzuarbeiten. Als fränkischer Landpfarrer zumal habe ich gelernt,

welche Bedeutung auch im Leben ganz schlichter Menschen das Gesangbuch haben kann; wie fleißiger Umgang mit ihm bildet, auch sprachlich, selbst dichterisch, auch kirchengeschichtlich, auch dogmatisch. Und ich möchte sagen, daß ich in unsrer bayerischen Ausgabe des Evangelischen Kirchengesangbuchs, daneben aber auch in dem (freilich erheblich schmalern) aus unserm Freikirchentum herausgewachsenen „Lutherischen Kirchengesangbuch“ wertvolle Hilfen zum geistlichen Leben sehe. Möchten Sie alle doch anfangen, sie sich recht anzueignen, insbesondere auch die reichen Anhänge unseres bayerischen Kirchengesangbuchs benutzen! Aber doch hat mich tiefstens getroffen, was Wilhelm Löhe im zweiten Bändchen seines „Evangelischen Geistlichen“ von „unserer großen Versündigung“ schreibt, „daß wir die Psalmen haben völlig fallen lassen“, und von der „großen, schweren Unterlassungssünde, daß wir bei bereits wieder gewordenem besseren Lichte so gar nichts tun, die Psalmen wieder in öffentlichen Gebrauch zu bringen“. Es mag sein, daß es damit bei uns heute tatsächlich besser steht als in Franken um 1860; im Pastorkolleg gewinne ich freilich Eindrücke, die diesem frommen Wunsche durchaus nicht entsprachen. Aber auch wenn es so wäre, würde der (wahrhaftig nicht einfach aus Prinzipialismus geborene!) Satz des großen Seelsorgers von Neundettelsau uns sehr zu denken geben müssen: „Wir könnten eher alle unsere Gesangbücher missen als den Psalter“. Es ist ein Satz, den unter meinen alttestamentlichen Fachkollegen etwa Johannes Fichtner in Bethel oder Franz Hesse, jetzt in Münster, schärfstens angreifen würden, wie sie denn auch beide literarisch mit ihren Bedenken gegen das Psalmengebet hervorgetreten sind — Bedenken, von denen zumindest die Hesses keineswegs dadurch behoben werden können, daß man (wie Wilhelm Stählin in den im Auftrage der Michaelsbrüder herausgegebenen „Psalmengebeten“ des Stauda-Verlags) nun kurzerhand bei den Psalmen hinten, vorne und mitten inne streicht und so aus dem zu betenden Psalter (unter dem Gesichtspunkt, „ob wir selbst und die Menschen, mit denen wir in die gleiche Zeit gebannt und ihr verhaftet sind, diese Worte zu beten, mit ehrlichem und brennendem Herzen vor Gott auszusprechen vermögen“) sich auf eine, wie mir scheinen will, zu einfache Weise „annehmbare“ Texte schafft. Ich möchte mich denn auch als Bibeltheolog zu Löhes Entscheidung bekennen. Man kann ja nicht genug betonen, wie sehr sie auch die Entscheidung Luthers ist, und ich möchte auch daran erinnern, daß eine neapolitanische Katechumenenliturgie des 6. Jahrhunderts die feierliche Überlieferung von Glaubensregeln, Herrengebet *und Psalter* an die Täuflinge kennt. — Wie aber, fragen wir, kann der nicht nur homiletische, predigthafte, sondern liturgische, gebethafte Gebrauch des Psalters, wie kann das (gewiß in evangelischer Freiheit, aber

auch in lutherischer Treue geübte) Psalmengebet uns in der Seelsorge an der eigenen Seele beistehen?

a) Wie Sie wissen, hat vor hundert Jahren der fränkische Jurist Friderich Hommel, der mit den Seinen auf dem Diakonissenfriedhof in Neuen-dettelsau ruht, für die Erneuerung des Psalmengesangs in unsrer lutherischen Kirche eine bislang nicht erloschene Bedeutung gewonnen. Sein zum Gesang eingerichteter Psalter, erschienen im Rahmen von Löhes Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen des lutherischen Bekenntnisses, hat weit über Bayern hinaus Verbreitung gefunden. Dabei hat es für manchen Benutzer eine gute Brücke zum Psalmengesang und Psalmenverständnis bedeutet, daß Hommel den Psalmen die Psaltervorrede D. Martin Luthers von 1528 beigegeben hat. In dieser Vorrede steht nämlich nicht nur das vielzitierte „Da siehst du allen Heiligen ins Herz“. Es steht vielmehr dort auch, daß der Psalter „nicht allein“ enthalte, „was einer oder zweien Heilige getan haben, sondern was das Haupt selbst aller Heiligen getan hat, und noch alle Heiligen tun“. Und da finden Sie *vor allen Dingen jene* Stelle, darinnen Luther den Psalter als „das rechte Gnothiseauton“ bezeichnet. — Was soll uns dies „Erkenne dich selbst“? Inwiefern hilft der Psalter zu der mir nötigen Selbsterkenntnis?

Wenn ich es wirklich zu glauben vermag (was mir über dem Psalmenbeten trotz aller, mit Stählin zu reden, „blutrünstigen Verse“, mit denen es mich vertraut macht, immer leichter gefallen ist), daß mir der Psalter durch Gottes Heiligen Geist als Gebetshilfe geschenkt und angetragen ist, dann erfahre ich gerade beim Psalmengebet, wie sehr das Wort Gottes in Anspruch, Zuspruch, Widerspruch, um die Merz'sche Trias noch einmal zu zitieren, mit mir handelt. Der Psalter will gebetet sein — und ich stoße auf einen Bußpsalm; während ich vielleicht meine, der Aufrichtung und Ermunterung zu bedürfen, lehrt mich Psalm 6, die Anfechtung durch meine Feinde als ein Strafgericht Gottes anzuerkennen, das Buße und Reue bei mir wirken will. Während ich geneigt bin, mein Sünde-Verschweigen vielleicht so fein zu rechtfertigen, daß ich es selbst mit der Rücksicht auf meinen Beichtiger meine schmücken zu wollen, sagt mir Psalm 32, was mein Gott davon hält. Vielmehr: er *sagt* das nicht nur. Er macht es wie das Heilige Vaterunser, das mein Herr Christus mir zu beten aufgegeben hat, und das mich in seiner Fünften Bitte einfach nötigt, Menschen zu vergeben, denen ich vielleicht nicht vergeben möchte. Ich soll doch das Herrengebet zu Ende führen! — Und umgekehrt! Während ich nicht an die Vergebung meiner Sünden glauben kann, kommt mir ein Psalm über den Weg, für dessen Aretalogie es einfach zu den substanziellen Zügen des Bildes Gottes gehört, daß Er mir alle meine Sünde vergibt / und heilet all meine Gebre-

chen; daß Er mein Leben vom Verderben erlöst / und mich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit. Wie oft kann uns das widerfahren, daß wir im Spiegel des Psalters uns als Gottes Geliebte sehen, wo wir uns für Seine Verworfenen halten möchten! — Oder ein anderes Beispiel, wie der Psalter das rechte Selbstverständnis uns mitteilt! Ich denke an so manche Gelegenheit, wo unser faules Fleisch es machen möchte wie Petrus in Antiochia; wo wir den Weg des geringsten Widerstandes gehen möchten und darum die Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums meiden, derart vermutlich auch einem Paulus den Makel der „konfessionellen Unbußfertigkeit“ anzuhängen bereit. Und nun kommen solche Reinigungsseide wie Psalm 26 oder Psalm 139 und sollen mitgebetet sein! Natürlich weiß ich es besser und führe sofort ins Feld, daß Jesus kein Qumran-Essener ist, der dazu vereidigt ward, den „Feind“ und Sohn der Finsternis zu hassen. Aber die Frage ist ja gar nicht, ob ich hassen will, sondern ob ich Menschen mehr liebe, als meinen Herrn! Die Frage ist mindestens, ob ich im Stande bin, mit Menschen zu brechen, wenn es sich um Ihn handelt! Und ich meine, wir sollten uns diese Frage stellen, ehe wir den Schritt *dahin* wagten, Christian Morgensterns „Liebt das Böse gut!“ zu praktizieren. Es *könnte* vielleicht sein, daß uns der Geist Jesu eine Für-Bitte in den Mund legte, wo der Psalter eine Gegen-Bitte hat; aber wird zur Fürbitte fähig sein, wer da „wandelt im Rat der Gottlosen / und tritt auf den Weg der Sünder / und sitzt, da die Spötter sitzen“ — nur, um ja nicht das Programm der Solidarität mit der Welt zu verletzen, oder aus Feigheit?

Ich denke, die Beispiele könnten genügen. Ich wünsche Ihnen die Freude, sie Ihrerseits zu mehren. Ich wünsche Ihnen auch die Freude der Entdeckung *solcher* Verse, wie etwa Psalm 27,8 — wo es nicht heißt „Mein Herz hält *mir* vor . . .“, sondern: „Mein Herz hält *Dir* vor Dein Wort“. Welcher Freimut wird uns da geschenkt, will da von uns in unser Leben eingebetet werden! Und welche Um-Wendung unseres inneren Lebens könnte mit diesem Übergang vom „Mir“ zum „Dir“ signalisiert sein!

b) Indessen meine ich, wir könnten aus Luthers Vorrede noch einer weiteren Seelsorgehilfe innewerden. Denn jenen Satz, wir sähen im Psalter allen Heiligen ins Herze, steht ja im Zusammenhang mit einer reichen Aufzählung dessen, was alles zum Inhalt des Psalters gehört. Da sind Vorausdarstellungen des leidenden und des siegenden Herrn; da sind Vorbildungen Seines Reiches. Da sind die tiefen Reden der Heiligen zu Gott: aus Furcht und aus Sorge heraus geredet, oder aus tiefem Gram und Traurigkeit heraus. Da spricht die Hoffnung, ja die kecke Freude an künftigem Glück; da wird geredet im Genuß gegenwärtiger Freuden. Weinen und Lachen finden sich im Psalter, Dank und Hochgemutheit, Erschrecken vor Gottes

Zorn und glühendes Bitten. Wie ein prangender Garten kann dies Buch sich geben, aber auch wie die tiefste Hölle oder ein Schlachtfeld. Kurz, Luther zeigt uns etwas von dem Spannungsreichtum des Psalters, von der Komplexität und der Fülle des in ihm uns mitgeteilten Lebens. Und ich halte es für ein großes Geschenk, daß wir durch den Psalter über die Einseitigkeit unserer Veranlagung, inneren Verfassung und Neigung hinausgehoben werden. Nicht nur, indem der Verzweifelnde zum Glauben, der Sichere zum Sündenbekenntnis genötigt wird! Vielmehr auch so, daß neben ganz sublimer Vergeistigung sattester Realismus steht; neben dem beglückten Dank für das Erlebnis des Kultus die nüchterne Weisheitsrede; neben grübelndem Fragen jubelndes Lob! Neben den Preis des ehelichen Lebens und die Freude am Kind tritt die durch tausend Flammen innerer Not geläuterte Stille dessen, der nichts nach Himmel und Erde fragt, wenn er nur dem einen großen Du verbunden ist; neben den Ruhm der Freundschaft in ihrem hellen Kreis tritt das leidenschaftliche Umfängen des ganzen Volkes, ja der ganzen Welt; neben die Fürbitte für das Gottesvolk der Aufruf an die Heiden; neben derbe Freude am Kampf das ganz zarte Warten auf Gottes Stunde . . .

Wie weitert der Psalter unser inneres Leben! Wie hilft er realisieren, daß zum Leben der Heiligen Gottes nicht nur *eine* Stimmung, *ein* Gedanke, *eine* Erfahrung gehört, sondern daß es sich als eine Fülle von Stufen und eine Vielzahl von Wellen und konzentrischen Kreisen darstellt! Dem Psalter trauen (und Luther spricht in seiner Vorrede davon, daß der Psalter uns Sicherheit biete und „wohlverwahrt Geleit, daß man allen Heiligen ohne Fahr darinnen folgen kann“), heißt Ja sagen zu einer Lebensvielfalt, die wahrhaftig an das vielmißbrauchte Wort von der „katholischen Fülle“ denken läßt. Dabei bin ich mir durchaus bewußt, daß Sie mir wahrscheinlich einwenden werden, es gebe nun doch auch Verhaltungen im Psalter, die für Gottes Geist vielleicht in den Tagen des Alten Bundes tragbar gewesen seien, aber unter dem Worte Jesu abgetan werden müßten. Lassen Sie uns ruhig darüber diskutieren, aber verbauen Sie sich nicht durch das krampfhafte Gefühl, als theologisch Gebildete zur Kritik an der Schrift verpflichtet zu sein, den Weg zu einer spürbaren Bereicherung und Ausweitung des Lebens; verbauen Sie nicht dem Geiste Gottes, der unsre Seele aus Verengung erretten, unserm inneren Horizont neue Landmarken einpflanzen will, den Weg zu Ihnen! —

c) Seit dem ersten Gottesdienst an einem Altjahrsabend, den ich zu halten hatte, und seit mancher Beerdigung hat mich die Frage bedrängt, wie weit wir eigentlich Psalmen, Gebete mit der Anrede und Wendung an Gott den Herrn, als gottesdienstliche Lektionen verwenden könnten. Gehört Psalm 90

nicht gebetet statt vorgelesen? Bei der Erstellung unsrer neuen Perikopenordnung hat die parallele Frage sich erhoben, die Frage, ob man über Psalmen eigentlich predigen könne, ohne ihre Eigenart zu verletzen. Dem steht Franz Hesses Forderung gegenüber, der über zumindest viele Psalmen eigentlich *nur* gepredigt wissen, sie nicht gebetet sehen möchte. — Was kann diese Diskussion uns lehren? Anscheinend doch auch, daß es eine Stufe der geistlichen Verarbeitung von Tatbeständen unseres Lebens und Erkennens gibt, in der Nachdenken, Vergegenwärtigung, Aus-Sage, zum Gebet werden müssen. Weit entfernt davon, daß das Psalmbeten uns dessen entwöhnte und dem entfremdete, unsere Nöte, unsere Freuden, unsere Ängste und Seligkeiten mit unsern Worten vor Gott zu bringen, scheint es mir vielmehr uns dazu anzuleiten, sofern es durch die Fülle des dort ins Gebet Aufgenommenen uns Mut zur Erweiterung dieser Fülle durch die Hineinnahme auch unseres Lebens macht. Wer das Psalmgebet nicht unter dem Gesichtspunkt des zu persolvierenden Pensums übt, sondern sich die apostolische Mahnung zum Psallieren eine Anleitung zur Meditation nicht nur der großen Heilswahrheiten, sondern auch des eigenen Tages im Lichte Gottes geben läßt, der wird es gewiß nicht für erforderlich halten, seine Nöte etwa in orientalischen Jagdbildern aussprechen zu lernen; er wird sich aber üben, auch über Schmerzen und Anfeindungen, Qualen und Ungewißheiten ebenso offen wie gebändigt zu Gott zu reden. Zur Bändigung bedenke man nur, was schon die Zucht der Formgesetze des Psalms für jene alten Beter bedeutet hat (die ja, so gewiß sie nicht nur biographische Gelegenheitsdichtung schaffen wollten, doch auch nicht *bloß* daran gedacht haben, ein nun für möglichst viele Fälle geeignetes liturgisches Ritual zu komponieren).

Man hat gerne dem neutestamentlich abzuwertenden Psalter gegenüber auf den Reichtum unsrer Gesangbücher hingewiesen. Man hat auch in der liturgischen Arbeit — teils aus Not, da man nicht wagte, mit Gemeindepсалmodie zu rechnen, teils aus dem Willen heraus, sich an Entscheidungen der Reformationsgeneration anzuschließen — die Psalmodie durch das Psalmlied ersetzen wollen. Wie man nun im Calvinismus von der einstigen Verabsolutierung des Psalmlieds bereits im 17. Jahrhundert abgekommen ist und auch dem Kirchenlied sich erschloß, so ist im Widerspiel für uns Lutheraner das Psalmlied eine durchaus schätzenswerte (allerdings zur Verdrängung der Psalmodie nicht anzuwendende!) Möglichkeit.

Warum aber kommen wir hier überhaupt auf die Psalmlieder zurück? Deshalb, weil sie zeigen, wie unsre Väter Psalmen meditiert und aus der Psalmenmeditation heraus oft *so* gebetet, gedichtet, gesungen haben, daß der des biblischen Hintergrundes Unkundige den ursprünglichen Bezug kaum mehr

erkennen und von lyrischen Meisterleistungen reden könnte. Wer in unserm Liedgut sich ein wenig auskennt, weiß zudem, wieviel Psalmenmeditation weit über diese Liedergruppe des Kirchengesangbuchs hinaus in unseren Gesangbüchern enthalten ist. Man wird ja etwa meinen dürfen, daß hinter einem Liede wie Paulus Gerhardts „Befehl du deine Wege“ keineswegs nur das Bedürfnis nach einem Akrostichon steckt, sondern solch ganz persönliches Durchsinnen und Anwenden, solche meditative Neugeburt eines Textes. — Sie werden verstehen: es geht mir um diese Psalmen-Nachdichtungen als Beispiele für die Fruchtbarkeit des betenden Umgangs mit dem Psalter, nicht etwa um Neuproduktionen. Ich frage mich allerdings, ob nicht mancher Theologiestudent, der heute provinzielle Lyrik produziert, als Psalmenbeter Reiferes und Bleibenderes seinem Talente entlocken würde; und ich frage mich auch, ob nicht in unsern Tagen so manches „junge Lied“ weniger gereimtes Programm und mehr Gebet hätte werden können, wenn unsre Jugend stärker im Psalter lebte. Der Umgang mit dem Psalter und das Leben in ihm haben das Singen und Beten unsrer Kirche früher unendlich bereichert; ob es nicht ein Dienst sein könnte, den das Psalmgebet *unsrer* Seele zu tun vermöchte, daß es auch bei uns Heutigen Ähnliches erzeugte und entbände? Würde jene Anregung durch den Psalter nicht selbst dann seelsorgerliche Hilfe bedeuten, wenn unsre Produkte über den kleinsten Lebenskreis nicht hinausdrängen? Warum gibt es unter uns nicht mehr das ganz private handgeschriebene Gebetbuch etwa der Reformationsgeneration?

V.

Das dritte vergessene Gut, auf das ich Ihre Blicke lenken möchte, damit Sie es vielleicht in Ihrer Seelsorge an der eigenen Seele fruchtbar machen können, ist das *Altarsakrament* — für viele unsrer Gemeindeglieder doch wirklich ein ungenutzter, mißachteter Schatz! Während der Große Katechismus davon gesprochen hat, daß Christi Leib und Blut uns gegeben seien „zur täglichen Weide und Fütterung“, und während der Reformator im Durchschnitt allsonntäglich kommunizierte und im viermaligen jährlichen Abendmahlsgang ein unabdingbares Minimum für jeden Christen sah, ist man bei uns Heutigen weithin noch stolz, wenn alljährlich ein Pflichtbesuch am Tische Jesu erfolgt. Es hat mich erschüttert, daß Theologen aus lutherischen Landeskirchen oft ganz überwältigt sind, wenn sie erleben, wie man im Anglikanismus oder in bestimmten reformierten Gruppen eine intensive Sakramentsfrömmigkeit pflegt. Unsere Leute, die sich vielleicht noch einbilden, gute Evangelische zu sein, weil sie in irgendeiner abgeschwächten Weise noch ein Ja zu Luthers Verhalten in Marburg sprechen (etwa so, daß

sie „Gewissensernst“ gegen „Konfessionalisierung der Politik“ oder „Politisierung der Religion“ setzen), verlieren dann alle dogmatischen Maßstäbe angesichts der ihnen so ganz fremden intensiven Lebendigkeit jenes Umgangs mit dem Sakrament — was nicht zu sein brauchte, wenn man in unsrer Mitte *die* ernstnähme, denen ein sakramentales Leben am Herzen liegt. — Ferner gehört das heilige Mahl ja wohl auch deshalb zu den vergessenen Schätzen, weil mancherorten durch Generationen hindurch eine unglaubliche Verdünnung des Abendmahlszeugnisses geübt worden ist. Gibt es doch tatsächlich Gemeinden, in denen es schon als „katholisch“ und Verrat an der Reformation gilt, wenn ein Gastprediger zu sagen wagt, daß in der Feier des Herrenmahls Christi Leib und Blut dargereicht und empfangen werden von allen, die darreichen, und von allen, die empfangen, sei es zum Segen, sei's zum Gericht. Wundert es uns, wenn es vielerorten nur Beichte und Abendmahl nach dem Gottesdienst und, wie ich es einmal abkündigen hörte, „für die Zurückgebliebenen“ gibt, und wenn dieser nach dem Gottesdienst Zurückbleibenden erschütternd wenig sind? Die grassierende „Entleerung“ des Altarsakraments kann (auch bei einer gewissen Liebe zur schönen Liturgie!) doch nur zur Entleerung der Feier führen. Was soll man schon mit einem Mahl, dessen besonderen Sinn man nicht erkennen kann? Allein: halten wir uns nicht bei solch traurigen Feststellungen auf; bemühen wir uns lieber um Gedanken darüber, welche Hilfe zur Seelsorge an der eigenen Seele wir durch das Herrenmahl empfangen!

a) Wir wollen dabei einigermaßen außer acht lassen, wie wir uns auf das heilige Mahl recht vorbereiten sollen. Die Frage nach dem Verhältnis von Beichte und Herrenmahl wird ja augenblicklich in der Literatur gern erwogen. Ich würde nur anmerken, daß, wer die Beichte stark betont, sich überlegen muß, wie es um die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens stehe, der in der Beichte vor Gott bekannt wird. — Wir wollen uns vielmehr *der* Frage zuwenden, ob wir die Größe der sakramentalen Gabe Jesu wirklich *nur so* ehren können, daß wir sie *selten* empfangen. Ich weiß, daß manchem ernstem Lutheraner die Mahnung Löhes aus dem Herzen gesprochen ist, man möge sich in acht nehmen, nicht durch den öfteren Genuß des heiligen Mahles Christo entfremdet zu werden, statt Ihn besser kennen zu lernen. Ich möchte aber doch daran erinnern, daß Löhe an der hier erinnerten Stelle im „Kirchenbuch“ mit einer Mahnung zur Nachahmung der heiligen Engel fortfährt:

„Die alle Tage Sein Antlitz sehen, gewöhnen sich nicht an den Anblick Seiner Majestät, sondern sie wachsen von Ewigkeit zu Ewigkeit in der heiligen Scheu und Verehrung des höchsten Königs. Von denen lerne!“

Freilich, Löhe warnt davor, daß die Gewöhnung an das Heilige etwa verkehrte Wirkung tue; aber er stellt doch fest:

„Wer eine Feier nicht gewohnt wird, saugt ihren Honig nicht ein. Wer nicht oft zum Sakrament geht, lernt dessen Kraft und Tugend nicht erkennen. Es muß also Gewöhnung und oftmaliger Genuß sein, und der Herr will sie haben.“

So widerrät er für den Fall, daß die Gewöhnung ans Sakrament in der Erfahrung seiner seligen Wirkungen nicht voranbringe, ausdrücklich den Versuch, durch selteneren Genuß sich helfen zu wollen. Er mahnt vielmehr:

„Bekehre dich in solchem Fall von der Sünde, die dir anklebt, und komme dann desto öfter, damit du nicht verschmachtet, sondern durch die Güte des göttlichen Wortes und Sakramentes reich werdest an göttlichem Leben.“

Ich erwähne schier nur im Vorbeigehen, daß Ludwig Harms in seinen Katechismuspredigten es einen der größten Krebschäden bei den Gläubigen nennt, daß sie nicht oft zum Altarsakrament kommen; dies Fernbleiben zeige an, welch großes Stück vom „Reich-Mannes-Wesen“ noch in ihnen stecke. Und Friedrich Wilhelm Hopf verdanke ich ein anderes Wort des großen Heidepastors:

„So wahr du ein lutherischer Christ bist, du kannst . . . nicht leben ohne das Abendmahl. Nackend kann ich gehen, hungern und frieren auch, aber nicht das Abendmahl entbehren.“

Wir sollten dem doch etwas nachdenken! Löhe wollte es sehr wohl notiert haben, wenn häufige Kommunion nicht innerlich weiterbringe; er suchte die Wurzel dafür in der mangelnden Lösung von der Sünde. Harms, sahen wir, fürchtete, daß dort, wo es Menschen nicht mächtig zum Abendmahl ziehe, sie nur zu satt und selbstsicher seien:

„Wenn sie ihr entsetzliches Elend erkannten, in welches der Teufel sie gebracht hat, und welche Mühe und Arbeit es dem Herrn Christus kostet, sie wieder herauszubringen, so würde sie das Bedürfnis gar oft zu Jesu treiben . . . Und so glaubet mir, meine Lieben: Daß das Christentum der Meisten ein so schwächliches bleibt, kommt daher, weil sie das Heilige Abendmahl nicht oft genießen, um sich zu stärken im Kampfe; sie genießen es nicht als eine rechte kräftige Speise der Wiedergeborenen“.

Daneben betont Harms die Bedeutung fleißigen Abendmahlsganges für den Kampf des Christen gegen die bleibende Sünde. Kommunion ist Einverleibung in Christum,

„und diese Einverleibung in Christum stößt die Sünde immer mehr zurück; ich kann immer treuer kämpfen mit der Sünde, je öfter ich zum Abendmahl gehe, denn vom Abendmahl hole ich mir immer neue Kraft; ich werde immer fester einverleibt in Christum, je öfter ich zum Abendmahl komme, und ich kann das Abendmahl gar nicht lange entbehren, weil ich immer aufs Neue Kraft zum Kampf nötig habe.“

Wir runden das Bild noch dadurch ab, daß wir aus einem Sonderdruck einer Abendmahlsunterweisung von Ludwig Harms den Gedanken des Abendmahlsgangs als eines für Christum abgelegten Zeugnisses entnehmen. Harms versteht den fleißigen Abendmahlsgang auch als ein öffentliches Bekenntnis dazu, daß Jesus durch Sein Kreuzesopfer Vergebung der Sünden erworben habe und daß Er den Erwerb Seines Versöhnungstodes uns im Altarsakrament dadurch zuwende, daß wir Seinen für uns geopfertem Leib essen und Sein für uns vergossenes Blut trinken. „Eben dies verkündige und bezeuge ich durch mein öffentliches Hintreten zu dem heiligen Abendmahl vor der versammelten Gemeinde“. Harms bewegt sich dabei ganz in den Gedankengängen einer Predigt Luthers von 1534, wo es heißt:

„Wer dies Sakrament empfängt, zeigt damit an, daß er Christo für Sein Leiden und Seine Gnade dankbar sei. Darum, wenn uns ja der große reiche Trost nicht bewegen wollte, das Sakrament zu empfangen, so sollten wir doch unseres Herrn Jesu Christi Ehre ansehen und das Sakrament oft brauchen, damit Er mit solchem Gedächtnis gelobt, gepreist und geehrt werde, und einen Dank von uns habe.“

Ich glaubte, Ihnen diese Erwägungen zur Frage des häufigen Sakramentsganges nicht vorenthalten zu dürfen. Vielleicht haben alle drei darin aufgetauchten Gesichtspunkte uns ernste seelsorgerliche Fragen zu stellen. Möchte es nicht bei Fragen bleiben; möchten uns Impulse mitgeteilt werden! —

b) Wenn nun vielleicht bereits die Mahnung zu häufiger Kommunion und mein Rückgriff auch auf das heute ja wieder verpönte Neuluthertum Sie erschreckt haben mag, so bin ich mir bewußt, bei *dem* Schritt noch stärkeres Kopfschütteln zu erregen, den wir jetzt miteinander tun wollen. Es handelt sich dabei um einen Beitrag zu unsrer Erkenntnis vom Segen des Sakraments. Es geht mir um Dinge, die von den lutherischen Vätern des 19. Jahrhunderts in ihrer Weise neu entdeckt sind und die sie aus ihrer geistes-

geschichtlichen Situation heraus mit besonderer Liebe in den Blick bekommen haben. Wer die Abendmahlstheologie Luthers kennt, weiß, welches Problem für die Darstellung sich mit der Frage verbindet, welchen Effekt eigentlich der Genuß des Leibes und Blutes Christi als solcher für den Abendmahlsgast habe. Bindet sich die ganze Wirkung des Sakraments an das Wort und den Glauben, so fragt sich, was im Rahmen einer Theologie, die streng von solcher Promissio-Fides-Korrelation her bestimmt ist, der Genuß des Leibes und Blutes des Herrn bedeuten könne. Wie man weiß, hat Luther davon gesprochen, daß Christi Fleisch, als ein „geistlich Fleisch“, uns verwandelt „und gibt den Geist dem, der es ißt“; „es ist in Gott und Gott in ihm, darum ist es lebendig und gibt Leben allen, die es essen, beide, Leib und Seelen.“ Diese Äußerungen Luthers von 1527 stehen in seinem Schrifttum keineswegs isoliert da. Sie stehen auch im Luthertum des 16. Jahrhunderts nicht allein. 1568 hat Johannes Matthesius in seinen Abendmahlspredigten energisch den Zusammenhang der Auferstehung unsrer Leiber mit der Tatsache unterstrichen, daß jetzt Christus diese Leiber mit Seinem Fleische und Blute im Altarsakrament speise und tränke:

„Denn darum speiset uns der Herre Christus mit Seinem eignen Leib und Blute, daß nicht allein unsre Seele und Geist, sondern auch unser Fleisch und Blut Seiner Gnad, Güte, Wohltat und Herrlichkeit in alle Ewigkeit mitgenießen sollen.“

Und daß solche Gedanken keineswegs etwa nur in der (vielleicht notwendig massiveren) Predigt der Reformationszeit ihre Rolle gespielt haben, ist mir sehr deutlich geworden, als ich Martin Chemnitzs „Examen Concilii Tridentini“ von 1565 studierte, die große Abrechnung unsrer frühlutherischen Dogmatik mit der Arbeit jener verhängnisvollen Kirchenversammlung, auf der die Kirche Roms zur antireformatorischen Konfessionskirche geworden ist. Das Konzil verwirft die angeblich reformatorische Ansicht, die vornehmste Frucht des Altarsakraments sei die Vergebung der Sünden, ja, es gebe vielleicht gar keine anderen Früchte. Lesen Sie einmal, wie dieser frühorthodoxe lutherische Dogmatiker sich leidenschaftlich gegen die Unterstellung verwahrt, daß unsere Theologie bestreite und leugne, was die Alte Kirche des Ostens wie des Westens über die Mitteilung ewigen Lebens durch Christi Fleisch und Blut auch an unsern Leib gewußt und vertreten habe, und welches Aufgebot patristischer Zitate er ins Feld führt!

Für das Luthertum des 19. Jahrhunderts hat sich die Frage nach den Wirkungen des Abendmahls erneut gestellt. Die dort begonnene Arbeit hat, wenn ich recht sehe, in unserm Jahrhundert Olaf Moe in Oslo wieder in seine Lehrbildung aufgenommen. Sein Aufsatz „Wort, Geist und Sakra-

ment“ von 1934 sucht nachzuzeichnen, wie der Herr im geistgeborenen Wort der Predigt die geistige Aktivität sowohl der Verkündiger als auch der Hörer in Anspruch nehme, um in Gnaden an ihnen zu handeln, wie Er aber in den Sakramenten Naturgegenstände als Träger Seiner Gnadenwirkung verpflichte: in der Taufe Wasser, beim Herrenmahl Brot und Wein. „Im Wort wendet sich der Herr an die Menschenseele durch den Geist, im Sakrament durch die Leiblichkeit. Dadurch beweist er seine Unabhängigkeit von menschlicher Geistigkeit. Seine Gnadenwirkung ist nicht durch die Geistesmacht des menschlichen Vermittlers und auch nicht durch die geistige oder intellektuelle Entwicklung des empfangenden Menschen bestimmt“. Im gleichen Aufsatz: „Im Sakrament wird die tätige Seite des Lebens Jesu fortgesetzt . . . Mit seinen Heilungen von allerlei Krankheit suchte Jesus die Seele durch den Leib zu erretten; sie waren aber zugleich ein Zeugnis dafür, daß sein Heil auf den ganzen Menschen zielt und daß auch der Leib an der Erlösung teilhaben soll. In gleicher Weise wirkt jetzt der erhöhte Christus durch die Sakramente auf die leibliche Seite des Menschen ein, um durch den Leib die Seele zu beeinflussen . . . in geheimnisvoller Weise die Erlösung auch des Leibes vorzubereiten“.

Das sind für manche von uns ziemlich ungewohnte Gedanken. Ich würde Sie aber sehr herzlich bitten, deshalb, weil unsre Lehrdarstellung so ganz anders zu verlaufen pflegt, sich nicht des gewaltigen Trostes und der gewaltigen Einladung zum Sakrament zu berauben, die in diesen Ausführungen liegen. Wir alle wissen, viel stärker vermutlich als die Männer der Reformationszeit, um die Zusammenhänge von Leib und Seele. Wir alle wissen, wie stark Leibliches das Seelische beeinflussen, wie stark man über das Medikamentöse das gesamte menschliche Innenleben gestalten und verändern kann. Wir wissen, wie stark unser unbewußtes Leibesleben unser bewußtes Geistesleben prägen kann. Wir wissen es — sollte es Gott nicht wissen und die Theologie nichts davon wissen dürfen? Ich halte es für eine der ganz großen Hilfen, die Gott der Herr uns im Altarsakrament schenkt, daß durch Leib und Blut Seines Sohnes auf dem Wege leiblichen Empfanges Seele und Geist angefaßt werden. Es geht nicht nur so zwischen Gott und uns zu, daß der Heilige Geist bloß mit unserm bewußten Leben etwas anzufangen wüßte. So, wie Er in der Taufe über uns reichlich ausgegossen ist in, mit, und unter dem Wasserbad, so wirkt Er auf unsre Leiblichkeit ein durch Christi Leib und Blut — und erreicht unser bewußtes Leben durch Sein stilles Wirken in den weiten Räumen unsrer Seele, die unter der Bewußtseinsschwelle liegen.

Einer von denen, die das in den Blick bekommen haben, ist im vorigen Jahrhundert Georg Stosch gewesen, der an St. Marienberg im braunschwei-

gischen Helmstedt gewirkt hat. Von ihm zuerst noch ein Wort zur Frage der häufigen Kommunion!

„Weltförmiges Christentum wird sich nie zu häufigem Abendmahls-genuß entschließen. Denn es gibt nichts, was so tief und völlig von der Welt abscheidet, als ein häufiger Sakramentsempfang. Die Welt wird dem klein, der die Herrlichkeit des Sakraments kennt.“

Nunmehr von der Tiefenwirkung des Sakraments!

„Vergebung der Sünden *verheiß*en die *Worte* des Sakraments; und die *Gaben* des Sakraments, also Leib und Blut Christi, *geben* sie. Wie sollte der Leib, der für uns in den Tod gegeben ward, und das Blut, das für uns vergossen ward, nicht von göttlicher Vergebung umwoben sein? Wir werden mit Vergebung genährt, daß Vergebung unsre inwendige Kraft werde; wir werden mit Vergebung getränkt, daß Vergebung unser inwendiger Mut werde. Es mag wohl diese *Speise* der Vergebung noch tiefer in unsre Seele eindringen und der Trank der Vergebung noch tiefer in unser Gewissen, als das *Wort* der Vergebung. Denn das Wort der Vergebung dringt nur so weit, als unser Bewußtsein reicht. In die verborgenen Tiefen unserer Seele, in die von Sünden durchäderten Gründe unserer Natur dringt es nicht. Soll es uns da nicht ein Trost sein, daß die unerkannten Sünden getilget und gesühnet werden durch Christi Leib und Blut, damit sie nicht müssen an das Licht gestellt werden vor Gottes Angesicht? . . . Es gibt wohl keinen süßeren Gedanken als den, daß das Haus unseres Lebens bis in die verborgenen Winkel hinein von Vergebung durchdrungen wird.“

Dabei weiß Stosch (an dessen Satz von der Wirkung des Wortes Gottes nur im Bereich unseres Bewußtseins Sie bitte nicht hängen bleiben wollen!) sehr wohl, daß der Sakramentsempfang in unserm Leben oft vergeblich geschehen scheint, weil gerade nach dem Sakramentsgenuß gern die Sünde in unserm Leben zeigt, was sie vermag. Stosch weist mit Recht darauf hin, daß dies namentlich dort geschieht, wo das Sakrament nur *selten* genossen wird. Es möge freilich oft auch so sein, daß man vom Sakramentsgang zu Unrecht die Überwindung und Heilung einer bestimmten Sünde erwartet habe und darauf Gebet und Glauben richtete — und nun gerade *diese* Sünde ihre ganze Kraft *nach dem Sakramentsgang* entfaltete. Stosch fährt fort:

„Es wäre gut, wenn wir die Kraftentfaltung für den Todeskampf dieser Sünde ansehen dürften. Aber so ist es nicht. Haben wir in einem solchen Falle das Sakrament vergeblich empfangen? Es darf mit einem bestimmten „Nein“ geantwortet werden . . . Das Sakrament ist kein

Mittel zur unmittelbaren Überwindung der Sünde, keine Arznei zur raschen Ausrottung irgendeiner Lieblingssünde . . . Seine Wirkungen sind langsam und verborgen. Es dringt an die Wurzel unseres Lebens, und es mag lange dauern, ehe wir merken, daß eine heilige Kraft, von innen heraus, eine Sünde nach der andern welk werden und abfallen ließ. Zielte das Sakrament auf unmittelbare Besserung, wäre etwa gar sein Segen abhängig von *nachfolgender* Besserung, so wäre es nicht mehr . . . die heilige Zuflucht der Mühseligen und Beladenen, nicht mehr das Sakrament der ewigen Gnade, die die Sünder rechtfertigt.“ —

Sie haben gewünscht, daß ich zu Ihnen persönlich reden sollte. Sie werden fragen, wie sich dazu verhalte, daß ich Ihnen hier ein Zitat nach dem andern vorlege. Darf ich ganz einfach damit antworten, daß ich diese Zitate nicht ausgewählt hätte, wenn sie mir nicht in der Seelsorge an der eigenen Seele lieb geworden wären und wenn ich nicht die Zuversicht hätte, sie könnten Ihnen in solcher Seelsorge auch nützlich werden?

Ich habe zu diesem Gedankenkomplex bislang kein Wort aus dem Schrifttum *des* Mannes geboten, den Sie als den von mir dankbar geliebten Klassiker des sakramentalen Luthertums kennen: Wilhelm Löhe. Ich möchte Ihnen nun aber doch eins seiner Worte nicht versagen, das, 1863 gesprochen, mir trotz aller Anfeindung, die gerade ihm in letzter Zeit auch in Bayern zuteil geworden ist, immer noch ein Wort reifster Erfahrung und Einsicht scheint, das mit irgendwelcher schnellfertigen systematischen Kritik schwerlich kurzerhand abgefertigt werden kann:

„Ein konfessionelles Leben ohne sakramentliche Führung der Gemeinde endet in einem elenden Orthodoxismus und Konfessionalismus, der die Kirche zerstückt und zersplittert, das wahre Leben tötet und an seine Stelle den Streit der Schulmeinungen setzt, der keine Seele befriedigen kann. Dagegen aber ist die Konzentration alles geistlichen und kirchlichen Lebens auf das Sakrament und in demselben nicht bloß der beste Weg, die göttlichen Wahrheiten festzuhalten, sondern auch, sie in das Leben der Seele und Gemeinde einzuführen. Im Sakramente gipfeln nicht allein die göttlichen Taten zum Heil der Menschheit, sondern ebenmäßig alle Offenbarungen Gottes in der Zeit und alle Lehren der Kirche, und zwar wird an ihm alles faßlich und greiflich, so daß ein reiches sakramentliches Leben ein lebendiges Buch ist, aus welchem unter geschickter Leitung auch der Alberne weiser und frömmere werden kann, als auch an dem lichtvollsten und einfachsten symbolischen Buche. Wer das Sakrament in seine Stelle einsetzt und ihm die Schleusen

zieht, hilft der Kirche und in ihr der Menschheit. Wer es aber ins Dunkel stellt, es nicht walten läßt, nicht König sein, der hindert das Leben und die Seligkeit der Gemeinde.“

„Das Sakrament muß einem Lutheraner der Aus- und Eingangspunkt nicht bloß alles kirchlichen, sondern auch alles christlichen Lebens sein. Das Sakrament bildet, das Sakrament erhält, das Sakrament fördert und vollendet die Gemeinde, wenn es erfaßt, dargelegt, gereicht und gebraucht wird, wie es sein soll. In ihm ist für die Führung der Gemeinde und der einzelnen Seele das Zentrum gegeben, in ihm konzentrieren sich recht faßlich und greiflich alle Lehren der Kirche, am allermeisten die von der Rechtfertigung und Heiligung.“

Sollte es um die Führung Ihrer Seele so völlig anders stehen, als dieser große Seelsorger zahlreicher Männer und Frauen gemeint hat? Oder sollte auch zur Seelsorge an Ihrer Seele ein vertieftes und vermehrtes Achten aufs Sakrament zu raten sein?

c) Was ich im Zusammenhang mit dem Altarsakrament Ihnen jetzt noch sagen möchte, können wir in vier Schritten durchwandern.

Erstens: Was wir so nötig brauchen wie das tägliche Brot, ist Gewißheit, Glaubensgewißheit, die alle Anfechtungen übersteigt und überwindet. Wenig wird uns an solche Gewißheit stärker gewöhnen können und uns stärker zu ihr erziehen, als das Sakrament des Altars. Ist es doch dadurch charakterisiert, daß es wirklich auf den Triumph *des Glaubens* hinarbeitet. Sie alle wohl entsinnen sich jener Stelle in der Abendmahlsdichtung des Thomas von Aquin, wo davon die Rede ist, daß am Kreuz nur Jesu Gottheit verborgen war, im Sakrament aber auch Seine Menschheit sich verbirgt. Wo sind die Augenzeugen, wo die nachprüfbaren Experimente, die uns der Gegenwart (nicht nur des Gottmenschen beim heiligen Mahl, sondern) Seines Leibes und Blutes im Brote und Weine gewiß machen könnten? Und doch bekennen wir, daß wir in Händen tragen und mit Zunge und Lippen empfangen das Fleisch des Gotteslammes, das Blut des Neuen Bundes. Wie könnten wir das anders tun als deshalb, weil Jesu Wort über unser Herz Gewalt gewann? Wer die unendliche Haltlosigkeit derer kennt, die sich nicht in Einfalt an Jesu Wort zu halten vermögen, wird Luthers Bekenntnis zum „einfältigen Verstand“ der Abendmahlsworte Christi nachempfinden können, das 1528 abgelegt ward, mit seinem „... so bin ich blieben auf *Deinem* Text“; der wird aber auch die ganze Größe des Schlusssatzes dieses Bekenntnisses zu würdigen wissen: „Siehe, so wird kein Schwärmer mit Christo reden dürfen; das weiß ich wohl“. Das Sakrament als Erziehung zum Glauben — nicht nur der Sucht nach dem Schauen gegen-

über, der jedes Sinnenzeugnis entzogen wird, sondern auch in Überwindung der endlosen Diskussion um etwaige neue Verständnismöglichkeiten dieses Wortes: wer hätte es *nicht* nötig? Und wer täte nicht wohl daran, mit männlicher Entschlossenheit jenes Wort sich anzueignen (und mit ihm den Schlüssel zu den unerschöpflichen Reichtümern des Sakraments, die alle an das EST gebunden sind)?

Zweitens: Zu denjenigen Teilen der uralten Abendmahlsliturgie, für deren Beibehaltung wir Gott auf den Knien danken dürfen, gehören die Präfationen. Bei ihnen genügt es mir heute, Sie an das „Vere dignum“ zu erinnern, wo es als „wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam“ bezeichnet wird, daß wir dem Vater „allezeit und allenthalben Dank sagen“. Nehmen Sie ruhig die Gestalt des ins Exil geschleppten Johannes Chrysostomos hinzu, der mit dem „Gott Dank für alles!“ verscheidet! Horchen Sie aber jedenfalls in die gewaltige Überwindung hinein, deren Freude aus diesen Worten der Liturgie zutage bricht! Sie bewegen mich immer wieder, so oft ich sie lese und der Gemeinde vorbete oder vorsinge; und sie helfen mir, viel zu Boden gleiten zu lassen, was zur Belastung meines Lebens gehört. Das Sakrament, das begangene Sakrament, unsre Abendmahlsliturgie, will auch Ihnen diesen Dienst tun. Warum entziehen Sie Ihrer Seele diese Einübung des „Allezeit und allenthalben Dank sagen“? Warum gönnen Sie ihr so wenig diese Befreiung zur Freude?

Drittens: Uralt ist in den Liturgien der Christenheit auch die Verbindung von Fürbitte und Sakrament. Gehört doch das große Bittgebet als Oratio fidelium selbstredend nicht mehr dem Lehr- und Verkündigungsteil des Gottesdienstes, der alten Missa catechumenorum, an! Noch die 1929 erschienene Gesamtausgabe der Gottesdienstordnungen von St. Laurentius in Neuendettelsau hat mit Recht das große Fürbittgebet hinter das Offertoriumslid gestellt und so in den Sakramentsteil hineingenommen. Ohne daß wir irgendwelchen zweifelhaften Hypothesen von der besonderen Erhörlichkeit beim Sakrament getätigter Fürbitten uns anschließen, möchte ich auf diese Tatsache einmal hinweisen. Wäre es nicht bedeutungsvoll und segensreich, wenn wir uns gewöhnen würden, gerade unsern Abendmahlsgang durch Fürbitten auszuzeichnen? Manchmal ist ja unsre Abendmahlsfrömmigkeit reichlich individualistisch eingestellt und eingeschränkt; das zeigt die immer wiederholte Frage „Was habe ich davon?“ So möchte ich Sie einfach aus Erfahrung heraus bitten, den sich bis zum Altar herabneigenden Herrn mit Ihrer Fürbitte anzugehen. Wie läßt sich in das „Erbarm dich unser“ und „Gib uns deinen Frieden!“ so mancher Name einschließen! Beim Herrengebet sind wir ja ohnehin verpflichtet, an andre zu denken, sogar an solche, die uns zur Last gefallen sind. Wir sollten auch gerade

bei diesem Mahl der Gemeinschaft Fürbitte tun für die Einheit der Christenheit. Wir sollten uns beim „Benedictus qui venit“ entsinnen, daß wir hier das künftige Lied des bekehrten Israel anstimmen, und darum bitten, daß die Stunde dieses Volkes bald schlage. Wir sollten uns gerade in Anbetracht dessen, was wir über die Wirkungen des Sakraments in unserm unter der Bewußtseinsschwelle liegenden Leben bedacht haben, an die Fürbitte für diejenigen entsinnen, deren bewußtes (und unterbewußtes!) Geistesleben zerrüttet ist. Ich brauche die Beispiele wohl nicht mehr zu mehren: Sie werden selber wissen, was Sie persönlich, was der Lebenskreis, dem Sie angehören, gerade sub communione zu bitten hätte. Man könnte ja hier auch Verabredungen treffen!

Viertens: Sie kennen das symbolische Verständnis des Brotwortes, das den Herrn Christus mit dem Abendmahl sagen läßt: „Ich bin euch wie das tägliche Brot“. Unnötig, auszuführen, daß ein solches Verständnis durch die Schrift selber wie auch durch unser Bekenntnis als zu oberflächlich erwiesen ist. Und doch enthält die Formulierung einen wichtigen Kern. Es ist ja tatsächlich so, daß die Christusgabe uns im Sakrament in einer ganz besonders dienenden, ganz besonders entäußerungsvollen Gestalt gegeben wird. Es bedarf nicht des Hinweises auf die Einleibung in Christus, uns vor Augen zu führen, welche Verbindlichkeit das für uns hat. Wie könnten wir übersehen, daß durch diese Gestalt der Christus-Gabe auch unsere Lebensgestalt geprägt und zu einem Leben der Hingabe geweiht werden soll? Einer Hingabe, die sich nicht scheuen darf, das gleiche zu geben, wie das uns zugebrochene Brot, nämlich sich selbst; eine Hingabe, die *nur so* die Verheißung sich zueignen darf, daß *auch sie* wirke, was der Hingabe des Leibes Christi gewährt ist: die große Wandlung des andern, wie Christi Geist-Fleisch uns Fleischliche geistlich werden läßt. Selbstverständlich, daß das Sakrament mehr enthält und gibt als nur die Verpflichtung zu solcher Hingabe! Aber vielleicht braucht es die große leibseelische Geborgenheit im Leibe Christi und die leidenschaftliche Beflügelung unsrer Seele durch Sein Bundesblut, daß wir solch brothafte Hingabe wagen? Solche Hingabe, darinnen wir uns zu identifizieren lernen mit dem andern und nicht mehr auf seine Sünde sehen, sondern auf seine Not; nicht mehr auf seine Schuld, sondern auf das, was er leidet —? Wie es denn eine der Bitten ist, die man für sich selber immer wieder erheben sollte, daß es einem geschenkt werde, zu sehen (und doch nicht ansehen zu können!), wie und worunter der andere leidet! — So und vielleicht nur so, möchte bei uns jenes gewagte Wort wahr werden, das in den „Erdachten Gesprächen“ von Paul Ernst die junge Mutter zum Thema „Religion und Moral“ einem Immanuel Kant deutlich macht: „. . . das ist das Größte, daß Gottes Sohn

gekreuzigt ist; nun sollen wir wissen, daß es keinerlei Gesetz gibt, sondern nur den Willen Gottes“. — — —

VI.

Es wird mir nichts übrig bleiben, als daß ich nun schleunigst abbreche, ohne daß ich unsre Teilbesinnungen über Taufbund, Psalmgebet, Altarsakrament noch zueinander und zum gegenwärtigen Leben sowie zur Gegenwarts-situation unsrer Kirche in Beziehung gesetzt hätte. Vielleicht ist auch das, was ich zum Schluß sagte, nur sehr andeutungsweise als Seelsorge an der *eigenen* Seele deutlich geworden. Sie sehen: Vorschub genug für meine Scherbenrichter! Vielleicht aber genügt, gerade jenes letzte noch heraus-zuarbeiten, schon eine einzige kleine Andeutung. Ich möchte sie geben mit ein paar Zeilen, die wir Rudolf Alexander Schröder verdanken:

„Lehr uns werben, wie du warbst,
ringen, wie du rangst,
und, wo du in Ängsten starbst,
sterben unsrer Angst!“

Diese Zeilen stehen auf meinem Schreibtisch und gehören zu den mehr als kärglichen Versuchen *meiner* Seelsorge an *meiner* Seele. Und mit ihnen will ich schließen: Sie bittend, Ihrerseits zu klären, ob Schröders „Angst“ mehr unsre „Feigheit vor dem Feind“ (und also der Seelsorge dringendst bedürftig), oder ob sie mehr unsre „Eine Sorge“ sei. Inwiefern sollten und dürften wir ihr dann absterben?

LEONHARD KOLLMER

Gedanken zur Neuordnung der Trauung

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands hat 1958 eine vorläufige Ordnung der Trauung vorgelegt, damit sie diskutiert und in einzelnen Gemeinden erprobt werden könne. Der Verfasser hat als gewöhnlicher Gemeindepfarrer, der schon viele Trauungen gehalten und jeweils vorher ein „Brautgespräch“ mit den Nupturienten geführt hat, seine Gedanken darüber auf einer Pfarrkonferenz referiert und legt sie hier in etwas geglätteter Form vor.

Vorausgeschickt sei, daß es in diesen Zeilen nicht um die Entfaltung einer Ehelehre geht, auch nicht um Scheidung und Wiedertrauung Geschiedener

und nicht um die Frage der Ehelosigkeit, sondern nur um den Normalfall der Trauung.

Es liegt nahe, die neue Ordnung mit der bisherigen zu vergleichen und zwar ist die in Bayern bisher gültige gemeint. So wird sich leicht Gemeinsamkeit und Unterschied feststellen lassen.

I.

Beginnen wir mit den geringfügigeren Dingen!

1. Im äußern Aufbau finden sich zwei Umstellungen, die sich sozusagen spiegelbildlich entsprechen. Die Kollekte wurde *vor* die Wortverkündigung gestellt, das Gebet *hinter* den Schlußvers gerückt. Die ganze Handlung ist nun vom Gebet eingerahmt, wobei Rahmen selbstverständlich nicht Nebensächlichkeiten bedeuten soll. Sicher sind solche Fragen der Stellung eines Gebetes von den Vätern des Entwurfs durchdacht worden. Da wir aber hierin keinen *status confessionis* entdecken können, mag eine solche Veränderung undiskutiert auf sich beruhen.

2. Ferner sehen wir, daß zwischen Ansprache und Schriftwortverlesung ein zweites Lied eingeschoben ist. Man kann darin eine Parallele zur Neuordnung des Hauptgottesdienstes sehen. Auch dort soll die Gemeinde mit einem besonderen Lied auf die Predigt antworten. Es handelt sich aber hier ebenfalls nicht um theologische Grundsatzfragen.

3. Weiter ist nach dem Entwurf bei der Abholung des Brautpaares durch den Pfarrer eine liturgische Wechselrede möglich. Der Pfarrer spricht: „Unsere Hilfe steht . . .“, worauf die Gemeinde antwortet: „der Himmel und Erde . . .“. Es folgt eine Aufforderung, ins Gotteshaus zu kommen. Für diese und weitere formalen Unterschiede gilt, daß in der Evangelisch-Lutherischen Kirche nach C. A. VII Freiheit von und Freiheit für Zeremonien besteht. Wenn der Inhalt sich mit dem Evangelium verträgt, so treten nur noch pädagogische und praktische Gesichtspunkte ein. Einerseits werden wir uns deshalb vor allem „wildes Liturgisieren“ hüten müssen, es wird nicht jeder Pfarrer jede Trauung nach anderer Weise halten dürfen, auch die Kirchenleitung wird nur mit triftigen Gründen eine Änderung beschließen können, andererseits ist das gesetzliche Festhalten an der bisherigen Form, nur aus Abneigung gegen Änderung, auch kein legitimer theologischer Standpunkt. Die Frage ist also, ob theologische Gründe vorliegen, welche eine Änderung der Trauordnung rechtfertigen. Dem wollen wir uns nun zuwenden.

II.

1. Bei den Schriftworten von der Ehe hatten wir bisher vier Gruppen:
 - a) ein Wort über die Stiftung der Ehe Gen. 2, 18; Matth. 19, 5—6.
 - b) ein Wort über das Liebesgebot in der Ehe: Eph. 5, 25, 26a, 28b, 29, 22—24 / Tit. 2, 5a; 1. Tim. 2, 9a, 10; 1. Petr. 3, 3a und 4.
 - c) ein Wort vom Kreuz der Ehe: Gen. 3, 16a und b, 19;
 - d) ein Wort vom Segen der Ehe: Gen. 1, 27 und 28a; Spr. 18, 22.

Daneben gab es zur Abwechslung auch andere Zusammenstellungen.

In der neuen Ordnung ist hier zweierlei verändert. Einmal: das Wort vom Ehekreuz ist nur erwähnt, nicht zitiert. Der Grund wird im „Begleitwort“ angegeben: „weil, was es biblisch sagen will, nämlich daß auf der von Gott gestifteten Geschlechtergemeinschaft nach dem Sündenfall der Fluch der Sünde und damit auf dem Ehestand ein besonderes Kreuz liegt, heute aus der Lesung als solcher nicht mehr herausgehört wird“, S. 5. „Es empfiehlt sich aber auch nicht“, fährt das Begleitwort fort, „ein anderes Wort vom Kreuz zu wählen, weil dieses nicht das Spezifikum des Ehekreuzes zum Inhalt hat“, S. 6.

Diese Begründung nun glaube ich allerdings den Vätern des Entwurfs nicht. Fast in jeder Ehe wird nämlich das spezifische Ehekreuz in seiner Tatsächlichkeit erlebt und, wenn im Brautgespräch die Rede darauf kommt, auch die biblische Begründung dazu meist gut verstanden, wenn anders die Brautleute überhaupt Christen sind. Sind sie das aber nicht, d. h. lehnen sie wesentliche Teile der christlichen Verkündigung ab, was soll dann die Trauung? Ich würde also wünschen, daß diese Worte vom Kreuz des Ehestandes wenigstens fakultativ wieder in die neue Ordnung aufgenommen werden.

Die zweite Änderung in der Schriftwortzusammenstellung betrifft die Worte über das Liebesgebot in der Ehe. Sie sind nun geteilt. An der ursprünglichen Stelle b) findet sich nur noch Eph. 5, 21—23a, 25—26a, ein Wort, welches als Gottes Willen für Eheleute *gegenseitige* Unterordnung und Liebe verlangt. Daß dieses Wort nun schon mit Vers 21 beginnt: „Seid untereinander untertan in der Furcht Gottes“, halte ich für richtig. Damit wird einem falschen Patriarchalismus gewehrt, der sich ergeben könnte, wenn man wie bisher erst mit Vers 22 beginnt: „Die Weiber seien untertan ihren Männern . . .“.

Neu ist aber an den Schluß aller Bibelworte angefügt, zwar fakultativ, aber durchaus zu begrüßen: Kol. 3, 12, 13, 16a, 17: „So ziehet an . . . Erbarmen, Sanftmut . . . und vergebet euch untereinander . . . Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen . . .“ Diese Stelle bringt zum erstenmal das spezifisch Christliche für die Eheleute zum Ausdruck, nämlich Wort

Gottes, Gebet, Versöhnung, so daß hier die natürliche Ehegemeinschaft zur christlichen Hausgemeinde erhoben wird.

So geringfügig dieser Unterschied zunächst erscheinen mag, so ist er doch kennzeichnend für die neue Trauordnung. Es wird hier nämlich schärfer als bisher zwischen den beiden Regimenten Gottes unterschieden. Bis in die Tagespresse hinein hat es sich ja herumgesprochen, daß hier ein Zentralpunkt des lutherischen Schriftverständnisses vorliegt. Man spricht von den zwei Reichen, der Ausdruck ist aber ungenau. Nicht zwei Reiche hat Gott, sondern nur eines, aber er hat zwei Regierungen darüber, das heißt zwei Arten, sein Reich zu regieren. Er hat eine Regierung „zur Linken“ durch die natürlichen Ordnungen, Ehe, Staat, Gesetz, Zwang, auch „Schicksal“ usw. Da handelt er als verborgener Gott, den man weder als solchen erkennt noch in seinem Handeln begreift. Die andere Regierung „zur Rechten“ übt er durch Wort und Sakrament aus, durch die Predigt des Evangeliums, durch Christus und seine Gnade, unter Benutzung der Kirche und ihres Amtes. Da handelt er offenbar und kann im Glauben erkannt werden. Da wird auch geoffenbart und geglaubt, daß hinter seinem Handeln zur Linken sein Liebeswille steht. Wie aber in beiden Regimenten der gleiche Gott handelt, so gelten auch beide für die gleichen Menschen: das weltliche Regiment für die Menschen als Sünder, das geistliche Regiment für die gleichen Menschen als begnadigte Gotteskinder (*simul justus et peccator*). Wenden wir diese Gedanken auf die Ehe an, so gehört ihre natürliche Ordnung, das Gebot des gegenseitigen Für-einander-da-seins und auch das Ehekreuz zum weltlichen Regiment, dagegen gehören Gebet, Wort Gottes, Versöhnung zum geistlichen Regiment. Beides ist zu unterscheiden, wenn auch nicht auseinander zu reißen. Auf weiteres werden wir sogleich beim nächsten Punkt kommen.

2. Geändert sind vor allem die Fragen an die Brautleute. Bisher hieß es: „. . . willst du diese N. N. als deine christliche Ehefrau *haben* und behalten und ihr alle eheliche Liebe und Treue erzeigen . . .“ usw. Jetzt heißt es: „willst du diese N. N., die Gott dir anvertraut, als deine Ehefrau *lieben* und die Ehe mit ihr *nach Gottes Gebot und Verheißung* führen . . .“ usw. In diesem Wortlaut wird Ernst gemacht mit der Tatsache, daß die Ehe, sei es auch erst vor einer Viertelstunde, bereits ohne Mitwirkung der Kirche geschlossen worden ist. Die standesamtliche Eheschließung bekommt hier zum erstenmal ihr volles Recht. Die bisherige Trauordnung hat so getan, als ob zur Eheschließung eben doch der Pfarrer notwendig sei, wenigstens nachträglich.

Hier hat sich die Unterscheidung der beiden Regimente durchgesetzt. Gott handelt auf doppelte Weise mit den Eheleuten: weltlich durch ihren

eigenen Eheentschluß, durch Bürgermeister und Staat, geistlich durch die Kirche und sein Wort. Es kann sich daher bei der Trauung in der Kirche nicht um Kopulation, um Trauung im strengen Sinn handeln, sondern nur um eine Segnung. Wenn die neue Ordnung das Schriftwort anführt: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“, ist das nicht als Zusammengehung der Brautleute zu verstehen, sondern als Offenbarung des Willens Gottes, der auch im weltlichen Bereich gilt.

3. Nach dem theologischen Verständnis, das der neuen Ordnung zugrunde liegt, ist die Trauung also eine Segnung oder Benediktion. Die Ehe ist eine natürliche Gabe Gottes wie das tägliche Brot. Diese Gaben kommen nicht durch das Evangelium, aber doch von Gott her. Daher gibt es keine „christliche Ehe“, so wenig es einen „christlichen“ Staat gibt. W. Elert, Morphologie des Luthertums Band II, S. 81 schreibt: „In der Ehe handelt es sich um eine Schöpfungsordnung, die nicht für Christen reserviert ist. Daraus folgt, daß sie mit dem Evangelium und der aus ihm geborenen Kirche nicht mehr zu tun hat als Staat und Wirtschaft“.

Die natürlichen Gaben sollen aber bei Christen geheiligt werden gemäß dem Wort: „Alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet“ 1. Tim. 4, 4f. Heiligen heißt die natürliche Gabe dem Dienst des dreieinigen Gottes weihen. Die Ehe wird geheiligt, indem die Brautleute erklären: wir wollen auch diese unsere Ehe in den Dienst Gottes stellen wie unser Geld und alle irdischen Güter, und indem Gott erklärt, daß er diese Ehe als sein Eigentum betrachtet und sie segnen will.

Die Segnung wird durch das Kreuzeszeichen sinnbildlich dargestellt. Das Wort segnen kommt ja von *significare* = das Kreuzeszeichen machen. Das Kreuz ist das Zeichen Christi. Er schreibt sozusagen seinen Namen oder sein Eigentumszeichen hin. Ein magisches Verständnis des Kreuzeszeichens wird dadurch ausgeschlossen, daß die eigentliche Segnung durch Wort und Gebet geschieht. Die neue Agende hat die bisher gültige einfache Segensformel zu einer „Segenshandlung“ erweitert. Sie besteht aus drei Teilen: a) Vater unser, b) Kollekte, c) Segenswunsch. Während dieser ganzen Folge knien die Brautleute. In einer Fußnote heißt es: „Vater unser und Segensgebet können auch über dem Paar unter Handauflegung gesprochen werden“. Diese Möglichkeit halte ich dann sogar für konsequenter. Sie entspricht besser dem, was das Neue Testament unter segnen versteht: eulogien = *benedicere*, das heißt: von Gott Gutes reden über dieser Gabe z. B. über dem Essen, über dieser Ehe Gott lobpreisen. Gott wird gelobt und angefleht und dadurch wird die Ehe gesegnet, vgl. Theol. WB zum NT Band II, S. 751 ff.

Der Segenswunsch lautet: „Gott Vater Sohn und Heiliger Geist segne eure Ehe. Er erleuchte euch durch sein Wort und erfülle euch mit seiner Gnade, daß ihr bleibet in seiner Gemeinde und das ewige Leben erlanget. Friede + sei mit euch“. Der Segenswunsch steht wohl in der Form des Optativs und ist gleichwohl auch indikativisch und effektiv gemeint, selbstverständlich immer unter der Voraussetzung des *ubi et quando* von C. A. V.

Hier nun fällt die Änderung gegenüber der bisherigen Form am deutlichsten ins Auge. Sie wird wahrscheinlich auch den aufmerksamen Gemeindegliedern sofort auffallen. Es hieß bisher: „... spreche ich euch zusammen...“, was eben doch auf eine Wiederholung des Akts auf dem Standesamt hinauslief.

Daß die Ehe ein „weltlich Ding“ ist und es demzufolge in der Trauung nicht um Kopulation, sondern um Segnung geht, betont auch C. A. 16. Der Artikel rechnet die Ehe zu den Angelegenheiten des weltlichen Regiments. In einer längeren Aufzählung heißt es am Schluß: *ducere uxorem, nubere*. Was ist hier Gottes Wille? Die Christen sollen „in talibus ordinationibus caritatem exercere“, „daß man in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweise“, Bek. Schr. Bd. I, S. 67f. Aufgabe der Christen ist es also, die an sich schon vorhandene Ordnung mit christlichem Geist zu erfüllen. Zu dieser Aufgabe wird bei der Trauung der Segen Gottes erbeten und gegeben.

Dieselbe Meinung tritt uns auch in Luthers Traübüchlein entgegen, das in unsere Bekenntnisschriften aufgenommen ist, Bd. II, S. 528 ff. In ihm ist der Akt der Eheschließung wohl beibehalten, aber vor die Kirchentüre verlegt. „Er soll sie für der Kirchen trauen mit solchen Worten: Hans, willst du Greten zum ehelichen Gemahel haben? Dicat: ja. Greta, willst du Hansen zum ehelichen Gemahel haben? Dicat: ja. Hier laß sie die Trauringe einander geben und füge ihre beide rechte Hand zusammen und spreche: Was Gott zusammenfüget, soll kein Mensch scheiden.“

Nach einer Kollekte gehts zur eigentlichen kirchlichen Handlung, d. h. Benediktion, ins Gotteshaus. Luther weiß also genau zu unterscheiden. Daß er den Akt vor der Kirche nicht ganz aufgegeben hat, lag nur daran, daß es kein Standesamt gab. Er sagt dazu: „Wiewohl ich wollte lieber dieser Sachen überhoben sein, daß die Fürsten solches zu tun verschafften“ WA Briefe Bd. 8, S. 136 Nr. 3138 = Begleitwort S. 1, Anm. 1. Weitere geschichtliche Einzelheiten über den rechtlichen Akt der Trauung = Eheschließung finden sich in den Fußnoten zum Traübüchlein in den Bekenntnisschriften.

Allerdings war es Luthers Anliegen, daß die Trauung öffentlich vollzogen werde. Er redet von den „Fürsten“. Es muß darüber hinaus betont werden,

daß Luther den weltlichen Bereich selbstverständlich nicht als den außer-göttlichen versteht, soviel auch die im weltlichen Bereich tätigen Menschen gottlos sein mögen (genau so wie ja auch die Sakramente wirksam sind, auch wenn „die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind“ C. A. VIII). In seinem Bereich ist der Bürgermeister genau so Gottes Amtswalter wie der Pfarrer im kirchlichen. Das gilt auch für den säkularen Staat der Gegenwart, ja sogar für einen Staat, der die Kirche und das Evangelium bekämpft.

III.

Schließlich noch einige Gedanken über die Möglichkeit der Abendmahlsfeier nach der Trauung oder um das Wort zu gebrauchen, das für viele skandalös wirkt, zur „Brautmesse“. Ich kann die Aufregung nicht teilen und nicht verstehen, wie man die Verbindung von Trauung und Abendmahl sofort emotional ablehnen kann, ohne ernsthafte Beschäftigung mit dieser Frage. Die Brautmesse wird entweder als „katholisch“ empfunden oder als eine Entweihung des Abendmahls gesehen.

Wer aber diese Verbindung von Trauung und Sakrament als unmöglich betrachtet, muß sich mindestens fragen lassen, ob er nicht ein falsches Ehe- und Trauungsverständnis besitzt oder ein falsches Abendmahlsverständnis oder beides. Argumentieren wir zuerst vom Abendmahl her! Darf man am Hochzeitstag das Abendmahl nicht feiern, so darf man es z. B. auch nicht am Tage vor der Schlacht. Das Soldatenhandwerk wird ja C. A. 16 in einer Linie mit dem Ehestand gesehen. Neben dem *uxorem ducere* steht hier *jure bellare*. Auf die Problematik, was *jure* heißt, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Argumentieren wir nun von der Trauung her! Darf man am Hochzeitstag das Abendmahl nicht feiern, so darf man an diesem Tage auch nicht beten oder in die Kirche gehen. Wir können doch nicht mehrere Stufen von Frömmigkeit und Heiligkeit unterscheiden! Entweder ist die Hochzeit und die Ehe etwas, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, und zwar auch an der damit verbundenen Fröhlichkeit, was soll uns dann hindern an Jesu Tisch zu sitzen wie die Hochzeitsgäste zu Kana? Oder die Hochzeit und das Geschlechtliche ist eben doch etwas minderwertiges, etwas, das eigentlich ganz fromme Christen nicht tun sollten, dann darf ich als Christ konsequenterweise nicht heiraten! Etwas drittes sehe ich nicht. Daß freilich das heilige Abendmahl immer nur freiwillig von den Brautleuten begehrt werden muß, ist selbstverständlich, wie auch in der katholischen Kirche die „Brautmesse“ die Ausnahme ist.

Zusammenfassend glaube ich, daß die neue Ordnung der Trauung dem

lutherischen Bekenntnis und der Bibel besser entspricht als die bisherige, weil sie weniger mißverständlich ist in der Unterscheidung des weltlichen und des geistlichen Bereichs. Alles andere sind pädagogische Fragen. Diese sollen gewiß nicht als nebensächlich abgetan werden. Es wird in einzelnen Fällen schwer genug sein, die Leute auch nur zu bewegen, daß sie eine Minute länger knien als bisher. Auch soll niemand durch überstürzte, polternde Art der Einführung solcher Änderungen geärgert werden. Aber wir wissen, daß diese erzieherischen Gesichtspunkte niemals den tatsächlichen Ausschlag geben. Wenn sich etwas als theologisch richtig erwiesen hat, so hat es sich auch gegen alle methodischen Bedenken durchgesetzt bzw. sich die passenden Methoden geschaffen.

JOACHIM MEYER

Das landeskirchliche Territorialprinzip widerspricht dem Grundgesetz¹

Schon seit langem haben verantwortliche Lutheraner in Deutschland erkannt, daß es auf die Dauer unmöglich sein wird, am landeskirchlichen Territorialprinzip festzuhalten. Die Schwierigkeiten, die mit diesem Problem zusammenhängen, betreffen weniger das Verhältnis zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in unserem Vaterland als vielmehr die Spannungen zwischen bekenntnistreuen Lutheranern und den consensusunierten Kirchen. Noch immer beanspruchen diese Landeskirchen alle Lutheraner für sich, die im Bereich dieser Landeskirchen ihren Wohnsitz nehmen. So wird ein Gemeindeglied, das bisher in München zu Hause war und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern angehört hat, *automatisch* Glied der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz, wenn jener Lutheraner etwa nach Kaiserslautern oder nach

¹ Der Aufsatz wurde, in etwas gekürzter Form, abgedruckt in Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 14. Jahrgang, Nr. 17.

Zu dem ganzen Problem sei hingewiesen auf:

Heinz Brunotte, Landeskirche, Staatskirche, Volkskirche in Deutschland ELKZ 16/1957 S. 266 ff. — Die Diaspora als Frage an das Landeskirchentum: in Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1957/58 8. Folge, Rothenburg o. d. Tauber S. 86 ff.

Klaus Hensel, Die Lutheraner in der Pfalz, ELKZ 11/1959 S. 171f. — Territorium und Konfession ELKZ 13/1959 S. 202f.

Joachim Meyer, Die konfessionelle Diasporaarbeit als Aufgabe der Kirche in Informationsblatt für die niederdeutschen lutherischen Landeskirchen 6/1959, S. 85 ff.

Landau verzieht. Obgleich es bereits seit Jahren in der Pfalz wieder eine lutherische Kirche gibt, behauptet die Kirchenleitung in Speyer mit Nachdruck, daß *alle* Lutheraner, die in der Pfalz wohnen, der Pfälzer *Landeskirche* angehören, es sei denn, daß sie *ausdrücklich* eine Austrittserklärung abgeben. Ähnliche Verhältnisse liegen in Baden vor. Falls ein lutherischer Christ von Kiel nach Freiburg oder Konstanz, nach Pforzheim oder Baden-Baden verzieht, wird er *ohne seine Zustimmung* zur Zahlung der Kirchensteuer in der badischen Landeskirche veranlagt. Auch hier mußte man bisher ausdrücklich Einspruch erheben, um von dieser Verpflichtung entbunden zu werden. Gefördert wurden und werden diese Maßnahmen der consensusunierten Kirchen noch dadurch, daß viele Pfarrer lutherischer Landeskirchen trotz ihres Ordinationsgelübdes auf das lutherische Bekenntnis es unterließen, ihre Gemeindeglieder, die in das Territorium einer consensusunierten Kirche verzogen, darauf hinzuweisen, daß die dortige *Landeskirche* keine *lutherische Kirche* ist¹.

Nun hat der 3. (Karlsruher) Senat des Verwaltungsgerichtshofes von Baden-Württemberg in einem Urteil vom 31. März 1959 (Aktenzeichen 3 K 9/1958 (104/56)) gegen die Evangelische Landeskirche in Baden festgestellt, daß das Territorialprinzip mit dem Grundgesetz nicht zu vereinbaren ist. Dieses Urteil ist in einem Beschluß des Bundesverwaltungsgerichtes in Berlin vom 29. Februar 1960 dadurch bestätigt worden (Aktenzeichen: BVerwG VII B 54.59; VGH 3 K 9/58 (104/56)), daß die Beschwerde der Evangelischen Landeskirche in Baden gegen die Nichtzulassung der Revision in dem Urteil des Verwaltungsgerichtshofes von Baden-Württemberg zurückgewiesen wurde.

Folgender Streitfall ist durch dieses Urteil entschieden:

Die badische Landeskirche hatte im Jahre 1953 einen Lutheraner, der früher der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs angehört und nach längerem Auslandsaufenthalt sich in Nordbaden niedergelassen hatte, ohne seine Zustimmung zur Kirchensteuer veranlagt. Hiergegen legte der Betroffene bei der Landeskirchenkasse der badischen Landeskirche mit der Begründung Einspruch ein, daß die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs, in die er durch die Taufe aufgenommen wäre, nicht identisch mit der Evangelischen Landeskirche in Baden sei. In diese sei er jedoch nicht übergetreten! Seine Wohnsitzbegründung in Baden aber

¹ Ich verkenne durchaus nicht, daß mit diesem Problem Schwierigkeiten verbunden sind, solange es kein kirchliches Meldewesen gibt. Aber auch die Glieder der sogenannten Kerngemeinde werden auf den Unterschied im allgemeinen nicht hingewiesen.

rechtfertige keineswegs die Heranziehung zur Steuer durch die badische Landeskirche.

Die Begründung der Beschwerde zeigt, daß manche Laien über tiefere theologische Einsichten verfügen als viele lutherische Pfarrer. Ein Lutheraner kann trotz der EKD eben von seinem Bekenntnis her nicht einer consensusunierten Kirche *automatisch* angehören, wenn er zufällig in den Bereich dieser Kirche verzieht. In diesem Fall „würde man ohne seine Einwilligung konvertiert“. Nun gibt es aber von dem Verbum konvertieren kein Passiv! Eine Konversion kann man keinem Menschen abnehmen, das muß immer der persönlichen Entscheidung des einzelnen Christen überlassen bleiben. Der betroffene Laie hat also sehr richtig erkannt, daß die Gliedschaft eines Lutheraners in einer consensusunierten Kirche eine Konversion voraussetzt.

Den Einspruch des früheren Mecklenburger Lutheraners hat die badische Landeskirche nicht anerkannt. Diese Tatsache überrascht den, der mit der kirchenpolitischen Situation vertraut ist, und um eine solche handelt es sich hier (!), natürlich nicht, hält doch die consensusunierte Kirche uningeschränkt am Territorialprinzip fest. Sie behauptet einfach, daß alle evangelisch-lutherischen Christen ihrer Landeskirche angehören, soweit diese nicht eine Austrittserklärung aus der Kirche abgeben, der sie niemals beigetreten sind. So blieb dem Lutheraner, der sich in Nordbaden niedergelassen hatte, kein anderer Weg, als diesen zurückgewiesenen Einspruch vor dem Verwaltungsgericht in Karlsruhe anzufechten. In diesem Zusammenhang betonte der Kläger noch einmal, daß er nicht der badischen evangelischen Landeskirche beigetreten sei, ihr aber auf der anderen Seite nicht schon durch die Niederlassung in Baden automatisch angehöre. Außerdem, so führte er aus, gäbe es seit 1856 in Baden eine staatlich anerkannte evangelisch-lutherische Kirche, die alle Christen zusammenschließe, die in Wort und Sakrament am lutherischen Bekenntnis festhalten und sich dem in der evangelischen Landeskirche in Baden abgeschafften lutherischen Katechismus verpflichtet wissen. Diese evangelisch-lutherische Kirche Badens aber habe wie die badische Landeskirche das Recht, von ihren Mitgliedern Kirchensteuern zu erheben.

Das Verwaltungsgericht in Karlsruhe hat in seinem Urteil der badischen Landeskirche Recht gegeben und den Einspruch des Klägers zurückgewiesen. Damit hat sich das Gericht in erster Instanz die Ansicht der badischen Landeskirche zu eigen gemacht, daß man als Lutheraner der badischen Landeskirche nicht förmlich beitreten müsse, um Glied dieser Kirche zu sein, weil die im Jahre 1821 begründete Evangelische Landeskirche in Baden beide Bekenntnisse, sowohl das evangelisch-lutherische als auch das

evangelisch-reformierte umfasse. Dazu führt das Karlsruher Gericht aus: „Seit dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530 seien die nach der Protestation auf dem Reichstag in Speyer im Jahre 1529 Protestanten Genannten als ‚Augsburger Confessionsverwandte‘ bezeichnet worden. Auch in den einschlägigen Stellen des Westfälischen Friedens von 1648 seien Lutheraner und Reformierte als ‚Augsburger Confessionsverwandte‘ zusammengefaßt worden.“¹

Demgegenüber muß betont werden, daß das Augsburger Bekenntnis von 1530 gerade von den oberdeutschen Städten und den Reformierten der Schweiz wegen des Abendmahlstreites von 1529 und der Ablehnung des Spiritualismus in der Confessio Augustana nicht unterschrieben ist. Das Augsburger Bekenntnis ist eben nicht ein Unionsbekenntnis der Lutheraner und Reformierten sondern ein Merkmal der *Trennung* beider Konfessionen! Eher könnte man nach den Ergebnissen der neueren theologischen Forschung sagen, daß Melanchthon sich bemüht hat, nachzuweisen, daß die Lutheraner sich in Übereinstimmung mit der alten Kirche befänden und sie die *catholica ecclesia* darstellten². Außerdem sind der Calvinismus, der Zwinglianismus und das Schwärmertum im Augsburger Religionsfrieden von 1555 im Gegensatz zum Luthertum keine reichsrechtlich anerkannte Konfession geworden. Damals hat man also nur die Lutheraner als „Augsburger Confessionsverwandte“ bezeichnet! Erst der *reformierte* Landesherr von Brandenburg, Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst, setzte im Westfälischen Frieden 1648 durch, daß auch die Reformierten ausdrücklich und offiziell als zu den Augsburger Confessionsverwandten gehörig anerkannt wurden. Mit gutem Recht haben dagegen aber immer die orthodoxen lutherischen Theologen protestiert und den Reformierten diese Verwandtschaft abgestritten, und zwar deshalb mit gutem Recht, weil die historischen Fakten es eindeutig verwehren, aus der Confessio Augustana invariata ein Unionsbekenntnis der Lutheraner und Reformierten zu machen. Das Urteil des Karlsruher Verwaltungsgerichts, das, wie ich darzulegen versuchte, nicht *alle* historischen Tatbestände herangezogen und vor allen Dingen auch die theologischen Streitfragen nicht genügend geprüft hat, wurde dann auch in einer Berufungsklage von dem Betroffenen angefochten.

Vor dem Verwaltungsgerichtshof Baden-Württembergs legte er noch einmal dar, daß die badische Landeskirche nur von ihren Mitgliedern Kirchen-

¹ Zitat aus der Urteilsbegründung des Verwaltungsgerichtshofes von Baden-Württemberg, die wiederum die Urteilsbegründung des Karlsruher Verwaltungsgerichts zitiert Aktenzeichen: 3 K 9/58 (104/56).

² Hans Asmussen, Warum noch lutherische Kirche?

steuern einziehen dürfe. Von ihm aber könne die consensusunierte Kirche keine Steuern verlangen, weil er niemals Mitglied dieser Kirche geworden wäre. Im übrigen sei es nicht möglich, daß jemand gegen seinen Willen Mitglied einer Religionsgesellschaft werde. In dem Fall würde nämlich in eklatanter Weise die im Grundgesetz garantierte Glaubensfreiheit verletzt, eine Frage, mit der sich das Karlsruher Gericht in erster Instanz überhaupt nicht auseinandergesetzt habe. Demgegenüber beantragte die badische Landeskirche, die Berufung zurückzuweisen. Sie stellte sich erneut auf den Standpunkt, daß ein *Evangelischer* (sic!), der seinen Wohnsitz aus dem Gebiet seiner bisherigen Landeskirche verlege, automatisch aus dieser ausscheide und der Landeskirche seines neuen Wohnsitzes angehöre. Man sieht also, daß eine consensusunierte Kirche die Bezeichnung „evangelisch“ sehr weit faßt und eine Kirchentrennung auf Grund des *evangelisch-lutherischen* Bekenntnisses nicht anerkennt. Aus der Sicht der badischen Landeskirche ist diese Stellungnahme in der Tat konsequent, ein an das lutherische Bekenntnis gebundener Christ wird sich diesem Zwang jedoch nicht beugen. Dieser Konfessionalismus um der Wahrheit willen behält auch im Zeitalter der Ökumene und der EKD seine uneingeschränkte Gültigkeit!

Der Verwaltungsgerichtshof Baden-Württembergs entschied gegen die Badische Landeskirche und das Karlsruher Gericht in erster Instanz, daß die Berufung nicht nur zulässig sondern auch begründet sei. Der angefochtene Kirchensteuerbescheid entbehrt einer gesetzlichen Grundlage. In diesem Urteil wird nun ausdrücklich festgestellt, daß ein Lutheraner nicht dem Bekenntnis der badischen Landeskirche angehört. Damit hat ein deutsches Gericht ein für allemal festgestellt, daß ein Lutheraner nicht automatisch und schon gar nicht gegen seinen Willen Glied einer consensusunierten Kirche wird, nur weil er in das Territorium dieser Landeskirche verzieht. Das schon längst überholte Territorialprinzip wird man also in Zukunft nicht mehr aufrechterhalten können und dürfen. Es ist nur zu hoffen, daß die Gliedkirchen der VELKD endlich aus diesem Urteil die Folgerungen ziehen und trotz der EKD, die ja nach ihrem eigenen Verständnis und vor allen Dingen nach dem *lutherischen* Bekenntnis ein Kirchenbund ist, hinfort die lutherischen Kirchen wenigstens im Gebiet der consensusunierten, wenn nicht auch der verwaltungsunierten Kirchen als ihre Konfessionsverwandten ansehen. Wir brauchen unbedingt ein Gesetz, das *grundsätzlich* alle Pfarrer der Gliedkirchen der VELKD verpflichtet, ihre Gemeindeglieder, von denen sie wissen, daß sie in unierte Kirchengebiete verziehen, den dortigen lutherischen Kirchen zu überweisen. Andernfalls macht sich die VELKD mitschuldig, daß das mit dem Grundgesetz nicht

zu vereinbarende Territorialprinzip einfach die Glaubensfreiheit der einzelnen Christen mißachtet.

Im Gegensatz zum Karlsruher Verwaltungsgericht vertritt der Verwaltungsgerichtshof von Baden-Württemberg die Ansicht, daß die badische consensusunierte Kirche keine lutherische Kirche ist. Die Lehre vom Abendmahl, von der Gnadenwahl, von der Taufe, denen nach reformierter Auffassung andere Bedeutung zukommt als nach lutherischer Auffassung und der Unterschied in der Würdigung der lutherischen Bekenntnisschriften werden ausdrücklich genannt, und es wird darauf hingewiesen, daß das unierte Bekenntnis, das Teile des lutherischen und des reformierten Bekenntnisses übernahm und daraus ein *neues* bildete, *wesensanders* als das reformierte und das lutherische Bekenntnis ist. Es ist doch eigentlich beschämend, daß viele Theologen der VELKD, die sich schon längst aus kirchenpolitischen Gründen mit der Union abgefunden haben, von einem staatlichen Gericht auf diese theologischen Erkenntnisse hingewiesen werden müssen.

Nachträglich rechtfertigt ein *weltliches* Gericht die Gründung lutherischer Kirchen in consensusunierten Kirchengebieten. Wichtig ist auch, daß es nach der Meinung des Verwaltungsgerichtshofes ein rechtlich erfaßbares *evangelisches* Bekenntnis gar nicht gibt: „Unter evangelisch versteht man alles, was zwischen Konkordienformel und Confession de Foi liegt. Evangelisch zu sein, nehmen sämtliche Religionsgesellschaften, die sich auf Prinzipien der Reformation gründen, für sich in Anspruch. Damit ist aber das Bekenntnis noch gar nicht festgelegt.“¹ Wann endlich machen unsere lutherischen Landeskirchen² mit diesem Grundsatz wieder ernst? Die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche und die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche gehören dem Bekenntnis nach zu uns, den landeskirchlichen Lutheranern, die consensusunierten Kirchen Badens und der Pfalz sind dagegen nicht unsere Konfessionsverwandten. Aber offenbar entscheiden in unseren lutherischen Landeskirchen nicht das Bekenntnis und die Wahrheit sondern die Kirchenpolitik über die Einheit der Kirche. Oder sollten etwa die sogenannten lutherischen *Freikirchen* nur deshalb für die Gliedkirchen und die Kirchenleitung der VELKD keine Rolle spielen, weil ihre Mitgliederzahl so klein ist? Natürlich weiß ich, daß es eine ganze Reihe lutherischer Theologen und Laien in der VELKD gibt,

¹ Zitat aus der Urteilsbegründung des Verwaltungsgerichtshofes von Baden-Württemberg (Aktenzeichen 3 k 9/58 (104/56)).

² Auf Grund dieses Urteils dürfen wir eigentlich nicht mehr von Landeskirchen sprechen. So kommt denn auch in der neuen Verfassung der Evang.-luth. Kirche im Hamburgischen Staate vom 31. Oktober dieser Begriff nicht mehr vor.

die mit großer Sorge den offiziellen „Kurs“ der Kirchenleitungen verfolgen. Wann endlich nehmen unsere Bischöfe und Synoden auf das Bekenntnis in der Frage des Territorialprinzips Rücksicht? Bisher scheint man immer nur auf die EKD und die Unionskirchen Rücksicht genommen zu haben!. Interessant ist in dem Urteil des Verwaltungsgerichtshofes auch, daß es nach seiner Ansicht „Landeskirchen in ihrer ursprünglichen Bedeutung seit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregimentes nicht mehr gibt. Ihre frühere rechtliche Monopolstellung haben sie dadurch verloren, daß die Fähigkeit, Körperschaft des öffentlichen Rechtes zu sein, durch Art. 137 IV, V S. 2 der Weimarer Reichsverfassung, der ins Bonner Grundgesetz übernommen ist, auch anderen Religionsgesellschaften eingeräumt worden ist . . . Insbesondere haben sie nicht mehr den Rechtscharakter von Gebietskörperschaften mit der Macht, jemanden, der in ihr Gebiet eintritt, einseitig ohne Rücksicht auf sein Bekenntnis sich einzugliedern. Ihre territoriale Grundlage ist von der Weimarer Reichsverfassung, nach deren Art. 137 I es keine Staatskirche gibt, durch eine reine Personalgrundlage ersetzt.“ In Zukunft können also Unionskirchen, wie sie es bisher getan haben, nicht mehr willkürlich über evangelisch-lutherische Christen ohne deren Zustimmung verfügen. Das Territorialprinzip ist damit endgültig ad absurdum geführt. Selbstverständlich hat diese gerichtliche Entscheidung weitgehende Konsequenzen. Hinfort werden die consensusunierten Kirchen in Baden und in der Pfalz nicht mehr das Recht haben, von den Christen Kirchensteuern einzuziehen, die auf ihrer Lohnsteuerkarte „evangelisch-lutherisch“ als Bekenntnis angeben. Diese Steuern sind an die lutherischen Kirchen in diesen Gebieten abzuführen. Außerdem werden die consensusunierten Kirchen auch nicht mehr behaupten dürfen, daß sie für die Lutheraner zuständig sind. Tun sie das dennoch, mißachten sie nicht nur die Entscheidung dieses unabhängigen Gerichtes, sondern auch die im Grundgesetz garantierte Glaubensfreiheit.

Wir Lutheraner fordern in diesem Zusammenhang von den consensusunierten Kirchen Toleranz gegenüber unseren lutherischen Glaubensbrüdern. Wir wehren uns gegen die Verleumdung, daß die lutherischen Kirchen in den consensusunierten Kirchengebieten als Sekten bezeichnet werden. Wir erwarten, daß es nicht mehr vorkommt, daß ein pfälzischer Dekan durch ein weltliches Gericht bewirken will, daß die lutherische St. Michaelisgemeinde von Kaiserslautern sich als Freikirche bezeichnen muß. Im anderen Fall sollte das Gericht eine Haft- oder Geldstrafe gegen unsere Freunde festsetzen¹. Wir betonen, daß die lutherischen Gemeinden in der

¹ Vgl. Klaus Hensel, Die Lutheraner in der Pfalz ELKZ 11/1959 S. 172.

Pfalz für uns *die lutherische* Kirche der Pfalz darstellen. Es muß einmal deutlich ausgesprochen werden, daß die Pfälzer Lutheraner sich nur deshalb lutherische *Freikirche* nennen sollen, damit durch diesen Namen möglichst viele lutherische Christen von einem Anschluß an diese lutherischen Gemeinden in der Pfalz abgeschreckt werden. Diesen Methoden wird durch den Verwaltungsgerichtshof hoffentlich Einhalt geboten. Und schließlich verwahren wir bekennnistreuen Lutheraner aus den lutherischen Landeskirchen uns mit aller Entschiedenheit gegen den Vorwurf, als ob *wir* den Unfrieden in der Pfalz gestiftet hätten¹.

Wir wünschen, daß die consensusunierten Kirchen uns durch ihre tolerante Haltung in Zukunft weitere Klagen vor ordentlichen Gerichten ersparen. Wir Lutheraner wollen den Kirchenkampf nicht, aber wir werden uns nicht scheuen, für unser Recht auf Glaubensfreiheit einzutreten, wo immer es nötig sein wird.

THEODOR WERNER

Meditation für eine Diasporafestpredigt

über Gal. 5, 25—6, 10²

I.

Die Perikope im Rahmen des Ganzen

Dies ist die Situation: In einen Kreis heidenchristlicher Gemeinden, die in evangelischer Freiheit stehen, brechen Judaisten ein. Paulus, der diesen galatischen Gemeinden (wohl in der Gegend von Ankyra, dem heutigen Angora) das Evangelium gebracht hat und mindestens noch zweimal bei ihnen gewesen ist, hört — wir wissen nicht, an welchem Aufenthaltsort —, von dieser Gefahr. Da er nicht gleich zu seinen Galatern eilen kann, greift er mit diesem (wahrscheinlich um 53 in Korinth diktierten) Brief wehrend und helfend ein. Er tut das in seiner Verantwortung für die Wahrheit, von der er sich nichts abhandeln läßt, mit kühner Einsatzbereitschaft, zugleich aber mit der ganzen Kraft seiner Liebe und mit hoher seelsorgerlicher Weisheit. Es geht um das Leben in Christus, der uns von dem Fluch des Gesetzes erlöst, befreit, zu Kindern Gottes gemacht hat. So ist das Ziel erreicht, für

¹ Vgl. Alfred H. Kuby, Überwindung von Konfessionsgrenzen. Gemeindegruß, Evang. Sonntagsblatt für Stadt und Land. Kaiserslautern 19. Jahrgang, Nr. 32, S. 2.

² Die alte kirchliche Epistel zum 15. p. Trin.

welches das Gesetz als „Zuchtmeister auf Christum“ eine vorbereitende Aufgabe hatte. Darum auf keinen Fall zurück in die Sklaverei unter dem Gesetz (5, 1)!

Nun könnte es so scheinen, als sei mit dieser Befreiung vom Gesetzesjoch sittlichem Libertinismus der Weg freigegeben. So sieht Paulus sich die Aufgabe gestellt, die Ethik des Lebens unter dem Evangelium zu entfalten. Er tut das im letzten Abschnitt dieser Epistel (5, 13—6, 10), zu dem unsere Perikope gehört. Unter dem zitierten Leitwort „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (5, 14) gibt er der Autorität des Gesetzes den richtigen Sinn. Dies alles gipfelt in dem Entscheidenden: Mit seinem eigenhändig geschriebenen Schlußwort richtet Paulus über allen diesen Fragen des Glaubens und des Lebens das Kreuz Christi auf. Dieses ist, alles in allem genommen, das einzig Wichtige und Wesentliche für Paulus als einen der Welt entronnenen Zeugen, der die stigmata tou Jesou an seinem Leibe trägt. Er möchte, daß seine galatischen Brüder sie in der Seele tragen. So wünscht er ihnen, daß die Gnade unseres Herrn Jesu Christi mit ihrem Geiste sei. Auf dieser Höhe endet der in stärkster Konzentration mit apostolischer Vollmacht vorgetragene Gedankengang dieses Briefes, der trotz seines bescheidenen Umfangs zu den großartigsten Dokumenten urchristlicher Verkündigung gehört.

II.

Exegetische Bemerkungen

5, 25. 26. Mit den Worten „ei zomen pneumati“ spricht Paulus eine Bedingung aus, die er als erfüllt voraussetzt, und die jene Judaisten ebenfalls, und zwar recht selbstgefällig, als bei sich erfüllt ansahen. So verschafft sich Paulus hier mit Klugheit eine gemeinsame Plattform, auf die er das „pneumati kai stoichomen“ als eine jeden Christen verpflichtende Mahnung stellen kann: Ein Geistesmensch muß bereit sein, im Geist (genauer: durch den Geist) zu wandeln. Eigentlich heißt „stoichein“ „eine Reihe bilden, in Reih und Glied einerschreiten“ (Th. Zahn). Es geht hier also nicht um das individuelle Wohlverhalten, sondern um Geist und Gestalt des Lebens der Gemeinde Christi. Schon damit, daß Paulus sie mit „adelphoi“ anredet (6, 1), mahnt er zu brüderlicher Eintracht. In dieser Gemeinschaft haben „kenodoxoi“ keinen Raum. Dieser Ausdruck ist von geradezu unheimlicher Prägnanz. Schade, daß er sich deutsch nicht völlig wiedergeben läßt; „hohl und leer, aber eingebildet und prahlerisch“ ist der Sinn, also „eitler Ruhmsucht verfallen“. Über einem leeren Hohlraum läßt sich's prächtig trom-

meln. Also Angeberei in Glaubenssachen?! Nur das nicht! Allerdings waren sie heterodox, diese Leute, die Paulus hier als kenodox abstempelt; aber können solche streitsüchtigen Hohlköpfe nicht anderswo auch orthodox sein, wenigstens dem Namen nach? Diese Wortverwandtschaft gibt doch sehr zu denken. Es hat leider auch unter Leuten, die auf die reine Lehre pochten, viel Zank gegeben. Gerade darum, weil wir „ob dem Worte halten, das gewiß ist und lehren kann“ (Tit. 1,9, urspr. Luthertext), wollen wir uns an diesem Punkte gern zur Selbstkritik führen lassen. Ihr Maßstab ist dies: Der Geist, der den Wandel des Christen bestimmt, ist Christi Geist (5, 24.25). Seine Frucht ist Liebe, Freude, Friede . . . (5,23). Wer im Geist wandelt, der kann also nicht zu den „allelous prokaloumenoi“ gehören, d. h. genau wörtlich: zu denen, die „einander provozieren“, und nicht zu den „allelous phthonountes“, d. h. nicht: zu denen, die „einander hassen“, sondern: zu denen, die „einander beneiden“. In vielen Fällen ist es eben der Neid, der zum Provozieren hinreißt, — damals wie heute.

6,7. „mykterizo“ heißt „die Nase rümpfen“, verspotten. Merkwürdig ist, daß wir den Satz: „Gott läßt sich nicht spotten“, in diesem Zusammenhang finden, der ihm den Sinn gibt: Gott läßt sich nicht durch mangelnde Opferwilligkeit gegenüber den Lehrern des Wortes verhöhnen. Dieser Spezialfall unterscheidet sich doch recht erheblich von der sonst üblichen Anwendung des gewichtigen Satzes. Zum Verständnis ist anzunehmen, daß die Arbeit des Paulus unter den Galatern nach seinem Weggang durch rechtschaffene Lehrer im gleichen Geist fortgesetzt wurde; jetzt aber fingen dortige Gemeindeglieder, verblendet von den judaistischen Irrlehrern, an, die dem Evangelium treuen Lehrer darben zu lassen. Dies brandmarkt Paulus als Verhöhnung Gottes. Von hier aus fällt ein kennzeichnendes Licht auf so manches heutige „Opfer“, das in der Dreistigkeit, mit der es geringfügig wie ein Bettelpfennig aus wohlhabenden Händen kommt, tatsächlich eine Verspottung Gottes ist. Durch diesen engeren Sinn wird es aber nicht ausgeschlossen, das drohende Wort auf jeden eigentlichen Spott, der sich gegen Gott erhebt, anzuwenden. — Der wohl sprichwörtliche Satz: „Was der Mensch sät, das wird er ernten“, ist in den gleichen Zusammenhang gestellt. Schon in der Septuaginta kommt „speiro“ vor als ein „Säen“ im Sinne der Wohltätigkeit, aus der Gutes erwächst, und zwar in Spr. 11,24, wo wir im Luthertext „teilt aus“ lesen. Zu vergleichen sind 1. Kor. 9,11 und 2. Kor. 9,6, wo „speiro“ auf die Sammlung für die Gemeinde zu Jerusalem bezogen ist. Wir haben also in 2. Kor. 9,6 und Gal. 6,7 zwei fett gedruckte Stellen, die als loci maximi ponderis gelten, jedoch ursprünglich einen magerer erscheinenden Sinn haben. Es ist aber gut, daß hier die Opferspenden frommer Hände ganz eigentlich als eine Diakonie unter den prüfenden

Augen Gottes, und zwar deutlich mit eschatologischem Aspekt, erscheinen. Dies kann beim Vergleich mit Mc. 12,41—44 nicht befremden. Für das richtige Verständnis unserer Perikope ist es von Bedeutung.

V. 8. Was hier darüber gesagt ist, daß das Säen auf das Fleisch oder auf den Geist sich in die Ewigkeit hinein auswirkt, das steht nur dann mit der paulinischen Lehre vom Glauben und den Werken (im Galaterbr. c. 3,2) im Einklang, wenn man das Wesentliche des „speirein“ nicht in der materiellen Leistung sieht, sondern dies „Säen“ als eine Lebensäußerung betrachtet, die zu dem „Wandel im Geist“ gehört. Was als „Frucht des Geistes“ (5,21) gereift ist, wird zur Saat, aus der Ewigkeitsfrucht erwächst. Ist doch das „Säen auf den Geist“ der Tatbeweis lebendigen Glaubens.

V. 9. Luther übersetzt, das „to“ vor „kalon“ ignorierend: „lasset uns Gutes tun“. W. Stählin interpretiert die Stelle als „kurze Mahnung, das Gute zu tun“, und fügt hinzu: „Luthers Übersetzung ‚Gutes tun‘ ergibt einen ganz andern Sinn.“ Auch H. J. Iwand findet die bei Luther und den meisten Auslegern gegebene Deutung „als Mahnung zur materiellen Unterstützung der Prediger des Evangeliums“ (so Lietzmann) nicht recht vereinbar mit einem „Pathos, das der verhältnismäßigen Geringfügigkeit des behandelten Themas nicht entspricht“ (so G. Dehn). Es könnte hiernach fraglich erscheinen, ob wir den Satz: „lasset uns Gutes tun . . . an des Glaubens Genossen“, der im Martin Luther-Bund geradezu die biblische Losung für bekenntnisbestimmte Diasporaarbeit geworden ist, mit exegetischer Gewissenhaftigkeit so deuten und anwenden dürfen. Aber auch Iwand erkennt schließlich an, daß zum Säen auf den Geist das Opfer zum Unterhalt der Prediger gehört, und zwar als „Bekenntnis eben zu der Wirklichkeit und dem Segen des Geistes und seines Waltens in der Gemeinde“. So ist aber doch schon Luthers Übersetzung gemeint, und unser Verständnis ist das gleiche. Ob wir das „to“ vor „agathon“ in den deutschen Text einfügen oder nicht — im Sinne des Textes ist es so oder so enthalten. Wir dürfen also diesen klaren und kräftigen Aufruf, Gutes zu tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen, getrost auch weiterhin auf unsere am Bekenntnis ausgerichtete Diasporaarbeit beziehen. Die Mahnung, nicht unterschiedslos jeder beliebigen Glaubensrichtung, die sich christlich nennt, und nicht nur ganz allgemein jedermann mit unserm Gutestun zu dienen, sondern es, wie der Text wörtlich sagt, „am meisten gegenüber den Hausgenossen des Glaubens“ einzusetzen, spricht genau das Anliegen aus, dem wir uns verpflichtet wissen. Diese Feststellung hat die Verbindlichkeit eines mit aller Gründlichkeit und Vorsicht erhobenen exegetischen Befundes.

Zur Verkündigung

Mit Recht nennt W. Stählin diese Perikope einen schwierigen Predigttext, „weil sie in der herkömmlichen Abgrenzung nicht einheitlich ist, sondern verschiedene Gedankengänge enthält.“ Diese Feststellung zwingt zum Verzicht auf eine im strengen Sinne thematische und explicative Gliederung. Dies Schema ist ja auch nicht allein-berechtigt, und wenn, wie hier, im Text Anlaß gegeben ist, davon abzugehen, so sollte man sich frisch und fröhlich dazu entschließen. Wir folgen also dem Hauptgedanken, in dem die einzelnen Gedankengruppen ihren Ursprung und ihre Verbindung haben, und bemühen uns, sie — im ständigen Blick auf das großartige Vorbild des Apostels — der Gemeinde so lebendig wie möglich wiederzugeben.

Es geht um den Erweis des Glaubens durch die entsprechende Gestaltung des Lebens. So liegt ein starker Akzent auf dem Tun. Wir können geradezu sagen: Es handelt sich um die christliche Aktivität. Dies Gesamtanliegen umschließt die ganze Perikope vom ersten bis zum letzten Wort. Im Blick auf die faktische Lage der galatischen Gemeinden wird dies Hauptanliegen dreifach entfaltet.

1. Sind wir dahin gekommen, unter der Führung und in der Kraft des Geistes aus Glauben zu leben, so bestimmt das den Lebensweg, den wir mit unserm Tun und Lassen gehen. (Als rechter Seelsorger schließt der Apostel sich immer mit ein.) Die wirkende Kraft ist Gottes Geist. Es ist das, was Luther mit den Worten sagt: „Du wirst gewißlich keinen Glauben, keine guten Gedanken, Freud und Trost von Ihm (von Gott) haben, ja keine Predigt hören noch halten, also auch kein Werk der Liebe . . . tun, es sei denn der Heilige Geist bei dir und schaffe und wirke solches in dir“ (WA 45, 579, zit. bei J. v. Walter, *Theologie Luthers*, S. 137). „Die Gnade liegt nicht, wie die Traumprediger fabulieren, in der Seele und schläft oder läßt sich tragen wie ein gemalet Brett seine Farbe trägt. Nein, nicht also, sie trägt, sie führt, sie treibt, sie zieht, sie wandelt, sie wirkt alles im Menschen . . . Sie hilft nicht allein, die Werke tun, sie tut's allein, ja . . . sie wandelt und erneuert die ganze Person.“ (Kirchenpostille, WA 10 V¹, 115, zit. ebend. S. 272.) Vgl. Luthers Vorrede zum Römerbrief, WA DB 7, 3—27, abgedruckt i. d. Stuttgarter Jubiläumsbibel S. 28 ff.: „O, es ist ein lebendig, geschäftig, mächtig, tätig Ding um den Glauben . . .“ (S. 30).

Manche meinen, ein solcher Zusammenhang zwischen Leben im Geist und Wandel im Geist sei zu „automatisch“, und von diesem Einsatz aus sei unser Text nicht zu verstehen; enthalte er doch eine an die Pneumatiker gerichtete besondere Mahnung („pneumati kai stoichomen“), die doch un-

nötig sei, wenn aus Geist und Glauben der rechte Wandel spontan hervorgehe. Doch sind da eben die „kenodoxoi“, die Einbildungs-Pneumatiker, die Leerlauf-Christen ohne wirkliches Geistesleben, und ein Absinken in diesen Zustand bleibt auch für die echten Christen eine Gefahr. Paulus hat also Grund genug, die Selbstgefälligen vor die Entscheidung zu stellen: Entweder sucht ihr im Evangelium den Geist und das Leben und erweist eure geistliche Lebendigkeit durch den neuen Wandel im Geist; oder ihr bleibt, was ihr seid, und überführt euch damit selbst eurer ungeistlichen Hohlheit.

Also: *Geist und Wandel*, Glaube und Tat, sie müssen im Einklang stehen. Sonst ist das Geistesleben leerer Schein. So ist das „pneumati stoichomen“, die Aktivität aus dem Geist, für uns lebenswichtig. Sehen wir deutlich genug, was uns daran fehlt? Wir erkennen mit scharfem Blick allerlei Mängel bei andern und haben einen Widerwillen gegen geistige Hochstapelei und Frömmelei, aber auch gegen einen starren Dogmatismus und andere religiöse Krankheitserscheinungen. Prüfen wir auch uns selbst ernsthaft genug an dem Maßstab: „Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“ (Röm. 8, 14)? Es gibt für Christus und für die Brüder viel zu tun. *Stoichomen!* (Der Gemeinde wird, ohne in Mäkelei zu verfallen, deutlich zu machen sein, wie viele unerfüllte Anforderungen in den drei missionarischen Funktionen, der Inneren Mission, der Äußeren Mission und nicht zuletzt in der Diasporaarbeit auf Vergrößerung unserer Tatkraft warten.)

2. Aber ist ein „Leben durch den Geist“ nicht anfällig für jede Art von Schwarmgeisterei, also auch für jene eitle Ruhmredigkeit und für jede Art sittlicher Verwilderung? Wäre ein Leben nach einem bestimmten, verbindlichen Gesetz nicht vorzuziehen? Das leuchtet ein, und darauf mag die Anziehungskraft jener Judaisten zu einem nicht geringen Teil beruhen. Aber wie verhängnisvoll wäre es, vom lebendigmachenden Geist zum tötenden Buchstaben zurückzukehren! Wo ist der Ausweg? Es gibt ein Gesetz, das den Geist nicht tötet, die Freiheit nicht raubt und doch die festeste Bindung bewirkt: *das Gesetz Christi*. Es ist die geistige Mitte der Verse 6, 1—5. Eigentlich ist es nach allem, was Paulus über den Gegensatz zwischen Christus und dem Gesetz gesagt hat, eine Paradoxie. Dennoch ist es die große, herrliche Wirklichkeit des christlichen Lebens. Mit der Verkündigung des Gesetzes Christi bietet uns Paulus eine seiner tiefsten und schönsten christologischen und soteriologischen Erkenntnisse dar. Er zeigt sie hier nicht unmittelbar, sondern in einem Spiegelbild: in dem, was er bei denen sucht, die im Geist Christi leben: „*Einer trage des andern Last!*“ Das ist Leben nach der Norm, unter der Christus Fleisch ward und unter uns wohnte. Johannes der Täufer sieht ihn so: als das Lamm Gottes, das der

Welt Sünde trägt. Er selber, Christus, hat dies Lebensgesetz aus den Propheten (besonders Jes. 53) auf sich genommen (Mc. 9,12b; Lc. 18,31f. 24, 25 ff.), und seine Jünger haben ihn so verstanden (Mt. 8,17), sicher nicht willkürlich, sondern von ihm unterwiesen. Aus diesem Lebensgesetz Christi, die Lasten der andern, unsere Lasten, zu tragen, sind Ströme der Adventsfreude und des Weihnachtjubels, der Passionsandacht (der Gedanke „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld . . .“ ist hier das Hauptthema) und der Osterfreude entsprungen. (Es lohnt sich, im Gesangbuch nachzuschlagen.) Die Kirche lebt davon, daß ER unsere Lasten auf sich genommen hat.

Wo Menschen eng zusammenleben, da gibt es oft Reibungen, auch in der Gemeinde. Man beurteilt und verurteilt die andern, und man meint, im Vergleich mit ihnen noch recht günstig abzuschneiden (V. 4). So entsteht das „schielende Selbstgefühl“, das nur Unfrieden stiftet. Man kennt den Bruder in Christus nicht mehr. Sein Geist hilft, ihn wieder zu entdecken: „Liebe Brüder . . .!“ (6,1). Ein Pneumatiker — vielleicht braucht Paulus das Wort hier mit einem Körnchen Ironie, aber jedenfalls auch als Ausdruck der hohen Verpflichtung — sollte so empfinden. Wir stehen unter dem Lebensgesetz Christi, und das bedeutet, daß wir uns gegenseitig ertragen sollen, auch da, wo wir uns nach unserm persönlichen Gefühl unerträglich finden. Weil sich dagegen aus dem Innern des Menschen, der mit sich selbst so leicht zufrieden, gegen die andern aber sehr kritisch ist, Widerstände erheben, lenkt Paulus den Menschen auf sich selbst zurück: „Ein jeglicher wird sein Bündel tragen“ (V. 5). Wozu dieser Hinweis? Es ist eine Erinnerung im Sinne des Wortes: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt. 7,4). Vor dieser höchsten Instanz wird man nicht selber lobenswert, indem man andere als vergleichsweise recht tadelnswert hinstellt. Hier kommt es auf den Menschen selber an. Christus sucht an ihm die Bereitschaft, den andern zu vergeben und ihre Fehler zu ertragen. Sollte uns das nicht leichter werden, wenn wir daran denken, wie schwer das Bündel von Verschuldungen ist, unter dem wir im Gericht Gottes stehen werden? — Also Geduld und Nachsicht mit den andern, im Gehorsam gegen das Lebensgesetz Christi! — Hierher gehören zwei wertvolle Lutherzitate, die wir H. J. Iwand verdanken (Göttinger Predigtmeditationen 1956, S. 222), der drastische, fröhliche Satz: „Oporet igitur Christianum habere fortes humeros et robusta ossa“, „starke Schultern und feste Knochen“, und das stille, tiefe Wort: „Charitas autem est lex Christi.“ (Aus Luthers Auslegungen zum Gal.-Br. 1531 u. 1529.) Kräftige Schultern und ein Herz voll Liebe — so muß es doch gehen!

Haben wir diesen eigentlichen Sinn des Wortes „Einer trage des andern Last“ beachtet, so steht nichts im Wege, es auf alles auszudehnen, was den

Nächsten bedrückt. Darauf fällt nun wieder Licht von daher, daß es sich um das Lebensgesetz Christi handelt. Er hat als der unbedingt Tragkräftige die Lasten der Schwachen auf sich genommen. Wer also im Geist Christi lebt, der wird überall da, wo er der Stärkere ist, den Schwächeren tragen helfen. Diese Aufgabe, die besonders ein Friedrich Wyneken dem lutherischen Deutschland zur Gewissenspflicht machte, war es doch, was den Lutherischen Gotteskasten entstehen ließ, und was uns noch heute im Martin-Luther-Bund bewegt. Hier ist also der Ort, von den Nöten der Diaspora und ihrer Behebung zu reden.

3. Der letzte Teil unserer Perikope (c. 6,6—10) steht unter dem Leitgedanken: „*Was der Mensch sät, das wird er ernten.*“ Die Überhöhung, durch die hier ein naturbedingtes Sprichwort zu einer pneumatischen Wegweisung geworden ist, wurde oben behandelt. Wir denken noch einmal an den eingerissenen Notstand: Treue Lehrer des Evangeliums in den galatischen Gemeinden litten Mangel. Die früher selbstverständlich gewesenen Zuwendungen aus den Händen derer, an denen sie ihr Lehramt ausrichteten, hatten sehr nachgelassen. Man interessierte sich jetzt für jene Gesetzesprediger, die behaupteten, Paulus und seine Mitarbeiter hätten nur die Anfangsgründe des Christenglaubens gebracht; sie aber, die nun das Christentum in das Judentum einfügen wollten, vollendeten damit das Werk. Paulus warnt vor dem Wahn, man könne die Spenden zum Lebensunterhalt der Glaubenslehrer willkürlich beenden. Als die Wurzel dieses lieblosen Verhaltens erkennt er den Geiz. Die Undankbaren säen auf das Fleisch, d. h., sie genießen lieber selbst, was sie haben. Das ist aber ein Saatfeld, auf dem nur die Verwesung gedeiht. Paulus ist hier von der Saat auf das Saatfeld übergegangen. Wer auf den Geist sät, d. h. sein Gut in den Dienst Gottes stellt, unermüdet und unermüdlich, der wird gesegnet werden durch die unvergängliche Ernte, die ihm daraus erwächst — nicht aus den Gaben als solchen, sondern aus dem geistlichen Leben, das sich in ihrer Darbringung auswirkt und erweist.

Fragen wir, wen das heute trifft, so ist zu antworten: Am wenigsten unsere Diaspora. Zwar dürfen wir sie nicht idealisieren; auch dort gibt es Engstirnigkeit, Wankelmütigkeit und schäbigen Egoismus. Auf das Ganze gesehen ist aber ihre Bereitschaft, mit reichlichen materiellen Opfergaben das geistliche Leben zu tragen, erstaunlich groß. Schöne Beispiele dafür berichten uns Elisabeth Frank in ihrem Brasilienbuch „*Helles Licht auf dunklem Leuchter*“ (Freimund-Verlag Neuendettelsau) und neben andern eine ungenannte deutsche Pfarrfrau in Brasilien mit einem während ihres Heimaturlaubs gehaltenen Vortrag (Rundbrief unseres Sendschriften-Hilfswerks, Berlin, Pfingsten 1959). Das sind für uns, Pastoren wie Gemeinden, über-

zeugende Aufrufe, nicht müde zu werden, vielmehr dies Säen auf den Geist mit zunehmender Hingabe und Freudigkeit fortzusetzen. Die Ernte wird nicht ausbleiben.

Aus diesem Bedenken des Textes erwächst eine Verkündigung des Inhalts:

**Jetzt gilt es, für Christus etwas zu tun, –
hilft besonders den Glaubensbrüdern!**

(c. 6, 9a. 10b.)

Das sagen uns die aus dem Text kommenden Wortpaare:

Geist und Wandel (c. 5,25);

wir und die andern (c. 6,2);

Saat und Ernte (c. 6,7b).

Dieser Grundriß ist unsystematisch, aber doch ein Sinn Ganzes. Es ergibt sich ungezwungen, wenn man im Blick auf den Hauptgedanken die Kernworte hört, in denen sich diese Epistel gliedert und zusammenschließt.

Lieder: EKG 190, Wohl denen, die da wandeln,
EKG 215, Jesu, der du bist alleine,
EKG 291, Ach traure nicht, du frommer Christ,
EKG 272,7—8, Kommt, Kinder, laßt uns wandern,
EKG 159, Das sollt ihr, Jesu Jünger, nie vergessen.

GOTTFRIED PROBST

Hundert Jahre Martin-Luther-Verein in Bayern¹

Am 8. Mai 1960 konnte der bayerische Martin-Luther-Verein sein hundertjähriges Jubiläum feiern. Sowohl die Veranstaltungen an diesem und dem folgenden Tag als auch die für die Feier herausgegebene Festschrift „Martin-Luther-Verein in Bayern — Diasporawerk in zwei Erdteilen“ vermochten zu zeigen, welch großen Aufschwung die Arbeit des Vereins — vor allem im letzten Jahrzehnt — genommen hat. Die Prophezeiung jenes bayerischen Dekans, der im Jahre 1860 das Gründungsgesuch an das Konsistorium weiterzuleiten hatte und der dabei dem neuen Verein nur ein kurzes Leben in Aussicht stellen zu müssen glaubte, hat sich also nicht erfüllt.

Die Anfänge freilich waren kümmerlich genug. Stand man doch vom ersten Tag an im Schatten des Gustav-Adolf-Vereins. In Bayern war schon im Jahre 1842 der Versuch unternommen worden, einen Zweigverein des

¹ Abdruck aus „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“, 14. Jahrgang, Nr. 16.

Gustav-Adolf-Werkes zu gründen. Dies scheiterte jedoch am Einspruch des damaligen Königs. Erst 1849 wurde das Verbot aufgehoben. So kam es im Jahre 1851, also neun Jahre vor der Gründung des Martin-Luther-Vereins, zur Aufnahme der Gustav-Adolf-Arbeit in Bayern. Auf diese Tatsache mußten die Gründungsmitglieder des Martin-Luther-Vereins (damals wurde er noch Gotteskastenverein genannt) Rücksicht nehmen. Bei der Aufstellung ihres Programms machten sie zunächst eine Verbeugung vor dem „in so großem Segen wirkenden und über so bedeutsame Mittel verfügenden Gustav-Adolf-Verein“. Nichts liege ihnen ferner, als eine oppositionelle Stellung gegen ihn einzunehmen. Sodann führten sie das auch heute noch vielfach gebrauchte Motiv an: Die Not der Diaspora sei so groß, daß es gut sei, wenn auch andere mithelfen. In jüngerer Zeit haben Vertreter des Gustav-Adolf-Werkes dasselbe mit den biblischen Worten ausgedrückt: „Und sie winkten ihren Gesellen, die im anderen Schiff waren, daß sie kämen und hülften ihnen ziehen.“ Erst als letzter Punkt wurde das konfessionelle Anliegen gebracht. Es gebe in Bayern Kreise, die ein konfessionelles Bedenken¹ haben, dem Gustav-Adolf-Verein beizutreten. Ihnen wolle man mit dem neuen Verein Gelegenheit geben, die in der Diaspora lebenden Glaubensbrüder evāng.-lutherischen Bekenntnisses in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen. Man wollte also — und das ist heute noch das Ziel des Martin-Luther-Bundes und aller ihm angeschlossenen Gotteskasten- und Martin-Luther-Vereine — sich dafür einsetzen, daß in der Diaspora lutherische Kirche gebaut, gepflegt und erhalten wird.

Nun war es aber so, daß längst vor 1860 in Bayern solche bekenntnisbestimmte, lutherische Diasporaarbeit getrieben wurde. Die Anregung dazu kam aus Nordamerika. Dort wirkte unter den zerstreuten lutherischen Glaubensbrüdern mit großer Treue Fritz Wyneken. Ihm war etwas widerfahren, wofür es auch in moderner Zeit Parallelen gibt: Er war in der Begegnung mit anderen Kirchengemeinschaften, vor allem reformierten, nicht etwa Unionist, sondern entschiedener Lutheraner geworden, dem es nicht um Luthertum, sondern um lutherische Kirche ging. Darum arbeitete er mit Eifer an der Gründung rein lutherischer Gemeinden. Dazu brauchte er aber Hilfe von Deutschland. Er dachte nicht so sehr an finanzielle Hilfe, er wollte Menschen haben, tüchtige lutherische Prediger und Lehrer. Seine Bitten und Aufrufe wurden im Jahre 1841 von dem bayerischen Pfarrer Wilhelm Löhe gehört. Dieser schritt sofort zur Tat. Er bildete zwei Männer, die bereit waren, der lutherischen Kirche in Nordamerika zu dienen, in

¹ Löhe ging so weit, daß er Mitglieder des Gustav-Adolf-Vereins nicht in seinen „Verein für weibliche Diakonie“ aufnahm.

seinem Neuendettelsauer Pfarrhaus aus. Schon am 11. Juli 1842 konnten sie nach Amerika verabschiedet werden. Weitere Sendboten folgten. Für die Ausbildung wurde 1846 ein Seminar in Nürnberg gegründet. 1853 wurde es nach Neuendettelsau verlegt — es waren dies die Anfänge der Missionsanstalt Neuendettelsau, die zunächst nicht so sehr der Heiden- als vielmehr der Diasporamission diente. Seit 1849 wurde die gesamte lutherische Diasporarbeit Löhes von der von ihm gegründeten „Gesellschaft für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“ getragen. Die Bezeichnung „Innere Mission“ ist dabei bemerkenswert. Löhe versteht unter „Innere Mission“ im Anschluß an den Göttinger Professor Friedrich Lücke die Abhilfe für die Not der unlebendigen, verfallenden Teile der Kirche im Sinne von Offb. 3,2. Damit ist die Diasporafürsorge für Glaubensgenossen in überseeischen Ländern eine Aufgabe der so verstandenen Inneren Mission. Und Heidenmission befindet sich in organischem Zusammenhang mit der Diasporahilfe: „Der Weg der lutherischen Kirche geht zu den Heiden und ihrer Fülle durch jene entwerdenden, lauen Scharen der Christenheit, welche an den Grenzen der Christenheit und der Heiden wohnen“. Kein Wunder, daß Löhes Diasporawerk kirchenerhaltend und kirchengründend gewirkt hat. Seine Sendboten hatten sich drüben zunächst der Ohiosynode angeschlossen. Später (1847) beteiligten sie sich an der Gründung der Missourisynode. Als Löhe und seine Freunde der Missourisynode nicht mehr genügend lutherisch erschienen, trennten sich die meisten Schüler Löhes von dieser Synode, und es entstand als neue Synode die Iowasynode. In ähnlicher Weise hat die Missionsanstalt Neuendettelsau seit 1860 Zöglinge zu den lutherischen Kirchen Australiens ausgesandt. Alles in allem: Von Löhe und seinem Neuendettelsauer Missionswerk ist eine bedeutsame, konfessionell und kirchlich bestimmte Diasporarbeit ausgegangen. Die Grundsätze dieser Arbeit waren die gleichen, an die heute noch der Martin-Luther-Bund sich in seiner Diasporahilfe gebunden weiß.

Damit wird uns aber eines klar: Der frischgebackene Martin-Luther-Verein in Bayern befand sich nicht bloß deswegen in schwieriger Lage, weil er mit einem starken und rührigen Gustav-Adolf-Verein zu rechnen hatte. Was in § 1 in den Statuten als Zweck des neuen Vereins genannt wurde, „die in der Zerstreung lebenden lutherischen Glaubensgenossen in und außerhalb Bayerns in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen“, geschah in Bayern, wenigstens nach der materiellen Seite, tatkräftig vom Gustav-Adolf-Verein. Und hinsichtlich der überseeischen Länder wurde es bereits in vorbildlicher Weise von der Neuendettelsauer Mission und der sie tragenden Gesellschaft für Innere Mission getan. Die Unterstützungen, die vom Martin-Luther-Verein in den ersten zwei Jahrzehnten in die bayerische Diaspora

und nach auswärts gesandt werden konnten, waren in der Tat ja auch äußerst gering.

Erst seit 1882 nahm die bayerische Gotteskastenarbeit einen Aufschwung. Es ist dies die Zeit, da sämtliche Gotteskastenvereine Deutschlands in jährlichen Delegiertenkonferenzen miteinander Fühlung nahmen. Aus diesen Konferenzen hat sich später der Martin-Luther-Bund als das Diasporawerk der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (der Name Martin-Luther-Bund wurde 1932 beschlossen) entwickelt. Sie haben viel mit dazu beigetragen, daß nicht nur der bayerische, sondern auch die übrigen Vereine aus der Verborgenheit in die Öffentlichkeit traten. Es ist ja eine große Gefahr der strengen Lutheraner, daß sie aus der Not eine Tugend machen und behaupten, echt kirchliche, bekenntnisgebundene Arbeit könne nur in der Stille geschehen. Das Wirken in die Breite, das Trachten nach Geldmitteln, abgesehen von Kollektenanteilen, die Bemühung um Volkstümlichkeit eines Werkes, dies alles sei als unlutherisch zu verwerfen. In Wirklichkeit muß auch hier der Grundsatz gelten: das eine tun und das andere nicht lassen.

So bedeutete denn die Delegiertenversammlung, die 1896 in Fürth in Bayern tagte, einen Wendepunkt in der Geschichte des bayerischen Vereins. Es wurde ihm dort die Geschäftsführung für das kirchliche Hilfswerk der verbündeten Gotteskasten in Brasilien übertragen — Württemberg und Hamburg hatten vorher die Übernahme abgelehnt. Die Bayern haben diese Aufgabe tapfer und erfolgreich angepackt. Ihnen ist es zu verdanken, daß der Martin-Luther-Bund in Brasilien, ähnlich wie einst Löhne in Nordamerika, eine kirchengründende Diasporaarbeit treiben konnte. Es darf dabei freilich nicht vergessen werden, daß dies nur in Zusammenarbeit mit der Missionsanstalt Neuendettelsau und später mit der bayerischen Landeskirche geschehen konnte.

Der erste Sendbote, Pastor Otto Kuhr, kam kurz vor Weihnachten 1897 in Brasilien an. Schon im Jahre 1905 wurde eine lutherische Synode gegründet¹. 1950 hat sie sich mit drei anderen Synoden zu einem Synodabund zusammengeschlossen. 1954 hat dieser Bund sich den verheißungsvollen Namen „Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ gegeben.

„Im engen Kreis verengert sich der Sinn, es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken“, dies Dichterwort gilt auch für den bayerischen Martin-Luther-Verein. Wenn er heute seinem ältern Bruder, dem Gustav-Adolf-Werk, Hauptgruppe Bayern, ebenbürtig geworden ist; wenn er heute unter

¹ Man hat sie vielfach die Gotteskastensynode genannt.

den Vereinen und Werken des Martin-Luther-Bundes vorbildlich dasteht, so ist dies in der Hauptsache dem Sonderauftrag zuzuschreiben, den er als Glied von dem Ganzen des Martin-Luther-Bundes erhalten hat. Noch um 1930 hat der Martin-Luther-Verein bewußt auf eine landeskirchliche Kollekte verzichtet. Er war damit von vornherein der Gefahr entronnen, nichts weiter als eine kollektenverteilende lutherische Organisation zu werden. Statt dessen hat er sich seit 1897 bemüht, in die Gemeinden der bayerischen Landeskirche einzudringen. Er tat und tut dies durch ein Netz von Obmännern, das über ganz Bayern ausgespannt ist, durch Mitgliederwerbung und Sammlung von Mitgliedsbeiträgen und nicht zuletzt durch Kapiteltage, auf denen Pfarrer und Gemeinden auf die Not der Diaspora hingewiesen und über die Notwendigkeit bewußt lutherischer Diasporapflege aufgeklärt werden.

Das Schicksal des Martin-Luther-Bundes wird mit davon abhängen, ob bei *allen* Gliedvereinen, ähnlich wie beim bayerischen und einigen anderen Vereinen und Werken, falscher lutherischer Quietismus von echter kirchlicher Aktivität abgelöst wird, von einer Aktivität, die etwas davon weiß, daß jede Mission, auch die Diasporamission, nichts anderes ist als „die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“¹.

KLAUS HENSEL

Ziel und Wege lutherischer Diasporapflege

Es ist heute eine ausgemachte Sache, daß Kirche und Mission zusammengehören. Nicht immer war diese Erkenntnis gleich lebendig; sonst wären vermutlich nie Missionsgesellschaften gegründet worden, die sich dieses von der verfaßten Kirche anfangs vernachlässigten Werkes angenommen haben. Heute gilt es fast schon als ein Zeichen theologischer Unbildung, wenn man den Satz Wilhelm Löhes nicht kennt, daß die Mission ja gar nichts anderes sei als die Kirche selbst „in ihrer Bewegung“ und nicht ein Werk, das die Kirche Jesu Christi, je nach Neigung und Möglichkeiten, tun oder auch lassen kann.

¹ Literatur: Simon, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, 2. Aufl. 1952; Uhlhorn, Die deutschlutherische Diasporafürsorge — Geschichte des lutherischen Gotteskastens, 1932; Martin Schmidt, Wort Gottes und Fremdlingschaft — Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts, 1953; W. Schmidt, Geschichte des lutherischen Gotteskastens in Bayern (1860—1930), 1930; Simon, Mission und Bekenntnis in der Entwicklung des Evangelisch-Lutherischen Zentralmissionsvereins für Bayern, 1953; Jahrbücher des Martin-Luther-Bundes, 6., 7., 8. Folge, 1954, 1956, 1958.

Die gleiche Erkenntnis hat sich im Blick auf die Diasporapflege noch keineswegs allgemein durchgesetzt. Im Bewußtsein auch lebendiger Glieder unserer Gemeinden ist die Diasporaarbeit weithin noch Sache des Gustav-Adolf- oder eben eines anderen „Vereins“, der sich gerade dieser Aufgabe angenommen hat. Soweit ich sehe, hat dieser Tatbestand hauptsächlich zwei Ursachen:

1. Der *Vereinscharakter* der Diasporaarbeit ist von Anfang an noch stärker herausgestellt worden als bei der Äußeren Mission. Das sagen wir ohne jeden Vorwurf gegen unsere Väter, denn im 19. Jahrhundert war die Vereinsform sicher die einzige Möglichkeit für ein freies kirchliches Werk — und ist es rechtlich bis heute — überhaupt tätig zu werden. Wo der „Verein“ aber mehr ist als ein Rechtsstatus, liegt bei kirchlichen *Werken* immer die Gefahr nahe, daß ihr Charakter als *kirchliches* Werk verdunkelt oder doch in seiner Erkennbarkeit für das Kirchenvolk beeinträchtigt wird. Nicht jedem leuchtet unmittelbar ein, warum es sich bei gerade diesem Werk um eine gesamtkirchliche Verpflichtung handeln soll.

2. Hinzu kommt, daß jeder Einsatz für die Diasporapflege ein sehr lebendiges und durchaus profiliertes Verständnis dessen voraussetzt, was *Kirche* ist. Stehen in der Mission so oder so geartete Kirchen immer einer Welt ohne Christusbotschaft oder gar deren Gegnern gegenüber, so steht in der Diasporaarbeit Kirche gegen Kirche, so verstandene und geartete gegen anders ausgerichtete Christusbotschaft. Der historisch, vor allem geistesgeschichtlich begründete Indifferentismus des beginnenden 19. Jahrhunderts hatte dafür so wenig Verständnis wie es heute alle die haben können, die unter Oekumene soviel wie Bagatellisierung der Tatsache verstehen, daß es Kirchen gibt, deren sehr präzises Selbstverständnis Gemeinschaft mit anderen Kirchen ausschließt. Allenfalls Rom gegenüber kann man noch gewisse protestantische Ressentiments mobilisieren, aber auch hier zeigt sich je länger desto mehr, daß damit nur noch teilweise Sympathien zu wecken sind. Eine begründete Negation ist eben nur möglich aus einer begründeten Position heraus. Die aber fehlt weitgehend im Hinblick auf das spezifisch kirchliche Bewußtsein.

Die Beschäftigung mit der Diaspora stellt offenbar gewisse Ansprüche, fordert bestimmte Voraussetzungen, die gestern fast völlig gefehlt haben und heute nur mühsam und manchmal auch ein wenig zaghaft ertastet werden. Diasporapflege kann heute mit gutem Gewissen nur treiben, wer sich (als Pfarrer jedenfalls) theologisch und praktisch ganz schonungslos gegen sich selbst der *Frage nach der Kirche* stellt, nach dem, was ihr Wesen ausmacht, was Recht oder Unrecht ihrer Ziele, Möglichkeit oder Unhaltbarkeit ihrer Wege bestimmt. Die Frage Volkskirche oder Freikirche, Bekenntniskirche

oder Verzicht auf konfessionelle Bindung, die Frage nach den berühmten nichttheologischen Faktoren wie Volkstum, Sprache, Brauchtum — all das kommt bedrängend ins Blickfeld, wenn wir nach Zielen und Wegen lutherischer Diasporaarbeit fragen.

Wir wollen dies so tun, daß wir zunächst den geschichtlichen Weg der lutherischen Diasporapflege in seinen Hauptlinien verfolgen. Da jeder gangbare Weg in der Kirche von seinem Ziele her bestimmt wird, kann uns schon dabei ein wenig die Konzeption der Männer deutlich werden, die gerade diesen Weg gegangen sind. Auch manches Wort der Kritik wird zu sagen sein. Dann wollen wir die Ziele zusammenfassen und zum Schluß die sich u. E. daraus ergebenden Aufgaben nennen. Das Ganze will als Anregung zu einem Gespräch verstanden werden, nicht als Versuch einer Patentlösung.

I. Die Wege

Diaspora, d. h. also christliche Minderheiten unter andersgläubigen Christen, gibt es in erwähnenswertem Umfange erst seit dem Westfälischen Frieden (1648), der ein sehr beschränktes Recht für solche Minderheiten setzte: Jeder konnte bei dem „Kultus“ bleiben, den er schon 1624 ungehindert hatte ausüben können. Wer künftig die Konfession des Landesherrn verlassen würde, konnte geduldet oder ausgewiesen werden. Fortan gab es also Diaspora. Allerdings galt die genannte Bestimmung nicht für die österreichischen Erblande und Teile von Schlesien. Noch das Jahr 1731 brachte die bekannte Vertreibung von 22000 Salzburgern durch Erzbischof Firmian, erst 1781 das berühmte Toleranzedikt Josephs II. *Die Diaspora selbst ist älter als jede Art von Diasporapflege.*

1. *Die erste uns bekannte Diaspora-Fürsorge* hat ein deutscher Fürst geübt. Herzog Ernst der Fromme (1675) verwandte sich nicht nur beim Kaiser für die Lutheraner in Österreich, sondern nahm sich auch der Glaubensgenossen in Moskau und Abessinien an. Der sächsische Kurfürst dagegen ließ die reichen Kollekten, die Superintendent Valentin Ernst Löscher 60 Jahre später für Salzburger Exulanten erbeten hatte, kurzerhand zum Bau der Frauenkirche in Dresden verwenden!

In den Hansestädten, vor allem in Hamburg, lenkte der Seehandel ganz von selbst die Aufmerksamkeit auf die Glaubensgenossen im Ausland. In den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts sorgte Hamburg in Verbindung mit Bremen und Lübeck für lutherische Prediger in *Moskau*. Der Gottesdienst wurde hier nach Hamburger Agende gehalten, das Hamburger Gesangbuch benutzt. In Dublin erbauten 20 Hamburger Kaufleute 1689 eine lutherische Kapelle. Das Geistliche Ministerium wird aus Amerika, Batavia,

Java um Rat angegangen: Die Diasporafürsorge beschränkt sich also keineswegs auf materielle Hilfe. Auch der Glaubensgenossen im reformierten *Holland* und *Detmold* — hier zusammen mit Hannover und Schleswig-Holstein — nehmen sich die Hamburger an.

Als letztes Beispiel für diese Stufe der Diasporapflege sei auf die Arbeit in *Nordamerika* verwiesen. Heinrich Melchior *Mühlenberg* (geb. 1711 in Einbeck, gest. 1788 in Philadelphia) ist der eigentliche Vater der lutherischen Kirche Amerikas geworden. Er ging 1742 als Prediger nach Pennsylvanien und sammelte die Lutheraner, die bisher entweder unversorgt waren oder von Vagabunden, die sich Pastoren nannten, mehr verwüstet als betreut worden sind. Leider hat auch Zinzendorf dadurch manche Schwierigkeiten bereitet, daß er die Gläubigen aus den verschiedensten Gemeinschaften an sich zu ziehen versuchte. Es gelang Mühlenberg jedoch „mit großer Ruhe und klarer Festigkeit“, das Feld zu behalten und Zinzendorf zur Rückkehr nach Europa zu bewegen. Mühlenbergs Aufbauarbeit, bei der es ihm vor allem um die Gründung neuer Gemeinden, Bau von Schulen und Kirchen sowie die Beschaffung von Predigern ging, führte 1748 zur Gründung der ersten lutherischen Synode von Nordamerika, deren Verfassung grundlegend für die weitere Entwicklung der lutherischen Kirche auf diesem Kontinent überhaupt wurde: 150 Jahre nach Mühlenbergs Ankunft in Amerika gab es hier eine lutherische Kirche mit 6000 Pastoren und 6 Millionen Gemeindegliedern in 10000 Gemeinden! Aus dem *Hannoverland* gingen hauptsächlich Bücherspenden nach Amerika, so 1757 durch Vermittlung von Abt Ebel von Loccum 400 Gesangbücher, 400 Katechismen und 400 Neue Testamente.

Das Konsistorium in Hannover hat übrigens auch als erste Kirchenbehörde einen Pastor in die Diaspora gesandt: Pastor Hesse ging 1800 nach *Kapstadt*. Aber diese Entsendung war eine seltene Ausnahme. Aufs Ganze gesehen haben sich die kirchlichen Behörden ihrer ausgewanderten Gemeindeglieder nicht angenommen. Die Pfarrer haben gegen die Auswanderung gepredigt, und die Kirchenleitungen haben die Auswanderer praktisch aufgegeben. Es wäre einer Untersuchung wert, wieweit dadurch ehemalige Lutheraner, z. B. in Amerika, in die Arme der Sekten und anderer Kirchengemeinschaften, etwa kongregationalistischen Typs, getrieben worden sind. Vermutlich sähen die Proportionen zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchengemeinschaften in Nordamerika heute wesentlich anders aus, wenn die lutherischen Kirchen Deutschlands damals ihre Verantwortung für die überseeische Diaspora erkannt und wahrgenommen hätten.

2. Wie die Diaspora älter ist als jede Art von *Diasporapflege*, so ist diese ebenfalls *älter als jeder organisatorische Zusammenschluß der Diasporaarbeit*. Das

wollten die genannten Beispiele zeigen, die sich beliebig vermehren ließen. Als sich jedoch Anfang des 19. Jahrhunderts neues geistliches Leben regte — und dies auch außerhalb der ausgesprochenen Erweckungsbewegungen —, reifte die Zeit heran für die Arbeit freier kirchlicher Vereinigungen, auch auf dem Gebiet der Diasporapflege. Eine Gedächtnisfeier am Schwedenstein bei Lützen am 6. Nov. 1832 wurde dem Domherrn D. Großmann in Leipzig Anlaß zur Gründung eines Gustav-Adolf-Vereins, der allerdings nur innerhalb Sachsens geringen Erfolg hatte. Unabhängig von Großmann trat der Hofprediger Zimmermann in Darmstadt am 31. Oktober 1841 mit einem „Aufruf an die protestantische Welt“ an die Öffentlichkeit, in dem er „Protestanten, Lutheraner, Reformierte, Unierte, Anglikaner und welchen Namen Ihr führen möget; Glieder der protestantischen Kirche, welches auch Eure besondere Glaubensansicht sei, ob ihr Supernaturalisten oder Rationalisten oder Vermittelnde seid, ob man Euch Altlutheraner oder Neu-evangelische, Pietisten oder Mystiker oder noch anders nennt“ — alle diese ruft Zimmermann auf zur Mitarbeit in einem Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden. So kam es September 1842 zur eigentlichen Gründung des Gustav-Adolf-Vereins, als sich Großmann und Zimmermann zu gemeinsamer Arbeit zusammenschlossen.

In der gleichen Zeit hatten auch die bewußten Lutheraner das Werk der Diasporafürsorge angefangen. Bezeichnenderweise war der Anstoß jedoch nicht von einem gesamtprotestantischen Solidaritätsbewußtsein gegenüber der römischen Kirche ausgegangen, sondern als Reaktion auf einen ganz konkreten Notruf, der von *Wyneken* aus Amerika kam. Fritz Wyneken (geb. 1810 in Verden/Aller) war 1838 nach Nordamerika ausgewandert, weil er mit den kirchlichen Verhältnissen der Heimat unzufrieden war und nun eine von jeder kirchlichen Bindung im strengen Sinne freie Tätigkeit suchte. Das Werk Mühlbergs lag in Trümmern: Der in Amerika erst später durchgedrungene Rationalismus und die bereits erwähnte Gleichgültigkeit der Heimatkirchen hatte das konfessionelle Bewußtsein der Lutheraner ersterben lassen. Manche schlossen sich reformierten Gemeinden an, aber auch Methodisten und Katholiken zogen viele deutschstämmige Lutheraner an sich. Hunderttausende, die einwanderten, blieben gar kirchlich völlig unversorgt. Auf diesem zunächst trostlosen Arbeitsfeld war Fritz Wyneken, der erst jede kirchliche Bindung gescheut hatte, zu einem entschiedenen Lutheraner geworden, der erkannte, daß eine bestimmte konfessionelle Prägung lebensnotwendig für die Kirche Jesu Christi ist. Aus dieser Erkenntnis hat er sich ganz den Verhältnissen der Neuen Welt angepaßt, ist den Amerikanern ein Amerikaner geworden, um lutherische Kirchen zu bauen. Er sandte Briefe nach Deutschland, mit denen er vor allem Prediger und Lehrer zu

gewinnen suchte oder tüchtige, kirchlich gesinnte Männer für sein Predigerseminar in Columbus. Es ging Wyneken weit mehr um innerliche, besser geistliche Hilfe als um materielle Unterstützung. So kam es am 10. November 1840 in Dresden zur Gründung eines „Vereins für die evang.-luth. Kirche in Nordamerika“ und — bezeichnenderweise — auch gleich zur Gründung eines Seminars zur Ausbildung von Pastoren für Amerika. Die führenden Männer waren neben dem Lehrer am Missionsseminar Dr. Trautmann zwei Laien, nämlich der Buchhändler Justus Naumann d. Ä. und (seit 1845) der Tuchfabrikant Schlößmann. Der starke missionarische Impuls des Unternehmens wurde deutlich in der engen Verbindung mit der 1836 gegründeten Dresdner evang.-luth. Missionsgesellschaft. Das Jahr 1840 kann mit Recht als Beginn einer organisatorisch geformten lutherischen Diasporapflege gelten.

Wyneken kam auch selbst nach Deutschland, um Hilfe für seine Arbeit zu erbitten. Er fand freundliche Aufnahme, und an zwei Stellen wurde die Hilfe in besonderer Weise wirksam: bei Löhe in Bayern und bei Petri in Hannover. Wilhelm Löhe (1808 bis 1872) in Neuendettelsau verwendete die gleich sehr reichlich eingehenden Gaben dazu, am 11. Juli 1842 zwei junge Handwerker, die er zu Lehrern ausgebildet hatte, nach Nordamerika auszusenden. Dort wurden sie allerdings in das Predigerseminar in Columbus geschickt, damit sie später als Pastoren in Wynekens Ohio-Synode tätig werden könnten. 1849 kam es so zur Gründung einer eigenen „Gesellschaft für Äußere und Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“, die sich neben anderem der Aufgabe annahm, lutherische Prediger in die Diaspora zu entsenden. Bis 1883 waren es bereits 236.

Ludwig Adolf Petri, Pastor an der Kreuzkirche in Hannover († 1873) erhielt ebenfalls einen Hilferuf Wynekens. Er las ihn am 25. Mai 1842 auf der ersten Pfingstkonferenz in Hannover vor und wurde bevollmächtigt, einen Aufruf an die gesamte lutherische Kirche deutscher Zunge hinausgehen zu lassen und mit den lutherischen Kirchen in Bayern, Sachsen und Schlesien in Verbindung zu treten. Von Anfang an war man darin einig, daß das zu beginnende Werk den Charakter der Kirchlichkeit tragen müsse. Neben der Aussendung von Predigern und Lehrern wurde auch die Versorgung der Diaspora mit guten Büchern, Agenden, Gesangbüchern, Katechismen und Bekenntnisschriften empfohlen. Hannover sollte dabei die Führung übernehmen. So kam es am 31. Oktober 1853 — endlich — zur Gründung des ersten „Gotteskastens“, als Petri zusammen mit Generalsuperintendent Steinmetz in Clausthal und Superintendent Münchmeyer in Katlenburg einen Aufruf in Petris „Zeitblatt“ hatten hinausgehen lassen:

„Die Unterzeichneten, welche den kirchlichen Grundsätzen der Gustav-

Adolf-Vereine nicht beizutreten vermögen, gleichwohl aber das gute Werk, die Glaubensgenossen in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen, von ganzem Herzen billigen und als eine Pflicht der brüderlichen Liebe anerkennen, haben sich verbunden, einen „Gotteskasten“ zu diesem Werk aufzurichten und sich damit in den Dienst aller gleichgesinnten Glieder der lutherischen Kirche zu stellen.

Wir beabsichtigen weder Opposition oder Demonstration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewissen genügen und den bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung zu tun. — Dabei überlassen wir es dem freien Willen, feste und regelmäßige Beiträge zu zeichnen, oder je nach der Freudigkeit des Herzens zu geben. Über die Gaben, welche einem jeden von uns anvertraut werden können, soll in diesem Blatte quittiert und von ihrer Verwendung seiner Zeit Anzeige gemacht werden. Der Herr der Kirche lasse sich unseren Dienst wohlgefallen.“

Bald folgten nun Gründungen von „Gotteskasten“ in allen lutherischen Kirchen Deutschlands, die hier einfach aufgezählt werden sollen:

- 1854 in Mecklenburg und Sachsen
- 1856 der Lutherverein in Stade, der sich später mit dem hannoverschen Gotteskasten vereinigte
- 1858 in Lauenburg
- 1860 in Bayern
- 1865 in Kurhessen
- 1879 in Württemberg
- 1886 in Schleswig-Holstein
- 1887 in Hamburg
- 1895 in Oldenburg
- 1899 in Braunschweig und Thüringen
- 1900 in Altpreußen und in Lippe
- 1919 in Baden
- 1925 in Lübeck
- 1953 in Selbständige Evang.-Luth. Kirche.

Erst im Jahre 1880 kam es zu einer sehr losen Arbeitsgemeinschaft der verschiedenen Gotteskasten, die bis dahin unverbunden nebeneinander gewirkt hatten. Als Verbandsorgan erschien nun der „Lutherische Gotteskasten“. Seit 1922 gab es eine Art Geschäftsstelle (zunächst in Leipzig, später in Erlangen) der — wie sie sich seit 1902 nannten — „Verbündeten Luth.“

Gotteskastenvereine“. Bis 1927 war über drei Jahrzehnte hindurch Pastor D. Dr. Ahner in Leipzig Vorsitzender dieses Zusammenschlusses, 1928 wurde als sein Nachfolger der Erlanger prakt. Theologe D. Dr. Friedrich Ulmer gewählt. Mit ihm beginnt ein neuer und entscheidender Abschnitt in der Geschichte des Werkes, das sich seit 1932 nunmehr *Martin-Luther-Bund* nennt, nachdem schon vorher die meisten Gotteskasten ihren Namen in Martin-Luther-Verein umgeändert hatten.

An dieser Stelle halten wir inne, um Antwort zu geben auf eine Frage, die immer wieder gestellt wird, nämlich die nach dem

Verhältnis des Martin-Luther-Bundes zum Gustav-Adolf-Werk.

Das Verhältnis war von Anfang her sehr belastet, wie es scheint, vor allem durch drei Tatsachen:

1. Beide Werke hatten eine völlig *verschiedene Konzeption* für ihren Dienst. Der Gustav-Adolf-Verein dachte gesamtprotestantisch und war infolgedessen notgedrungen stärker an der Ablehnung der Römischen als an einer bestimmten und präzise definierten Position orientiert. Die Gotteskasten dagegen wollten bewußt der lutherischen Kirche dienen und fragten erst in zweiter Linie nach dem Gegenüber solcher Diasporaarbeit. Die Gustav-Adolf-Vereine hatten in ihrem Denken und Urteilen auch eine starke nationale Komponente — das lag mit an ihrem Rückhalt im liberalen Bürgertum —, während die Gotteskasten von Anfang an den Primat der Einheit im Glauben gegenüber der des Volkstums und der Sprache stärker herausstellten. Die Gustav-Adolf-Vereine waren — das ist kaum zu bestreiten — nicht nur konfessions-neutral gegenüber den innerprotestantischen Verschiedenheiten, sondern ausgesprochen unionsfreudig; die Gotteskasten dagegen fühlten sich auch da für ihre lutherischen Glaubensgenossen verantwortlich, wo diese sich im Raume nicht-lutherischer protestantischer Kirchen in der Minorität befanden. Dies ist insofern um so weniger verwunderlich, als damals gerade die harten Kämpfe der Lutheraner in Preußen die Aufmerksamkeit auf sich zogen.

Gewiß ist auch die Position der Gotteskasten nicht problemlos gewesen. Selbstverständlich gibt es eine breite Gemeinsamkeit gegenüber der römischen Kirche; das ist von den Vätern unseres Werkes manchmal zu stark in den Schatten gestellt worden. Aber gerechterweise muß man doch sagen, daß die Konzeption der alten Gotteskasten nach unserer heutigen Erkenntnis die theologisch legitimere ist. In einer Zeit, in der das kirchliche Vereinswesen zu blühen begann, ist hier gerade nicht von diesem Verein sondern von der Kirche her gedacht; in einer Zeit stärkster territorialer Gebundenheit der Kirche ist hier vom Bekenntnis her argumentiert worden. Diese Ansätze sind nicht nur — zu welchen Konsequenzen man dann auch kom-

men mag — einfach richtig sondern auch hochaktuell, wie ja die steigende Bedeutung der konfessionellen Weltbünde, auch gerade des Lutherischen Weltbundes, deutlich macht.

2. Aber auch die *Praxis* der alten Gustav-Adolf-Vereine und der Gotteskasten war verschieden. Die Gustav-Adolf-Vereine haben sich bewußt als ein selbständiges Werk verstanden und ihre Arbeit geschickt und zentral organisiert. Sie haben einen kräftigen Rückhalt in den — Dank der Vormachtstellung Preußens — führenden unierten Kirchen gefunden. Die Gotteskasten dagegen mußten sich auf die lutherischen Landeskirchen (und womöglich auf die armen und finanzschwachen lutherischen Freikirchen) als Hinterland beschränken. Außerdem verstanden sie ihren Dienst so stark als Funktion der Kirche selbst, daß sie alle organisatorischen Fragen in einer heute geradezu unbegreiflichen Weise vernachlässigt haben. Ein Mann wie Petri hatte einen Greuel vor allem „Machen“ in der Kirche und brauchte immerhin volle 11 Jahre (1842—1853) vom Entschluß bis zur Gründung eines Gotteskastens in Hannover! Der farblose Name ist ebenso bezeichnend wie der erst sehr späte Zusammenschluß der einzelnen Landesvereine zu gemeinsamem Handeln für jene Reserve der Lutheraner gegenüber jeder Art von Organisation.

Zweifellos ist dieses Streben nach einem ganz in der Kirche selbst aufgehenden Wirken auch positiv zu werten. Wir klagen ja heute oft über allzuviel „Werkgerechtigkeit“ mancher Verbände in unseren Kirchen und Gemeinden. Aber im ganzen war die Praxis der Gustav-Adolf-Vereine doch wesentlich geschickter und darum erfolgreicher. Hier wurde nicht nur zielbewußt sondern auch energisch und tatkräftig gearbeitet. Hier hat man Nägel mit Köpfen gemacht und sich nicht gescheut, eifrig die Werbetrommel zu rühren. Es lag nicht nur an dem ihnen zweifellos günstigeren kirchlichen Klima der Zeit, daß die Gustav-Adolf-Vereine so ungleich erfolgreicher waren als die Gotteskasten, sondern auch daran, daß jene wesentlich geschicktere Praktiken beim Aufbau ihres Werkes gezeigt haben. Niemand sage, auf solche äußeren Dinge komme es doch letztlich nicht an! Es kommt sehr wohl darauf an, denn das Maß und die Möglichkeit der geistlichen Hilfe hängen davon ab, ob man seine gute Sache so vorbringt, daß sie auch ein lebendiges Echo findet. Das aber haben die Brüder vom Gustav-Adolf-Werk von Anfang an besser verstanden, und dafür gebührt ihnen alle Anerkennung.

3. Der dritte Grund für die Spannungen der beiden Werke waren nun die *Vorwürfe*, die man *gegeneinander* erhob. Es lohnt sich nicht, auch nur eine Auswahl hier vorzulegen. Diese Vorwürfe richteten sich z. B. gegen manchmal allzu ungehemmte Großzügigkeit der Gustav-Adolf-Vereine gegenüber

praktisch aus jedem evangelischen Kirchenverband Ausgeschiedenen (Fall Rupp 1846), auf der anderen Seite gegen allzu große konfessionelle Ängstlichkeit bei den Gotteskasten. Wir haben den Eindruck, daß manche Vorwürfe auf beiden Seiten nicht unberechtigt waren, andere aber ließen es wohl oft im Eifer des Gefechts an der nötigen Sachlichkeit fehlen. Auf jeden Fall gibt so etwas natürlich böses Blut und fördert kaum das gegenseitige Verständnis. Man sollte es also bleiben lassen. Die Öffentlichkeit, auch die kirchliche, war noch nie das geeignete Forum, diffizile sachliche Differenzen auszutragen, zumal wenn sie sich dann womöglich als nur vermeintliche herausstellen könnten.

Inzwischen hat sich manches gewandelt. Das heutige Gustav-Adolf-Werk wird sich kaum noch vorbehaltlos mit jenem zitierten Aufruf Zimmermanns identifizieren sondern darauf hinweisen, daß dieser — wie alles auch in der Kirche — eben den Stempel seiner Zeit trage. In Bayern kam es auf einer Erlanger Pastoralkonferenz 1881 zu einem regelrechten „Friedensschluß“ zwischen beiden Werken. Die Frage war so bestimmt worden: „Vermögen wir uns darüber zu vereinigen, daß der Gotteskasten ohne alle Frage ein natürliches Recht in der lutherischen Kirche hat und daß man die Bedenken seiner Freunde gegen die Teilnahme am Gustav-Adolf-Verein würdigt, daß wir aber auch umgekehrt den lutherisch gesinnten Freunden des Gustav-Adolf-Vereins bei uns in Bayern das Zugeständnis machen, daß wir um ihrer Teilnahme willen am Gustav-Adolf-Verein keinen Zweifel in die Wahrheit ihres konfessionellen Standpunktes setzen, dann ist ein Weg zum Frieden gefunden.“ Dies wurde bejaht, und bezeichnenderweise wird auch berichtet, daß ein erhebliches Anwachsen der Liebesgaben in beiden Werken der Erfolg dieses Friedensschlusses war.

So könnte und sollte es auch heute sein. Dreierlei ist dabei wohl zu beachten:

a) Wir müssen jedes *Konkurrenzdenken* ausschalten. Weder sollte die zweifellos äußerlich stärkere Position des Gustav-Adolf-Werkes dazu verführen, stillschweigend Monopolansprüche auf jede Art evangelischer Diasporapflege zu stellen, noch sollte der Martin Luther-Bund versuchen, das Gustav-Adolf-Werk mit theologischen Argumenten „wegzudiskutieren“ oder mindestens als eine Art „Sündenfall“ hinzustellen, wenn Lutheraner im Gustav-Adolf-Werk mitarbeiten. Beide Werke haben ihr Recht und ihre Eigenart, die der andere auch dann respektieren sollte, wenn er sie nicht für sich übernehmen kann. Es gibt ja auch verschiedene Missionsgesellschaften, die nebeneinander im gleichen Hinterland arbeiten. Warum sollte es nicht zwei Diasporawerke geben?

b) Deshalb sollte auch jede Art *gegenseitigen Beargwöhnens* aufhören, wenn

es um den Dienst der Diaspora geht. Man sollte sich absprechen, verständigen, wo irgend möglich auch einigen. Ohne konkreten Anlaß sollte keines der beiden Werke beim anderen „Unionismus“ oder „Konfessionalismus“ wittern!

c) So könnte es zu einer gewissen *Aufgabenteilung* entsprechend der Wesensart der beiden Werke kommen, jedenfalls im Hinblick auf evangelisch-lutherische Gemeinden in römisch-katholischer Umgebung. Der Martin-Luther-Bund hat das Schwergewicht seiner Hilfe immer auf Ausbildung, Literatur und gottesdienstliche Geräte gelegt, das Gustav-Adolf-Werk aber hat ganz andere Möglichkeiten im Blick auf Bauvorhaben in Diasporagemeinden. Da müßte man doch zu einer Arbeitsteilung kommen können. *Fernziel* muß bleiben, daß eine Überprüfung der Konzeption und der Praxis in beiden Werken einmal zu einer wirklich organischen Diasporapflege führt, wie sie ja in zunehmendem Maße die Kirche selbst und ihre großen Zusammenschlüsse (man denke an den Lutherischen Weltbund mit seinem Lutherischen Weltdienst!) auch schon wahrzunehmen beginnen. Hier ist eine Entwicklung im Gange, die vielleicht erst in Jahrzehnten ihre Früchte tragen wird. Man sollte sie in Geduld erwarten.

Wir werfen nun eben noch einen Blick auf die Entwicklung des Martin-Luther-Bundes in den letzten 30 Jahren. Bundesleiter *Professor Ulmer* ist mit Recht der *Gestalter des Martin-Luther-Bundes genannt worden*, denn er hat eigentlich erstmals die vielen einzelnen Dienste der Martin-Luther-Vereine wirksam zusammengefaßt zu gemeinsamem Handeln unseres Werkes. Jetzt hat es auch einen hauptamtlichen Geschäftsführer; 1931—1941 war es Pastor Dr. Gottfried Werner, der tatkräftig dem Bundesleiter zur Seite stand. Spät, aber nicht zu spät, fand nun das Werk breiteren Eingang in die Gemeinden, vor allem in Süddeutschland. Mehrere bundeseigene Werke gelangten zu neuer Wirksamkeit.

An erster Stelle ist hier das *Brasilienwerk* zu nennen, das sich — vom Martin-Luther-Verein in Bayern und in enger Zusammenarbeit mit der Neuen-dettelsauer Mission verwaltet — seit 1896 vornehmlich um die Ausbildung von Pastoren für Brasilien bemüht. Ebenfalls um den theologischen Nachwuchs geht es dem *Auslands- und Diasporatheologenheim* in Erlangen, das seit 1935 Hunderten von Theologiestudenten Unterkunft gewährte. Sie kamen aus allen Ländern der Erde, sogar aus Japan und Korea. Prof. D. Maurer betreut das Haus als Ephorus; die Unterkunft (mit Frühstück) ist seit dem Sommersemester 1959 wieder völlig kostenlos, nachdem das Haus mit einem Kostenaufwand von fast 50000,— DM total modernisiert worden ist. 20 Plätze stehen zur Verfügung, und wir streben an, daß die

Hälfte davon möglichst mit Ausländern besetzt wird. Hier soll nicht unerwähnt bleiben, daß nach Angabe von Prof. Preuß seit Bestehen der alten Gotteskasten bis heute schon weit über 2000 Pfarrer mit Unterstützung oder gar ganz auf Kosten des Martin-Luther-Bundes ausgebildet oder in die Diaspora ausgesandt worden sind.

Das *Sendschriften-Hilfswerk* in Berlin hat allein nach dem Kriege über 50000 Sendungen in die lutherische Diaspora ins Ausland hinausgehen lassen. Die *Bibelmission* in Stuttgart hat vor dem Kriege in erheblichem Umfang Bibeln und Bibelteile versandt. Seit 1945 unterhält der Bund das *Ferienheim Sachsenmühle* in der Fränkischen Schweiz, das bevorzugt für Tagungen und Freizeiten zur Verfügung steht.

Nicht erwähnt ist bisher das, *was die einzelnen Martin-Luther-Vereine an direkter Hilfe* in die Diaspora haben hinausgehen lassen. Dieser Dienst scheint sich jetzt so einzuspielen, daß sich Patenverhältnisse zu bestimmten Betreuungsgewebieten herausbilden, die wesentlich zur Aktivierung auch der zaghafteren Vereine beitragen dürften. Es würde zu weit führen, hier Einzelheiten darzulegen. Viel, ja alles wird darauf ankommen, wieweit die Pfarrer und ihre Gemeinden bereit sind, für dieses Werk lutherischer Diaspora-pflege, wie es der Martin-Luther-Bund tut, mit der Tat, und das heißt mit opferbereiter Liebe einzutreten als für einen Dienst, den wir unseren Brüdern und Schwestern in der Glaubensfremde einfach um unseres Herrn willen schuldig sind.

Nach dem Dargelegten brauchen

II. Die Ziele

unserer Arbeit beinahe nur noch genannt zu werden. Das Werk des Martin-Luther-Bundes ist

1. *kirchlich gedacht*. Es geht um einen Dienst evang.-luth. Kirchen und Gemeinden an den Glaubensgenossen in der Verstreuung. Diese Hilfe ist kirchenorganisch gedacht und meint in jedem einzelnen die ganze Kirche Jesu Christi. Wir sind überzeugt, daß man dabei nicht von einer bestimmten konfessionellen Bindung absehen kann — um jener verstreuten Brüder willen.

2. *geistlich gehandelt*, denn es geht uns zuerst immer um die lautere Verkündigung des Evangeliums. Deshalb ist uns die Entsendung eines Pastors in eine verwaiste Gemeinde immer wichtiger gewesen als die Errichtung von Bauten; deshalb ist uns heute der Versand von 1000 ausgearbeiteten Hausgottesdiensten an einzelne Familien, etwa im Urwald Brasiliens, wichtiger als selbst die Ausgestaltung eines gottesdienstlichen Raumes.

3. *oekumenisch angelegt*, weil es uns ja gerade auch bei aller Betonung des konfessionellen Moments um die „una sancta catholica et apostolica ecclesia“ geht, und zwar in einem doppelten Sinne:

- a) Wir sind diesen Dienst unseren *Glaubensgenossen* schuldig, ohne Rücksicht auf deren Sprache, Nationalität usw. Wir sind ja Glieder einer Kirche!
- b) Wir sind diesen Dienst auch den *Andersgläubigen* schuldig, weil wir ihnen das lautere Christuszeugnis schuldig sind, das bei ihnen nach unserer biblisch begründeten Überzeugung verdunkelt ist. Unsere amerikanischen Brüder kennen den Begriff der Diaspora nicht sondern sprechen von „home mission“! In der Tat hat alle Diasporaarbeit einen starken missionarischen, vor allem volksmissionarischen Akzent.

III. Die Aufgaben

wenigstens zwei von den vielen, die sich u. E. aus dem Gesagten ergeben, sollen nun zum Schluß auch nur noch genannt werden, weil man Stunden brauchte, um die Probleme darzulegen, die damit angesprochen sind:

1. Wir sollten uns mehr Gedanken darüber machen, was eigentlich *das Wesen der Kirche* ist. Im Blick auf die Diaspora dürfen wir dabei nicht in der Theorie stecken bleiben sondern müssen auch praktische Fragen mutig anpacken. Territorialität und Konfessionalität, Massenkirchentum und verantwortliche Kirchengliedschaft sind Probleme, die dabei angefaßt werden müssen, obgleich man sie oft gern als „heiße Eisen“ unberührt lassen möchte.

2. Wir müssen im Blick auf die Diaspora zu *verantwortlichem, konkretem Handeln* gelangen, das seine Wurzel hat in unserem Auftrag, den wir als Pfarrer und Gemeindeglieder haben. Diasporapflege ist keine Liebhaberei sondern missionarischer Auftrag im umfassendsten Sinne! Hier liegt fast das schwerste Problem, denn der Weg von einer Erkenntnis zu deren praktischen Konsequenzen ist oft weit. Es geht dabei ganz nüchtern um die Tat der Liebe und des Dienstes, denn auch hier gilt das Wort:

„Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an ihm selber“

(Jak. 2,17)

Lutherische Kirche in Oberösterreich, Salzburg und Tirol

Im Frühjahr 1959 wurde auf dem Krippenstein, jenem dem Dachstein vorgelagerten 2109 m hohen Bergrücken, die Dachstein-Kapelle eingeweiht. Diese höchste Kirche Oberösterreichs dient jeden Sonntag Katholiken und Evangelischen als Gottesdienststätte. In der winzigen Sakristei haben beide Kirchen einen Stahlschrein für ihre Altar- und Gottesdienstgeräte. Für den evangelischen Gottesdienst besteht die Möglichkeit, durch eine entsprechende Vorrichtung das typisch katholische Altarbild zu verdecken. Patronatsherr dieser Kapelle ist die Dachstein A.G., die die Kapelle erhält und den Dienst darin finanziert.

Diesem Kirchlein kommt im Hinblick auf die kirchlichen Verhältnisse in Österreich gewisse Bedeutung zu: Die Errichtung einer Kirche mit Simultancharakter offenbart das wachsende Ansehen der evangelischen Kirche in diesem Land. Tatsächlich hat sich die Zahl der Evangelischen in Österreich seit 1910 verdoppelt¹, eine Zunahme, die von keinem anderen Land Europas bekannt geworden ist. Unser Aufsatz will versuchen, den geschichtlichen Weg zur heutigen Lage der evangelischen Kirche A. B. in den Bundesländern Oberösterreich, Salzburg und Tirol, welche gemeinsam zur Superintendentur AB. (Augsburgischen Bekenntnisses) in Linz gehören, aufzuzeigen und die Hauptprobleme dieser räumlich größten Diözese Österreichs zu umreißen.

I.

Der Siegeszug der Reformation

Daß die evangelische Kirche in Österreich zu 96% Lutheraner zählt², ist darin begründet, daß die Lehre Luthers schon unmittelbar nach dem Reichstag zu Worms in Österreich eingedrungen ist³. Durch die schweren Verfallserscheinungen der römisch-katholischen Kirche und durch die enge Verbindung der österreichischen Länder mit dem übrigen Deutschland war der Boden für die Reformation gut vorbereitet. Am Bekenntnis und Kampf für das Evangelium haben Adel, Bürger und nicht zuletzt auch die geistlichen

¹ Statistik des Intern. Kath. Institutes für kirchl. Sozialforschung (lt. Kathpress): 1910 Evangel. A. u. H. B. 3,1% d. Bevölkerung, 1951 dagegen 6,2% (429942 Seelen).

² „Glaube und Heimat“, Evang. Kalender f. Österr., 15. Jahrg. 1961, bietet in seinem Schematismus d. Evang. Kirche genaues Zahlenmaterial.

³ Mecenseffy, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz-Köln 1956, S. 8.

Herrn des „Landes ob der Enns“, dem späteren Ober-Österreich, einen hervorragenden Anteil gehabt. Das Schwergewicht lag im „Landl“ bei den adligen Grundherren und den Bürgern. Beispielhaft für die Verbreitung des reformatorischen Glaubensgutes ist der persönliche Kontakt Luthers mit dem Oberösterreichischen Adel. Der zweijährige Aufenthalt im kur-sächsischen Torgau (1522—24) brachte den jungen Landeshauptmannssohn Christoph Jörger mit dem Reformator zusammen. Obschon Christoph und sein Freund gelobt hatten, beim päpstlichen Glauben zu bleiben und nicht lutherisch zu werden, wurden sie beide „aus biblischer-apostolischer schrift, durch Gottes werkzeug, des gottseeligen Martin Lutters, erleucht und aus menschlicher Satzung zu der rechten Wahrheit gefuert“¹. Von Christoph erbeten und Luther empfohlen, traf im Jahre 1525 Michael Stiefel als erster „Prädikant“ einer adligen Familie auf Schloß Tollet² ein. Dieses Schloß wurde zu einem wichtigen Zentrum der Lehre Luthers im Landl. Die Mutter Christophs, Dorothea, stand später in einem persönlichen Briefwechsel mit Luther. Neben den Jörgern waren es die Starhemberg, die Schaunberg, Perkheim, Polheim, Scherffenberg und Zelkin, die eine führende Rolle unter den evangelischen Geschlechtern gespielt haben. Über das Gesinde drang die neue Lehre aus der Familie der Schloßherren zu den Bauern.

Aber auch die Bürger der landesfürstlichen Städte Linz, Enns, Freistadt, Gmunden, Steyr, Vöcklabruck und Wels standen nicht zurück. Vor allem in der Eisenstadt Steyr fand die lutherische Lehre durch die reformatorisch gesinnte Geistlichkeit einen raschen Eingang. Das gleiche ist aus dem Anfang der zwanziger Jahre von Gmunden und Enns zu berichten. Großes Verdienst haben sich auch die lutherisch gesinnten Schulmeister jener Zeit erworben. Leonhard Eleutherobius aus Linz hat mit der Herausgabe der Bugenhagenschen Schrift „Welches die sünd sei in den heiligen Geist, davon Matthäus im 12. Kapitel redet, die nicht vergeben wird“ ein erstes schriftliches Zeugnis der Reformation in der Landeshauptstadt hinterlassen³.

Aus Tirol können wir auf eine ganze Reihe schriftlicher Zeugnisse der neuen Lehre hinweisen. 1522 mußte der lutherische Prediger Dr. Jakob Strauß aus der Bergwerksstadt Hall weichen, doch hat er aus Deutschland seiner Gemeinde ein Traktat und eine Predigt über 1. Kor. 11, V. 28 gesandt⁴. Zwei Männer, der Bergwerksbesitzer Martin Baumgartner aus Kufstein und

¹ Mecenšeffy a. a. O., Seite 12, mit Quellenangaben.

² Schloß Tollet, gut erhalten, umgebaut, an der Westbahnstrecke in der Nähe von Grieskirchen.

³ Mecenšeffy a. a. O., Seite 14.

⁴ Mecenšeffy a. a. O., Seite 16.

ein gewisser Martin Lodinger empfangen von Luther Trostbriefe. 1524 wurden im Kloster Stams eine Menge lutherischer Bücher gefunden. Ein Jahr später widersetzten sich die evangelischen Bergknappen von Schwaz auf dem Tiroler Fastenlandtag dem religiösen und wirtschaftlichen Druck von oben.

Wie sehr selbst in unmittelbarer Nähe des Salzburger Erzbischofs Bürger und Bauern sich zur Lehre Luthers bekannten, beweisen die Ereignisse der Jahre 1519—1525. Das Benediktinerstift St. Peter hatte Luthers Freund, Johann von Staupitz als Abt erhalten. Paul Speratus wirkte ein Jahr lang in der Stadt. Als dann 1525 in Gastein der Bauernaufstand losbrach, war Erzbischof Kardinal Lang (1519—1540) drei Monate Gefangener seiner eigenen Bauern und Bürger, eingeschlossen auf der Festung Hohensalzburg.

Die Confessio Augustana als tragende Grundlage

Die ersten Gegenmaßnahmen des neuen Landesfürsten Erzherzog Ferdinand gegen den Siegeslauf der Reformation in den österreichischen Erbländern war das Regensburger Edikt von 1524. Doch der Bauernaufstand 1525 und die Türkengefahr im Osten hinderten den Fürsten an der strengen Durchführung dieser antilutherischen Bestimmungen. Die evangelischen Stände setzten ihre Forderung nach Religionsfreiheit den Forderungen Ferdinands um Verteidigung des Landes entgegen. Eine 1528 angeordnete Kirchenvisitation zur Durchführung aller „gegenreformatorischen“ Mandate offenbarte erst recht die weite, tiefgehende Verbreitung des neuen Geistes. So fiel das Volk ungehindert in großen Massen der reformatorischen Lehre zu. Die Bemühungen Kaiser Karls V., die Spaltung der Kirche durch eine allgemeine Kirchenreform zu beheben oder wenigstens durch ein Konzil die scharfen Gegensätze abzuschwächen, blieben ohne Erfolg. In dieser Situation wurde durch die Confessio Augustana 1530 das reformatorische Bekenntnis zum erstenmal schriftlich niedergelegt. Diese Augsburger Bekenntnisschrift wurde die tragende Grundlage der evangelischen Kirche in Österreich. Auf sie wurde und werden ihre Pfarrer vereidigt. Viele schöne alte Drucke der Augustana sind heute noch in den öffentlichen und klösterlichen Bibliotheken zu finden¹. Damals aber zeichnete sich schon der Weg ab, der den Habsburgern einzig offen blieb, wenn sie als Bannerträger des Katholizismus die Vernichtung der „ketzerischen“ Lehre von Wittenberg in ihren Ländern sich zur Aufgabe stellten: der Weg der Gewalt.

¹ Mecenseffy a. a. O., Seite 26.

Die hohe Zeit des Protestantismus im 16. Jahrhundert

Noch aber war es nicht so weit. In den zwei Jahrzehnten nach der Augustana erlebte die evangelische Kirche ihre erste Blütezeit. Auf den Ausschuß- und Generallandtagen der Jahre 1532 (Innsbruck), 1538 (Linz) und 1541—1542 (Prag) bewiesen die Eingaben der evangelischen Stände eine ausgeprägte, gefestigte Lehre. Der Gründer der später so berühmt gewordenen Landhausschule in Linz, Jörg von Perkheimer, hat eine der Eingaben selbst verfaßt und darin ein klares Kernstück lutherischer Dogmatik abgelegt, der Rechtfertigung aus dem Glauben. Luthers Freund Justus Jonas hat im Auftrag der Stände für Prag eine Supplikation verfaßt, die mit den Unterschriften der Ständevertreter als ein Bekenntnis der Lutheraner Österreichs zu werten ist. In der von evangelischen Ratsherren regierten Industriestadt Steyr machte der aus dem Kloster Garsten kommende lutherische Pfarrer Lorenz Twenger 1554 die *Confessio Augustana* zur Grundlage seines Bekenntnisses. Solche Zeichen der Festigungen der Lehre Luthers erklären auch, warum das Interim des Kaisers und die ständigen Mandate Ferdinands gegen die lutherischen Bücher, Prediger und Schulmeister und gegen den Genuß des Abendmahles in beiderlei Gestalt die Ausbreitung der Reformation in Österreich nicht aufhalten konnten. Die Machtstellung der evangelischen Stände war so groß, daß man sich über die Befehle des Landesfürsten einfach hinwegsetzen konnte.

Unter Maximilian II. (1564—1576) erhielt der evangelische Adel in Nieder- und Oberösterreich endlich das Recht zugestanden, auf seinen Schlössern und Landbesitzungen öffentliche evangelische Gottesdienste zu halten. Kirchenordnungen wurden aufgestellt und von dem Rostocker Theologen Chyträus wurde eine Agende ausgearbeitet. Doch blieb das Werk des Kaisers bewußt nur ein Provisorium. Eine geregelte Organisation des evangelischen Kirchenwesens mit einem Konsistorium und mit Superintendenten ließ er nicht zu¹. Trotz seiner verständnisvollen Einstellung hinderte er damit die letzte Festigung der evangelischen Kirche in Österreich und gab sie den gegenreformatorischen Stürmen unter seinen Nachfolgern preis. Zuvor aber erreichte sie ihre erste schöne Blüte, nicht nur beim Adel und seinen bäuerlichen Untertanen, sondern ebenso in den Städten. Die Pfarrstellen wurden von den Räten mit evangelischen Predigern besetzt, wobei die Anordnungen des Bischofs von Passau einfach umgangen wurden. Während in ganz Oberösterreich in erster Linie das flacianische Luthertum verbreitet war, finden wir in Tirol für die gleiche Zeit nur wenige Zeugnisse lutherischen Glaubens. Allzu viele Bauern, die vom neuen Geist bewegt waren, verfielen dem

¹ Mecenseffy a. a. O., Seite 54.

Irrweg des Wiedertäufers Jakob Hut. Die Lutheraner Tirols bekamen als erste eine scharfe Unterdrückung von seiten des Erzherzogs Ferdinand II. (1564—1595) zu spüren. In Innsbruck ließen sich bereits 1561 die Jesuiten nieder. Zusammen mit den Kapuzinern halfen sie mit, daß am Ende der Regierung Ferdinands II. Tirol wieder zu einem geschlossenen katholischen Land geworden war.

Rekatholisierung durch die Habsburger

Die unter Rudolf II. einsetzende Gegenreformation offenbarte den Willen, mit Hilfe weltlicher Gewalt der römischen Kirche wieder das Übergewicht im Lande zu verschaffen. 1592 erhielt Oberösterreich in Jakob Löbl einen fanatischen katholischen Landeshauptmann. Seine gewaltsamen Rekatholisierungsmaßnahmen lösten den Aufstand der Bauern aus, der von 1595—1597 das Land schwer erschütterte. Und hier beginnt die Tragik der evangelischen Kirche dieses Landes: Das Vorgehen der rebellierenden Bauern drängt den evangelischen Adel, gegen die eigenen Glaubensgenossen Stellung zu nehmen. Ebenso ergeht es den Bürgern der landesfürstlichen Städte. Von Adel und Bürgern wurden die Bauern geschlagen. Damit war die soziale Frage des Aufstandes zunächst „gelöst“. Doch nach dem Willen Rudolfs II. sollte die Zurückführung zum Katholizismus damit verbunden werden. Zunächst wurden die lutherischen Prädikanten aus den Landpfarren entfernt. Löbl schonte aber auch die Städte nicht; mit großer Strenge ging er gegen sie vor, da ihnen ja nie die freie Ausübung der Religion gewährt worden war. Schritt für Schritt zwang er die Räte mit Gewalt, ihre Prediger zu entlassen und die neuen katholischen Pfarrer anzuerkennen. Alle Beschwerden beim Kaiser in Prag fanden kein Gehör.

Man rüstete sich zum Kampf, doch wurde mit ungleichen Waffen gekämpft. Während die Bürger und Stände sich mit geistlicher Rüstung wappneten, wie es die Bekenntnisschrift der Stadt Steyr verdeutlicht¹, antwortete die Regierung mit Strafandrohung und Gewalt. Sogar den adeligen Ständen wurde der evangelische Gottesdienst im Linzer Landhaus gesperrt. Währenddessen brach im Salzkammergut der Aufstand der sich zum Luthertum bekennenden Salzarbeiter und Amtleute los. Er konnte erst mit erzbischöflicher Hilfe aus Salzburg beigelegt werden. Mit zäher Beharrlichkeit rangen die sich im Horner Bündnis zusammengeschlossenen evangelischen Stände dem durch den Bruderzwist bedrängten Landesfürst Matthias 1609 die wichtigsten religiösen Freiheiten ab (Resolutionskapitulation), ein Verdienst des

¹ Mecenseffy, Evang. Glaubensgut in Oberösterreich, S. 132ff: „Ein Summarium oder kurzer Begriff der ganzen christlichen Lehr und Glauben nach Anleitung der Augsburgerischen Konfession“ mit 20 Artikeln, 1597.

klugen und unermüdlichen Calvinisten Georg Erasmus von Tschernembl aus Oberösterreich. Als diese Rechte auch auf die Städte ausgeweitet wurden, erlebte der österreichische Protestantismus eine zweite Blüte trotz des gegenreformatorischen Geistes im Land. Gerade aus Linz, der oberösterreichischen Landeshauptstadt, als dem damaligen kulturellen Zentrum ganz Österreichs, stehen uns archivarische Zeugnisse darüber zur Verfügung. Doch der Ausgang dieser ersten zwanzig Jahre des 17. Jahrhunderts brachte den Sturz des evangelischen Österreichs haltlos ins Rollen. Da die Hoffnung, die die Protestanten zusammen mit Böhmen auf den Winterkönig gesetzt hatten, zunichte geworden war, setzte nach der Schlacht am Weißen Berge unbarmherzig die katholische Reaktion ein. Die Macht der evangelischen Stände war politisch und religiös gebrochen. Wer nicht hingerichtet worden war, wanderte in den Kerker oder verließ das Land.

1621 wurde Oberösterreich als Pfand dem Bayernherzog übertragen. Damit kam die von den Wittelsbachern in Bayern aktivierte Gegenreformation auch ins „Landl“. Auf dem Hintergrund der tragischen Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges spielte in Oberösterreich der dritte Bauernaufstand unter Führung von Stefan Fettingner sich ab. Anlaß dazu gaben die Mandate des Kaisers vom Jahre 1624, nach welchen alle evangelischen Pfarrer binnen acht Tagen das Land zu verlassen hatten. Italienische Priester traten an ihre Stelle. Die Bevölkerung wurde durch ein stehendes Heer von 4500 Mann schwer belastet. So kam es zu örtlichen Aufständen der Bauern und zu scharfen, blutigen Gerichten des bayrischen Statthalters Adam von Herberstorff. Ferdinand II. verstärkte die systematische Unterdrückung aller nichtkatholischen Religionsausübung in so rigoroser Weise, daß im Mai 1626 der Bauernaufstand im ganzen Mühl-, Traun- und Hausruckviertel losbrach. Bei allen Forderungen der Bauern stand die nach Sicherung der religiösen Freiheit obenan. Im November wurden die Aufständischen in den Schlachten im Emlinger Holze bei Eferding und in Pinsdorf bei Gmunden unter großen Verlusten vernichtend geschlagen.

Nach diesem Sieg holte Ferdinand durch neue Mandate zum letzten Schlag gegen den Protestantismus aus, ca. 100000 Menschen mußte er dabei als Auswanderer verschmerzen¹.

Geheimprotestantismus

Unentwegt hielten jedoch die Bauern am evangelischen Glauben fest, zu meist versteckt unter Scheinbekehrungen. Wir nennen diesen Zeitabschnitt vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Duldungspatent von 1781 die Zeit des

¹ Mecenseffy, Geschichte . . . , S. 173.

Geheimprotestantismus. Sie zeugt davon, daß das durch die Reformation verkündigte Evangelium nicht auszurotten war. Träger des verborgenen Luthertums waren die Bewohner der abgelegenen Bergtäler, der Alpen und der einsamen mächtigen Vierkanthöfe im Flachland. Aus Bibeln und Andachtsbüchern, die von Bücherboten unter Lebensgefahr aus dem benachbarten Bayern eingeschleppt wurden, schöpften die evangelischen Familien ihren Glauben. In den Städten allerdings und an den Höfen war die geistliche und weltliche Kontrolle und die Rücksichtnahme auf Rang und Beruf ein Hindernis für ein evangelisches Bekenntnis. Nirgends außer im Lande Salzburg ist es zur Aufdeckung eines weitverzweigten Geheimprotestantismus *und* zu dessen planmäßiger Ausrottung gekommen. Während des Dreißigjährigen Krieges hatte man von fürsterzbischöflicher Seite aus weitgehend Duldung geübt, um sich der fleißigen Bergknappen nicht zu berauben¹. Doch später ging die Regierung daran, den nach außen gezeigten Katholizismus an verdächtigen Plätzen des Landes zu überprüfen. Auf diese Weise wurde die lutherische Bewegung in dem Defereggental (Osttirol) aufgedeckt. Entgegen den Bestimmungen des Westfälischen Friedens wurden die treuen Bekenner nach ihrer schrittweisen Entdeckung binnen 14 Tagen des Landes verwiesen. Von 1864—1866 haben auf diese Weise tausend Evangelische um des Glaubens willen ihre Heimat und die zwangsweise zurückgehaltenen Kinder verlassen. Neben den Defereggern wurden auch die treuen Salzbergknappen aus Hallein des Landes verwiesen. Zu ihnen gehörte der Laientheologe und -Prediger Joseph Schaitberger, der durch seinen Bekennergeist und durch seine schriftstellerische Tätigkeit aus dem Exil in Nürnberg berühmt geworden ist².

Diese Austreibungen waren jedoch nur der Auftakt zu den Maßnahmen des Salzburger Erzbischofs Firmian (1727—1744), denen zufolge mehr als 20000 Evangelische aus dem Salzburger Land Grund und Boden, Brot-erwerb und Heimat verlassen mußten. Neben der Bibel, der Postille Luthers und Spangenbergers sind es „Der kleine Katechismus“ und Schaitbergers Sendbrief gewesen, die in der Bevölkerung des Pongaus und der Nachbarlandschaften eine unterdrückte evangelische Kirche am Leben erhielten. Als diese Geheimprotestanten sich zur Abwehr aller Drangsalierungen in dem feierlichen Bund von Schwarzach 1731 zusammenschlossen, legte man ihr Begehren um Religionsfreiheit als Rebellion aus und befahl ihnen auszuwandern. Keine diplomatische Fühlungnahme zwischen Salzburg, Wien

¹ G. Loesche, Geschichte des Protestantismus, S. 283f.

² Zu nennen sind sein Lied „Ich bin ein armer Exulant“ (EKG für Österr., 1960, Nr. 498) und sein trostreicher, stärkender „Sendbrief“ an die Gemeinde in der Heimat.

und Regensburg (Corpus Evangelicorum) konnte die Austreibung verhindern. Die meisten der ca. 14000 ersten Auswanderer wurden vom preußischen König Friedrich Wilhelm I. aufgenommen und in Ostpreußen angesiedelt; 250 fanden in der Kolonie Georgien in Nordamerika eine neue Heimat; die übrigen der mehr als 20000 Emigranten blieben auf Europa verstreut. In den Folgejahren wanderten aus dem Gasteiner Tal noch ungefähr 700 Bauern mit ihren Familien aus¹.

Damit war jedoch das Problem des Geheimprotestantismus nicht gelöst. Vor allem in den Gebirgsgemeinden des Salzkammergutes läßt sich ebenso wie in Kärnten an Einzelercheinungen ablesen, wie viele Bauern und Bergknappen insgeheim „der lutherischen Sect beigetan waren“². Auf Schleichwegen wurden tausende von lutherischen Büchern durch sog. Bücherträger ins Land geschmuggelt. 1733 legten Bergarbeiter aus Goisern eine Bittschrift um Religionsausübung nach der Augsburger Konfession oder um Auswanderung vor. Das erste wurde ihnen freilich nicht gewährt, doch auch die Auswanderung nur zögernd und erschwerend in die Wege geleitet. Schließlich schickte man sie in mehreren Transmigrationen nach Siebenbürgen. Dennoch nahm die Zahl der Evangelischen in Oberösterreich zu. Maria Theresia befahl Maßnahmen von großer Härte gegen die „irregeleiteten Ketzler“. Gemäß dem Transmigrationspatent der Kaiserin wurden aus Oberösterreich in den Jahren 1752 bis 1756 insgesamt 1894 Personen zwangsweise umgesiedelt.

Der Aufbau der evangelischen Kirche seit 1781

Im Toleranzpatent des Kaisers Joseph II. vom 13. Oktober 1781 wird in sieben knappen Artikeln den „akatholischen Untertanen“ zugestanden, ihres Glaubens gemäß zu leben. An den Bedingungen (z. B. Bau von Bethäusern ohne Turm, ohne Glocken, ohne runde Fenster, ohne Zugang von der Straßenseite), spürt man, daß es sich um Duldung, nicht um volle Gleichstellung mit der römisch-katholischen Kirche handelte. Fünfzig Gemeinden, die die Mindestzahl von 100 evangelischen Familien oder 500 Seelen erreichten, wurden in den nächsten Jahren gegründet, 9 davon in Oberösterreich (Eferding, Goisern, Gosau, Neukematen, Rutzenmoos, Scharten, Thening, Wallern, Wels)³. Mit solch großer Zahl Evangelischer hatte man nicht gerechnet, und schon ein Jahr später sollte die Welle der Übertritte durch ein Hofdekret gebrochen werden, welches verfügte, alle Übertrittler müßten

¹ Mecenšeffy, a. a. O., Seite 198.

² P. Dedic, Einschmuggelung lutherischer Bücher, Seite 143.

³ Mecenšeffy a. a. O., Seite 209.

zuvor einen sechswöchigen Religionsunterricht beim katholischen Pfarrer mitmachen, bevor dieser sie freilassen dürfte. Aber trotz der schließlich zur Revolution von 1848 führenden bewußt katholischen Reaktion vermehrte sich die evangelische Kirche unter den Zeugnissen von Mut, Ausdauer und tiefer Glaubensüberzeugung.

Die unsichere Rechtsstellung der Evangelischen wird an der Vertreibung der Zillertaler „Inclinanten“ 1837 deutlich. In diesem Tiroler Bergtal war das Toleranzpatent mangels öffentlicher Verkündigung nach Ansicht der Behörden nicht gültig. 460 treue Bekenner verließen das Land und fanden im preußischen Schlesien eine neue Heimat. Das „heilige Land Tirol“ aber sollte auch fernerhin ein „glaubenseiniges“ katholisches Land bleiben. Erst 1869 finden erste evangelische Gottesdienste in der Landeshauptstadt Innsbruck statt, doch noch 6 Jahre dauert es, bis die behördliche Genehmigung zur Gründung einer Pfarrgemeinde erteilt wird. Inzwischen waren aber 14 Jahre vergangen, seit im Jahre 1861 im Protestantentpatent vom 8. April allen Evangelischen A. u. H.B. in den Habsburger Erblanden religiöse Gleichberechtigung zugestanden worden war. Dieses Gesetz nahm den evangelischen Österreichern den Makel, Bürger zweiten Ranges zu sein, doch behielt es die Kirche selbst in einer gewissen Abhängigkeit vom Staate. Dennoch konnte das Leben der Kirche sich in den Jahrzehnten bis zum 2. Weltkrieg reich entfalten. 1891 gab sich die lutherische Kirche zusammen mit den Reformierten eine bis zum Jahre 1949 gültige Kirchenverfassung. Damals gerade zur rechten Zeit, um die Los-von-Rom-Bewegung der letzten zehn Jahre des 19. Jahrhunderts in geordnete Bahnen zu lenken. Diese Übertrittswelle bedeutete eine eindeutige Absage an die katholische Vorkherrschaft in Österreich und führte der lutherischen Kirche fast 50000 neue Glieder zu und machte die Neugründung von 13 Gemeinden notwendig¹. 1913 wurde im 18. Wiener Bezirk das evangelische Theologenheim feierlich eröffnet, welches noch heute eine wesentliche Hilfe für die Ausbildung des Pfarrernachwuchses in Österreich leistet.

Durch die Auflösung der Habsburger Monarchie 1918/19 wurde der österreichischen Kirche eine schwere Belastungsprobe auferlegt. In Oberösterreich, Salzburg und Tirol gab es durch die Abtrennung von Gebieten außer Südtirol keine Verluste, bald aber durch die Übertrittswelle der Zwanziger Jahre auf Grund der verworrenen Ehegesetzgebung (Dispensehen) wieder einen großen Zustrom neuer Gemeindeglieder, vor allem in den Städten. Die Gesamtkirche ist von 1918 bis zum 2. Weltkrieg um 75000 Glieder

¹ Mccenseffy a. a. O., Seite 218 (gleichzeitig nahm die reformierte Kirche mit 9 neuen Gemeinden an ca. 8000 Seelen zu).

gewachsen. Mit dem Abschluß des Konkordates begann 1934 die Zeit des sog. „Austrofaschismus“ mit autoritär-klerikaler Regierung, für die Evangelischen eine Zeit der Drangsal und Verfolgung, die „an die Gegenreformation des 17. Jahrhunderts erinnert“¹. Die Einbeziehung Österreichs in das Deutsche Reich im Jahre 1938 brachte in dieser Hinsicht rasche Erleichterung, stellte aber durch die kirchenfremde Einstellung der nationalsozialistischen Regierungsstellen die evangelische Kirche in Österreich bald vor ähnliche Probleme, die seit 1934 in Deutschland solche Not bereiteten. Jedoch die Selbständigkeit als Landeskirche, frei von staatlicher Verwaltung, konnte erreicht werden. Der damalige Superintendent von Oberösterreich und Pfarrer von Gosau, Dr. Hans Eder, wurde der erste lutherische Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich.

II.

Mit den letzten Kriegsjahren wurde vor allem Oberösterreich Auffanggebiet des großen Stroms der vertriebenen Volksdeutschen aus dem ost- und südosteuropäischen Raum. Schlagartig hatte sich der evangelische Bevölkerungsanteil, meist lutherischen Bekenntnisses, vervielfältigt. Insbesondere im Traun-, Inn- und Hausruckviertel blieben auch nach der Weiterwanderung nach Deutschland und Übersee immer noch Zehntausende von Flüchtlingen, die in Barackenlagern, Landgemeinden und Industrieorten Wohnung und Arbeit gefunden hatten. Dadurch wurde der Aufbau neuer Pfarrgemeinden dort notwendig, wo bisher weitgehend eine nur verschwindend kleine Zahl Lutheraner gelebt hatte. Seit 1945 wurden in der Diözese 10 neue Pfarrgemeinden und 7 Tochtergemeinden gegründet. Das erforderte gleichzeitig eine intensive Bautätigkeit: 13 Kirchen, 11 Pfarrhäuser, 2 Betsäle, 3 Gemeindesäle, 3 Schülerheime in Linz und Salzburg, 2 Haushaltungsschulen in Gallneukirchen und Ried, 1 Kindergarten in Salzburg, ein Feierabendhaus in Gallneukirchen, das Superintendentengebäude in Linz und einige Freizeitheime wurden errichtet.

Diese Bautätigkeit — derzeit sind fast 30 Projekte in Angriff genommen oder vor der Vollendung — offenbart die heutigen Probleme der Diözese. Davon soll nun abschließend die Rede sein.

1. Die Eingliederung der Flüchtlinge

Die gemeinschaftsbildenden Kräfte der aus geschlossenen deutschen Siedlungen des Balkans stammenden Vertriebenen kommen noch heute bei der Ansiedlung in der neuen Heimat zur Geltung. Insbesondere die Siebenbürger

¹ Mecenseffy a. a. O., Seite 220.

Sachsen bauen ihre Häuser in geschlossenen Siedlungen und bilden dadurch einen eigenen Kreis unter der heimischen Bevölkerung. Mit dem Zug zur Gemeinschaft verbindet sich eine große Liebe zur Kirche, die in erster Linie natürlich in der Form der reichen Traditionen der verlorenen Heimat zum Ausdruck kommt. Nachdem der Siedlungsprozeß im wesentlichen dem Ende entgegengeht, wird die Verbindung der siebenbürgischen mit der österreichischen kirchlichen und völkischen Eigenart noch viel Umsicht erfordern. Nach dem äußeren Aufbau der Gemeinden liegt für die Zukunft der Akzent auf dem Ausbau der inneren Geschlossenheit dieser Gemeinden, die nach dem Krieg neu entstanden und wesentlich vergrößert worden sind.

2. Die Binnenwanderung

Die Mehrzahl der Volksdeutschen setzte sich aus Landbevölkerung zusammen und wurde auch in der Landwirtschaft Oberösterreichs zunächst untergebracht. Auf diese Weise wuchsen schnell in bisher rein katholischen Landstrichen (Innviertel) evangelische Gemeinden. Bald aber setzte unter der jüngeren Generation eine Landflucht in die Nähe der Industrie ein. Auf diese Weise nimmt die Zahl der Gemeindeglieder in Pfarrgemeinden mit geringer Industrie seit Jahren beständig wieder ab, während die Großstadtgemeinden und die Vorortgemeinden dauernd anwachsen. Als die Pfarrgemeinde Ried i. Innkreis 1953 gegründet wurde, zählte sie 1500 Seelen. Heute umfaßt sie auf dem gleichen Raum von 580 qkm nur noch die Hälfte, während etwa die der Landeshauptstadt Linz vorgelagerte Pfarrgemeinde Traun im gleichen Zeitraum ums Doppelte gewachsen ist und heute schon über 3500 Seelen zählt. Grund dafür ist die bessere Arbeitsmöglichkeit in der Linzer Schwerindustrie und der Ausbau großer geschlossener Siedlungen, wo sich in erster Linie die Bewohner ganz bestimmter volksdeutscher Ortschaften niedergelassen haben. Das Problem liegt darin, daß die abnehmenden Gemeinden mit gleichem Aufwand wie früher um ihre Existenz, um das Erhalten der Gebäude und Werke auch bei kleiner Zahl schwer ringen müssen, andererseits aber unter großen Opfern an den neuen Siedlungsstätten das Gemeindeleben wieder aufgebaut werden muß. Die Planung für die Zukunft wird durch solche Bevölkerungsumschichtung sehr erschwert, zumal die Diasporakirche eigentlich am meisten auf sehr sorgfältige Vorausplanung angewiesen wäre, um ihre geringen Mittel bestmöglich fruchtbar zu machen.

3. Der Fremdenverkehr

Mit Italien und der Schweiz gehört Österreich zum klassischen Reise- und Erholungsgebiet Europas. Das trifft in besonderem Maße auf die Bundes-

länder Salzburg und Tirol, aber auch auf Oberösterreich zu. 1960 wurde allein in dem letztgenannten Land eine Gesamtbesucherkzahl von 799406 Personen registriert¹, der prozentuale Anteil an Übernachtungen in Oberösterreich (4348954) gegenüber Gesamtösterreich (41672222) macht 10,4% aus. Den Hauptanteil am Fremdenverkehr in Oberösterreich trägt das Salzkammergut. Daraus erwächst den evangelischen Gemeinden dieses Gebietes ebenso wie den Gemeinden in Salzburg und Tirol die wichtige Aufgabe, den vielen Fremden und Erholungssuchenden auch in ihren Kirchen Gastfreundschaft zu erweisen. Vor allem die Ausländer aus den überwiegend protestantischen Ländern des Nordens und von Übersee erwarten eine seelsorgerliche Betreuung. Allein der Anteil der Gäste aus der Bundesrepublik Deutschland machte 1960 79,2% der Ausländernächtigungen aus. So hat die Diözese beim Fremdenverkehr in erster Linie mit Glaubensgeschwistern zu rechnen. Aus eigenen Kräften eine lückenlose Kurseelsorge zu leisten, wird nie möglich sein. Darum wird jede Hilfe in der Kurseelsorge durch Pfarrer aus Deutschland und auch aus dem fremdsprachigen Ausland stets dankbar angenommen. Für die vielen Gottesdienste müssen aber Räume zur Verfügung stehen. Darum wurden in den letzten Jahren gerade auch im Hinblick auf den Fremdenverkehr Kirchen in St. Wolfgang, Hofgastein, Bischofshofen, Zell a. See gebaut und weitere Gottesdienststätten sind in Planung.

Der seelsorgerliche Dienst an den Erholungssuchenden ist für die österreichische Diasporakirche schon deswegen eine hohe Aufgabe, weil der heutige Durchschnittschrist in seiner Urlaubszeit besonders aufgeschlossen und ansprechbar ist. Gemeindeveranstaltungen, die er zu Hause nicht besuchen würde, finden am Urlaubsort Interesse. Auf diese Weise stehen den Gemeinden noch viele Möglichkeiten zur Verkündigung und zur Kontaktnahme mit den Glaubensgenossen aus anderen Ländern offen. Eine Menge Planungs- und Kleinarbeit muß dafür geleistet werden und es sollte dem Martin Luther-Bund ein Anliegen werden, diesen Zweig der Diasporaarbeit in den Fremdenverkehrsgebieten Österreichs und ganz Europas helfend zu tragen.

4. *Mischehenseelsorge*

Neben dem kirchlichen Aufbau, der Eingliederung der Flüchtlinge und der Kurseelsorge bereitet die Diasporasituation des einzelnen Gemeindegliedes sogar in seiner eigenen Familie oft große Not. Gemeint ist das Problem der konfessionell gemischten Ehen und Familien, deren Anteil in der evange-

¹ Die statistischen Angaben über den Fremdenverkehr sind alle den „Kammer-Nachrichten“, Beilage v. 18. 3. 1961, Folge 11, entnommen.

lischen Kirche Österreichs zwischen 50 und 60 Prozent liegt. Auf's Ganze gesehen ist bei diesen Mischehen die evangelische Kirche die gewinnende Konfession, doch hängt es von der Betreuung jeder einzelnen Familie ab, ob das in Zukunft noch der Fall sein wird. Die Zurüstung von Laien für einen Besuchsdienst dieser Familien hat der Evangelische Gemeindedienst in Wien in Angriff genommen. Die Mischehennot ist ein eklatantes Beispiel für ein Symptom, das in der Zeit der modernen Massenpublikation m. E. einer deutschsprachigen ausländischen Diaspora sehr zu schaffen macht: der Bedarf an evangelischem Schrifttum jeder Art. Über dem ungesichteten, zumeist vom katholischen Geist durchwehten Inlandsangebot geht der Blick und die Kaufkraft für bewußt lutherisches Schrifttum in den Gemeinden verloren, wenn nicht vom Pfarramt oder anderen Gemeindekreisen, insbesondere der Jugend-, Frauen- und Männerkreise, dafür geworben und ein entsprechendes Angebot erstellt wird. Hauptbezugsquelle für evangelische Literatur in Österreich ist Westdeutschland. Es wird das Ziel lutherischer Diasporahilfe sein, den lutherischen Christen in Österreich den Zugang zu Büchern, Schriften und Zeitungen aus dem Schaffen evangelischer Schriftsteller und Verlage zu ermöglichen. Die Stimme des reinen Evangeliums muß gerade in die zerstreuten Familien der Diaspora kommen. Wo nur einmal im Monat oder noch weniger ein Gottesdienst stattfinden kann, muß die gedruckte Botschaft die *Viva Vox Evangelii* ergänzen. In der Linzer Diözese hat der Martin-Luther-Bund mit der kostenlosen Verteilung von 3000 Exemplaren seiner Vierteljahrszeitschrift „Lutherische Diaspora“, mit dem erleichterten Bezug der „Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“, mit Bücherspenden für Lehrer und Pfarrer und mit gespendeten Bibeln die treue Arbeit seines Sendschriftenhilfswerkes in Berlin verstärkt und einen weiteren Baustein für gezielte lutherische Literaturhilfe gelegt. Für die Zukunft kann und muß auf diesem Gebiet noch viel geleistet werden, damit die gedruckte Botschaft gerade in die Familien kommt, in welchen die reformatorische Wahrheit durch konfessionelle Gleichgültigkeit und Vermischung zu ersticken droht.

5. Der innere Aufbau

Einer Diözese mit so umfangreichen Bauaufgaben droht eine gewisse Gefahr. Wenn unter vielen Opfern der Bau der Kirche oder des Gemeindezentrums vollendet ist, befällt die Gemeinde nach einiger Zeit eine Müdigkeit wie nach schwerer körperlicher Anstrengung. Die weite Ausdehnung mancher Pfarrgemeinde — Ried z. B. 740 Seelen auf 580 qkm — und die Belastung der Pfarrer durch eine Vielzahl von Religionsstunden, die teilweise einer vollen Lehrverpflichtung entsprechen, erschweren die Überwin-

dung solcher Krisen. An dieser Stelle wird alle übergemeindliche Arbeit zum Segen für die Einzelgemeinde. Darum fällt den Tagungen und Freizeiten eine wachsende Aufgabe zu. Wenn sich auch hier die schwache Finanzkraft der Diözese leider bemerkbar macht, konnte vor allem im Lande Oberösterreich seit dem Kriegsende in den Häusern der Inneren Mission, des Jugendwerkes und einzelner Pfarrgemeinden eine geregelte Freizeit-arbeit aufgebaut werden (Laienrüstfreizeiten, Jugendfreizeiten, Rüsttage für Konfirmanden, Tagungen für Mitarbeiter in der Gemeinde, Kurse des Schullandheimes). Brennend wird in diesem Zusammenhang die Frage des Pfarrer- und Schwesternnachwuchses. Wenn nicht deutsche Landeskirchen durch treue Entsendung von Vikaren für ein oder auch mehr Jahre der größten Not Abhilfe leisteten, würden gerade in großen Gemeinden Predigtstationen und Tochtergemeinden unversorgt bleiben. Der Bedarf an Vikaren und weiteren Pfarrern, um die großen Stadtgemeinden aufzuteilen und zur regelmäßigen Seelsorge zu kommen, ist dennoch nicht gedeckt. Darum hat alle Diasporahilfe ihr Augenmerk der Heranziehung des Nachwuchses zuzuwenden, damit in den neugebauten Kirchen und den neu gewachsenen Gemeinden durch treues Bekenntnis des Glaubens in Verkündigung und Sakrament der innere Aufbau mit dem äußeren Schritt hält.

DOMENICO GIANI

Neuland in Italien - ein Kurzbericht über Torre Annunziata

Die Lage von Torre Annunziata ist wirklich einmalig: am Golf von Neapel gegenüber der Insel Capri, am Fuße des Vesuvs, 2 km von Pompei, zwischen Neapel und Sorrent.

Die chemische Industrie und die Nudelfabriken der Stadt bieten nicht genügend Arbeitsplätze. Glücklicherweise ist der Golf von Neapel sehr fischreich, so daß sich das arme Volk vom Fischen ernähren kann. Die sozialen Bedingungen sind, wie im ganzen Süden des Landes, sehr schlecht: Der Großteil der Bevölkerung ist arm, die Arbeitslosigkeit ist groß. Deshalb sind viele Eltern froh, wenn sie für ihre Kinder eine Lehrstelle finden, auch wenn sie dort ohne Verdienst arbeiten. So verlassen die Jugendlichen vorzeitig die Schule und das Analphabetentum findet weitere Nahrung. Dagegen versucht unsere Kirche¹, soweit ihr dies möglich ist, anzukämpfen.

¹ Die evangelisch-lutherische Kirche in Italien.

Es ist bedrückend, durch die engen Straßen der Stadt zu gehen, wo es von blassen, zerlumpte Kindern wimmelt. Die Häuser machen einen verwahrlosten Eindruck, und die Wohnungen sind übervölkert und unhygienisch. Im Sommer sind Typhusepidemien häufig, denen vor allem Kinder zum Opfer fallen. Für diese unterhält unsere Gemeinde einen kleinen Fonds für Arzneibesorgung.

Unsere Gemeinde¹ existiert seit fast 5 Jahren. Es war zunächst eine unabhängige Gruppe, die sich vor 2 Jahren der lutherischen Kirche angeschlossen hat. Die neue Liturgie nach Agende I ist seit längerer Zeit eingeführt. Aus dem deutschen Gesangbuch haben wir bis jetzt fast 60 Choräle übersetzt und in einem kleinen Büchlein gedruckt.

Noch ist die Gemeinde klein, doch ständig im Wachsen begriffen. Viele Menschen sympathisieren mit unserer Kirche, ohne sich bis jetzt zum Übertritt entschlossen zu haben, aber der Kern besteht aus treuen, frommen Leuten von gutem lutherischen Geist.

Unsere Arbeit wendet sich besonders an die Jugend und die Kinder. Wir haben eine lebendige Gruppe von Jungen und Mädchen, die aktiv in der Führung der Liturgie und des Choralgesangs am Sonntag sind.

Die Gruppe der Kleinen „Speranza“ und der Älteren „Fede“ haben zweimal wöchentlich Katechismusunterricht. Am Samstag kommen sie alle zu Gesang, Spiel und Diskussion zusammen.

Bis jetzt haben wir eine Lehrerin, die täglich während drei Stunden am Vormittag und drei Stunden am Nachmittag in unserem Klassenraum die Kinder bei Schulaufgaben beaufsichtigt.

Ab August werden wir eine Lehrerin für Fremdsprachen haben, denn viele Jugendliche haben großes Interesse für Deutsch und auch Englisch. Der Pastor gibt viermal in der Woche Religionsunterricht. So leben sich die Schulkinder, die zu drei Vierteln aus katholischen Familien zu uns kommen, allmählich in die evangelische Denkweise hinein.

Unsere Räume sind leider nur sehr behelfsmäßig. Die Gottesdienste werden in einer ehemaligen Holzfabrik abgehalten, wie auch der Jugendsaal ein ehemaliger Geschäftsraum ist.

Dank der Hilfe unserer Brüder in Deutschland dürfen wir jedoch hoffen, bald eine richtige Kirche sowie Gemeinderäume für die Jugendarbeit zu erhalten.

Wir leben im Vertrauen darauf, daß unsere heutige Arbeit in den künftigen Jahren ihre Früchte tragen wird, mit der Hilfe Gottes und den Gebeten unserer Brüder und Schwestern im Ausland.

¹ Die evangelisch-lutherische Gemeinde von Torre Annunziata.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I.

Die Organe des Bundes

1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Dekan Gottfried Probst, Markt Erlbach ü. Fürth i. Bay., Hauptstr. 2, Fernruf: 277
2. Stellv. Bundesleiter: Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen, Schuhstraße 47, Fernruf: 4347
3. Schatzmeister: Wolfgang Link, Dachau, Hermann-Stockmann-Str. 47
4. Generalsekretär: Pastor Klaus Hensel, Erlangen, Fahrstr. 15, Fernruf: 3013

2. Die Bundeskanzlei

Anschrift: Martin-Luther-Bund, Erlangen, Fahrstr. 15

Fernruf: 3013

Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230

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

3. Der Beauftragte für Norddeutschland

Landessuperintendent a. D. Theodor Werner, Celle (Hann.), Wagnerweg 12

4. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin-Luther-Bundes gehören an:

- 1.—4. Die Mitglieder der Bundesleitung
5. Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm, Berlin C 2, Bischofstr. 6/8, Fernruf: 514141
6. Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hübner, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8, Fernruf: 70246
7. Oberkirchenrat Heinrich Koch, Ansbach, Bischof-Meiser-Str. 16
8. Domprediger Joachim Lohff, Schwerin, Am Dom 1
9. Stud.-Ass. Joachim Meyer, Hamburg-Bergedorf, Rektor-Ritterstraße 24
10. Landessuperintendent Johannes Schulze, Hannover, Friesenstr. 29

11. Kirchensuperintendent Lic. Werner Srocka, Hermannsburg/Hann.
 12. Landessuperintendent a. D. Theodor Werner, Celle/Hann., Wagnerweg 12
 13. Pfarrer i. R. Eugen Zügel, Murrhardt/Wttbg., Friedenstr. 54
- Beratende Mitglieder:
14. Pfarrer Helmut Dimmling, Fischbach b. Nürnberg
 15. Universitätsrat Hans O. Finn, Saarbrücken, Universität
 16. Pfarrer Klaus Petzoldt, Dresden A 45, Altleuben 13

5. Die Bundeswerke

a) *Das Auslands- und Diasporatheologenheim*

Anschrift: Erlangen, Fahrstr. 15, Fernruf: 3013

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, Erlangen, Schuhstr. 47

Studienleiter: Vikar Fritz Scheen, Erlangen, Fahrstr. 15

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre 1935. Es wurde von dem ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer †, für diesen Dienst eingerichtet. Hunderte von Theologiestudenten aus fast allen Ländern der Erde haben schon im Hause gewohnt. Das Heim ist im Jahre 1959 total renoviert und neu möbliert worden und bietet nun mit 20 Plätzen bevorzugt solchen lutherischen Theologiestudenten kostenlose Aufnahme, die aus der Diaspora kommen oder sich für den Dienst in einer Diasporakirche rüsten. Gemeinsame Hausandachten, eine theologische Arbeitsgemeinschaft und kursorische Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften wollen eine geistliche Lebensgemeinschaft der im Hause wohnenden Studenten aufbauen und fördern. Dabei übernehmen die deutschen Studenten zugleich die Aufgabe, den Ausländern bei der Einführung und dem Einleben in ihr Studium in Deutschland behilflich zu sein. (Deshalb wird die freie Unterkunft im Heim z. B. auch nicht auf eine etwaige Studienförderung nach dem Honnefer Modell angerechnet.)

Bewerbungen um Aufnahme werden für das Sommersemester jeweils bis zum 1. Februar, für das Wintersemester bis 1. Juli an die Anschrift der Bundeskanzlei erbeten. Über die Aufnahme entscheidet ein von der Bundesleitung dazu bestimmtes Gremium.

b) *Das Brasilienwerk*

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 begründet und wird seit dieser Zeit im Auftrage des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Hauptaufgabe dieses Werkes

ist die Förderung der Aussendung von lutherischen Pfarrern für Brasilien, wie sie vor allem im Missions- und Diaspora-Seminar in Neuendettelsau ausgebildet werden. Darüber hinaus bemüht sich das Brasilienwerk überhaupt um die Versorgung der brasilianischen Diasporakirchen, z. B. auch mit Abendmahlsgeräten für ausreisende Pastoren u. a. m.

c) *Das Sendschriften-Hilfswerk*

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm

Geschäftsführerin: Frau Gisela Mertens

Geschäftsstelle für den Dienst in der DDR: Berlin O 112, Bänischstraße 50, Postscheckkonto: Berlin 333 00 (Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Werkes)

Für den übrigen Dienst: Berlin-Schlachtensee, Terrassenstr. 16, Fernruf: 80 11 58 (Lutherisches Kirchenamt; Postscheckkonto desselben: Berlin-West 56341)

Das Sendschriften-Hilfswerk ist erwachsen aus dem Bedürfnis unserer Glaubensgenossen in der Verstreuung nach gutem lutherischen Schrifttum für die Pfarrer und für die übrigen Gemeindeglieder. Im Bedarfsfalle werden auch Studenten und kirchliche Büchereien bedacht. Diesen Dienst leistet das Sendschriften-Hilfswerk seit 1936 der lutherischen Diaspora in fast allen Ländern der Erde. In diesen Arbeitszweig ist heute jede Art Literaturhilfe des Martin-Luther-Bundes — mit Ausnahme der unter d) genannten — zusammengefaßt.

d) *Die Bibelmission*

Leiter (und Geschäftsstelle): Pfarrer i. R. Eugen Zügel, Murrhardt i. Wttbg., Friedenstr. 24

Postscheckkonto: Stuttgart 105

Die Bibelmission sendet seit 1937 kostenlos Bibeln und Neue Testamente in die lutherische Diaspora. Ihre Fürsorge gilt sowohl den Kirchengemeinden als auch einzelnen Gemeindegliedern, sofern sie bei der Beschaffung einer Bibel Schwierigkeiten haben.

e) *Der Martin-Luther-Verlag, Erlangen und Rothenburg o. d. T.*

Inhaber: J. P. Peter, Gebr. Holstein, Rothenburg o. d. T.; Schließfach 19

Der Verlag wurde im Jahre 1935 gegründet. Der Martin-Luther-Bund ist an Planung und Produktion des Verlags beteiligt. Im Martin-Luther-Verlag sind — außer den Jahrbüchern des Martin-Luther-Bundes — seit 1952 erschienen:

Hans Preuß: „Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit“, Ganzleinen, DM 14,80

Johannes Schleuning: „Die Stummen reden“, Ganzleinen, DM 4,80

Karl Nicol: „Das Küsteramt“, Ganzleinen, DM 6,30

Martin Schmidt: „Wort Gottes und Fremdlingschaft“, Ganzleinen, DM 7,60

Hans Kressel: „Wilhelm Löhe“, broschiert, DM 2,30

Paul Schattenmann: „Prüfet die Geister“, broschiert, DM 2,30

Wilhelm Seb. Schmerl: „Luther und sein Werk“, broschiert, DM 1,—

Außerdem unterhält der Martin-Luther-Bund in der Fränkischen Schweiz sein „*Ferienheim Sachsenmühle*“ — Haus des Martin-Luther-Bundes.

Anschrift: „Ferienheim Sachsenmühle“, Post Muggendorf über Forchheim/Ofr.

Heimleitung: Frau Herta Steinmeyer-Löffler

Das Haus wurde 1945 vom Martin-Luther-Bund erworben; es liegt in der Fränkischen Schweiz, im Wiesental, 3 km entfernt von dem röm.-kath. Wallfahrtsort Gößweinstein. Das Ferienheim Sachsenmühle ist Predigtstation einer kleinen Diasporagemeinde (Evang. Luth. Pfarramt Muggendorf) und dient darüber hinaus als Freizeiten- und Erholungsheim, bevorzugt für Mitarbeiter und Freunde des Martin-Luther-Bundes oder Glaubensgenossen aus der Diaspora. Nähere Auskunft erteilt gern die Bundeskanzlei in Erlangen, Fahrstr. 15.

II.

Angeschlossene Landesgruppen und kirchliche Werke in Deutschland

1. *Martin-Luther-Verein in Baden* (gegr. 1919)

Vors.: Superintendent Wilhelm Daub, Freiburg i. Br., Stadtstr. 22

Postscheckkonto: ML-Verein in Baden, Karlsruhe, PSA Karlsruhe 28 804

2. *Martin-Luther-Verein in Bayern* (gegr. 1860)

Vors.: Kreisdekan OKR Emil Flurschütz, Bayreuth, Leonrodstr. 16

Stellv.: Pfarrer Helmut Dimmling, Fischbach über Nürnberg 2

Geschäftsstelle: Neuendettelsau über Ansbach/Mfr.

Schriftführer und Leiter der Geschäftsstelle: Miss. Insp. Pastor Gott-
hard Grottko, Neuendettelsau über Ansbach, Wiesenstr. 20

Kassenführer: Karl Scheuring, Neuendettelsau über Ansbach, Missionsanstalt

Presse: Pfarrer Dr. Karl Leipziger, Nürnberg, Pirkheimer Straße 16.

Postscheckkonto: Geschäftsstelle des ML-Vereins in Bayern (Luth. Gotteskasten) Ansbach, PSA Nürnberg 8826 oder Stadt- und Kreissparkasse Ansbach 2

3. *Martin-Luther-Verein in Braunschweig* (gegr. 1899)

Vors.: Pfarrer Dr. Wilhelm Hille, Salzgitter-Bad, Altstadt, Schlopweg 13

Stellv.: Pfarrer Erich Schwaab, Braunschweig, Helmstedterstr. 38

Schriftf.: Pfarrer Ferdinand Böhnig, Schlierstedt über Schöningen, Krs. Wolfenbüttel

Kassenf.: Frau Elisabeth Zeising, Braunschweig, Helmstedter Straße 38

Postscheck: ML-Verein in Braunschweig, PSA Hannover 20515

4. *Martin-Luther-Bund, Landesgruppe Hamburg* (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Dr. Dietrich Schmidt, Hamburg 19, Heußweg 60, Ruf: 408822

2. Vors.: Pastor Wolfgang Puls, Hamburg-Altona, Bei der Osterkirche 13, Ruf: 429570

1. Kassenführer: Horst Wessel, Hamburg 19, Lappenbergsallee 31, Ruf: 408805 und 582652

2. Kassenführer: Ottomar Piltz, Hamburg 13, Beim Schlup 3, Ruf: 435629 und 841071 App. 17

1. Schriftführer: Stud.-Ass. Joachim Meyer, Hamburg-Bergedorf, Rektor-Ritter-Str. 24, Ruf: 712176

2. Schriftführer: Vikar Peter Schellenberg, Hamburg 20, Orchideenstieg 29, Ruf: 515807

Postscheck: ML-Bund Hamburg, PSA Hamburg 16397

Bankkonto: Hamburger Sparkasse von 1827 Nr. 5/24249

5. *Martin-Luther-Verein in Hannover* (gegr. 1853)

Vors.: Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hübner, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8, Fernruf: 70246

Stellv.: Landessuperintendent Johannes Schulze, Hannover, Friesenstraße 29, Ruf: 17677

Schriftf.: Pastor Gustav Steinmetz, Stadthagen, Schulstr. 18, Ruf: 523

Kassenf.: Amtsrat Fritz Welz, Hannover, Am Neustädter Kirchhof 3

Postscheck: ML-Verein in Hannover, PSA Hannover 3977

Bankkonto: Niedersächsische Landesbank — Girozentrale — Hannover Nr. 3474

6. *Martin-Luther-Verein in Hessen* (Kurhessischer Luth. Gotteskasten),
(gegr. 1865)
Vors.: Dekan Lic. Ferdinand Hoffmann, Vöhl, Bez. Kassel, Fernruf:
F 225
Stellv.: Pfarrer Waldemar Immel, Lohra über Marburg a. L.
Schriftf.: Dekan Rudolf Maurer, Kirchhain, Bez. Kassel, Postfach 33,
Ruf: 315
Kassenf.: Propst Wilhelm Weber, Fronhausen, Krs. Marburg a. L.,
Gladenbacher Str. 15, Ruf 46
Postscheck: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg a. L., PSA
Frankfurt a. Main 82549
7. *Martin-Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten)* (gegr. 1857)
Vors.: Pastor Manfred Jonas, Gudow über Mölln, Lauenburg
Schriftführer: Pastor Georg Wilhelm Bleibom, Mölln/Lauenburg,
Kaiser-Friedrich-Str. 6
Kassenf.: Pastor Kroll, Siebeneichen über Büchen
Postscheck: Martin-Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten), PSA
Hamburg 269892; Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 508
8. *Martin-Luther-Verein in Lippe* (gegr. 1900)
Vors.: Superintendent Pastor Klose, Detmold, Südholzstr. 33, Post-
fach 344
Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Klumbies, Blomberg/Lippe Hagenstr. 41
Konto: 69972 Stadtparkasse Lemgo
9. *Martin-Luther-Verein in Lübeck* (gegr. 1928)
Vorstand: z. Z. unbesetzt
10. *Martin-Luther-Werk der Evang. Luth. Landeskirche Mecklenburgs*
Vors.: Domprediger Joachim Lohff, Schwerin/Meckl., Am Dom 1
Schriftf.: P. Werner Schnoor, Schwerin/Meckl., Bäckerstr. 9
Kassenf.: Propst Hans Reuter, Hagenow/Meckl.
11. *Niedersächsischer Martin-Luther-Verein* in der Selbständigen evang.-luth.
Kirche (gegr. 1953)
Vors.: Pastor Johannes Böttcher, Hannover, Weinstr. 5
1. Schriftf.: Pastor Eberhard Koepsell, Bad Schwartau, Berliner Str. 11 a
2. Schriftf.: Pastor Dr. Gottfried Werner, Hann.-Münden, Vecker-
häger Straße 71 b

Kassenf.: Buchhändler E. Winterhof, Hermannsburg/Hann., Harms-
straße 2

Bankkonto: Volksbank in Hermannsburg 3322

12. *Martin-Luther-Verein in Oldenburg* (gegr. 1895)
Vors.: Pastor Lothar Pahlow, Schweiburg i. O.
Stellv.: Pastor Trensky, Berne i. O.
Schriftf.: Pastor Claas Hinrichs, Hude i. O.
Kassenf.: z. Z. unbesetzt
13. *Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten* (E. V.) (gegr. 1900)
Vors.: Kirchenrat Gerhard Heinzelmann, Essen/Ruhr, Moltkeplatz 19
Stellv.: Superintendent Günter Schröter, Bochum, Dorstener Str. 263
Geschäftsf.: Pastor Martin Fuhrmann, Dortmund-Schüren, Am Hilgen-
baum 12
Stellv. Geschäftsf.: Dipl.-Ing. Dr. Gotthard Schmolke, Dortmund,
Märkische Str. 175
Kassenf.: Rendant Walter Hollmann, Witten/Ruhr, Parkweg 52
Postscheck: Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten (E. V.), Dortmund,
PSA Dortmund 109250
14. *Gotteskasten der Evang.-luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR* (gegr.
1951)
Vors.: Pastor Kurt Kallensee, Halle/Saale, Robert-Blum-Str. 10
Kassenf.: Rendant Hans Trautmann, Berlin C 2, Annenstr. 53 (Ost)
Postscheck: Gotteskastenwerk der Evang.-luth. (altluth.) Kirche im
Gebiet der DDR, Berlin C 2, Annenstr. 53, PSA Berlin 35779
15. *Martin-Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens* (gegr. 1854)
Vors.: Pfarrer Klaus Petzoldt, Dresden A 45, Altleuben 13
Stellv.: Pfarrer Lic. Gerhard Molwitz, Markkleeberg 2, Kirchstr. 5
Schriftf.: Pfarrer Otto Schilter, Dresden N 23, Weinbergstr. 92
Kassenf.: Frau Else Schaarschmidt, Marienberg/Sa., Scheffelstr. 8
Postscheck: ML-Werk Sachsens, Marienberg/Sa., PSA Dresden 2601
Bankkonto: Kreissparkasse Marienberg/Sa. Nr. 421
16. *Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein* (gegr. 1886)
Vors.: Pastor Wolfgang Puls, Hamburg-Altona, Bei der Osterkirche 13I
Stellv.: Propst Willi Schwennen, Itzehoe/Holstein, Kirchenstr. 6
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, Bad Segeberg, Kirchplatz 7
Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)

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

17. *Martin-Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen* (gegr. 1899)
Vors.: Pfarrer Helmut Vollbrecht, Gera, August-Bebel-Str. 33
Stellv.: z. Z. unbesetzt
Kassenf.: Studienrat W. Henning, Greiz, Hermann-Löns-Str. 17
Postscheck: Martin-Luther-Werk in Thüringen, Greiz, PSA Erfurt 7479
18. *Martin-Luther-Bund in Württemberg* (gegr. 1879)
Vors.: Pfarrer i. R. Eugen Zügel, 14a) Murrhardt/Wttbg., Friedenstr. 54
Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-
Str. 67
Schriftf.: Pfarrer Gustav Beierbach, 14a) Schwaigern b. Heilbronn/
Neckar
Kassenf.: Oswald Thurm, Stuttgart-O, Werastr. 141
Postscheck: Martin-Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart, PSA Stutt-
gart 13800
Postscheck für die Bibelmission: Bibelmission des Martin-Luther-Bun-
des, Stuttgart 105
19. *Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche,
Neuendettelsau* (gegr. 1849)
Obmann: Dekan Kirchenrat Hermann Greifenstein, Regensburg,
Pfarrergasse 5 II
Stellv.: Pfarrer Johann Meister, Sommersdorf/Mfr.

III.

Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke im Ausland

1. *Vereinigte Evang.-Luth. Kirche in Australien*
Generalpräses: P. M. Löhe, DD., North Adelaide/Südaustralien, 39 Hill
Street
2. *Evang.-Luth. Kirche in Brasilien*
Präses: P. Friedrich Wüstner, Joinville, Rua Jaguaruna 99, Sta. Cata-
rina, Brasilien

3. *Société Évangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine*
Präsident: Pfarrer Robert Wolff, Strasbourg, 1, Rue Apffel
4. *Association Générale de la Mission Intérieure de l'Église Évangélique Luthérienne de Paris*
Präsident: Lous Fischer, 13, Rue de Poissy, Paris 5, Tel. 3241
Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, 13, Rue de Poissy, Paris 5
5. *Evang.-Luth. Kirche im Königreich der Niederlande*
Präsident: Dr. C. Riemers, Amsterdam, van Eeghenstraat 195
6. *Martin-Luther-Bund in Österreich*
Vors.: Sup. Wilhelm Mensing-Braun, Linz a. d. Donau, Bergschlüsselgasse 5
Stellv.: Pfarrer Beowulf Moser, Pinkafeld, Kirchengasse 5, Burgenland
Schriftf.: Pfarrer H. H. Schmidt, Ried/Innkreis, Riedbergstr. 7
Kassenf.: Direktor Karl Uhl, Wien 7, Breitegasse 8
Postscheckkonto: Martin-Luther-Bund in Österreich, Linz/Donau, Nr. 82410
7. *Martin-Luther-Verein in der Schweiz*
Vors.: z. Z. unbesetzt
8. *Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode in Südafrika*
Präses: Pastor Hermann Hahne, P. O. Moorleigh, Natal, Südafrika
9. *Freie Evang.-Luth. Synode in Südafrika*
Präses: Pastor L. Wiesinger, P. O. Wartburg via Moritzburg, Südafrika
10. *Lutheran Church in Ireland*
Rev.: H. D. Mittorp, Dublin/Irland, 21 Merlyn Park
11. *Evang.-Luth. Kirchgemeinde im Fürstentum Liechtenstein*
Pfarrer Felix Troll, Sevelen im Gärtli/Schweiz

Anschriften der Verfasser

Giani, Domenico, Pastore, Stuttgart, Büchsenstraße 36

Hensel, Klaus, Pastor, Generalsekretär des Martin Luther-Bundes, Erlangen,
Fahrstraße 15

Kollmer, Leonhard, Senior, Linden bei Markt Erlbach

Maurer, Wilhelm, D., Universitätsprofessor, Erlangen, Schuhstraße 47

Meyer, Joachim, Studienassessor, Hamburg-Bergedorf, Rektor-Ritter-Str. 24

Probst, Gottfried, Dekan, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, Markt
Erlbach über Fürth i. Bay., Hauptstraße 2

Schmidt, Hans Hermann, Pfarrer, Ried i. I., Riedbergstraße 7

Srocka, Werner, Lic., Kirchensuperintendent, Hermannsburg/Hann.

Werner, Theodor, Landessuperintendent a. D., Beauftragter des Martin
Luther-Bundes für Norddeutschland, Celle (Hann.), Wagnerweg 12

Wittenberg, Martin, Dr. theol., Professor an der Augustana-Hochschule,
Neuendettelsau, Mfr., Waldstraße 7

7 61/ 2645 @