

JAHRBUCH
DES
MARTIN LUTHER-
BUNDES



FOLGE 14

1967

JAHRBUCH
DES
MARTIN LUTHER-
BUNDES



Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Johannes Schulze

FOLGE 14

1967

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



Qhr 5225^{*bb*}

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort des Herausgebers	4
SCHMIDT-CLAUSEN, KURT: Bekenntnis und Kirche im Oekumenischen Dialog	7
MAURER, WILHELM: Bekenntnis — Toleranz — Diaspora	25
LOHSE, BERNHARD: Die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. und 20. Jahrhundert	42
GREINER, ALBERT: Die lutherische Kirche von Paris im Lichte der Öffentlichkeit	58
DAUB, WILHELM: Die Evangelische Kirche in Baden	65
PÖHLMANN, HORST — KOPFERMANN, WOLFRAM: Bibliographie WALTER KÜNNETH zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1966	78
SCHULZE, JOHANNES: Sinn und Bedeutung der Jahresgabe des Martin Luther-Bundes	96
Diaspora-Gabe 1966 für West-Parana	100
Gliederung des Martin Luther-Bundes	101
Anschriften der Verfasser	112

GELEITWORT

In der neuen Folge unseres Jahrbuches erscheinen wiederum zwei Vorträge, die anlässlich der Rüstzeit der niederdeutschen Zweige des Martin Luther-Bundes auf der Heideburg bei Harburg gehalten wurden. Diese in der letzten Januarwoche eines jeden Jahres stattfindende Zusammenkunft gewinnt im Laufe der Zeit immer größere Bedeutung für unsere Arbeit im Martin Luther-Bund. Sie dient uns dazu, die Grundlagen der uns aufgetragenen Arbeit immer aufs neue zu durchdenken. Daß dabei die Frage nach Inhalt und Geltung des lutherischen Bekenntnisses stets eingeschlossen sein muß, wird den, der unser Werk von seinen geschichtlichen Anfängen her kennt, nicht verwundern.

Den Teilnehmern unserer Heideburgtagungen sind die Veröffentlichungen der dort gehaltenen Referate wertvolle Hilfe für ihre theologische Weiterarbeit. Alle übrigen Freunde unseres Werkes nehmen gern durch die Lektüre dieser Referate an der Arbeit teil, die durch die Heideburgrüstzeiten geschieht. Wieweit uns die Beschäftigung mit diesen grundsätzlichen Fragen geführt hat, mag der Hinweis deutlich machen, daß in der Januartagung dieses Jahres aus der gemeinsamen Arbeit an und mit dem Bekenntnis der lutherischen Kirche die Notwendigkeit sich ergeben hat, das große theologische Grundproblem „Naturwissenschaft und Glaube“ aufs Neue aufzugreifen und zu durchdenken. Wer die Gesamtentwicklung überschaut, die die Wissenschaft im Laufe der letzten Jahrzehnte genommen hat, wird merken, wie brennend diese Frage in unserer Gegenwart geworden ist.

Die Heideburgtagungen sind auch dadurch bedeutsam geworden, daß auf ihnen die Begegnung mit der jungen Theologengeneration stattfindet. Unter den 50 bis 60 Teilnehmern sind in den letzten Jahren regelmäßig 10 bis 15 Kandidaten unserer Predigerseminare gewesen. Wir sind besonders dankbar für die Gespräche, die mit diesem Kreise der Teilnehmer stattgefunden haben.

Natürlich dürfen in unserem Jahrbuch Berichte über die Diasporaarbeit der lutherischen Kirche nicht fehlen. Sie sind in dieser Folge erstattet durch die Beiträge von Pastor Greiner aus Paris und Superintendent Daub aus Freiburg i. Br. Jeder dieser beiden Artikel führt in eine besondere Richtung grundsätzlicher Überlegungen, über die wir zu sorgfältigem Durchdenken angeregt werden.

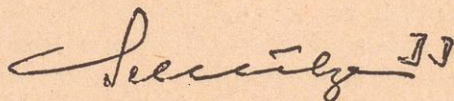
Ein besonderes Wort muß ich über die aufgenommene Künneth-Bibliographie hinzufügen. Die kurze Einleitung hat die Schwerpunkte in der theologischen Arbeit Walter Künneths festzuhalten versucht. Wir wurden

gefragt, ob wir bereit seien, die Veröffentlichung dieser Bibliographie zu übernehmen und haben mit Freuden zugestimmt. Walter Künneth gehört in den Zusammenhang der theologischen Arbeit der letzten vier Jahrzehnte hinein. Als er seine „Antwort auf den Mythos“ schrieb, war dieses Werk *die* Stimme der evangelischen Christenheit in Deutschland. Das Buch wurde für Pastoren und Gemeindeglieder im geistigen Ringen mit der damals propagierten Weltanschauung die wesentliche Hilfe. Dieser Tatbestand darf nicht vergessen werden.

Auf der anderen Seite sollten die in der Bibliographie gegebenen Überblicke uns veranlassen, die Lebensarbeit und das Gesamtwerk Walter Künneths uns bewußt zu machen und die Schwerpunkte zu erkennen, die in ihm gesetzt sind.

Diese neue Folge unseres Jahrbuches soll nicht hinausgehen ohne die Erinnerung an den Mann, der die Herausgabe eines Jahrbuchs des Martin Luther-Bundes angeregt und verwirklicht hat, und der ein verantwortlicher Mitarbeiter unseres Werkes gewesen ist: Oberkirchenrat Christian Stoll. Seit seinem tragischen Ende sind jetzt 20 Jahre vergangen. Er verunglückte tödlich zusammen mit Oberkirchenrat Bogner auf der Rückfahrt von einer Sitzung des Reichsbruderrats in Darmstadt im Jahre 1946. Gerade die Vergegenwärtigung dessen, was Walter Künneth in seiner theologischen Arbeit während der Zeit des sogenannten Kirchenkampfes bedeutet hat, läßt uns daran denken, was wir mit dem Tod von Christian Stoll verloren haben. Unsere lutherische Kirche hat im Laufe der letzten Jahrzehnte oftmals an den Särgen und Gräbern von Männern gestanden, die aus der Mitte ihrer Schaffenskraft hinweggerissen wurden. Wir vermissen diese Brüder. Ihre Namen aber sollen unvergessen sein. Ihr Dienst und ihre Hingabe an das Leben unserer lutherischen Kirche verpflichten uns für die Erfüllung der Aufgaben, die uns heute gestellt sind.

Hannover, im Juli 1966



(J. Schulze DD)

Landessuperintendent
Bundesleiter des Martin Luther-Bundes

Bekenntnis und Kirche im Ökumenischen Dialog

Ein Versuch zur Lagebestimmung

1: „Bekenntnis“ und „Kirche“ sind zu lebhaft diskutierten Sachverhalten geworden. Daß die Christenheit in Bekenntniskirchen gespalten ist und wie man angesichts dieser Spaltungen Wesen und Auftrag der einen Kirche zu verstehen habe, das treibt seit Jahrzehnten die ökumenische Bewegung zu immer neuen Versuchen an, den Spaltungen hilfreich zu begegnen. Die Frage nach Kirche und Bekenntnis bewegt die Theologen, wenn sie die Ergebnisse ihrer biblischen Forschungen mit dem vergleichen, was heute „Kirche“ und „Bekenntnis“ sein will. Seit dem deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre wird mit Leidenschaft erörtert, welchen Rang das Bekenntnis in der Kirche einzunehmen habe. Auch in den anderen Kontinenten ist man der damit verknüpften Problematik ansichtig geworden. Kirchenreformer greifen zur Begründung ihrer Vorschläge auf Wesensbestimmungen der Kirche oder des Bekenntnisses zurück. Schließlich beobachten wir, wie andere Konfessionskirchen sich um die Klärung von Wesen und Auftrag der Kirche bemühen; in der römischen Konzilskonstitution „*De Ecclesia*“ ist die Kirche zum Gegenstand neuen Bekennens geworden. Wie die Kirche im Bekenntnis, wie aber auch das Bekenntnis in der Kirche recht zu stehen komme, das zu durchdenken und zu klären ist eine immer neu gestellte Aufgabe, gegenwärtig aber von höchster Aktualität.

2. Was meinen wir, wenn wir die Vokabel „Bekenntnis“ verwenden? Wir verstehen darunter das Bekenntnis des Glaubens, also die Zusammenfassung der Glaubensüberzeugungen, die eine Kirche für wahr hält und durch deren Aufrechterhaltung sie sich als rechte Kirche ausweist. Ein Bekenntnis gilt verbindlich für alle, die der Kirche angehören. Vom Bekenntnis bestimmt sich, was und wie diese Kirche predigt, denn das Bekenntnis will zusammenfassende Auslegung der apostolischen Überlieferung sein, wie sie im Schriftkanon vorliegt. Durch ihr Bekenntnis ist eine Kirche verbunden mit bekenntnisgleichen Kirchen anderer Sprache, Kultur oder Zeit. Durch ihr Bekenntnis unterscheidet sie sich von anderen Gemeinschaften, die ebenfalls beanspruchen, rechte Kirche zu sein. Das Bekenntnis entstand in der Absicht, Irrtümer abzuwehren. Es will dazu helfen, daß die Kirche in Verkündigung und Verhalten ihrem Auftrag treu bleibt.

3. In diesem Sinne ist unsere Begriffsbestimmung der Vokabel „Bekenntnis“ nicht nur auf die Evangelisch-Lutherische Kirche anwendbar, sondern auf alle christlichen Glaubensgemeinschaften. Sie gilt auch dort, wo ein Bekenntnis als ein verwerfliches Dokument aus dem überwundenen Zeitalter des Glaubenszwanges angesehen wird, mit dem man nichts zu tun haben will. Bei sorgfältiger Prüfung der Verkündigung und der Verhaltensweisen dieser Glaubensgemeinschaften stellen wir jedoch fest, daß auch sie von bestimmten gemeinsamen Überzeugungen geprägt sind. Auch bei ihnen gilt eine Art Bekenntnis, sei es offiziell rezipiert und rechtsgültig oder nicht. Die Anglikaner zum Beispiel besitzen neben ihren 39 Artikeln aus der Reformationszeit eine neuere, aber nie verbindlich formulierte Lehre vom Wesen und Auftrag des Bischofsamtes. Es ist schwer zu erklären, noch weniger aber zu bestreiten, daß diese nie angenommene Lehre faktisch die Geltung eines Bekenntnisses besitzt.

4. Bekenntnisüberzeugungen sind selbst bei Kirchen feststellbar, die nie ein formuliertes Bekenntnis besaßen. Die Quäker gelten als bekenntnislose Kirche und doch leben bei ihnen bestimmte gemeinsame Glaubensüberzeugungen, die ihre Gottesdienste und ihr Verhalten prägen und als „quäkerisch“ erkennbar sind. Die Geltung bekenntnisartiger Überzeugungen ist ein Grundelement kirchlicher Gemeinschaft. Kirchliche Gemeinschaft ist immer auch Bekenntnisgemeinschaft — oder aber sie zerfällt.

5. Wir wollen uns das Wesen einer Bekenntnisüberzeugung näher verdeutlichen. Nur solche Überzeugungen sind darunter zu verstehen, die mit dem Anspruch auftreten, Wahrheit zu bezeugen gegenüber Irrtum. Eine Bekenntnisüberzeugung kann nicht in „friedlicher Koexistenz“ mit konkurrierenden Überzeugungen leben. Ein weiteres Merkmal echter Bekenntnisüberzeugung ist ihre kirchenbildende Kraft. Ein noch so tief reichender Gegensatz zwischen zwei theologischen Schulmeinungen ist in sich noch kein Bekenntnisunterschied. Er wird es, wenn die Ereignisse seine kirchenbildende Kraft unter Beweis stellen.

6. Schließlich muß zu den Merkmalen echter Bekenntnisüberzeugungen ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit gezählt werden. Sie müssen prinzipiell auf alle Menschen anwendbar sein und sich nicht begrenzen auf Angehörige bestimmter Gesellschaftsschichten (Kasten), Rassen, Sprachgruppen, Nationalitäten oder Kulturkreise. Nichttheologische Faktoren dieser Art haben zwar des öfteren kirchentrennend oder kirchenbildend gewirkt. So tritt insbesondere die Volkszugehörigkeit gern als Bekenntnisersatz

auf. Sie kann trotzdem nicht zu den Bekenntnisüberzeugungen gezählt werden, weil diese ihrem Wesen nach allgemeingültig und also übernational gemeint sind.

7. Zu einer Bekenntnisüberzeugung gehört endlich, daß sie gegebenenfalls der weiteren Klärung, Ergänzung und Präzisierung fähig ist. Das ist notwendig, weil man neu auftauchenden Irrtümern wehren können muß. Wenn solche Abwehr mit Hilfe der herkömmlichen Bekenntnisformulierung nicht möglich ist, sind Ergänzungen oder Neuinterpretationen angebracht. Das lutherische Bekenntnis ist dieser Notwendigkeit gegenüber geöffnet. Sie ergibt sich aus dem Zweck eines Bekenntnisses. Nur wenn es die Fragen eines Zeitalters zu beantworten vermag, kann sein Normcharakter in diesem Zeitalter auch lebendig bleiben. Andernfalls ist es zu musealer Existenz verurteilt, neben der das Leben vorbeiflutet.

8. Damit ist deutlich, daß uns hier nicht eine theoretische Fragestellung begegnet. Sie wird vielmehr aktuell, wenn massive Irrlehre neuer Art auftritt. Schon während des deutschen Kirchenkampfes waren viele Theologen der Überzeugung, im Grunde lasse sich die deutsch-christliche Irrlehre mit Hilfe der alten Bekenntnisse nicht bekämpfen; man brauche eine Ergänzung des Bekenntnisses. Heutzutage bedarf es keiner großen Phantasie, sich bedrohliche Irrlehre neuer Art vorzustellen, für deren Abwehr das geltende Bekenntnis nur in sehr begrenztem Maße verwendbar ist. So stellt sich die Frage: was tut man in solcher Lage?

9. Die Frage, ob, wie und wann man das Bekenntnis ergänzen oder fortbilden könne, tritt noch unter einem anderen Gesichtswinkel an uns heran. Die ökumenische Lage ist mit von der Tatsache geprägt, daß sich interkonfessionelle Unionsschlüsse ereignen. Das begann im 19. Jahrhundert mit den deutschen Unionen. Es setzte sich in diesem Jahrhundert in Kanada, China, Japan und den USA fort. Zur Zeit laufen Verhandlungen für insgesamt etwa vierzig interkonfessionelle Unionsschlüsse. Auch für den deutschen Protestantismus ist das Problem noch nicht abgeschlossen. Bei diesen Bemühungen bemerken wir eine wachsende Tendenz, die mit dem Unions-schluß verbundenen theologischen Fragen gewissenhaft zu behandeln. Das bedeutet, daß das jeweils geltende Bekenntnis involviert wird. Auch unter diesem Gesichtswinkel stellt sich die Frage nach seiner Ergänzung und Präzisierung.

10. Wir stellen fest, daß auch im ökumenischen Zeitalter der Auftrag der Kirche in entscheidendem Maß von ihrem Bekenntnis geprägt wird. Wir

sind uns dieser Abhängigkeit heute weit mehr bewußt als vor etwa einem Jahrhundert, da man meinte, die Kirche vorwiegend unter dem Aspekt ihrer Organstruktur verstehen zu können. Wir wissen heute wieder, daß jede Kirche primär Bekenntnis- und Verkündigungsgemeinschaft sein muß, wenn sie nicht ihren Auftrag verwirken will. (Vgl. dazu das neue Lehrdokument des Britischen Kongregationalistischen Rates 1962.)

11. Weshalb hat es für eine Kirche Sinn, sich einem Bekenntnis zu unterwerfen? Weil sie dadurch davor bewahrt wird, sich als Selbstzweck zu verstehen. Da sie ein Bekenntnis hat, bleibt ihr Auftrag für sie immer das Vorgegebene, um dessentwillen sie besteht und dient. So ist das Bekenntnis einer Kirche immer auch ihr Bekenntnis zu der ihr aufgetragenen „missio“.

12. Das Bekenntnis des Glaubens ist zugleich aber auch Ausdruck eines überzeugten Engagements, das von vielen geteilt wird und daher Einmütigkeit des Glaubens und Verkündigens bewirkt. Diese Tendenz zur Einmütigkeit ist nicht zu verwechseln mit Konformismus; denn sie setzt begründete individuelle Überzeugung voraus. Es kann nicht geleugnet werden, daß es Zeiten gab, da die Einmütigkeit des Bekennens entartete zum flachen Konformismus. Noch schlimmer waren die Zeiten, da solcher Konformismus sich des „weltlichen Armes“ bedienen durfte und so zum Zwangskonformismus wurde. Diese Entartungserscheinung widerspricht dem Wesen des Glaubensbekenntnisses, das freie Hingabe und Überzeugung voraussetzt. Der Zwangskonformismus führte daher zu einem ebenso extremen Widersacher: dem „aufgeklärten“ Individualismus in Glaubensfragen, der keinerlei gemeinsame Bekenntnisüberzeugung gelten lassen will.

13. Manchem kommt die Bindung der Kirche an das Bekenntnis vor wie ein Rationalismus, der sich der Kirche und ihres Geheimnisses bemächtigen will. Doch ist daran zu erinnern, wie wertvoll und sachgemäß es ist, wenn eine Kirche in ihrem Wirken nicht einem gleichsam triebhaften Wachstum verfällt, sondern bewußt und nachprüfbar handelt. Gewiß sind Wirken und Wachsen der Kirche letztlich menschlichem Zugriff entzogen und doch gilt, daß wir Menschen in der Kirche für die Kirche und ihr Wirken verantwortlich bleiben. Dieser Verantwortung gibt die Bindung an das Bekenntnis Ausdruck. Und schließlich soll das Bekenntnis die Kirche davor bewahren, in blindem Opportunismus den stets wechselnden Zeitströmungen anheimzufallen oder zum manipulierbaren Objekt zu werden. Je länger sie durch die Geschichte wandert und ihren Auftrag ausrichtet in stetem Dialog mit dieser Welt, desto präziser, gefüllter, schärfer, eindeutiger muß

ihr Bekenntnis werden. Diese notwendige und sachgemäße Bindung der Kirche an ihr Bekenntnis sollten wir nicht bedauern, sondern bejahen, weil sie hilft, daß die Kirche ihrem einen Auftrage treu bleiben kann.

14. Wie kann nun eine Kirche ihr Bekenntnis in Geltung halten? Die Antwort der Bekenntniskirchen auf diese Frage ist unterschiedlich. Es gibt keine Kirche, die völlig darauf verzichtet, ihre Bekenntnisüberzeugung auf die eine oder andere Weise durchzusetzen. Absolute Lehr- und Bekenntnisfreiheit ist eine sehr seltene Sache. Sie kommt nur dort vor, wo eine Kirche sich bereits innerlich aufgegeben hat.

15. Im übrigen gilt in nahezu allen Kirchen der Gottesdienst als der Ort, da die Bekenntnisüberzeugung lebendig bewahrt werden muß. Zur Erreichung dieses Zweckes verlangen viele Kirchen vor der Ordination ihrer Geistlichen von diesen die Unterschrift unter eine Lehrverpflichtung. Die Einhaltung dieser Verpflichtung wird auf unterschiedliche Weise gewährleistet. In nicht wenigen Kirchen gibt es das Visitationswesen, das häufig unter dem Aspekt der Kontrolle gehandhabt wird. Im Verein mit Lehrzuchtbestimmungen dient es der Wahrung des sog. ‚Bekenntnisstandes‘. Lehrzuchtverfahren sind die ‚ultima ratio‘ dieser Art von Inkrafthaltung des Bekenntnisses.

16. In manchen Kirchen finden sich lebendigere und weniger defensive Weisen, das Bekenntnis in Geltung zu halten. Das trifft vor allem dort zu, wo man ein entwickeltes Konventswesen hat. Konvente in diesem Sinne sind quasi-synodale Organe auf Kreis- und Sprengelebene, die der Bewahrung der Einmütigkeit von Lehre und Verkündigung unter den Geistlichen zu dienen haben. Hier versuchen die für Verkündigung und Lehre vor allem Verantwortlichen, die Bekenntnisbindung, die Ergebnisse der theologischen Forschung und die Zeitprobleme in lebendigen Kontakt miteinander zu bringen und darin zu halten. Hierbei zeigt sich, daß die synodalkollegiale Arbeitsweise dieser Gremien dem Gegenstande — nämlich der Bewahrung lebendiger Anwendung der Bekenntnislehre — besonders angemessen ist. Richtig genutzt, können die Konvente positive Modelle zeitgemäßer Entfaltung und Anwendung des Bekenntnisses darbieten.

17. In anderen Kirchen läßt sich lernen, daß es sehr wohl möglich ist, die Bewahrung von Lehre und Bekenntnis auch zu einem lebendigen Anliegen und Pflichtenkreis der Gemeinden zu machen. Episkopé, Lehrzucht, Bewahrung der rechten Auslegung der apostolischen Überlieferung sind ja

nicht nur sog. „Führungsaufgaben“, sondern jedem Christen, jeder Gemeinde mitanvertraut.

18. Andere Kirchen haben gezeigt, daß es erreichbar ist, eine zerbrochene Lehr- und Verkündigungsgemeinschaft wieder in Kraft und Geltung zu setzen, und zwar mit Hilfe von Lehrvereinbarungen (doctrinal statements). Diese Methode hat neben ihren starken Seiten gewiß manche Schwächen. Doch ohne sie wäre beispielsweise die großartige Einigung des amerikanischen Luthertums in unserem Jahrhundert undenkbar gewesen. Hier wird das Bekenntnis nicht einfach rezitiert, sondern im Blick auf die Kontroversfragen nach seinen wesentlichen Lehrintentionen hin entfaltet, angewandt, gelegentlich auch weitergebildet.

19. Wir haben uns bemüht, Wesen und Funktion eines Bekenntnisses in der Kirche mit Hilfe phänomenologischer Urteile näher zu bestimmen und zu verstehen. Wohin hat uns dieser Versuch geführt? Das wird deutlich, wenn wir uns die Lage der Gesamtchristenheit vor Augen führen. Diese Lage ist durch die Tatsache gekennzeichnet, daß die Christenheit nicht mehr als eine einzige Verkündigungsgemeinschaft lebt. Und zwar finden wir in ihr nicht nur lokal bedingte Trennungen. Sondern neben diesen Trennungen lebt eine Mehrzahl an echten Bekenntnissen und bekenntnisartigen Überzeugungen. Jedes von ihnen schließt eigentlich alle übrigen aus. Dieser Plural der miteinander konkurrierenden Bekenntnisse, die ihrem Wesen nach miteinander nicht in Harmonie und friedlicher Koexistenz leben können, weil jedes von ihnen den Anspruch auf universale Geltung erheben muß, dieser Plural von Wahrheitszeugnissen, die einander gegenseitig im Namen des gleichen Herrn das Daseinsrecht streitig machen müssen, bildet den eigentlichen Jammer der Christenheit.

20. Wir verfehlen unseren Auftrag, wenn wir vor dieser Tatsache die Augen verschließen. Es gibt Leute, die sich in einem gewissen Zynismus mit dem Hinweis trösten, der Plural der Bekenntnisse trage zur allgemeinen Belebung bei und verhindere die Erstarrung. Wo aber bleibt eine solche Ansicht, wenn wir an den Auftrag denken, den die Christen von ihrem Herrn empfangen haben, nämlich der von ihm geliebten gefallenen Welt eine einzigartige Botschaft des Heils und der Versöhnung einmütig zu bezeugen? Um ein Heil geht es doch, das dieser eine Herr anbietet. Kann angesichts dieser lebenswichtigen Aufgabe die Zerrissenheit in miteinander konkurrierende christliche Heilsbotschaften gleichgültig sein?

21. Wie bedrängend das Problem ist, vor dem die Weltchristenheit mit ihrem Verkündigungsauftrag steht, wird deutlich, wenn wir uns die Lage der Welt vergegenwärtigen. Sie wird gekennzeichnet von einzigartigen Bedrohungen der menschlichen Würde und Existenz, aber auch von einem ebenso einzigartigen Hunger nach Sinnerfüllung und Erhellung des menschlichen Daseins. Wissenschaft und industrielle Technik haben eine beispiellose Umwälzung aller menschlichen Lebensverhältnisse eingeleitet. Die Menschheit scheint auf dem Wege zu einer gemeinsamen Weltzivilisation zu sein. Mehr als je zuvor empfinden die Menschen aller Rassen und Nationen sich schon heute als eine Schicksalsgemeinschaft — im Bösen wie im Guten.

22. Diese eine Welt soll die eine Heilsbotschaft erfahren. Es bedarf all unserer Vorstellungskraft, um die Größe der uns damit gestellten Aufgabe in ihrem vollen Umfange zu ermessen. Der einen Welt das eine Evangelium! Wenn das nicht nur ein pauschaler Imperativ bleiben soll, dann ist damit ein Auftrag von wahrhaft universalen Dimensionen umrissen, vor dessen Größe man verzagen möchte. Ermutigung schenkt nur der Blick auf die ersten Apostel, die sich trotz ihrer winzigen Zahl auf den Weg machten. Nur ihr Auftrag gab ihnen den Mut und die Vorstellungskraft, deren Gott sich bediente, um sein Werk wachsen zu lassen. Diese winzige Schar war getrieben von einer Botschaft, die der gesamten Menschheit galt. Diese Universalität geriet für lange Zeit fast in Vergessenheit. Unsere Zeit aber nötigt uns, sie aufs neue zu entdecken, ihre Konsequenzen zu begreifen und sie einmütig allenthalben anzuwenden.

23. Damit stehen wir vor der Frage, wie dieser apostolische Dienst heute so geübt werden kann, daß die eine Welt die ihr geltende Heilsbotschaft als für sie relevant und rettend zur Kenntnis nehmen kann. Das ist die ökumenische Hauptfrage.

24. Auf diese Frage erfolgt nicht selten die Antwort der Ungeduld: „Hinweg mit den Bekenntnissen! Die vor uns liegende Aufgabe ist so riesig, daß wir uns den Luxus der Bekenntnisse nicht länger leisten können. Sie sind im Grunde alle miteinander sündhafte Auflehnung gegen Gottes Willen, daß eine Herde und ein Hirte sei. Sie sind menschlicher, allzu menschlicher Wille zur Selbstbehauptung. Die Konfessionskirchen müssen alle miteinander sterben, damit die eine Kirche der Zukunft auferstehen kann!“

25. Asiatische oder afrikanische Christen sagen es etwa folgendermaßen: „Eure Bekenntnisse, ihr Kirchen des Westens, sind der Überrest vergange-

ner Streitigkeiten des Abendlandes. Sie gehen uns Afrikaner und Asiaten nichts an, denn wir waren nicht beteiligt. Aber als eure Missionare uns den Glauben brachten, haben sie uns damit auch das Erbe eurer westlichen Spaltungen in die Wiege gelegt. Und die Konsequenzen dieser konfessionellen Spaltungen, die ihr für euch selber sowieso nicht mehr ernst nehmt, sind für unser Christuszeugnis in nichtchristlicher Umwelt katastrophal. Aus solch manifester Uneinigkeit kann keine glaubwürdige Verkündigung der einen Heilsbotschaft hervorgehen. Daher bitten wir euch: Fort mit den Bekenntnissen!“

26. Wer könnte angesichts solchen Rufens gleichgültig bleiben? Die christliche Diaspora in Asien und Afrika ist eine solch winzige Minderheit, daß die Forderung nach Überwindung der Zersplitterung innerhalb dieser Diaspora allzu begreiflich ist. Wir dürfen uns daher nicht über leidenschaftliche Proteste der afro-asiatischen Christen gegen den Konfessionalismus wundern. Es steht uns auch nicht an, sie wegen der ungeschützten Formulierungen ihrer Proteste schulmeisterlich abzukanzeln. Auch die Wiederholung längst gesagter Richtigkeiten ist nicht unbedingt hilfreich. Zuvor muß man verstehen und den Schmerz mitempfinden, ehe man zur glaubwürdigen Hilfe in der Lage ist.

27. Am schwersten wiegt in der Bitte der afro-asiatischen Bekenntniskritiker wohl die Klage, daß wir Kirchen des Westens für uns selber nicht ernst nehmen, was wir den afro-asiatischen Kirchen als ein Joch auferlegen: nämlich die schlechthinnige Relevanz des Bekenntnisses für Verkündigung und kirchlichen Dienst. Können wir leugnen, daß diese Klage berechtigt ist? Wird das Leben in den westlichen Kirchen wirklich von dem lebendigen Herzschlag eines von allen geliebten Bekenntnisses durchpulst, oder bestimmen andere Maßstäbe unser Zeugnis und unseren Dienst? Nur wer hier zu selbstkritischer Analyse der Wirklichkeit bereit ist, kann auch den „jungen“ Kirchen gegenüber glaubwürdig raten und mahnen.

28. Wer von der Relevanz des Bekenntnisses für Verkündigung und Dienst der Kirche überzeugt ist, der muß um der inneren Konsequenz seiner Auffassung willen erstens wollen, daß das Bekenntnis seiner Kirche aktualisiert wird, so daß es für die Zeitfragen relevant bleibt, ohne der Wahrheit Abbruch zu tun. Mit dieser Forderung ist nicht die opportunistische Anpassung an den „Zeitgeist“ gemeint, wohl aber der stets neu notwendige Versuch zu gemeinsamer Bezeugung der biblischen Zentralbotschaft in Kontext der Fragen, Widersprüche und Denkformen eines Zeitalters.

29. Wer von der Relevanz des Bekenntnisses für den Dienst der Kirche überzeugt ist, muß zweitens wollen, daß sein Bekenntnis in einen ernsthaften Dialog mit den anderen christlichen Bekenntnissen eintritt. Da es in Auseinandersetzung mit anderen Bekenntnisüberzeugungen entstanden ist, muß es seine Position im Dialog immer neu bewähren, klären und gegebenenfalls durch tiefere Erkenntnis der apostolischen Urnorm sich ergänzen und vertiefen lassen.

30. Wer von der Relevanz des Bekenntnisses für den Dienst der Kirche überzeugt ist, muß drittens wollen, daß auf allen konfessionell nicht strittigen Gebieten kirchlichen Dienstes eine möglichst umfassende Zusammenarbeit der konfessionsverschiedenen Kirchen angestrebt werde. Das muß auch und gerade in bezug auf die Zusammenarbeit in Asien und Afrika gelten. Was das konkret heißt, bedarf sorgsamer Überlegung.

31. Wer von der Relevanz des Bekenntnisses für Zeugnis und Dienst der Kirche überzeugt ist, muß viertens wollen, daß es auch in seiner klärenden und abwehrenden Funktion wieder ernstgenommen werde. Es soll das Bekenntnis Hilfe zur Abwehr falscher Verkündigung sein und auf diese Weise der rechten, schriftgemäßen Predigt dienen. Von dieser schlechthin notwendigen Funktion können sich die Bekenntniskirchen auch durch den ökumenischen Dialog nicht dispensieren lassen. Solange das geltende Bekenntnis nicht aus der Schrift widerlegt und ein neuer Konsensus zur Geltung erhoben ist, muß das geltende Bekenntnis als norma normata ernst genommen und auch angewandt werden.

32. Wenn wir so die Konsequenzen eines kirchlich relevanten Bekenntnisses für den eigenen Bereich bejahen, haben wir auch das Recht, andere an deren Beachtung zu erinnern. Solche brüderliche Erinnerung ist heute wieder nötig geworden, und zwar beschränkt sie sich nicht auf die Kirchen in Asien und Afrika. Es gibt fast überall Bestrebungen, partikularen Maßstäben einen höheren Platz in der Kirche zuzuweisen, als sie ihn verdienen, und sie damit gleichsam in den Rang von Normen zu erheben. Nicht selten berufen sich solche Bestrebungen auf die „Konversion zur Welt“, zu der die Kirche angeblich verpflichtet sei, also auf eine besonders enge Verbindung zu dem Stück Welt, das ihr jeweils am nächsten liegt und dem sie sich um ihres Auftrages willen voll erschließen solle. Andere fordern die „missionarische Identifikation“ mit der jeweiligen Umwelt; ihre Folgerungen sind ähnlich. Eine dritte Begründung findet sich in dem Appell zur

„bedingungslosen Loyalität“ gegenüber Volk und Vaterland oder gegenüber der eigenen Klasse und Rasse.

33. Nationalität, Sprach- und Rassezugehörigkeit, Kulturniveau, gesellschaftliche Stellung, politisches oder wirtschaftliches Machtstreben haben schon öfter im Lauf der Kirchengeschichte Einfluß auf das Verkündigungs- und Versöhnungsamt der Kirche nehmen wollen, gelegentlich mit tiefreichenden Folgen. Die genannten Faktoren haben gewiß ihren Platz in der Schöpfung, aber sie sind nicht Teile der Heilsoffenbarung; sie können nicht bekenntnisartigen Einfluß auf Dienst und Predigt der Kirche beanspruchen. Wo dies doch geduldet wird, verleugnet man die Universalität des Heilswerkes Christi. Da werden die Maßstäbe verkehrt.

34. Solche Verkehrung ereignet sich etwa, wo im Namen der „Apartheid“ (Segregation) oder des „Arierparagraphen“ die rassische Ungleichheit der Menschen für bedeutsamer gehalten wird als die in Christus gewirkte universale Erlösung. Sie lebt aber auch dort, wo ein übersteigertes Nationalgefühl oder eine gesellschaftspolitische Ideologie sich so sehr der betreffenden Kirche bemächtigt, daß in Verkündigung und Praxis nicht mehr erkennbar ist, wie durch Tod und Auferstehung Jesu Christi alle solche Grenzen zweitrangig geworden sind.

35. Die Gefahr solcher Verwechslung der Maßstäbe kann sich auch erheben, wo ein unzureichendes Verständnis des Wesens der Kirchengliedschaft den Sinn für die Verantwortung der Kirche dergestalt zusammenschrumpfen läßt, daß nur noch das Selektivkirchentum — im Gegensatz zu Großkirche und Parochialprinzip — als akzeptabel gilt; mit dem praktischen Ergebnis freilich, daß die Kirche, die doch für hoch und niedrig, arm und reich, jung und alt da sein soll, zerfällt in einen Reigen von „Club-Gemeinden“, wo sich dann meist nur solche Christen zusammenfinden, die nach ihrer Meinung zueinander passen.

36. Es sind dies alles nicht spezifische Gefahren eines oder des anderen Kontinents; sie bedrohen alle Kirchen in gleicher Weise, da sie sich im Gefolge all der übrigen politischen, sozialen, technischen und wirtschaftlichen Revolutionen unseres Zeitalters nahezu zwangsläufig überall einstellen. Es sind begreifliche, naheliegende, gleichsam „entschuld-bare“ Irrtümer, daher aber auch gefährlich. Kaum spürbar können sie, Schritt für Schritt, den eigentlichen apostolischen Dienst der Kirche entstellen.

37. Man kann es auch verstehen, wenn jemand im Blick auf die zuvor erwähnten Veränderungen unseres Lebens, die mit ihnen verbundene Mobilität, aber auch im Blick auf die Diasporasituation der Christenheit auf den Gedanken verfällt, die durch die konfessionelle Trennung verursachten Probleme organisatorisch zu lösen. Es ist also nicht unbedingt Frivolität, wenn jemand die Bekenntnisse relativieren oder gar abschaffen will, wenn er vielleicht das Konzept einer konfessionslosen Nationalkirche vorträgt. Viele Probleme würden sich so lösen lassen: Überall im Lande fände man die gleichen Ordnungen vor; wer umzieht, braucht nicht Konfession und Gottesdienstordnung zu wechseln. Größere Zusammenfassung der christlichen Kräfte wäre möglich usw.

38. Und doch — so verlockend sich eine solche Möglichkeit anböte, so „ökumenisch“ sie auf den ersten Blick erschiene — sie wäre eine falsche Lösung! Durch die bloß organisatorische Verschmelzung konfessionsverschiedener Kirchen wären ja die eigentlichen Gründe noch nicht ernsthaft überwunden, die einst zur Trennung führten. Sie wären verdrängt, aber sie lebten weiter. Außerdem hätte solche organisatorische Lösung den Nachteil einer nur begrenzten Geltung. Neben die bereits bestehenden Formen von Kirchen träte eine neue, die ihresgleichen in der übrigen Welt nicht findet, keine universale Geltung beanspruchen kann und in der darum die lokalen Faktoren zu viel Gewicht erlangen; das universale Bekenntnis fehlte als Gegenkraft.

39. Die Hauptschwierigkeit einer bloß organisatorischen Verschmelzung konfessionsverschiedener Kirchen bestünde in der Tatsache, daß damit das einzige Band der Gemeinsamkeit, das man im jeweiligen Bekenntnis noch besitzt, weggefallen wäre; es gäbe dann auch im Grundsatz keine einmütige Heilsverkündigung mehr. Der Maßstab wäre verschwunden, mit dessen Hilfe man das Wahre vom Falschen, das Biblische vom Unbiblischen zu unterscheiden vermag. In ungleich stärkerem Maße als heute wären die dann theologisch-dogmatisch völlig isolierten Gemeinden allen Einwirkungen schutzlos preisgegeben, vor allem der Willkür geschickter Irrlehrer und Demagogen. Die Bewahrung der unverfälschten Heilsverkündigung, die ja ein Kennzeichen der wahren Kirche ist, wäre unendlich viel schwerer als heute. In theologischer Ausbildung, Prüfung und Fortbildung, in der Übung der Lehrzucht durch Visitation und Konvente entstünde bei Wegfall des Bekenntnisses ein nicht wieder zu beseitigendes Vakuum. Erst wenn man sich klarmacht, was beim Wegfall des Bekenntnisses einträte,

begreift man den Umfang seiner auch heute wirksamen Kraft zur Bewahrung der einmütigen Verkündigung der Heilsbotschaft.

40. Demgegenüber würde der organisatorisch orientierte Einigungsweg einen falschen Maßstab einführen: das Organisationsprinzip würde zur letzten Norm für die Entscheidungen. Die Gefahr der Spaltungen würde vermehrt; wo das gemeinsame Bekenntnis relativiert oder abgeschafft wird, treten in jeder Lokalgemeinde eigene Verkündigungsnormen an die Stelle, die sehr unterschiedlich sein können. In den USA haben sich im vergangenen Jahrhundert Vorgänge dieser Art abgespielt, in Südafrika und Lateinamerika passieren sie heute, aus denen wir erkennen, daß es sich hier um reale und nicht um eingebildete Gefahren handelt.

41. Nicht die Herausoperation der Bekenntnisse aus den Kirchen wird die Spaltungen überwinden, sondern das Glaubensgespräch zwischen den Bekenntnissen. Nur wenn dies gelingt, die großen Bekenntnisse in den Dialog miteinander zu führen, besteht Hoffnung. Das Ziel muß sein, daß sie auf die ihnen angemessene Weise zu gemeinsamer Formulierung ihrer Glaubensüberzeugung gelangen und so die einmütige Verkündigung der einen, unverfälschten Heilsbotschaft fördern. Unser Bekenntnis verpflichtet uns Lutheraner dazu, solches Einigungsbemühen zu unterstützen und so zugleich der wahren Reform der Kirche zu dienen.

42. Als Beispiel darf auf die Bemühungen in Europa und Nordamerika hingewiesen werden, das theologische Lehrgespräch zwischen lutherischer und reformierter Kirche zu intensivieren. Es ist zu hoffen, daß dieser Dialog einmal so verbindlich wird, daß ein Lehrkonsensus in den wesentlichen kirchentrennenden Fragen angestrebt, gefunden und formuliert werden kann.

43. Nun werden irrige Maßstäbe und Vorstellungen über die Einheit der Kirche durch die verschiedensten Faktoren begünstigt. Ein Blick auf die Geschichte der gesellschaftlichen und politischen Phänomene zeigt, daß sie an der Neigung des Menschen zur Idolatrie teilhaben. Nicht nur im Heidentum wurden durch Vermischung gesellschaftlicher und religiöser Motive die gesellschaftlichen Ordnungen zu „Heilskollektiven“ verfälscht; auch in „nachkonstantinischer“ Zeit verstand man nicht selten die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Gemeinschaft so, als ob sich in ihr Heil und Daseinserfüllung eröffne. Diese Gefahr besteht auch für die Kirche, sofern sie ein menschlich-gesellschaftliches Phänomen darstellt. Die Reformation pro-

testierte gegen die schauerliche Möglichkeit, daß die Kirche sich an Gottes Platz drängen und so zum selbstmächtigen Heilskollektiv werden könnte.

44. Die Sorge ist auch heute aktuell, daß menschliche Gesellschafts- oder Staatsordnungen ihre Selbstbegrenzung aufgeben und sich als „Heilskollektive“ verstehen. Zwar erfahren zahlreiche gesellschaftliche und politische Phänomene eine tiefreichende Autoritätskrise. Familie, Stamm, Nation, aber auch Verband, Partei und Staat sind in Frage gestellt, desgleichen die Kirche. Andererseits erlebt unsere Zeit einen raschen gesellschaftlichen Umbruch und so die Bildung neuer Formen menschlichen Zusammenlebens; diese hängen zusammen mit den revolutionären Konstellationen auf wirtschaftlichem, ideologischem und politischem Gebiet. Die „zweite industrielle Revolution“, die „Konsumgesellschaft“, das Spektrum der Massenkommunikationsmittel und die immer perfekter werdende „Verwissenschaftlichung“, Interdependenz und Manipulierbarkeit aller Lebensvorgänge nehmen Einfluß auf die gesellschaftlichen Neubildungen. In diesen komplizierten Lebensformen die Freiheit und Würde des Menschen zu bewahren, ist uns allen als Aufgabe gestellt. Wir Christen sind gefragt, wie wir angesichts dessen die Kirche verstehen, so daß sie der apostolischen Überlieferung folgt und zugleich den Nöten dieses Zeitalters zugewandt bleibt. Diese Frage gilt allen Christen; was können wir Lutheraner antworten?

45. Zunächst erinnern wir uns, daß das Gespräch um den Sinn und den Auftrag der Kirche während der letzten Jahrzehnte in Bewegung geraten ist. Die Bekenntnisse „reden“ miteinander über ihr Kirchenverständnis, etwa im Rahmen von „Faith and Order“. Die biblische Theologie beteiligt sich mit ihren Forschungen. Von diesem Gespräch bleibt keiner der Partner unberührt. Es findet ein gegenseitiges Geben und Nehmen statt. Man beginnt, einander besser zu verstehen.

46. Die Frage nach der Bedeutung der Kirche für den Glauben tritt in der Dogmenentwicklung erst spät auf den Plan. Als Lehrgegenstand erscheint die Kirche im ersten Jahrtausend ihrer Existenz überhaupt nicht. Im späten Mittelalter finden sich erste Versuche zu dogmatischer Klärung; so werden die Funktionen des Papstes und des Konzils beschrieben und gegeneinander abgegrenzt. Erst mit der Reformation und ihrem Versuch zu universaler Verkündigungs- und Kirchenreform auf der Grundlage eines erneuerten Verständnisses des göttlichen Wortes tritt auch die Kirche als Gegenstand der Lehre hervor. So beschreibt die Augsburgische Konfession entschei-

dende Kennzeichen der Kirche und ihres apostolischen Dienstes. Umfassende Ausbildung erfährt die Lehre von der Kirche im römisch-katholischen Bereich erst durch das II. Vatikanische Konzil und seine Gesamtkonzeption.

47. Ebenfalls in Richtung auf eine Gesamtkonzeption hin bewegen sich die Bemühungen der Weltkonferenzen für „Glaube und Kirchenverfassung“. Freilich mag es so scheinen, als habe es die römische Kirche leichter als die ökumenische Bewegung, weil die letztere bei ihren ekklesiologischen Bemühungen nicht nur Neuland erschließen, sondern auch Trennungen überwinden will. Doch das ist nur ein scheinbarer Vorteil. Auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche ringen mehrere Typen von Kirchenverständnis miteinander, wie das Konzil deutlich gezeigt hat. Der Dialog um das rechte Verständnis der Kirche sprengt die konfessionellen Grenzen und macht sie zugleich erneut sichtbar.

48. Um dies zu verdeutlichen, greifen wir ein Moment dieses Dialoges heraus, das Verhältnis zwischen Kirche und Amt; anders ausgedrückt: das Verhältnis zwischen dem priesterlichen Gottesvolk einerseits und seiner Erschaffung, Erhaltung und Ausbreitung andererseits. Dies Problem ist für das evangelisch-katholische Verhältnis und für die ökumenische Bewegung bedeutsam, aber auch für jede Kirchenreform.

49. Wir wissen, daß die deutsche Vokabel „Amt“ keine gute Übersetzung des gemeinten Sachverhaltes ist, daß nämlich in und an der Kirche ein von Gott gewollter und geleiteter Dienst geschieht, ein Dienst des Verkündigens und Lehrens, des Taufens und der Mahlfeier. Das Wort „Amt“ enthält zuviel organisatorisch-obrigkeitliches Kolorit, als daß es die geistgewirkte Mannigfaltigkeit dieses apostolischen Dienstes angemessen beschreiben könnte. Doch geht es nicht allein um eine angemessene Vokabel, umstritten ist auch der Inhalt des Dienstes. Ferner taucht die Frage nach den Dienern auf und danach, ob dieser Dienst dem priesterlichen Gottesvolk vorgeordnet oder untergeordnet ist.

50. Die eine Anschauung extremer Art, wie sie sich etwa im nachtridentinischen Katholizismus herausgebildet hat, versteht den apostolischen Dienst „klerikal“: d. h. eine ausgesonderte Gruppe von Christen bildet das hierarchisch geordnete Corpus derer, die zur Ausübung des apostolischen Dienstes allein berechtigt sind und in bestimmter Hinsicht die Kirche darstellen. Diese Anschauung wird in neuerer Zeit auch innerhalb der römischen Kirche entschlossen bekämpft. Aber sie lebt noch.

51. Die andere Anschauung extremer Art geht nicht vom Klerus aus, sondern vom gesamten Gottesvolk und stellt fest, daß dieses aus lauter Personen besteht, die zur Ausübung des apostolischen Dienstes berechtigt sind, aber ihr Recht delegieren an einzelne Beauftragte. Während bei der „klerikalen“ Anschauung der apostolische Dienst als der Kirche vorgeordnet erscheint, gilt er der „laikalen“ Auffassung als der Kirche untergeordnet. Beiden Anschauungen liegt das gleiche romantische Axiom über das Wesen der Kirche zugrunde in dem Sinne, als sei der „apostolische Dienst“ ein Organ innerhalb des großen Organismus „Kirche“. Daher gestaltet sich ihre Relation primär in organologischen Kategorien und Begriffen.

52. Angesichts dessen ist es bedeutungsvoll, daß im lutherischen Bekenntnis das zwischen Kirche und Amt bestehende Verhältnis grundsätzlich anders bestimmt wird. Die Hauptfrage lautet hier: Welche Funktionen sind notwendig, damit die um Christi willen gewirkte Rechtfertigung des Sünders den Menschen erreichen, mit Gott versöhnen und in dieser Versöhnung bewahren kann? Antwort: Hierzu ist unerläßlich, also heilsnotwendig, daß die Heilsbotschaft unverfälscht gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß gespendet werden. Diese Antwort ist schon im Ansatz apostolisch-missionarisch orientiert.

53. Der Gedankengang der ersten sieben Artikel der Augsburgischen Konfession zeigt diese apostolisch-missionarische Orientierung ganz deutlich. Diese sieben Artikel bilden gleichsam eine „Magna Charta“ der Weltmission; sie sind und bleiben das ungeachtet der Tatsache, daß es zwei Jahrhunderte dauerte, bis die lutherischen Kirchen das verstanden und anwandten. In Artikel I wird Gott als der Eine in drei Personen bezeugt, der um der Schuld der Menschen willen (Art. II) den Sohn in die Welt sendet, weil nur so Versöhnung bewirkt werden kann (Art. III). Die durch Kreuzesopfer und Auferstehung des Sohnes errungene Rechtfertigung des Sünders schenkt im Glauben Vergebung der Schuld und ein neues Leben (Art. IV). Damit die Rechtfertigung aber zu den Menschen komme und Glauben wecke, sind die zwei Funktionen der Verkündigung der Heilsbotschaft und der Sakramentspendung als „ministerium ecclesiasticum“ (apostolischer Dienst) gestiftet (Art. V). So entspricht der Sendung des Sohnes zu den Menschen als notwendige Konsequenz die Sendung der Menschen zu den Menschen. Durch das Wirken dieses Dienstes vergegenwärtigt sich Gott der Geist und schenkt Glauben und neues Leben (Art. VI) und zugleich damit Gliedschaft im priesterlichen Gottesvolk (Art. VII).

54. Wir sehen, daß das Augsbургische Bekenntnis die „Kirche“ ebenso wie das „neue Leben“ als Folgewirkungen — und nicht als Voraussetzungen — des apostolischen Gnadenmitteldienstes ansieht. Das Bekenntnis ist nicht daran interessiert, wie dieser Dienst im einzelnen zu ordnen sei, sondern daran, daß er geschieht; es fragt auch nicht nach dem Personenkreis, der diesen Dienst übt, sondern danach, ob lauter und recht gedient werde. Wo das geschieht, da wird sich unweigerlich das einstellen, um desentwillen der apostolische Dienst überhaupt gestiftet ist: Da wird die Rechtfertigung des Sünders den Menschen erreichen; und das heißt: da wird das Auferstehungsleben unter den Menschen regieren. Da besucht Gottes Liebe den Menschen; da erreicht die Sendung ihr Ziel.

55. Der „neue Gehorsam“ (Art. VI) und die um Wort und Sakrament gesammelte „bleibende Kirche“ (Art. VII) sind zwei Seiten ein und derselben Sache, besser: ein und derselben Bewegung oder Sendung. Und diese entsteht nicht aus sich selbst, auch nicht durch menschliches Ordnen und Organisieren; „Kirche“ und „neues Leben“ schaffen sich nicht selber, sondern werden „von außen her“ ins Sein gerufen und darin durch den „apostolischen Dienst“, dessen Gott der Geist sich bedient, auch erhalten.

56. Dieser geistgeschaffenen Wirklichkeit gegenüber sind die rechtlichen und organisatorischen Gestaltungen etwas prinzipiell Zweitrangiges. Das heißt nicht, daß sie unwichtig sind, aber sie sind der einen Notwendigkeit untergeordnet, daß die Heilsbotschaft und die Sakramente und mit ihnen die neuschaffende Liebe Gottes zu allen Menschen kommen können. Diesem Zweck haben sie sich anzupassen; sie haben ihn nicht zu beherrschen. Daraus ergibt sich eine großartige Freiheit für die äußere Einrichtung des apostolischen Gnadenmitteldienstes. Freilich soll man sich diesen Dienst nicht selber suchen (Art. XIV), sondern von der Kirche berufen sein. Aber im übrigen bietet sich ein unendliches Spektrum an Diensten aller Art an, um die heilsnotwendige Gnadenmittelfunktion in derjenigen Weise auszuüben, die der Sammlung des Volkes Gottes am dienlichsten ist.

57. Blicken wir nach diesen Überlegungen zurück auf den ökumenischen Dialog um Sendung und Wesen der Kirche, so stellen wir fest: Zwar haben sich auf verschiedenen Gebieten der Lehre von der Kirche bestimmte Annäherungen der Standpunkte verzeichnen lassen, etwa in der Wiederentdeckung der Kategorie des priesterlichen Gottesvolkes.

58. Dagegen ist eine solche Annäherung nicht festzustellen in der Frage nach dem rechten Zueinander von „Kirche“ und „Amt“ (ministerium).

Soweit es hier einen Dialog gibt, ereignet er sich weithin unter solchen, die von den gleichen Axiomen in dieser Sache ausgehen; die organologischen Denkkategorien der romantischen Gesellschaftslehre und der idealistischen Philosophie üben in dieser Hinsicht noch immer Einfluß aus. Dieser Einfluß hat bewirkt, daß die an und für sich begrüßenswerte Entfaltung des Kollegialprinzips des Episkopates in der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia“ im Banne des organologisch-organisatorischen Denkens bleibt und nicht — wie man sich hätte vorstellen können — eine neue Ordnung von Funktionen in Ausrichtung auf Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bringt.

59. Ähnliche Vorbehalte müssen wir unseren anglikanischen und reformierten Freunden gegenüber anmelden, soweit ihr Beitrag zu dieser Frage von organologisch-organisatorischen Denkweisen geprägt wird. Ob die Kirche „monarchisch“ oder „aristokratisch“ oder „demokratisch“ verfaßt ist, ob es in ihr bestimmte Ämter und Ämterfolgen gibt oder nicht, ist eine relativ untergeordnete Sorge gegenüber der einen Sorge, daß die Rechtfertigung des Sünders durch die rechte Übung des apostolischen Gnadenmitteldienstes zu allen Menschen komme.

60. Wir meinen, daß das lutherische Bekenntnis in seiner Lehre von der Kirche und vom apostolischen Dienst etwas sieht, das in dieser Klarheit im ökumenischen Dialog weithin noch nicht beachtet wird. Hier liegt eine große Aufgabe der Interpretation vor uns, einmal im Blick auf unsere eigenen kirchlichen Verhältnisse und ihre fällige Reform, zum zweiten im Blick auf den „raschen gesellschaftlichen Umbruch“ und seine vorhersehbaren Einflüsse auf den Dienst der Kirche, drittens auch im Blick auf den gesamtchristlichen Dialog.

61. Vor allem ergibt sich aus dem Kirchenverständnis unseres Bekenntnisses ein eindeutiges ökumenisches Prinzip, das die Schwergewichte recht verteilt und im Grunde für alle akzeptabel sein könnte. Es geht aus von der Vorordnung des apostolischen Gnadenmitteldienstes vor organisatorischen Kategorien. Nicht dies darf also ökumenisches Hauptziel sein, daß sich alle diejenigen Organisationen zusammenschließen, die man „Kirchen“ nennt. Sondern darum muß es gehen, daß die eine Heilsbotschaft allenthalben einmütig, eindeutig und unverfälscht verkündet werde.

62. Das ist ein ökumenisches und zu gleicher Zeit ein missionarisches Prinzip. Aber es handelt sich nicht nur um ein formales Prinzip, sondern es be-

zeichnet zugleich auch eine inhaltliche Wertung. Es soll ja nicht irgendeine, sondern diejenige Rechtfertigung des Sünders zu den Menschen kommen, die durch den menschgewordenen Gottessohn am Kreuz errungen und in seiner Auferstehung beglaubigt wurde und durch den Geist uns im Glauben zugeeignet wird. Mit anderen Worten: die lutherische Lehre von Kirche und Amt ist untrennbar abhängig von der trinitarischen Gotteslehre, von der mit dieser verbundenen Christologie und von der Rechtfertigungslehre „sola fide“ als deren Anwendung und Entfaltung. Wenn wir also den funktionalen Charakter dieser Lehre betonen, dann nicht, um mitzuwirken an der Entleerung der Substanz in die Funktion. Vielmehr ist uns deutlich geworden, daß diese Lehre den Auftrag der Kirche auf einzigartige Weise verdeutlicht. Hier wird jedem Gedanken, als sei die Kirche ein selbstmächtiges Heilskollektiv, entschlossen abgesagt. In dem ihr anbefohlenen apostolischen Gnadenmitteldienst erkennt sie ihre schlechthinnige Abhängigkeit von dem Auferstandenen und wirkt mit, daß Er zu allen Menschen komme — Er allein als der Bringer des neuen Lebens, der von Tod, Schuld und Verzweiflung befreit.

Dieser Vortrag wurde am 11. Mai 1966 in Tutzing vor der Generalsynode der VELKD und am 1. Juni 1966 in Erlangen anlässlich der 1. Mitgliederversammlung der Leipziger Mission (West) gehalten.

Wenn einer aus Indien oder dem Mohrenland käme, oder wo er sonst herkäme und sagte: Ich glaube an Christus, so würde ich sagen: so glaube ich auch und so werde ich auch selig. Es stimmen im Glauben und in dem Bekenntnis die Christen miteinander überein, obwohl sie sonst in der ganzen Welt hin und wieder zerstreut sind. Denn es heißt nicht eine römische, noch nürnbergische oder wittenbergische Kirche, sondern eine christliche Kirche, wohin denn alle gehören, die an Christus glauben.

MARTIN LUTHER

Bekenntnis - Toleranz - Diaspora

Die Zusammenstellung der drei in der Überschrift genannten Begriffe mag auf den ersten Blick als willkürlich, ja als widerspruchsvoll erscheinen, besonders wenn wir von dem Wort „Bekenntnis“ ausgehen. Wo das Bekenntnis mit seinem Anspruch auf absolute Wahrheit ernst genommen wird, kann, so scheint es, Toleranz nicht möglich sein. Es wird kein anderes Bekenntnis geduldet, auch nicht in der Form einer andersgläubigen Diaspora. Wir haben etwa das Spanien der Gegenreformation unter König Philipp II. vor Augen; wir können aber auch an die spanischen und portugiesischen Kolonien Südamerikas denken.

Aber wenn wir nicht vom Bekenntnis, sondern von der Diaspora ausgehen, ergibt sich für die drei Begriffe ein innerer Zusammenhang:

1. Die Existenz einer Diaspora hängt vom Bekenntnis ab, durch das sie sich vom Glauben ihrer Umgebung unterscheidet. Es mag sein, daß diese Diaspora zunächst auch durch ein anderes Volkstum charakterisiert ist; davon allein aber kann sie nicht leben. Das zeigt das Verschwinden der 10 Stämme Israels nach der Zerstörung des Nordreiches; das zeigt auch der andersartige Verlauf der babylonischen Gefangenschaft für die Opfer der judäischen Katastrophen von 597 und 587. Das Bekenntnis braucht also nicht Lehrformulierung zu sein. Auch die kultische Sprache, auch religiöses Brauchtum, vor allem ein Gesetz kann eine Diaspora charakterisieren. Und notwendig sind auch von Gott berufene und der Diaspora dienende Männer wie der 2. Jesaja oder Hesekiel, die ein religiöses Brauchtum geistlich lebendig erhalten. Der Tatbestand bleibt bestehen: Existenz einer Diaspora hängt an einem mit Vollmacht bezeugten und in wahren Glauben gelebten Bekenntnis.

2. Eine solche bekennende Diaspora bedarf der Toleranz des Staates, in dessen Machtbereich sie leben muß. Die Form dieser Toleranz braucht nicht die moderne zu sein, wie sie sich seit Ende des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und in Frankreich entwickelt hat. Es gibt ja schließlich Diaspora nicht erst seit der Bildung des modernen demokratischen Staates. Aber in irgendeiner Form muß Toleranz immer geübt werden; daran hängen Prägung und Schicksal der betreffenden Diasporakirche. Die Geschichte der Staatstoleranz fällt insofern mit der Geschichte der Diaspora zusammen. Sie lebt geistlich von der Kraft ihres Bekenntnisses, sie lebt inmitten der Welt nur unter den Bedingungen, die die jeweils herrschende Macht ihr zudiktiert. Unser Thema hat also insofern einen geschichtlichen Charakter,

als es den Wandlungen des Toleranzbegriffes und der Toleranzwirklichkeit nachgeht und zeigt, wie die bekenntnisgebundene Diaspora davon betroffen ist.

3. Toleranz ist aber nicht bloß ein staatspolitischer, sondern auch ein kirchenpolitischer, ja im Grunde theologischer Begriff. Gibt es im Raum einer bekenntnisgebundenen Kirche — sei es nun Diasporakirche oder Volkskirche oder Weltkirche — Toleranz? Für lange Zeiträume der Kirchengeschichte muß man diese Frage verneinen. Bekenntnisgebundene Kirchen waren intolerant, die römische ist es bis in die Gegenwart hinein geblieben.

Wir lassen die Frage offen, ob und wieweit das lutherische Landeskirchentum zur Zeit von Luthers Reformation schon Toleranz geübt hat¹. Der Diaspora des Täuferniums gegenüber jedenfalls nicht, der römischen Minorität gegenüber, die sich in manchen evangelischen Gebieten länger als eine Generation hindurch halten konnte, nur eine beschränkte Zeit lang. Dann entstand der geschlossene konfessionelle Territorialstaat; er war seinem Wesen nach intolerant und mit ihm die konfessionelle Orthodoxie.

Muß heute eine bekenntnisgebundene Kirche ihrem Wesen nach intolerant sein? Wir lassen diese Frage zunächst unbeantwortet. Müßten wir sie im Blick auf eine bekenntnisgebundene Diasporakirche mit Ja beantworten, so ergäbe sich folgende groteske Situation: Die Diaspora bedarf des Bekenntnisses; als bekenntnisgebundene Kirche bedarf sie zugleich der Toleranz des Staates, in dessen Machtbereich sie lebt. Dieselbe Diasporakirche, die staatliche Toleranz für sich in Anspruch nimmt, würde sie jedoch anderen kirchlichen Gemeinschaften gegenüber versagen. Sie kann nur existieren, weil und solange sie staatliche Toleranz genießt. Sie würde aber das Leben, das sie selbst führt, anderen Christen streitig machen.

Hinter der damit aufgezeigten Situation steht die ganze Problematik eines in ökumenischer Verantwortung stehenden kirchlichen Zeitalters, das doch der Bindung an das Bekenntnis nicht entbehren kann, wenn es kirchlich bleiben will. Ich lasse auch diese Problematik zunächst unaufgelöst stehen. Wir sehen aber, daß die Begriffe: Bekenntnis — Toleranz — Diaspora nicht eine willkürliche Reihe bilden, sondern einander bedingen und doch zugleich in ungelösten Spannungen zueinander stehen.

Diese Bedingungen zu erkennen und diese Spannungen zu lösen, soll unser gemeinsames Nachdenken versuchen.

¹ Darüber unterrichtet H. Bornkamm: Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert der Reformation; Gestalten und Kräfte, 1961, 262—291.

Wir bedenken

I das kirchliche Bekenntnis als Mittel einer intoleranten Staatspolitik und die Möglichkeit einer Diaspora. —

Wir betrachten

II eine bekenntnisgebundene Diaspora im toleranten Staat.

I

Seit wann gibt es einen intoleranten Staat und wie wirkt sich seine Intoleranz aus auf eine bekenntnisgebundene Diaspora?

Wir wissen, die Existenz des frühen Christentums hängt zusammen mit der relativen Toleranz, die der römische Staat dem unterworfenen jüdischen Volke und dessen monotheistischem Gottesglauben gewährte. Als diese Toleranz mit den Katastrophen der Jahre 70 bzw. 135 zu Ende ging, änderte sich auch die rechtliche Lage der jungen Christenheit. Abgesehen von gewissen negativen Normen allgemeiner Art wurde sie dem Provinzialrecht unterworfen und empfand jetzt ihre Diasporasituation mit ihren polizeilichen Bedrückungen und dem Ausgeliefertsein an Volkstumulte und Volkswut. Wie die altkatholische Kirche diese Diasporasituation unter lokalen und zentralen Verfolgungen durchhielt, wäre ein Thema für sich; ohne die drei altkatholischen Normen, von denen das apostolische Bekenntnis (neben Kanon und Amt) die wichtigste war, hätte sie den Kampf nicht siegreich überstanden.

Die konstantinische Reichskirche wuchs über die Diasporasituation weit hinaus. In Diözesen und Kirchenprovinzen durchdrang sie das ganze öffentliche und rechtliche Leben. Ja, sie wurde Weltkirche und setzte Landeskirchen aus sich heraus, die am Rande des römischen Reiches und nach dessen Zerfall ein volkuskirchliches Leben führten. Das Gesamtreich wie später die einzelnen Länder drängten auf religiöse und kirchliche Einheit innerhalb ihrer Grenzen und schufen ein religiöses Zwangsrecht, das keine kirchliche Diaspora mehr dulden konnte. Mit dem Jahre 380 beginnt die Ketzergesetzgebung der römischen Kaiser, die die Häretiker rechtlos machte, ihre Organisation zerschlug, sie aus Handel und Wandel ausschloß, ihren kirchlichen und persönlichen Besitzstand bedrohte und ihren ‚widergöttlichen‘ Kultus, der die allgemeine Wohlfahrt zu gefährden schien, zum Verbrechen stempelte und mit den schwersten Strafen belegte. Schon 382 wurden bestimmte kultische Handlungen unter Todesstrafe gestellt; Wiedertaufe und Leugnung der Trinität galten in der Folgezeit als todeswürdige Verbrechen.

Diese Entrechtung der kirchlichen Minderheiten hat die Staatskirche bejaht und die staatsfreie römische Weltkirche von den kaiserlichen Gesetzen ge-

fordert. Im Mittelalter zieht das römische Ketzerrecht, von Justinian endgültig kodifiziert, sowohl in das kaiserliche Recht ein wie in das päpstliche Kirchenrecht. Die Stimmen aus dem frühen Mittelalter, die eine Bestrafung der Ketzer ablehnten und die Beschränkung auf geistliche Mittel der Belehrung und Überführung forderten, vermochten sich nicht durchzusetzen. Formal behielt sowohl das kaiserliche wie das päpstliche Ketzerrecht auch in der Reformationszeit seine Gültigkeit; eigentlich hätte es hier so wenig wie im Mittelalter kirchliche Minderheiten in der Zerstreung geben dürfen.

Die Wirklichkeit sah anders aus. Jenes formale Recht vermochte sich nicht mehr allseitig durchzusetzen. Es gab Gruppen von Menschen und ganze Territorien, die sich ihm entzogen. Mit der Reformation entsteht das Problem der Diaspora im modernen Sinne. Mannigfaltig sind die Gründe dafür. 1. Sie sind zum Teil politischer Art: Die Zentralgewalten von Papst und Kaiser sind gelähmt, die Rechtseinheit ist nicht mehr völlig durchführbar. Der Zerfall des Reiches in kleinere und kleinste Territorien ermöglicht religiöse und kirchenpolitische Gruppenbildungen. Damit ist die kirchliche Zwangseinheit zerbrochen, eine Diaspora wird möglich.

2. Zu dieser äußeren Möglichkeit tritt die innere Ermöglichung durch den Gang der reformatorischen Predigt. Es findet ja kein revolutionärer Umbruch statt, sondern eine allmähliche innere Überführung vom Unglauben zum Glauben. Tumultuarische Massenbewegungen, die die individuelle Glaubensüberzeugung nicht respektieren, werden von Luther abgelehnt; das zeigt das Vorgehen gegen Karlstadt im Frühjahr 1522. Dieser langsame Übergang läßt eine Fülle von Einzelgruppen entstehen. In den evangelischen Territorien überwintern altgläubige Expektanten: sie warten auf eine gesamtkirchliche Regelung durch ein allgemeines Konzil; vorher bewilligen sie keine Änderung. So entsteht eine katholische Diaspora, deren Glieder ohne Verbindung miteinander leben, ohne kirchliche Organisation, aber mindestens eine Generation hindurch mit einem eigenständigen religiösen Leben. Im durchorganisierten Landeskirchentum, wie es sich in Sachsen oder Hessen herausbildete, haben sich Expektanten am wenigsten lange gehalten. In den norddeutschen säkularisierten Bistümern wie Osnabrück, Verden oder Bremen existierten sie bis ins 17. Jahrhundert hinein und bildeten Ansatzpunkte für eine kirchenfremde Aufklärung unter den Gebildeten des 18. Jahrhunderts. In anderen Stellen wiederum war eine solche katholische Diaspora Ausgangspunkt für eine Gegenreformation. In Holland haben sich altgläubige Gruppen gebildeter Humanisten lange erhalten, ohne ein ausgesprochen kirchliches Bewußtsein zu pflegen, ohne die Notwendigkeit einer kirchlichen Organisation zu bejahen. In Schweden knüpfte

die katholische Restauration unter Gustav Wasas Sohn Johannes III. an solche Gruppen an. In England gab es unter Elisabeth und den ersten Stuarts Horte katholischer Opposition, besonders im Nordwesten des Landes; hier wurde sie gestützt durch eine bewußte Diasporapflege, ausgeübt von katholischen Priestern englischer Herkunft, die in Nordfrankreich ausgebildet worden waren; sie stellen das Hauptkontingent der 136 Seligen, deren Heiligsprechung der englische Katholizismus betreibt. In dem Maße, wie sich der moderne absolutistische Staat konsolidierte, wurde diese katholisch-oppositionelle Diaspora zerschlagen; nur Reste davon haben sich in das Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz hinübergerettet.

Die langsame Durchführung der Reformation ermöglichte auch die Bildung einer *evangelischen* Diaspora in katholischen Territorien. Am frühesten und konsequentesten ausgerottet wurde sie in den burgundisch-niederländischen Stammlanden Kaiser Karls V. In Österreich, wo am frühesten die Ketzergesetzgebung des Reiches durchgeführt wurde, ist die Unterdrückung am wenigsten geglückt. In Altbayern setzt die Gegenreformation erst Ende der 50er Jahre ein; seit 1564 wurde hier die evangelische Diaspora ausgerottet, um erst im 19. Jahrhundert aufs neue zu erstehen. Eine echte evangelische Diaspora gab es von Anfang an in manchen süddeutschen Reichsstädten, in denen sich ein evangelisches Kirchenwesen wie auf Inseln in der Flut des Katholizismus erhalten konnte. Überhaupt hängt die Eigenart des süddeutschen Protestantismus im Unterschied vom norddeutschen weithin mit dieser Diasporasituation zusammen. Nur in Württemberg und in den fränkischen Markgrafschaften konnten sich größere und einigermaßen geschlossene evangelische Landeskirchen entwickeln.

3. Die territoriale Aufsplitterung des Reiches und der langsame Übergang zur Reformation haben eine Zersplitterung der evangelischen Bewegung herbeigeführt. Abgesplitterte konfessionelle Gruppen aber sind immer zu einem Diasporadasein verurteilt. Das gilt in hohem Maße vom *reformierten Protestantismus*. Die Entwicklung im Zürich Zwinglis ist nur von der ausgesprochenen Diasporasituation dieser Stadt aus zu begreifen; Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld zu Kappel im Kampf gegen die katholischen Urkantone stellt mit allen politischen Fehlschlüssen und Fehlreaktionen ein ausgesprochenes Diasporaschicksal dar. Man hat immer wieder Versuche gemacht, durch Expansion und kirchliche Zusammenschlüsse dieses Schicksal zu überwinden. Der Unionsdrang der reformierten Kirche hat hier eine seiner Wurzeln². Der französische Calvinismus ist von Anfang an eine Diasporakirche gewesen. Nur im Süden und Südwesten Frankreichs gab es

Vgl. Hans Leube: Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, I, 1928.

konfessionell einigermaßen geschlossene Gebiete. Der kalvinistisch geprägte Puritanismus Englands hat innerhalb der Established Church nur ein Diasporadasein fristen können. Hier wurden die Formen geschaffen, die für den Protestantismus im Angelsachsentum vorbildlich wurden. Freikirchen sind ja immer nur als Diasporakirchen möglich. Nur in Holland und in den deutsch-reformierten Territorien — am Niederrhein nur mit Einschränkungen — hat die reformierte Kirche sich in der Form eines geschlossenen Landeskirchentums entwickeln können.

Erst recht hat das *Täuferium* seine Existenz nur als Diasporakirche führen können. Die Vereinzelung der Täufergemeinden wird verstärkt durch die ständig fortgesetzte Bildung sich bekämpfender und gegenseitig verdammender Sondergemeinden. Hier tritt ein Gefahrenmoment hervor, das kirchliche Diaspora allezeit begleitet hat: Die kirchliche Vereinzelung fördert einen religiösen Individualismus. Wo der zur Herrschaft kommt oder auch nur um die Herrschaft in der Kirche kämpft, wird das kirchliche Dasein in der Diaspora zum Fluch. Die Täufergeschichte trägt ihre besondere Last, weil sie weithin unter diesem Fluch gestanden hat, nicht nur, weil sie schwere Verfolgungen und Bedrückungen durch die herrschenden Gewalten in Staat und Kirche erduldet. Andererseits hat gerade das Täuferium in Gemeindeleben und übergemeindlicher Organisation Formen entwickelt, die für jede kirchliche Diaspora Bedeutung besitzen.

4. Diasporabildungen sind seit der Reformation durch territoriale und religiöse Aufspaltungen zustande gekommen. Welchen Anteil hat der Reformator *Luther* selbst an diesen Entwicklungen genommen?

Luther hat die rechtliche Zwangseinheit, die vom Mittelalter her übernommen war, verworfen und grundsätzlich überwunden. Er hat allen politischen und kirchlichen Gewalten die Freiheit seines an die Heilige Schrift gebundenen Gewissens gegenübergestellt. Er hat damit das mittelalterliche Ketzerrecht, dessen Opfer er ja in bezug auf sein eigenes Lebensschicksal war, grundsätzlich außer Kraft gesetzt: Man soll Ketzer nicht durch Feuer, sondern durch Schrift überwinden. Mit diesem Grundsatz ist die Hoffnung auf religiöse Einheit nicht grundsätzlich und mit Resignation aufgegeben. Wohl aber ist die Existenz religiöser Sondergruppen — mindestens vorübergehend — gewährleistet und das theologische Gespräch mit ihnen auf Grund der Schrift festgelegt. Mittel zur Überwindung religiöser Aufspaltung ist nicht die Zwangsgewalt des Rechtes, sondern allein das Wort.

Dieses Wort aber ist nicht eine abstrakte Größe, so daß man es in abstrakte Einheitsformeln bannen könnte. Es ist ein lebendig wirkendes Wort. Es ist kein Mittel in Menschenhand, kirchliche oder politische Einigungen zu erzielen, sondern es ist ein *frei* wirkendes Wort. Und es läßt den Menschen

sich frei entscheiden, es zwingt ihn nicht. Es setzt die Freiheit des Glaubens voraus und fordert sie. Es schafft Zwiespalt und ruft den Kampf der Geister hervor. Aus der Freiheit des Glaubens und des Wortes ergibt sich für Luther eine religiöse Toleranz. Sie bestätigt die frei sich bildenden religiösen Gruppen und Gemeinschaften nicht, aber sie gibt ihnen die Möglichkeit, sich vor dem wirkenden Wort in der Freiheit des Glaubens zu bewähren. Diese religiöse Toleranz Luthers macht die Existenz einer Diaspora möglich, die sich in verschiedener Weise an das Bekenntnis des Glaubens gebunden weiß. Sie rechtfertigt nicht die Organisierung und Institutionalisierung dieser Diaspora; aber sie fordert, daß Anstalten getroffen werden, diese Diasporagemeinden mit der Verkündigung des Wortes und der Spendung der Sakramente zu versorgen, damit das Wort in ihnen wirken und Frucht schaffen kann. Und als Frucht solchen Wirkens betrachtet diese religiöse Toleranz die Einheit des Glaubens innerhalb der Christenheit, die Vollendung der Kirche, so daß sie in der Einheit des Geistes ihrem wiederkommenden Herrn entgegengeht.

5. Diese *religiöse* Toleranz, die die Bildung einer Diaspora innerhalb der Christenheit möglich macht, setzt noch nicht die *politische* Toleranz aus sich heraus, sondern bewährt sich noch innerhalb der politischen Intoleranz. Luthers Zwei-Reiche-Lehre macht es möglich, das religiöse Einheitsstreben des Territorialstaates zu respektieren, auch wenn dadurch die religiöse Einheit des Reiches aufgehoben wird. Luther erweist diesen Respekt dem evangelischen Landesherrn, wenn dieser auf Grund der Visitationen die religiöse Einheit eines Territoriums herstellt, die Expektanten in den evangelischen Gottesdienst zwingt oder aus dem Lande drängt und die Täufer ausweist oder gar als politische Aufrührer nach altem römischem Recht mit dem Tode bestraft. Auch dem katholischen Landesherrn gegenüber verzichtet Luther auf die Durchführung voller politischer Toleranz. Er besteht nicht auf der öffentlichen evangelischen Predigt in katholischen Gebieten, verweist also die dort bestehende evangelische Diaspora auf den Hausgottesdienst (dem man freilich die Bibel nicht entziehen darf³) und fordert von ihr entweder den Verzicht auf die Abendmahlsfeier überhaupt oder erlaubt — wenigstens zeitweilig — die Teilnahme an der Abendmahlsfeier *sub una specie*, die durch den Glauben doch heilskräftig ist.

6. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 verleiht der politischen Intoleranz in den evangelischen und katholischen Territorien eine reichsrecht-

³ So in der gegen die Beschlagnahme der Übersetzung des NT durch Herzog Georg von Sachsen gerichteten Schrift Von weltlicher Obrigkeit wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523; WA 11, 245—281.

liche Begründung und schränkt zugleich den Grundsatz: Cuius regio, eius religio auf zweierlei Weise ein: Der konfessionellen Minderheit wird das Recht auf Auswanderung zugebilligt; die konsequente Durchführung dieses Rechtes würde allerdings die Existenz andersgläubiger Minderheiten aufheben. Die andere Klausel des Religionsfriedens gewährt der Fortexistenz einer Diaspora eine gewisse Handhabe: Andersgläubige Stände dürfen sich in einem sonst bekenntnismäßig geschlossenen Territorium fortdauernd behaupten. Adel und Stadtmagistrate konnten daraus die Möglichkeit gewinnen, für sich und ihre Untertanen die evangelische Glaubensfreiheit zu bewahren. Leider wurden in den meisten katholischen Territorien diese dehnbaren und nicht eindeutigen Bestimmungen des Religionsfriedens außer Kraft gesetzt. Gegenreformation und fürstlicher Absolutismus stützten sich gegenseitig, um die evangelische Diaspora zu vernichten.

7. Aber nicht in allen Teilen Europas hat der intolerante absolutistische Staat mit religiös-kirchlicher Zwangseinheit und Zwangsrecht sich durchsetzen können. Wo das nicht geschah, blieb Raum für eine Diaspora. In *England* ist die absolutistische Monarchie im Zeitalter Cromwells zusammengebrochen. Es wurde Raum geschaffen für ein freikirchliches Dissentertum, das — religiös in sich durchaus intolerant — die politische Toleranz in der angelsächsischen Welt und darüber hinaus durchgesetzt hat. In *Frankreich* geht das Hugenottentum ein Bündnis ein mit der ständischen Opposition gegen den König und vermag seine Diaspora in synodalen Ordnungen zusammenzufassen. Vom Edikt von Nantes (1598) ab wandelt sich für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts die Diasporasituation in Frankreich fast zu einer landeskirchlichen Ordnung, bis dann die großen Kardinäle Richelieu und Mazarin den absolutistischen König in den Sattel heben, dessen Herrschaft durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes besiegelt wird. Das französische Diasporakirchentum hat sich in einem Zeitalter blutiger Verfolgungen mühsam behaupten können, bis dann die französische Revolution Duldung verschaffte. Von der gegenüber Frankreich genau entgegengesetzten Entwicklung in *Schweden* hörten wir schon; hier hat sich der absolutistische Staat durch Überwindung der katholischen Restauration vollends herausgebildet.

Es gibt nur vier Länder, in denen sich der intolerante Absolutismus in Europa nur zeitweilig oder gar nicht durchsetzen konnte. Sie liegen alle östlich der heutigen deutschen Grenze. *Böhmen-Mähren* hat schon nach den Hussitenkriegen der kirchlichen Opposition Duldung gewährt. Die böhmisch-mährische Brüderkirche war schon vor der Reformation eine echte Diasporakirche. Im 16. Jahrhundert sind die Täufergemeinden in Mähren dazugekommen. In beiden Fällen war es der Adel, der sich von der römi-

schen Kirche trennte und seinen Hörigen Anschluß an einen neuen Glauben gewährte. Diesen adligen Grundbesitzern waren die täuferischen Siedler zur Bebauung ihrer Latifundien gerade recht; aus allen Teilen Deutschlands strömten sie während der Reformationszeit in das gelobte Land Mähren ein. Als dann die Brüderkirche sich dem Calvinismus öffnete und der Adel monarchomachische Ideen aus Frankreich übernahm, kam es zu Anfang des 30jährigen Krieges zur Katastrophe, so daß nach der Schlacht am Weißen Berge (1621) der habsburgische Absolutismus das römische Einheitschristentum neu begründete und die Diasporakirchen im Untergrund verschwinden mußten. Ungefähr gleichzeitig hat sich in *Österreich* fast dieselbe Entwicklung abgespielt. Unter Maximilian II. war das Luthertum auf dem besten Wege, mit Unterstützung der Landstände landeskirchliches Bekenntnis zu werden. Es wird nach Zerschlagung der ständischen Opposition vernichtet bzw. in die Diasporasituation des Geheimprotestantismus gedrängt. Nicht durchgesetzt hat sich der königliche Absolutismus in *Ungarn* und seinen Nebenländern. In den Wirren der Türkenkriege haben sich hier sowohl Lutheraner wie Reformierte in Diasporakirchen behaupten können; in Siebenbürgen kamen die Unitarier hinzu. In seiner Verbindung mit verschiedenen Volksgruppen und sozialen Schichten bietet sich im osteuropäischen Protestantismus bis heute das Musterbeispiel eines Diasporakirchentums, in dem man alle Probleme der Toleranz und des völkischen Christentums studieren kann.

Nur spät und unvollkommen hat sich der intolerante Absolutismus in *Polen* durchsetzen können. Zuerst hatte hier das Luthertum Eingang gefunden und hat als Diasporakirche bis heute Bestand behalten. Derselbe Adel, der den Lutheranern Duldung gewährt hat, hat sich später dem Calvinismus zugewandt, hier wie überall in einer synodal organisierten Diaspora. Schließlich sind die böhmisch-mährischen Brüder, vor allem nach 1621, hinzugekommen, und ebenso Täufer und Antitrinitarier aus aller Welt, besonders aus Italien. So wurde Polen das typische Land des Diasporaprotestantismus, dessen einzelne Gruppen in heftigem Kampf miteinander lagen und trotz mancher Versuche nicht zu kirchlicher Einheit finden konnten, und von denen deshalb viele den Anstrengungen der Gegenreformation im 17. und noch im 18. Jahrhundert erlagen. — In diesen vier Ostländern hat sich unter besonderen politischen und kulturellen Verhältnissen ein Diasporachristentum kontinuierlich von der Reformation bis zur Gegenwart erhalten können.

8. Nur kurz soll darauf hingewiesen werden, daß mit der *Frühaufklärung* die politische Toleranz sich durchzusetzen beginnt und damit Minoritätskirchen staatliche Existenzberechtigung finden. Von England haben wir

schon gesprochen. In *Holland* sind seit Beendigung der Religionskriege mit Spanien ähnliche Tendenzen durchgebrochen: Die Mennoniten, eine kleine lutherische Diasporakirche, und die nach der Dordrechter Synode von der kalvinistischen Landeskirche abgesplitterten Remonstranten führen ihr eigenes Dasein. Ein Wetterzeichen für den Durchbruch neuer Toleranzgesinnung bildet die Katastrophe des französischen Protestantismus, die mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 eintrat. In *Deutschland* erlangen die französisch-reformierten Gemeinden Duldung und erweisen sich auf politischem und kulturellem Gebiet als außerordentlich rührig. Diasporagemeinden bringt auch der *Pietismus* hervor. Die Herrnhuter Brüdergemeine ist dessen Zeuge; als Diasporakirche hat sie sich über die ganze Welt verbreitet und pflegt ihre Gesinnungsgenossen in den verschiedenen Landeskirchen⁴. Hier hat Zinzendorf durch seine höfischen Beziehungen für seine Gemeinden nicht nur in Sachsen, sondern auch in Preußen, Dänemark, Holland, England Duldung erlangt und eine Diasporakirche von ökumenischer Weite und Verantwortlichkeit aufgebaut.

II

Intoleranz verhindert die Existenz einer Diaspora, einerlei ob es sich handelt um die aus Antike und Mittelalter stammende Intoleranz der römischen Kirche oder um die Intoleranz des modernen absolutistischen Staates mit seiner privilegierten Landeskirche. Der Durchbruch voller politischer Toleranz am Ende des 18. Jahrhunderts bedeutet für die Geschichte einer bekenntnisgebundenen Diaspora einen epochalen Einschnitt. Dieser Durchbruch erfolgt ungefähr gleichzeitig in Nordamerika und Frankreich und hat jeweils ein charakteristisch verschiedenes Gepräge, das sich auf die rechtliche Existenz der Minderheitskirchen ausgewirkt hat.

Artikel 6, der in der Verfassung der Vereinigten Staaten von *Nordamerika* von 1787 die Religionsfreiheit behandelt, geht hervor aus dem Protest gegen jede Form von Staatskirchentum⁵. Diesem war man nicht nur in der Form der anglikanischen Staatskirche begegnet; vielmehr hatten auch Vertreter einzelner Freikirchen versucht, auf dem jungfräulichen Boden Amerikas Staaten zu gründen, in denen ihre Anhänger bevorrechtigt waren und in denen politische Ideale verwirklicht werden sollten, die ihrer religiösen Haltung entsprachen. Von solcher Verquickung von Religion und Politik

⁴ S. Nielsen: Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf, Ursprung, Entwicklung und Eigenart seiner Toleranz, 1952, 1960.

⁵ Z. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, Nr. 216f.

will das amerikanische Volk seinen Staat freigehalten wissen. Deshalb legt es in seiner Verfassung fest: no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States. Es fügt hinzu: Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof: der Staat verbietet sich selbst, irgendwie in das religiös-kirchliche Gebiet einzugreifen.

Ganz anders verfährt das *Frankreich* der französischen Revolution. In seiner Constitution civile du Clergé vom 24. August 1790⁶ versuchte es eine romfreie Staatskirche zu schaffen, die eidlich an die Republik gebunden war. Und als dieser Versuch scheiterte, aber den Bürgerkrieg als Religionskrieg nach sich zog, verdrängte man den Kultus aus der Öffentlichkeit, ließ ihn polizeilich überwachen und nannte das Ganze: Trennung von Kirche und Staat. Und als Napoleon 1801 mit Pius VII. das Konkordat geschlossen hatte, fügte er 1802 die Organischen Artikel an, die das katholische Kirchenrecht schwer beschränkten und das kirchliche Leben bis ins einzelne hinein reglementierten.

Toleranz wird in diesem vom Mißtrauen diktierten Staatskirchenrecht nur den nichtrömischen Christen gewährt. Sie werden von der Intoleranz des katholischen Staatskirchentums befreit, zugleich aber der strengen Aufsicht des Staates unterworfen. Die Diasporaexistenz des französischen Protestantismus ist seitdem rechtlich gesichert, seine Bekenntnisse sind staatlich anerkannt. Er hat nicht wie der Katholizismus den Verlust von Privilegien zu beklagen. Aber er leidet natürlich unter der kühlen, oft religionsfeindlichen Atmosphäre, die der aus der französischen Aufklärung geborene moderne Toleranzstaat ausstrahlt. Es ist nicht dasselbe, ob sich eine evangelische Diaspora unter dem Einfluß amerikanischer oder französischer Toleranzideen entfalten kann.

Der Unterschied zwischen beiden Verwirklichungen der Toleranz liegt auf der Hand. In *Amerika* spart man das ganze religiöse Gebiet völlig aus und legt nur negativ fest, daß der Staat weder regulierend noch unterstützend eingreifen dürfe. Mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit wird soweit ernst gemacht, daß jede religiöse Gemeinschaftsbildung geduldet wird, die die öffentliche Ordnung und das heißt die Freiheit aller andersgläubigen Bürger nicht gefährdet. In *Frankreich* dagegen entwickelt der Staat seine Toleranzpolitik im Gegensatz gegen die Intoleranz der römischen Kirche. Er nimmt ihr ihre Privilegien, beschneidet ihre Rechte und kontrolliert ihre Lebensäußerungen, vor allem ihre Erziehungsarbeit, so daß dadurch die Staatshoheit nicht beeinträchtigt werden kann. Hier ist die staatliche Toleranz-

⁶ Giacometti: Nr. 4, 11, 15.

politik vom Mißtrauen gegen die Kirche diktiert, während sie in Amerika das Prinzip der grundsätzlichen Freiheit aller Bürger auch auf das religiöse Gebiet anwendet. In beiden Fällen werden religiöse Minderheiten geschützt und ihrer selbständigen Existenz versichert. Nach dem französischen System der Toleranz kann es geschehen, daß sie gegen die herrschende katholische Kirche ausgespielt, daß sie zum mindesten vom Mißtrauen des Staates nicht betroffen werden. Nach dem amerikanischen System kann sich jede Diaspora ihr geistliches und verfassungsmäßiges Leben in völliger Freiheit gestalten. Beide Formen der staatlichen Toleranz haben sich gelegentlich vermischt. In *Deutschland* und *Österreich* hat der politische Liberalismus zunächst das französische Vorbild vor Augen gehabt, aber selbständig weiter entwickelt. Das Übergewicht der Landeskirchen und deren rechtliche Privilegierung bleibt in gewissem Umfange bestehen. Im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts hat der Staat die Auswirkungen römisch-katholischer Intoleranz gewaltsam und nicht immer mit glücklicher Hand auszumerzen versucht. In Preußen haben die Alt-Lutheraner einen entscheidenden Durchbruch erzielt; ihre Freikirche ist das Muster einer bekenntnisgebundenen Diasporakirche geworden. Ohne Frage hat ihre Existenz die Möglichkeit und das Wesen einer lutherischen Diaspora vorbildlich vor Augen gestellt; unser lutherisches Diasporawerk ist ohne sie nicht zu denken.

Wir lenken im folgenden unser Augenmerk besonders auf *Südamerika*. Dort besteht die größte und kirchengeschichtlich wichtigste lutherische Diaspora. Sie ist unserer Fürsorge und das heißt auch unserer grundsätzlichen Besinnung besonders anvertraut.

In Südamerika hat sich die staatliche Toleranzpolitik zuerst und vor allem nach dem französischen Vorbild entwickelt, sind doch alle südamerikanischen Staaten indirekt aus der französischen Revolution und direkt aus der napoleonischen Ära hervorgegangen⁷. Die spanischen Kolonien in Südamerika waren gleichsam herrenlos geworden, als Napoleon in den spanischen Feldzügen seit 1809 die angestammte Dynastie der Bourbonen abgesetzt hatte: das in Portugal herrschende Haus Braganza hatte sich nach Brasilien zurückgezogen. Die südamerikanischen Kolonien sind nach der Restauration nicht in die alte Botmäßigkeit zurückgekehrt. Nach heftigen Kämpfen mit königstreuen Gruppen, die von der Kurie unterstützt wurden, haben sich schließlich aus dem ehemaligen spanischen Kolonialreich 20 unabhängige Republiken entwickelt, während das ehemals portugiesische Brasilien bis 1889 als selbständiges Kaiserreich weiterbestand.

⁷ Carlos Pape, SVD: *Katholizismus in Lateinamerika*; Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 11, 1963.

Alle diese Staaten sind im Gegensatz gegen die Kurie entstanden; diese Situation wirkt bis heute nach. Am wenigsten wohl in Brasilien, dessen Selbständigkeit schon 1825 vom portugiesischen Mutterlande anerkannt worden war und das deshalb auch mit Rom bald in ein geordnetes Verhältnis gelangen konnte — gerade als 1824 die ersten deutschen evangelischen Siedler dort angekommen waren. Aber zwischen den durch blutige Bürgerkriege erschütterten, politisch und wirtschaftlich außerordentlich labilen spanischen Nachfolgestaaten und der Kurie stand trennend die Madrider Regierung. Die kirchliche Ordnung verfiel; und wenn man auch seit 1827 in Rom langsam anfang, sich von dem spanischen Einfluß zu lösen und Bischöfe für die befreiten Gebiete zu ernennen, so ging doch der kirchliche Aufbau nur langsam vorwärts.

Denn in den revolutionären Kräften, die das politische Chaos, das sie verursacht hatten, nachträglich zu gestalten versuchten, wirkte das antiklerikale, freigeistig-aufgeklärte Pathos der französischen Revolution weiter nach. Man wollte die Kirche zu einem gefügigen politischen Werkzeug machen. Man griff nicht nur auf das französische Vorbild zurück, sondern konnte dabei auch an den Staatsabsolutismus anknüpfen, den die spanischen Vizekönige in Südamerika praktiziert hatten. Aufgeklärter Liberalismus und Despotismus wirkten zusammen. Die neuen Regierungen beanspruchten die königlichen Patronatsrechte der Kirche gegenüber für sich selbst. Und als sich das kirchliche Selbstbewußtsein, von Rom unterstützt, gegen solche Reglementierung sträubte, entbrannte in den südamerikanischen Republiken ein Kirchenkampf, der das ganze 19. Jahrhundert erfüllte und heute noch längst nicht überall erloschen ist. Die katholische Kirche wurde aus der Öffentlichkeit hinausgedrängt, vor allem wurde ihr die Schule verschlossen und der Religionsunterricht fast unmöglich gemacht. Das Kirchenvermögen wurde beschlagnahmt, die Klöster säkularisiert, die Priesterseminare und die Zahl ihrer Insassen beschränkt oder ganz aufgehoben. Die Mangelhaftigkeit der kirchlichen Organisation und die religiöse Ohnmacht des Katholizismus in Südamerika hängt mit diesen politischen Verhältnissen eng zusammen.

Freilich läßt sich in letzter Zeit eine langsame Besserung verspüren. Die Konkordate, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Südamerika geschlossen wurden, stehen meist unter laizistischem Einfluß und geben der katholischen Kirche wenig Rechte. Ja, in Mexiko und neuerdings in Kuba (das in normalen Zeiten bei 6 Millionen Einwohnern nur 120 Priester, oft spanischer Herkunft gehabt hatte) herrscht ein vertragloser Zustand, der die katholische Kirche unter ein Ausnahmerecht stellt. Aber in anderen Gebieten kann die Kirche im 20. Jahrhundert Rückeroberungen

verzeichnen. In Argentinien ist seit Peron (1947) ein obligatorischer Religionsunterricht eingeführt. In den mittelamerikanischen kleinen Republiken, in denen der nordamerikanische Einfluß sich am stärksten kund tut, ist — gelegentlich mit laizistischen Zwischenspielen — der Katholizismus wieder die herrschende Religion geworden. In Chile hat man 1925 eine friedliche Trennung durchgeführt, die der katholischen Kirche eine sichere Stellung gewährt. Bolivien wurde 1925 dem heiligsten Herzen Jesu geweiht; die katholische Staatsreligion ist damit stabilisiert. Brasilien hat die Nachwirkungen eines aufgeklärten katholischen Staatskirchentums, die auch in der Verfassung von 1891⁸ noch nachklingen, überwunden. Die Verfassung von 1946 sichert Religionsfreiheit; sie ist „nicht nur tolerant, sondern sehr wohlwollend“⁹.

Im ganzen kann man diese neue Entwicklung auf zwei Ursachen zurückführen. Einmal sind die konservativ-katholischen Kräfte erstarkt; sie stützen sich auf die Wirtschaft und besonders auf das Militär. Zum zweiten aber — und das ist für uns besonders wichtig — hat sich der wachsende amerikanische Einfluß soweit durchgesetzt, daß die amerikanische Toleranzauffassung gegenüber der französischen sich stärker auswirken konnte. Auch die römische Kirche beginnt einzusehen, daß ihr in den schwierigen religiösen, sozialen und politischen Verhältnissen an einer Herrschaft im Staate nichts gelegen sein kann, alles aber an der Freiheit gegenüber einer Bevormundung durch Staat und politische Parteien. So setzt sich die Idee der Religionsfreiheit in steigendem Maße durch. Staat und katholische Kirche erkennen die religiösen Minderheiten an. Sie müssen damit zugeben, daß die religiöse Unwissenheit und ein sektiererhafter Aberglaube mit dem damit verbundenen Rückfall zu einem vorchristlichen Spiritismus und Animismus eine viel größere öffentliche Gefahr darstellen als eine echte kirchliche Bindung, auch wenn das mit dem Preis einer kirchlichen Vielgestaltigkeit bezahlt wird. So ist Südamerika das Gebiet einer hoffnungsvollen evangelischen Diaspora geworden.

Freilich, auch hier bestehen Gefahren. Der Erdteil wird immer mehr ein Tummelplatz nordamerikanischer Denominationen, oft fundamentalistischen oder pfingstlerischen Gepräges. Seitdem man 1916 — im Zusammenhang mit der politischen Propaganda während des ersten Weltkrieges — einen Panamerikanischen Missionskongreß in Panama gehalten hat, breitet sich eine gezielte Missionspropaganda in dem Erdteil aus. Katholische

⁸ Giacometti: Nr. 111.

⁹ Jos. Funk: Die Religion in den Verfassungen der Erde, Veröffentlichungen des Missionsseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 8, 1960, 158.

Beobachter wollen festgestellt haben, daß sie sich verstärkt hat, nachdem 1938 China der europäischen Mission verschlossen wurde. Sie zählen 1958 6400 Missionare in den verschiedenen südamerikanischen Ländern. Sie schildern, wie hier alle Formen moderner Propaganda angewandt werden mit Radio und Zeitungen, in Volks- und Straßenpredigt, in sozialer Fürsorge und Schultätigkeit bis hin zur Gründung protestantischer Universitäten. Ein bodenständiger Protestantismus, der z.T. schon in der dritten Generation existiert, ist aus dieser Arbeit hervorgegangen¹⁰. Eine gewisse Bedrängnis, in die die katholische Kirche durch diese Propaganda gerät, läßt sich nicht verkennen; besonders wirkt sich ihr Priestermangel verhängnisvoll aus. In Guatemala zum Beispiel zählte man neben 770 katholischen Priestern 200 amerikanische Prediger.

Die lutherische Disporakirche Brasiliens ist durch diese Verhältnisse mitbestimmt; ihre innere und äußere Lage hängt mit der Entwicklung zur Toleranz zusammen. Die deutschen Siedler in Brasilien haben immer nur einen toleranten Staat kennengelernt. Die liberalen Politiker begünstigten ihre Einwanderung; in abgelegenen und in sich abgeschlossenen Siedlungen haben sie zunächst von einem Kampf mit der römischen Kirche nichts gemerkt. Wir wissen, daß diese Siedler ihre Kirche mindestens ebenso sehr aus nationalen wie aus bekenntnismäßigen Gründen gebildet haben. Sie haben inzwischen erkennen müssen, daß jene liberalen brasilianischen Politiker, obwohl sie ihnen ihre Eigenart zugesichert hatten, doch Nationalisten waren. Seit dem ersten Weltkrieg haben sie den deutschen Siedlern ihre völkische Eigenart genommen und ihre Jugend in zunehmendem Maße sprachlich und kulturell assimiliert. Die evangelische Kirche deutscher Herkunft hat sich dieser Entwicklung nicht widersetzen können und das Band ihrer Einheit mehr und mehr im lutherischen Bekenntnis gefunden¹¹.

Welche Aufgaben erwachsen ihr als bekenntnisgebundener Diaspora innerhalb der mehr oder weniger toleranten Staaten Südamerikas?

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses muß sich nach zwei Seiten hin abgrenzen, gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber dem angelsächsischen Sektentum. Die Abgrenzung gegenüber dem römischen Katholizismus konnte ihr nicht schwerfallen; sie war in ihrem

¹⁰ Auf Grund von Pape ergeben sich für das Jahr 1958 folgende Zahlen (für Brasilien speziell sind sie in Klammern gesetzt): 25890 Gottesdienststätten (10890); 4594000 Anhänger (1756000).

¹¹ Seit 1934 besteht ein „Evangelischer Bund Brasiliens“, dem der Ausgleich mancher innerprotestantischen Spannungen gelungen ist und der eine gemeinsame Bibelübersetzung geschaffen hat.

Bekenntnis ausdrücklich festgelegt und seit Generationen sprachlich, kulturell und religiös gefestigt. Immerhin muß gerade heute auch die polemische Seite des Bekenntnisses praktiziert und aktualisiert werden, damit die lutherische Diasporakirche ihre sprachlich romanisierte gebildete Jugend nicht an den Katholizismus verliert.

Die Abgrenzung gegenüber dem protestantischen Sekten- und Freikirchentum angelsächsischen Gepräges wird schwerer zu vollziehen sein. Dennoch ist sie nötig, damit die lutherische Diasporakirche in Südamerika wirklich heimisch werden kann und nicht als ein nationaler und kultureller Fremdkörper, als Brückenkopf eines angelsächsischen Kapitalismus im Lande lebt. Die lutherische Kirche wird die Zusammenarbeit mit jenen kirchlichen Gemeinschaften suchen müssen. Auch hier wird freilich nichts durch rationale, politische Erwägungen zu erreichen sein, sondern durch die schlichte Praktizierung des lutherischen Bekenntnisses. Sie wird es einer lutherischen Diaspora vor allem ermöglichen, sich als Kirche zu verstehen und als Kirche verantwortlich zu handeln und nicht als ein Haufen wilder und rücksichtsloser Agitatoren. Diese verantwortliche Haltung bringt die lutherische Diasporakirche auch in eine andere Stellung gegenüber Rom, als die Sekten sie innehaben. Eine lutherische Kirche kann die römische Kirche nicht schlechthin als Teufelskirche ansehen und rücksichtslos in sie einbrechen und in ihr missionieren. Auch wenn sie auf Ausbreitung bedacht ist, muß sie mit der römischen Kirche zu einem *Modus vivendi* kommen, muß mit ihr die Verantwortung für eine achristliche oder gar christentumsfeindliche Welt gemeinsam tragen. Das ist dieselbe Situation, wie sie der Protestantismus der alten Welt seit dem Einbruch der offiziellen, staatlich gelenkten Gottlosigkeit durchzustehen hat; es ist die Situation einer gemeinsamen ökumenischen Verantwortung.

Und damit kommen wir zum Schluß zurück auf die Fragen, die wir in der Einleitung offengelassen haben: Wie übt eine bekenntnisgebundene lutherische Diasporakirche für sich selbst Toleranz? Kann sie das überhaupt, wenn sie den absoluten Wahrheitsanspruch ihres Bekenntnisses ernst nimmt? Muß sie das nicht tun, wenn sie selbst mit anderen kirchlichen Gemeinschaften die Toleranz des Staates in Anspruch nimmt?

Wir stehen damit vor der ökumenischen Frage, wie sie uns in unserer Zeit auferlegt ist, in der es keine geschlossene Welt- oder Landeskirche mehr gibt und in der verschiedene Denominationen — große und kleine — nebeneinander, miteinander und in gegenseitiger Verantwortung füreinander leben müssen. Sicherlich umfaßt unser Problem nicht die ganze ökumenische Frage, aber den zunächst und in der Praxis wichtigsten Teilaspekt von ihr. Kann eine bekenntnisgebundene Diasporakirche religiöse Toleranz üben?

Auf Grund des lutherischen Bekenntnisses kann man, ja muß man diese Frage mit Ja beantworten. Denn in der Confessio Augustana ist ja die Einheit der Christenheit nicht postuliert oder proklamiert, sondern vorausgesetzt. Sie beruht — wir hörten es von Luther — auf der wirkenden Gewalt des Wortes Gottes. Dieses teilt sich selbst aus in der reinen, wortbezogenen Predigt und der rechten Verwaltung der Sakramente. Die anderen Denominationen haben dasselbe Wort. Sie haben es in ihrer Lehre und Verkündigung an der einen oder anderen Stelle durch menschliche Zusätze verdunkelt. Sie sind in der Verwaltung der Sakramente in dieser oder jener Hinsicht von Christi Einsetzung abgewichen. Das muß ihnen in brüderlicher Offenheit bezeugt werden. Und damit wird ihnen das Evangelium verkündigt, das ihnen und uns anvertraut ist. In dem Maße, wie sie sich dieser Verkündigung öffnen, fallen die Mauern, die uns von ihnen trennen. Unsere lutherische Diasporakirche hört damit nicht auf zu existieren. Sie bleibt an den geschichtlichen Auftrag gebunden, unter dem sie angetreten ist. Sie nimmt ihn wahr an ihren Gliedern ebenso wie an den Kirchen ihrer Umgebung, seien das nun andere Minoritätskirchen, sei es die — vielleicht immer noch privilegierte — Kirche der Majorität. Und wir, die wir dem lutherischen Diasporawerk dienen, müssen dieser lutherischen Diasporakirche helfen, daß sie für ihre Aufgabe gerüstet ist.

Gott richtet es aus durch seine Kraft und nicht durch unsere Weisheit und Gewalt. Denn alles, was an uns ist, das ist schwach und ist nichts. Aber gerade in solcher Schwachheit und Nichtigkeit beweist Gott seine Kraft.

MARTIN LUTHER

Die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. und 20. Jahrhundert¹

Das Thema, das mir in dieser Formulierung gestellt worden ist, ist ungemein umfangreich. Niemand wird erwarten, daß dieses Thema in einem knappen Vortrag auch nur von Ferne erschöpfend behandelt werden kann. Genau genommen, enthält das mir gestellte Thema zwei Themen, nämlich einmal die Frage, was die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften im 16. Jahrhundert gewesen sind, und zum anderen das Problem, welche Relevanz diese entscheidenden Aussagen oder zumindest manche von ihnen für das 20. Jahrhundert haben. Schon die Frage nach den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. Jahrhundert ist umfassend genug. Das Problem, welche Bedeutung die Aussagen der Bekenntnisschriften für unser Jahrhundert haben, würde für sich ebenfalls mehr als einen Vortrag beanspruchen. Man braucht nur an die Vorgänge auf der letzten Tagung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki im Jahre 1963² zu denken, um sich dies vor Augen zu führen. Damals ist es ja bekanntlich nicht gelungen, ein neues Wort über das zentrale Thema der lutherischen Reformation, nämlich über die Rechtfertigungslehre, zu sagen.

Andererseits kann es keinen Zweifel geben, daß das gestellte Thema dringlich ist. Zwar wird viel über die Bedeutung von Schrift und Bekenntnis gesagt. Aber es fehlt doch nicht selten an einer genügenden Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften, ja auch nur an einer Kenntnis dessen, was sie sagen und meinen. Dabei kann man über die Bedeutung der Bekenntnisschriften selbstverständlich nur dann sprechen, wenn man ihren Inhalt kennt. Ich halte es zudem nicht für möglich, in systematischer Weise Erörterungen über die Bekenntnisschriften und ihre Bedeutung für das 16. sowie für das 20. Jahrhundert anzustellen, wenn man die Frage ihrer historischen Entstehung und ihrer dadurch bedingten Eigenart überspringt. In

¹ Vortrag, gehalten auf dem Rüsttag der niederdeutschen Martin-Luther-Vereine am 25. 1. 1966 auf der Heideburg bei Hamburg. Für den Druck ist die Vortragsform beibehalten.

² Siehe jetzt den Offiziellen Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli bis 11. August 1963, hrsg. vom Lutherischen Weltbund, 1965.

einem ersten Gedankengang wollen wir uns daher einige wichtige Dinge über die historische Entstehung der Bekenntnisschriften vor Augen führen.

I.

Die Art der Entstehung der lutherischen Bekenntnisschriften ist ja eine sehr verschiedene gewesen. Die älteste Bekenntnisschrift, die beiden Katechismen Luthers, sind nicht mit der Absicht geschrieben worden, daß sie ein Bekenntnis darstellen sollten. Vielmehr hat Luther bekanntlich die beiden Katechismen für Unterrichtszwecke in dem neuen evangelischen Kirchenwesen verfaßt. Erst im Laufe der Zeit haben sie sich als Bekenntnisschriften durchgesetzt, und zwar durch einen Beweis des Geistes und der Kraft.

Luthers Schmalkaldische Artikel sind ebenfalls nicht im vollen Sinne als Bekenntnisschrift gedacht gewesen. Luther hat in ihnen sein persönliches Vermächtnis gesehen; zugleich sollten sie diejenigen Artikel enthalten, auf denen die Evangelischen unnachgiebig auf dem geplanten Konzil bestehen wollten, sowie andere, über die man mit gelehrten Männern bereit sei, zu disputieren³.

Auch die Augsburgische Konfession ist eigentlich nicht als Bekenntnisschrift gedacht gewesen. Das läßt sich an zwei Punkten deutlich zeigen. Einmal war es ja so gewesen, daß das milde Ausschreiben Karls V. zum Reichstag zu Augsburg bei den Evangelischen die Hoffnung hatte aufkommen lassen, es würde zu wirklichen Verhandlungen über die Religionsstreitigkeiten kommen. Von daher verfaßte man an sich nur Artikel, welche die Mißbräuche betrafen, nämlich die Torgauer Artikel. Erst in Augsburg selbst fertigte man, als man die feindliche Atmosphäre spürte, in aller Eile eine Verteidigungsschrift an. Die *Confessio Augustana* hat damals zunächst den Titel „*Apologia*“ getragen, der ihrer ganzen Art wohl auch besser angemessen ist als der Titel „*Confessio*“. Erst ziemlich zum Schluß hat man ihr die Überschrift „*Confessio Augustana*“ gegeben. Noch am 22. Mai 1530 berichtet Melanchthon: „*In Apologia cotidie multa mutamus*“⁴. Auch in

³ Über die Abzweckung, die Luther bei Abfassung der Schmalkaldischen Artikel hatte, siehe die Kontroverse zwischen E. Bizer und H. Volz: E. Bizer, Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1956, S. 61 ff.; H. Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel, ebd. 68, 1957, S. 259 ff.; E. Bizer, Noch einmal: Die Schmalkaldischen Artikel, ebd. 68, 1957, S. 287 ff.; ferner die kurze Zusammenfassung von H. Volz, Art. Schmalkaldische Artikel, *RGG*³ 5, 1961, Sp. 1454 f.

⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. 1959 (im folgenden „BS“ abgekürzt), S. XVII.

Melanchthons Entwurf der Vorrede⁵ begegnet nicht der Ausdruck „Bekenntnis“ oder dergleichen. Vielmehr heißt es da, daß man in Kürze dartun wolle, „was die Lehre sei, die in dem Kurfürstentum Sachsen gelehrt wird“⁶. Erst in der endgültigen Vorrede, die dann von dem kursächsischen Kanzler Georg Brück verfaßt wurde, begegnet der Ausdruck „confessio“: „offerimus in hac causa religionis nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi apud nos tradiderint“⁷. Erst ganz zum Schluß hat die Confessio Augustana also den Titel „Bekenntnis“ erhalten. Aber daß sie trotzdem keineswegs allenthalben als eigentliche Bekenntnisschrift verstanden wurde, daß ihr Verfasser Melanchthon sie vielmehr im wesentlichen als sein Privatwerk ansah, geht auch daraus hervor, daß Melanchthon später die Confessio Augustana variata herausgab, ohne sich der Zustimmung der anderen kursächsischen Theologen zu versichern. Hätte die Confessio Augustana schon damals den Rang einer Bekenntnisschrift gehabt, so hätte Melanchthon das unmöglich tun können.

Was schließlich die anderen Bekenntnisschriften betrifft, so sind auch sie nicht in dem Sinne als Bekenntnisschriften verfaßt worden, wie man sie heute gern bezeichnet. Die Apologie ist eine Entgegnung auf die katholische Confutatio der Confessio Augustana. Der Tractatus Melanchthons über die Macht des Papstes ist freilich noch am ehesten eine gemein-evangelische Entgegnung auf die römischen Ansprüche. Die Konkordienformel schließlich mag auch im heutigen Sinne schon damals als Bekenntnisschrift gegolten haben. Sie diene ja bekanntlich dazu, die mancherlei nach Luthers Tode entstandenen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche zu entscheiden und zu beenden. Sie ist also von vornherein mit einem bestimmten dogmatischen und autoritativen Anspruch verfaßt und akzeptiert worden.

Aber es soll hier nicht nur auf die verschiedene Absicht hingewiesen werden, die die einzelnen Bekenntnisschriften ursprünglich besaßen. Fast noch wichtiger ist ein kurzer Vergleich zwischen den Vorformen einer evangelischen Bekenntnisbildung und den Bekenntnisschriften selber, insbesondere der Confessio Augustana, weil hier die besondere Eigenart der Bekenntnisschriften hervortritt.

⁵ BS S. 35 ff. Zu Melanchthons Verhalten während der Abfassung der Confessio Augustana siehe den wichtigen Beitrag von G. Müller, Um die Einheit der Kirche — Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530, in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, 1965, S. 393 ff., bes. S. 396.

⁶ BS S. 40, 30 ff. S. 35, 7 begegnet der Ausdruck „Bericht“ über die Lehre und die Kirchenbräuche in Kursachsen.

⁷ BS S. 45, 22 ff.

Bekanntlich gehen die ersten Ansätze einer evangelischen Bekenntnisbildung — wenn man von den früheren fränkischen Bekenntnissen absieht — bis zu Luthers Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (1528) zurück, um dann über die Zwischenstufen der Schwabacher, der Marburger und der Torgauer Artikel zu der Abfassung der Confessio Augustana zu führen. Melancthon hat, als er die Confessio Augustana ausarbeitete, nicht nur in der gesamten Anordnung des Stoffes, sondern auch in zahlreichen Einzelheiten immer wieder auf diese älteren Bekenntnisse zurückgegriffen, sie oft wörtlich übernommen, aber nicht minder oft von ihnen abweichende Formulierungen gebraucht. Um so lohnender ist ein kurzer Vergleich zwischen Luthers Bekenntnis von 1528 und der Confessio Augustana.

Luthers Bekenntnis von 1528 findet sich im Anhang an die Schrift „Vom Abendmahl Christi“, die Luthers abschließende Äußerung im Abendmahlsstreit mit Zwingli darstellen sollte. In diesem Bekenntnis will Luther, wie er sagt, vor Gott und aller Welt seinen Glauben Stück für Stück bekennen, darauf er gedenkt, zu bleiben bis in den Tod⁸, da mit jedermann Klarheit habe über seinen Glauben. Luther betont oben drein, daß er diese Artikel „aufs fleißigste bedacht (scil. sowie) durch die Schrift und wieder hindurch oftmals gezogen“ habe⁹. Aus diesem Grunde kommt diesem Bekenntnis besondere Bedeutung zu.

Was den Aufbau dieses Bekenntnisses betrifft, so findet sich wohl eine klare Gliederung, nicht aber eine durchgehende Numerierung der einzelnen Artikel. Luther beziffert nur die drei ersten Artikel, die die drei Personen der Trinität behandeln, ohne dann weiter zu zählen. Man kann jedoch im ganzen wohl 13 Artikel unterscheiden, die nacheinander folgende Punkte behandeln: 1. Gott-Vater, 2. Jesus Christus, 3. der Heilige Geist, 4. die christliche Kirche, 5. der Ablass, 6. das Gebet für die Toten, 7. die Anrufung der Heiligen, 8. die letzte Ölung, 9. Ehe und Priestertum, 10. die Messe, 11. Stifte und Klöster, 12. Bilder und Meßgewänder, 13. die Auferstehung der Toten. Äußerlich fällt bei dieser Gliederung auf, daß auf die Erörterung der grundlegenden Glaubensartikel über die Trinität, die Christologie und die christliche Kirche die Auseinandersetzung mit Rom über die verschiedenen Mißbräuche in Lehre und Praxis der römischen Kirche und zum Schluß die Eschatologie folgen. Allein, es ist doch nicht so, daß die Auseinandersetzung mit Rom nur im mittleren Teil von Luthers Bekenntnis stattfindet. Vielmehr hat Luther verschiedene Streitfragen schon in den ersten Artikeln

⁸ Luther, Vom Abendmahl Christi, hrsg. O. Clemen Bd. 3, 507, 35ff.

⁹ Ebd. S. 508, 2f.

behandelt. Man kann auch hier sehen, daß es für Luther nicht genügt, die Trinitätslehre im Sinne eines objektiven Dogmas zu entfalten. Vielmehr legt er entscheidendes Gewicht auf das Verständnis der Trinitätslehre. Anders ausgedrückt, er entfaltet die Trinitätslehre von seinem theologischen Ansatz her, oder umgekehrt, er macht die Trinitätslehre für die gesamte Theologie fruchtbar und durchdenkt diese von jener her.

Doch nun zu den wichtigsten Gedanken in diesem Bekenntnis Luthers! Im ersten Artikel bekennt Luther seinen Glauben an den hohen Artikel der göttlichen Majestät, nämlich Vater, Sohn und Heiligen Geist, und bestätigt die Verwerfung der Bestreiter der Trinität, wie Arianer, Sabellianer und andere.

Bedeutsamer ist der zweite Artikel, der von Jesus Christus handelt. Hier erörtert Luther zunächst die Zweinaturenlehre. Allein, Luther begnügt sich nicht damit, das christologische Dogma von Chalkedon zu entfalten. Vielmehr nimmt er die gesamte Erlösungslehre in seine Christologie hinein, ähnlich wie er das auch in den beiden Katechismen tut, hier nur noch ausführlicher und zugespitzter: „Auch glaub ich daß solcher Gottes und Marien Sohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben, damit er uns von der Sünde, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöse . . .“¹⁰. Vorher hatte es schon geheißen, daß Jesus Christus sei „mein und aller Herr“¹¹. Weiter verwirft Luther, ebenfalls im zweiten Artikel, die Lehre des Pelagius vom freien Willen des Menschen, auch die neuen Pelagianer, die in der Sünde nur ein „Gebrechen“ oder „Fehl“ sehen¹². Nicht genug damit, Luther schließt eine Verwerfung der Orden und Klöster an, weil die Mönche meinten, durch die Befolgung der *consilia evangelica* vor Gott gerecht werden zu können, obwohl Luther durchaus zugibt, daß es auch in den Klöstern Heilige gegeben hat, die nicht auf ihre Werke, sondern auf Gottes Gnade vertraut haben¹³. Dagegen sagt Luther, daß die einzigen heiligen Orden und rechten Stifte, die Gott selbst eingesetzt hat, das Priesteramt, der Ehestand sowie die weltliche Obrigkeit bzw. die weltlichen Berufe seien. Wer in diesen Ständen lebt, tut eitel heilige Werke¹⁴. Gegenüber diesen weltlichen Ständen dürfe es Klöster höchstens als Schulen geben.

¹⁰ Ebd. S. 508, 37ff.

¹¹ Ebd. S. 508, 35.

¹² Ebd. S. 509, 25f.

¹³ Ebd. S. 509, 35ff.

¹⁴ Ebd. S. 510, 23ff.

Auf die übrigen Artikel in Luthers Bekenntnis brauchen wir nur kurz hinzuweisen. Erwähnt sei, daß Luther in Artikel 4 die Kirche als „die Gemeinde und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt“ bezeichnet¹⁵. Also keine Konstituierung einer besonderen Konfessionskirche! Vielmehr sagt Luther ausdrücklich, daß diese wahre Christenheit auch unter der römischen Kirche zerstreut sei, nicht anders als unter den Türken¹⁶. Die wahre Kirche ist für Luther niemals einfach mit der äußeren Zahl der Kirchenglieder identisch. So wenig er die wahre Kirche von der äußeren Kirche scheidet, so sehr ist doch die wahre Kirche eine verborgene, geistliche Größe.

Fassen wir die Bedeutung von Luthers Bekenntnis von 1528 zusammen, so ist zu sagen, daß sie in der engen, unlöslichen Verknüpfung überkommener dogmatischer Aussagen mit den eigenen Erkenntnissen über die Verlorenheit des sündigen Menschen und die Rechtfertigung sola gratia sola fide besteht, oder anders ausgedrückt: in der Zusammenbindung von Christologie und Soteriologie. Beide, das christologische Dogma der alten Kirche wie die eigene, über die Entscheidungen des pelagianischen Streites hinausgehende Lehre von Sünde und Gnade durchdringen sich bei Luther gegenseitig¹⁷. Es ist nicht so, daß dem überkommenen trinitarischen und christologischen Dogma lediglich einige neue Erkenntnisse hinzugefügt würden. Vielmehr hat Luther die Aussagen der alten Konzile im Lichte seiner Anschauung von Sünde und Rechtfertigung gelesen, und umgekehrt interpretiert er die Anthropologie von der Christologie her. Dieses enge Mit- und Ineinander von Christologie und Soteriologie ist wohl der wesentlichste Beitrag, den Luther zu einer echten Aneignung der altkirchlichen Lehrentscheidungen geleistet hat.

In den Schmalkaldischen Artikeln ist es ganz ähnlich. Aber wir brauchen das hier vielleicht nicht weiter zu erörtern, da es uns um die geschichtliche Eigenart der Bekenntnisschriften geht. Statt dessen wollen wir die entsprechenden Stücke der Confessio Augustana mit Luthers Bekenntnis vergleichen.

¹⁵ Ebd. S. 512, 14ff.

¹⁶ Ebd. S. 512, 19ff.

¹⁷ Vgl. W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen — Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, 1949, bes. S. 37ff.; dazu allerdings auch E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, in: Peregrinatio — Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, 2. Aufl. 1962, S. 36f. Anm.; ferner E. Wolf, Asterisci und Obelisci zum Thema: Athanasius und Luther, in: Evangelische Theologie 18, 1958, S. 481ff.

Dabei sehen wir davon ab, daß Melanchthon in seiner *Confessio Augustana* den Eindruck zu erwecken suchte, als betreffe der Gegensatz zwischen Katholiken und Evangelischen lediglich einige Mißbräuche und nicht eigentliche Lehrfragen, wie er in Art. 21¹⁸ zum Ausdruck bringt. Denn eine solche Behauptung mag allenfalls durch diplomatische Vorsicht, wie sie Melanchthon damals geraten schien, entschuldigt werden. Um so wichtiger aber ist die Art und Weise, wie Melanchthon das alte Dogma übernommen und mit der evangelischen Heilslehre verknüpft hat.

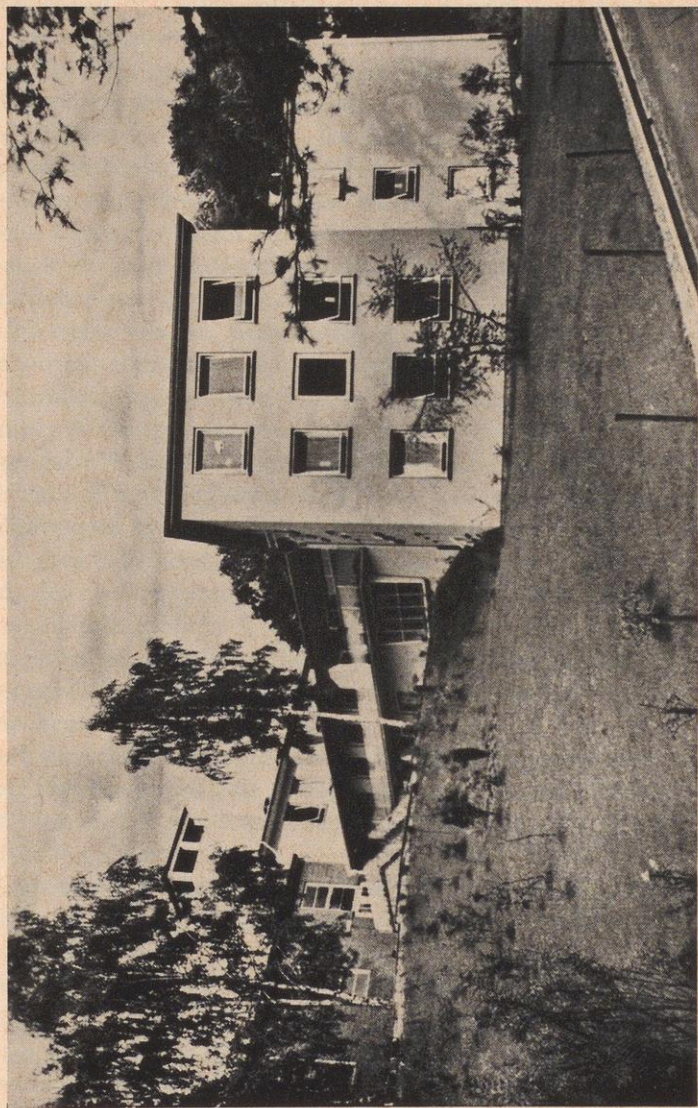
In Artikel 1 der *Confessio Augustana* betont Melanchthon die Übereinstimmung mit den Katholiken in der Trinitätslehre. Was die trinitarischen Aussagen als solche betrifft, so sind Luther und Melanchthon im ganzen durchaus konform. Nicht sehr glücklich ist allerdings in der *Confessio Augustana* 1 der Ausdruck „*decretum*“¹⁹, den Melanchthon für die Entscheidung des Konzils von Nicäa gebraucht. W. Elert hat mit Recht darauf hingewiesen²⁰, daß die Wahl des Ausdrucks „*decretum*“ „nur als Fehlgriff bezeichnet werden“ kann. Dieser Ausdruck könnte den Anschein erwecken, als ob es auch den Evangelischen um das Fürwahrhalten einer bestimmten Anzahl definierter Dogmen ginge: Melanchthon sagt ja, daß dieses *decretum* zu glauben sei. Das könnte zu einer bloßen Nebenordnung von Schrift und Tradition führen, wobei sich alsbald auch die Unfehlbarkeit der Konzile wieder einstellen würde; und die Dogmen wären dann nichts anderes als *veritates revelatae*, statt daß sie als Bekenntnisse verstanden werden, die auf die geoffenbarte *veritas* hinweisen. Aber man darf wohl in diesen Ausdruck nicht zu viel hineinlegen. Immerhin ist es bezeichnend, daß die *Confutatio* Melanchthons Berufung auf das *Nicänum* ganz in ihrem Sinne zu deuten suchte, indem sie Begriffe wie *norma fidei*, *concordare cum romana ecclesia*, *definire* usw. einführte. Es wird wohl nicht ganz zufällig sein, daß Melanchthon diesen Ausdruck hier gebraucht hat.

Daß hier tatsächlich zwischen Melanchthon und Luther eine gewisse Verschiedenheit besteht, geht aus Luthers Schmalkaldischen Artikeln hervor. Luther hat hier im ersten Teil den Artikel von der göttlichen Majestät behandelt. Da heißt es: „Daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist in einem göttlichen Wesen und Natur drei unterschiedliche Personen ein einiger Gott ist, der Himmel und Erden geschaffen hat. Daß der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehend. Daß nicht der Vater noch der Heilige Geist, sondern der Sohn sei

¹⁸ BS S. 83c, 14f.

¹⁹ BS S. 50, 4.

²⁰ W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, 2. Aufl. 1952, S. 178.



Die HEIDEBURG in Hamburg-Hausbruch

Tagungsstätte der niederdeutschen Martin Luther-Vereine

Mensch geworden“²¹. Darauf folgt dann die Aussage: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen (glauben und) bekennen“²². Luther hatte zunächst geschrieben „gläuben und bekennen“, hat dann aber in seinem Manuskript die Worte „gläuben und“ gestrichen. So heißt es in dem Druck der Schmalkaldischen Artikel lediglich, daß Katholiken wie Protestanten diese Artikel „bekennen“. Den eigentlichen Glauben an die Trinität hat Luther den Katholiken jedoch nicht zugetraut, weil er sich mit ihnen in dem soteriologischen Verständnis dieses Lehrstückes nicht einig wußte. Man kann den Unterschied zwischen Luther und Melanchthon in dieser Hinsicht dahin bestimmen, daß Luther, wie sich etwa auch an einer Besprechung der Katechismen nachweisen ließe, die Trinitätslehre von der Christologie her in Angriff nahm, wobei die Christologie ihrerseits von der Rechtfertigungslehre bestimmt ist, während Melanchthon seinerseits von der Trinitätslehre ausging und die Christologie in die Trinitätslehre einbaute. Hinzu kommt, daß Luther und Melanchthon sich in der Art und Weise voneinander unterscheiden, wie sie die Dogmen der alten Kirche rezipieren. Bei Melanchthon zeigt sich je länger desto mehr ein gewisser Traditionalismus. Von hier aus ergab sich für ihn eine festere Anknüpfung an die überkommene Trinitätslehre.

Nun ist aber kein Zweifel, daß sich abgesehen von diesem verschiedenen Ansatz, den wir aufgezeigt haben, auch in zahlreichen Einzelheiten mehr oder weniger erhebliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Bekenntnisschriften und ihren theologischen Aussagen finden. Zum Schluß dieses ersten Teiles sei wenigstens auf einige derartige Unterschiede kurz hingewiesen.

Solche Unterschiede bestehen etwa in der Rechtfertigungslehre. Luther hat die Rechtfertigung nicht nur als die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi verstanden, sondern immer auch als reale Gerechtmachung, die freilich in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gründet und nicht wie für römisch-katholisches Empfinden erst in der Gerechtsprechung ihr Ziel erreicht²³. Melanchthon hingegen hat die *iustificatio* in seiner späteren Zeit

²¹ BS S. 414, 12ff.

²² BS S. 415, 1f.

²³ K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 7. Aufl. 1948, S. 124f. u. ö., hatte seinerzeit die überspitzte These aufgestellt, daß Gott im Blick auf die künftige reale Gerechtmachung des Menschen diesen schon jetzt gerecht spricht. Diese These ist in neueren Untersuchungen mit Recht dahingehend abgewandelt worden, daß die Gerechtmachung für Luther in der Gerechtsprechung gründet, beide aber unlöslich zusammengehören. Siehe etwa die abgewogene Darstellung bei P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 2. Aufl. 1963, S. 203ff.

immer stärker auf das forensische Moment eingegrenzt und das effektive ausgeschlossen. Diese Verengung findet sich freilich noch nicht in der *Confessio Augustana* und der Apologie. Aber sie stellt doch die Voraussetzung für manche späteren theologischen Auseinandersetzungen, insbesondere für den osiandrischen Streit, dar, in dem eigentlich beide Seiten nicht mehr Luthers umfassendes Verständnis der Rechtfertigung vertraten, sondern nun teils das forensische Moment — so die Philippisten — teils das effektive — so Osiander — ausschließlich betonten. Die Konkordienformel setzt in ihren Entscheidungen diese gewisse Verengung der Auffassung von der Rechtfertigung voraus und ist auch nur von daher verständlich.

Oder es ist kurz auf die Lehre vom *tertius legis* hinzuweisen. Bekanntlich hat Luther einen *tertius usus legis* nicht gekannt und nicht vertreten²⁴. Wohl aber hat Melanchthon in seiner späteren Zeit die Lehre vom *tertius usus* ausgebildet. Die Konkordienformel vertritt bekanntlich in ihrem 6. Artikel einen *tertius usus legis*. Wir können auf die Fragen, um die es hier geht, unmöglich jetzt eingehen. Die Lehre der Konkordienformel vom *tertius usus legis* ist in der Forschung ganz verschieden interpretiert worden. Teilweise meint man, daß man die Anschauung der Konkordienformel in diesem Punkt nicht mit derjenigen Luthers zusammenbringen könne²⁵. Teilweise versucht man, die Differenzen zu harmonisieren. W. Joest hat in seinem wichtigen Buch „Gesetz und Freiheit“ bei Luther eine paränetische Bedeutung des Gesetzes auch in positivem Sinne für die Christen feststellen wollen²⁶. Wie dem auch sein mag, hier bestehen auf jeden Fall bedeutsame Unterschiede, dazu in einem Lehrstück, das zweifellos für Luther und die lutherische Kirche von besonderem Gewicht ist.

Oder es ist hinzuweisen auf gewisse Verschiedenheiten in der Sakramentslehre, speziell in der Abendmahlslehre. Auch hier ist es unmöglich, in der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit auf diese Fragen näher einzugehen. Aber es ist ja bekannt, daß zwischen der lateinischen und der deutschen Fassung des 10. Artikels der *Confessio Augustana*, der die Abendmahlslehre behandelt, beträchtliche Unterschiede oder zumindest Akzentverschiebungen da sind²⁷.

²⁴ Siehe W. Elert, *Das christliche Ethos*, 1949, S. 386ff.

²⁵ So etwa E. Schott, *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit — Eine kontrovers-theologische Untersuchung zum Konkordienbuch*, 1955, S. 59.

²⁶ W. Joest, *Gesetz und Freiheit — Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, 3. Aufl. 1961, bes. S. 45ff.

²⁷ Siehe hierzu vor allem W. Maurer, *Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana*, in: *Festschrift für Gerhard Ritter*, 1950, S. 161ff.; E. Bizer (und W. Kreck), *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften*, 2. Aufl. 1959, bes. S. 23ff.

Da es uns hier nicht um Vollständigkeit geht, mag es mit diesen knappen Hinweisen sein Bewenden haben. Es ist kein Zweifel, daß die Bekenntnisschriften unserer lutherischen Kirche geschichtlich entstanden sind; daß sie auf Grund der jeweils besonderen Entstehung und mehr noch auf Grund der verschiedenen Verfasserschaft ihre ganz bestimmte Ausprägung haben, die in manchem nicht ohne weiteres harmonisiert werden kann; daß ferner die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums nach Luthers Tod in vielen Punkten zu einer veränderten Fragestellung geführt haben, was wiederum auch eine gewisse Veränderung der theologischen Lösungen bedingte.

II.

Wir haben bisher im ersten Teil unseres Vortrages die historische Entstehung der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für deren Aussagegehalt zu verdeutlichen gesucht. Im zweiten Teil des Vortrages, dem wir uns jetzt zuwenden, soll nun die Frage erörtert werden, worin die eigentlich entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften zu sehen sind und speziell, welche Bedeutung diese Aussagen für unsere Zeit haben. Wie schon erwähnt, können zu diesem Problem nur einige kurze Erwägungen angestellt werden.

a) Zunächst kurz einige Bemerkungen zu den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. Jahrhundert, wobei freilich die bleibende Bedeutung dieser Aussagen zum Teil von selbst mit gegeben ist und unmittelbar einleuchtet.

Genau genommen, müßten wir natürlich für jede Bekenntnisschrift die Frage, welches die entscheidenden Aussagen sind, gesondert behandeln. Da wir das nicht können, greifen wir einige wichtige Punkte heraus.

Was die *Confessio Augustana* betrifft, so ist hervorzuheben die ruhige, sachliche, unpolemische Art und zugleich die dogmatische Genauigkeit, mit der weithin die Lehre der Reformation entfaltet wird. Eine klassische Formulierung hat Melanchthon vor allem in Artikel 4 der *Confessio Augustana* über die Rechtfertigung gefunden. Die Anordnung der Artikel der *Confessio Augustana* sowie die schon erwähnte Meinung Melanchthons, daß der Streit nur Mißbräuche, nicht jedoch Lehrfragen betreffe, lassen es freilich nicht geraten erscheinen, in einem einzelnen Lehrstück das Zentrum der *Confessio Augustana* zu sehen. Vielmehr muß man die Aussagen der *Confessio Augustana* in ihrer ganzen Fülle sehen und als eine grundlegende Zusammenfassung wesentlicher Lehren der Reformation verstehen. Vollständigkeit hat Melanchthon dabei weder erstrebt noch erreicht. Das kann eine Bekenntnisschrift wohl auch niemals. Aber die Reife und Klarheit der

Formulierungen machen es ohne weiteres verständlich, warum die *Confessio Augustana* das verbreitetste Bekenntnis des gesamten Luthertums geworden ist.

Was die Apologie betrifft, so kann man hier schon eher von einem Schwerpunkt reden. Die *Confutatio* hat sich bei ihrer Entgegnung zwar ganz an den Aufbau und die Reihenfolge der Artikel in der *Confessio Augustana* gehalten; aber sie hat mit Recht herausgestellt, daß die Zentralfrage zwischen Katholiken und Evangelischen die Lehre von der Rechtfertigung ist. Durch die Entgegnung der *Confutatio* hat sich die Auseinandersetzung in Augsburg auf dieses Zentralthema verlagert. Melanchthon hat dem selbst Rechnung getragen, indem er in der Apologie die Lehre von der Rechtfertigung besonders ausführlich entfaltet hat. Ich halte den 4. Artikel der Apologie mit für das beste und theologisch ausgereifteste, was Melanchthon jemals geschrieben hat. Die von uns schon genannte einseitige Entwicklung in der Rechtfertigungslehre des späteren Melanchthon, die dann auch in der Konkordienformel rezipiert worden ist, ist im 4. Artikel der Apologie noch nicht da. Vielmehr hat Melanchthon hier ausführlich dargelegt, daß die *iustificatio* beides ist, nämlich Gerechtsprechung und Rechtmachung. Er hat auch diese beiden Seiten der Rechtfertigung eng miteinander verbunden. So sagt er: „*quia iustificari significat ex iniustus iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiarum seu reputari*“²⁸. Jede Entfaltung der lutherischen Rechtfertigungslehre muß sich vor allem auch an Apologie 4 orientieren. Hier sind bestimmte Aspekte der Rechtfertigung, die in *Confessio Augustana* 4 wohl vorausgesetzt, aber nicht entfaltet worden sind, dargelegt und begründet worden. Ein besonderes Schwergewicht hat Apologie 4 auch darin, daß Aussagen der Kirchenväter in großem Umfang herangezogen werden.

Wir übergehen das, was in der Apologie ferner noch etwa zur Erbsündenlehre oder zur Lehre von der Kirche oder zu manchen anderen Fragen gesagt wird, obwohl auch hier bestimmte Schwerpunkte begegnen, die an sich gewürdigt werden müßten, und heben statt dessen einen bedeutsamen Aspekt aus den Schmalkaldischen Artikeln hervor, der den Aufbau derselben betrifft; von daher ergeben sich wichtige Konsequenzen für das kontroverstheologische Gespräch. Die Schmalkaldischen Artikel gliedern sich in drei Teile. In dem ersten Teil behandelt Luther diejenigen Artikel, die in keinem Zank noch Streit sind, über die daher nicht weiter zu handeln ist. Hier finden sich die vorhin genannten Äußerungen über die Trinitätslehre. In dem zweiten Teil erörtert Luther „Artikel, so das Amt und Werk

²⁸ Apologie 4, 72 BS S. 174, 37ff.

Jesu Christi oder unserer Erlösung betreffen“²⁹. Hier handelt es sich um Artikel, die kontrovers sind und über die man nicht mit den Katholiken verhandeln kann, sondern bei denen man einfach fest bleiben muß. Es ist interessant, sich den Inhalt dieser unabdingbaren Artikel kurz vor Augen zu halten. Sie betreffen 1. den Artikel von Jesus Christus, 2. die Ablehnung der Messe, 3. die Ablehnung der Stifte und Klöster und 4. die Ablehnung des Papsttums. Es ist bezeichnend, daß unter denjenigen Artikeln, an denen Luther positiv auf jeden Fall festhalten will, nur der eine von Jesus Christus steht. Die Rechtfertigungslehre wird von Luther hier bezeichnenderweise nicht genannt! Aber auch sonst fehlt etliches, das man eigentlich hier erwarten sollte.

In dem dritten Teil behandelt Luther dann „Stücke oder Artikel . . . , (scil. über die) wir mit gelehrten, vernünftigen (scil. Männern) oder unter uns selbst handeln“ mögen³⁰, also Artikel, über die man mit den Katholiken sprechen bzw. verhandeln kann. Dazu gehören folgende Artikel: 1. von der Sünde, 2. vom Gesetz, 3. von der Buße, 4. vom Evangelio, 5. von der Taufe, 6. vom Sakrament des Altars, 7. von den Schlüsseln, 8. von der Beichte, 9. vom Bann, 10. von der Weihe und Vokation, 11. von der Priesterehe, 12. von den Kirchen, 13. wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken, 14. von Klostergelübden und 15. von Menschensatzungen. Wohl-gemerkt: Luther sagt nicht, daß in diesen Artikeln kein Dissensus zwischen Rom und Wittenberg besteht. Er sucht nicht, wie Melanchthon in der *Confessio Augustana*, den Gegensatz zu verharmlosen. Vielmehr weist er offen auf die Differenzen hin, wie man es bei Luther auch schwerlich anders erwarten kann. Und doch ist bezeichnend, daß Luther über so zentrale Fragen wie die Rechtfertigung, die Lehre von Taufe und Abendmahl, das Amt, die Schlüsselgewalt mit Katholiken bereit ist, zu diskutieren.

Die Schmalkaldischen Artikel haben ganz offenbar damals wie heute eine eminente Bedeutung in kontroverstheologischer Hinsicht. Ja, diese Bedeutung ist heute vielleicht noch größer als im 16. Jahrhundert, da die Gesprächsbereitschaft auf beiden Seiten größer ist. Es gibt schlechterdings kein Lehrstück, über das Luther nicht mit Rom zu reden bereit wäre. Luther hat zu keiner Zeit einer Verfestigung zur Konfessionskirche das Wort geredet. Gerade diese Aussagen der Schmalkaldischen Artikel sollten davor warnen, selbstsicher auf bestimmte Lehrformulierungen der eigenen Kirche zu pochen. Nur in dem einen Artikel von Jesus Christus war Luther nicht bereit, irgendetwas nachzugeben. Von dem Artikel von Jesus Christus sagt

²⁹ BS S. 415, 4f.

³⁰ BS S. 433, 7f.

er: „Auf diesem Artikel steht alles, das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben“³¹. Und: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will“³². Hier zeigt sich deutlicher als irgendwo anders, daß es Luther letztlich nur um das solus Christus geht und um sonst nichts. Wenn ich von einer Aussage der Bekenntnisschriften sagen sollte, daß sie für das 16. und für das 20. Jahrhundert schlechthin entscheidend ist, dann würde ich es von dieser Aussage mit allem Nachdruck behaupten.

b) Nachdem wir einige Schwerpunkte markiert haben, die die Bekenntnisschriften selbst setzen, wollen wir nun kurz darauf eingehen, daß daneben doch auch bestimmte Lehrformulierungen damals wie heute ihr besonderes Gewicht haben. Es kann sich hier weder um eine enge Lehrgesetzlichkeit handeln noch auch darum, daß man die einzelnen Aussagen völlig erweicht. Vielmehr müssen die einzelnen Lehraussagen in ihrer Zuordnung zum zentralen Thema der Reformation Luthers gesehen werden, wie sie sich zugleich selbst auch nur als Entfaltung dieses zentralen Themas verstehen. In diesem Sinne betrachte ich als entscheidende Aussagen etwa diejenigen der Apologie über Gesetz und Evangelium. Die Lehre von Gesetz und Evangelium wird ja nicht nur in der Konkordienformel behandelt, wo ihr die erwähnte Problematik eignet, sondern indirekt auch in der Confessio Augustana und der Apologie. Zwar enthalten diese beiden Bekenntnisschriften keinen eigenen Artikel über Gesetz und Evangelium. Gleichwohl steht die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hinter zahlreichen Aussagen dieser beiden Schriften. Besonders wichtig sind auch hier die Ausführungen Melanchthons in Apologie 4. In diesem Abschnitt beginnt Melanchthon seine Erwiderung auf die Verwerfung des 4. Artikels der Confessio Augustans durch die Konfutatores damit, daß er sagt: „Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo“³³. Weiter führt Melanchthon aus, daß diese Verheißungen teilweise sich auf den kommenden Christus beziehen — damit meint er die Weisungen des Alten Testaments —, daß sie daneben aber teilweise die Sündenvergebung verheißen, — damit meint er das Neue Testament³⁴. Sodann führt Melanchthon aus, daß er unter Gesetz den Dekalog versteht

³¹ BS S. 416, 3f.

³² BS S. 415, 21f.

³³ Apologie 4, 5 BS S. 159, 30ff.

³⁴ Ebd.

bzw. die göttlichen Gebote, wo immer sie in der Schrift enthalten sind (also auch im Neuen Testament!). Das Gesetz, das die Sünde aufzeigt, ist also nicht das natürliche Gesetz, sondern das geoffenbarte. Die Zeremonialgesetze werden von Melanchthon ausdrücklich dabei ausgeschlossen. Sie gehören in diesem strikten Sinne nicht zum Gesetz³⁵. Denn die alttestamentlichen Zeremonialgesetze waren nur auf Zeit gegeben³⁶. Sie hatten lediglich einen hinweisenden Charakter auf das kommende Opfer, das für unsere Sünden genugtu sollte, damit die Menschen wissen, daß sie nicht aus eigenen Verdiensten, sondern wegen des Verdienstes Christi mit Gott veröhnt werden³⁷.

Wir können die Bedeutung der Ausführungen der Apologie über Gesetz und Evangelium hier nicht annähernd erschöpfend würdigen. Melanchthon hält aber hier ganz in Übereinstimmung mit Luther daran fest, daß die Zeremonialgesetze in keiner Weise, auch nicht in abgewandelter Form, auf den Opferkultus des Neuen Bundes und das christliche Priestertum zu beziehen sind. Er sagt ähnlich wie Luther, daß das Gesetz nicht einseitig auf das Alte Testament und das Evangelium nicht ausschließlich auf das Neue Testament zu beziehen ist³⁸. Vielmehr enthält das Alte Testament auch Evangelium und das Neue Testament auch richtendes Gesetz. Außerdem betont Melanchthon in der Apologie mit allem Nachdruck, daß für die Christen das Gesetz als Heilsweg abgetan ist. In der Apologie zeigen sich noch keine Spuren des später von Melanchthon vertretenen tertius usus legis. Die Ausführungen der Apologie über Gesetz und Evangelium gehören sicher zu den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften, die auch heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben.

Ähnliches wäre natürlich auch über vieles andere zu sagen, was in den Bekenntnisschriften enthalten ist. Auch dort, wo man Kritik anzubringen hat, ist es doch so, daß man immer von den Bekenntnisschriften lernen kann. Übrigens kann man von ihnen nicht nur in lehrmäßiger Hinsicht vieles lernen, sondern auch in methodischer Hinsicht. Ich denke hier vor allem an die große begriffliche Schärfe, mit der die Konkordienformel die Probleme, um die es ihr geht, charakterisiert, klar die Alternativen aufzeigt und dann ihre Antwort gibt. Wie auch immer man zu manchen Entscheidungen der Konkordienformel im einzelnen stehen mag, so ist die Präzision,

³⁵ Apologie 4, 6 BS S. 160, 3ff.

³⁶ Apologie 15, 32 BS S. 303, 37ff.

³⁷ Apologie 24, 23 BS S. 355, 22ff.

³⁸ Apologie 24, 55 BS S. 365, 41ff.

mit der die Fragen behandelt werden, mustergültig. Sehr häufig eröffnet ja erst die klare Formulierung einer strittigen Frage überhaupt die Möglichkeit, eine Lösung zu finden.

c) Aber nachdem wir in diesem zweiten Teil zunächst das verschiedene theologische Schwergewicht der einzelnen Bekenntnisschriften und sodann die Bedeutung bestimmter Lehrformulierungen umrissen haben, wollen wir jetzt auf die Frage kurz eingehen, wie man angesichts der in den verschiedenen Bekenntnisschriften zweifellos vorhandenen, mehr oder weniger erheblichen Differenzen zu verfahren hat. Wie wir im ersten Teil hervorgehoben haben, betreffen diese Differenzen ja nicht nur einzelne Aussagen oder Gruppen von Aussagen, sondern gelegentlich sogar den theologischen Ansatz selbst oder bestimmte Probleme, die mit diesem Ansatz unlösbar verbunden sind. Die neuere Reformationsforschung hat die Unterschiede zwischen Luther und Melancthon immer schärfer herausgearbeitet, manchmal vielleicht sogar überbetont. Es wäre völlig falsch, wollte man Melancthon nur kritisieren und Luther zum alleinigen Richter über die Lehre der lutherischen Kirche erheben. Luther selbst würde einen solchen Anspruch niemals erheben; er hat ihn auch nicht gestellt. Auch gegenüber Luther kann es keine blinde Gefolgschaft geben. Aber wir können doch nicht die Augen davor verschließen, daß nun einmal beträchtliche Unterschiede auch zwischen den verschiedenen Bekenntnisschriften vorhanden sind.

Mir scheint, daß hier ein Doppeltes gilt, was wohl auch gegenüber dem Neuen Testament zu beherzigen ist: einmal ist in aller Nüchternheit und mit aller Schärfe das je Besondere der einzelnen Schriften herauszuheben. Jedes andere Vorgehen wäre unwahrhaftig und würde sich rächen. Andererseits ist aber zugleich nach dem Gemeinsamen, nach dem tragenden Fundament oder nach der Mitte der verschiedenen Schriften zu fragen. Es wäre eine m. E. völlig unbefriedigende Auskunft, wollte man das Vorhandensein einer solchen, alle verbindenden und einenden Mitte entweder für das Neue Testament oder für die lutherischen Bekenntnisschriften leugnen. Die Gemeinsamkeit ist zumindest in beiden Fällen für den Glauben der Kirche da gewesen. Sie ist aber darüber hinaus doch wohl ebenfalls in beiden Fällen in der Sache, um die es jeweils geht, selbst zu suchen. Es ist also in unserem Fall danach zu fragen, wieso eben nicht nur Luther, sondern auch Melancthon zu den Vätern unserer Kirche gehört, worin man das Gemeinsame erblickt hat, das uns heute als kaum vereinbar erscheint, und ob sich diese Gemeinsamkeit nicht vielleicht weiter erstreckt, als es für uns heute an sich den Anschein hat.

Die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Bekenntnisschriften fordern uns also heraus, selbständig Theologie zu treiben. Sie erlegen uns die Ver-

pflichtung auf, nicht einfach die alten Formeln zu wiederholen, sondern in der Analogia fidei dasselbe mit neuen Worten und in neuer Begrifflichkeit zu sagen. Sie verwehren es uns, daß wir uns mit dem Schatz unserer Bekenntnisschriften begnügen und uns selbstsicher des alleinigen Besitzes der Wahrheit rühmen. Sie zeigen uns vielmehr, daß es letztlich auf das Eine und nur auf dieses ankommt, nämlich auf das solus Christus, und daß alle anderen Lehraussagen der Bekenntnisschriften Gegenstand von theologischen Auseinandersetzungen mit anderen Konfessionen, auch mit der römischen Kirche, sein können. Solche Auseinandersetzungen wären nicht echt, wenn man von vornherein nicht bereit wäre, kein Jota von dem Buchstaben der Bekenntnisschriften preiszugeben oder nichts von dem anderen hinzuzulernen. Eine solche Haltung würde zumindest Luthers Schmalkaldischen Artikeln widersprechen. Sie könnte sich allenfalls auf die Konkordienformel berufen, mit geringerem Recht auf einzelne Partien der Confessio Augustana wie den vorhin zitierten problematischen Begriff des decretum. Sie schiene mir aber im Lichte der gesamten Theologie der Bekenntnisschriften, vor allem auch im Licht ihres Kirchenbegriffs, schlechterdings nicht vertretbar. Es kann sich nicht darum handeln, in bilderstürmerischer Weise mit den Bekenntnisschriften zu verfahren. Vielmehr haben wir in ihnen vor allem auch das Zeugnis der Väter zu achten.

Lassen Sie mich schließen mit dem Hinweis darauf, daß gerade die Konkordienformel trotz ihrer gewissen Einseitigkeit keineswegs andere Bekenntnisse ausgeschlossen wissen will, sondern die Möglichkeit zu neuen Bekenntnisaussagen grundsätzlich freigibt. Sie betont ausdrücklich, daß allein Gottes Wort Richtschnur für die Lehre sein soll und daß man in den Symbola „nicht Richter wie die Heilige Schrift (scil. zu sehen hat), sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in strittigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und derselbigen widerwärtige Lehr verworfen und verdammt worden ist“³⁹. Mögen wir uns als treue Schüler der Bekenntnisschriften erweisen, indem wir diese Aussagen beherzigen.

³⁹ Epit. BS S. 769, 28 ff.; vgl. Solida Declaratio BS S. 837, 11 ff.

Der Artikel von der Rechtfertigung ist ein Meister und Fürst über alle Arten von Lehre und er regiert alles Gewissen und die Kirche. Ohne ihn ist die Welt fade und lauter Finsternis.

MARTIN LUTHER

Die lutherische Kirche von Paris im Lichte der Öffentlichkeit

Wenn man vor einem Pariser das Wort *Protestantismus* ausspricht, so denkt er — falls er sich überhaupt etwas unter diesem Begriff vorstellt — ganz spontan an die reformierte Kirche.

Dieser Reflex ist an sich durchaus verständlich. Vielleicht ist er von einem gewissen Nationalismus angehaucht! Calvin ist nun einmal „der französische Reformator“, und unsere Geschichtsbücher sprechen von Luther als vom „Reformator Deutschlands“, was ja auch nicht ganz falsch ist. Auch sind die unseligen Kriegsjahre trotz allem wohl noch nicht ganz vergessen, wo das schreckliche Wortspiel „luthérien — hitlérien“ allzu verlockend war. Aber das ist nur eine Randbemerkung. Viel bestimmender für die Gleichsetzung „Protestantismus = reformierte Kirche“ ist in der heutigen Lage die Tatsache, daß in dem rund 8 Millionen Einwohner zählenden Groß-Paris unsere lutherische Kirche nur eine winzige Minderheit darstellt. Gewiß haben wir in der Hauptstadt und in ihren Vororten 23 Kirchen und Predigtstellen, die von ebenso vielen Pfarrern bedient werden. Die Seelenzahl der lutherischen Christen erreicht aber kaum 15000, so daß es schon fast eine Sache des Zufalls ist, wenn ein durchschnittlicher Bürger von Paris einmal mit einem Lutheraner in nähere Beziehung kommt.

Obwohl auch sie nur eine Minderheit darstellt, ist die reformierte Kirche viel stärker und auch leider viel dynamischer als die lutherische. Sie hat annähernd dreimal so viele Gemeinden als wir, und trotz ihrer relativen Schwäche verfügt sie über Reserven an Mitarbeitern und an Geld, die wir in diesem Umfange nicht kennen. So tritt sie auch mehr ins Licht der Öffentlichkeit als wir. Bei den vom staatlichen Rundfunk übertragenen sonntäglichen Gottesdiensten kommt unsere Kirche nur jeden 6. Sonntag zu Wort, und in den wöchentlichen protestantischen Fernsehsendungen ist das Verhältnis für uns noch schlimmer. Seit die reformierte Kirche sich einen besonders tüchtigen beigeordneten Generalsekretär für den Nachrichtendienst leisten konnte, richtet sich das Interesse des Rundfunks und der Presse auch viel stärker auf das innerkirchliche Leben unserer Schwesterkirche. Zum ersten Mal entsandte dieses Jahr Radio Luxemburg einen besonderen Berichterstatter auf die reformierte Nationalsynode in Clermont-Ferrand, was für unsere lutherische Generalsynode undenkbar ist.

Dieselbe Disproportion erscheint auch auf anderen Gebieten. So ist z. B. die Betreuung der Pariser Studenten seit Jahren praktisch in den Händen

reformierter Pfarrer. Dasselbe ist für die Arbeit unter den ausländischen Gastarbeitern der Fall, sowie für die Leitung der Seelsorgearbeit in den Pariser Krankenhäusern. Und wir befürchten, daß es auch so ausgehen wird mit der Hilfeleistung für die zum Sprachstudium in Paris weilenden ausländischen Missionare. Das alles geschieht nicht aus schlechtem Willen von Seiten unserer reformierten Brüder. Im Gegenteil! Sie werben um unsere Mitarbeit. Wir verfügen über zu wenig Geld und zu wenig Pfarrer, und die meisten unserer lutherischen Mitchristen leben eben in Elsaß und Lothringen weit weg von unseren Pariser Problemen.

So führt die lutherische Kirche in Paris ein gewisses Schattendasein. Sie ist ziemlich unbekannt, und wenn einer sie kennt, dann verwechselt er sie oft ohne Böswilligkeit mit einer jener berüchtigten „protestantischen Sekten“, von denen man nicht recht weiß, welches Geistes Kinder sie sind. So laufen z. B. seit Jahrzehnten unsere offiziellen Beziehungen zu den staatlichen Behörden in vielen Gebieten — und besonders in allem, was Repräsentation, Schulwesen und Krankenhausseelsorge anbetrifft — von Staats wegen über die reformierte Kirchenleitung, der diese Lage übrigens nicht immer sehr angenehm ist. Unsere vor 6 Jahren in der neuen Trabantenstadt Massy-Antony gegründete Markusgemeinde steht im Kommunalverzeichnis von Massy hinter der reformierten Gemeinde, obwohl diese letztere ihre Kirche im Nachbarort Palaiseau hat, während unsere Kirche in Massy selbst steht.

*

Der aufmerksame Leser wird wohl versucht sein, hinter diesen Zeilen einen Ausbruch des berüchtigten Minderwertigkeitskomplexes zu suchen, den man der Pariser lutherischen Kirche, leider nicht zu Unrecht, des öfteren vorwirft. Vielleicht wird er sogar an Neid oder Pessimismus denken . . . Dies letztere trifft bestimmt nicht zu. Denn wenn überhaupt unsere Kirche zu Worte kommt, dann horchen die Leute auf. Zwei Hauptgründe dieses Aufhorchens sind zu verzeichnen, die den besonderen Gaben der lutherischen Kirche entsprechen.

Zuerst einmal unsere Lehre. Es ist Tatsache, daß die reformierte Kirche Frankreichs, als sie 1938 ihre Einheit wiederherstellte, sich auf keine einheitliche Lehrgrundlage zu einigen vermochte. An Stelle eines bindenden Bekenntnisses trat damals eine „Glaubenserklärung“ (déclaration de foi), welche überdies noch den Vermerk enthält, daß ihre Aussagen „nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach“ zu verstehen seien. Gewiß darf man mit Dankbarkeit feststellen, daß die verschiedenen geistlichen Strömungen, die vom Liberalismus und neuerdings von der existentiellen Theologie bis zur Orthodoxie reichen, im Verlauf der Jahre zu einem gewissen Konsensus

führen dürften. Dennoch bleibt für die Einzelgemeinde und für jeden Pfarrer in Sachen der Lehre und der Praxis ein weiter Spielraum offen, der für allerhand theologische Moden und praktische Experimente sehr anfällig ist, was die Kirchenglieder oft unangenehm überrascht. So kann sich z. B. die Praxis der Konfirmation von Gemeinde zu Gemeinde total verschieden darstellen. Auch wird in einigen Gemeinden eine heftige Propaganda gegen die Kindertaufe getrieben, die in manchen Fällen mehr einem offenen Druck als einer geistigen Überlegung gleicht. Unter diesen Umständen bedeutet es auch für reformierte Christen ein Ereignis, unserer Kirche und ihrer festen Lehrgrundlage zu begegnen, was sie leider nur selten zu einer klaren Entscheidung zu Gunsten der lutherischen Kirche führt. Man will seiner eigenen Kirche nicht „untreu“ werden, und es läuft sich eben doch besser mit denjenigen, die zahlreicher sind!

Das zweite Gebiet, das größtes Interesse auslöst, ist unser gottesdienstliches Leben mit seiner traditionellen Bindung und seiner Liturgie. Viele in der katholischen Kirche aufgewachsene Franzosen finden in der lutherischen genau das, was sie suchen: die reine und befreiende evangelische Lehre der Gnade, ohne das von reformierter Seite so gepflegte Niederreißen der kirchlichen und besonders der liturgischen Tradition.

Lehre und Liturgie sind also auch in Paris unsere Schätze, die großes Aufsehen erregen, wenn ... sie überhaupt bekannt sind. Von daher versteht sich der Seufzer jenes Amtsbruders, der mir einmal sagte: „Ach! wenn wir doch verständen, uns in das Licht der Öffentlichkeit zu rücken. Wenn wir doch die nötigen menschlichen und finanziellen Kräfte hätten, anstatt uns in allerhand großen und kleinen Aufgaben zerreiben zu müssen!“

*

Öffentlichkeitsarbeit ist also für unsere lutherische Kirche in Paris eine dringende und verheißungsvolle Aufgabe. Wie aber nehmen wir diese Aufgabe wahr?

Persönlich bin ich der Überzeugung, daß Gemeindeaufbau und Gemeindegründung an sich schon ein Stück dieser Arbeit ist. Ich denke hier wieder an unsere Markuskirche in der Trabantenstadt Massy-Antony. Der mit Hilfe des Lutherisches Weltbundes, des Martin-Luther-Bundes, des lutherischen Dekanats München und aus den Opfern der Gemeindeglieder aufgebaute Gemeindesaal, der noch vor der katholischen Kirche in der neuen bald 30000 Einwohner zählenden Stadtstand, ist dort ein Zeichen der Lebendigkeit unserer lutherischen Kirche. Viele Christen reformierten Ursprungs haben dort in den drei letzten Jahren etwas gelernt von den Lehraussagen unserer Kirche und haben sich auch seither treu zu uns gehalten. Allsonntäglich

kommen auch viele Spaziergänger und besichtigen unseren Kirchensaal, wo sie immer Traktate oder Bücher bekommen, die sie über unseren Glauben und unser kirchliches Leben orientieren. Ähnliches wäre von unserer Missionsstation Combault-Canton de Tournan zu berichten, wo der Gemeindesaal einem außerkirchlichen Jugendverein vermietet wird, dessen Vorstand der Pfarrer der Gemeinde und einige tätige Gemeindeglieder angehören. Auch da ergeben sich aus dem Zusammenleben und dem gemeinsamen Handeln Fragen und Gespräche über unseren Glauben und unsere Kirche. Überhaupt ist es erfreulich zu vermerken, daß ein zwar geringer aber doch unaufhörlicher Strom von Übertritten in unsere Missionsgemeinden zu verzeichnen ist, bei welchen jährlich einige, meistens in der Jugend katholisch oder auch zum Teil früher gar nicht getaufter, Franzosen nach einer eingehenden und oft ein Jahr dauernden Unterweisung im lutherischen Glauben sich dann öffentlich zu unserer Kirche bekennen. Sogar die beiden vom Dekanat München gestifteten Glocken im Turm unserer Markuskirche in Massy haben ihren Beitrag zu unserer Öffentlichkeitsarbeit geleistet. Ihr Geläute bringt nicht nur, wie die kommunistische Lokalzeitung schrieb, „Leben in unsere neue Stadt“; es hat uns auch schon einige neue und zum Teil vom Atheismus herkommende Gemeindeglieder eingebracht!

Ein anderes Beispiel unserer Öffentlichkeitsarbeit kommt aus dem nördlichen und unter kommunistischer Stadtverwaltung stehenden Vorort Saint-Ouen. Im Zuge einer volksmissionarischen Aktion hat dort ein junger Amtsbruder während der letzten Monate ein „lutherisches Informationszentrum“ in einem am weltbekannten „Flohmarkt“ liegenden Lokal betreut. Eine Ausstellung über die Bibel, der eine zweite über die Organisation und die Lehre unserer Kirche folgte, gab dort Anlaß zu einer Kontaktaufnahme mit mehreren hundert Leuten, mit denen Gespräche geführt und denen Traktate und Bibelteile als Geschenk mitgegeben wurden.

Der derzeitige Schwerpunkt unserer Öffentlichkeitsarbeit liegt aber auf dem Gebiet der Publizistik. Wir haben davon schon in einem Bericht gesprochen, der vor zwei Jahren im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes veröffentlicht wurde. Wir vermerkten damals ganz besonders die verschiedenen Flugschriften der Inneren Mission, sowie die Vierteljahrsschrift „positions luthériennes“, die sich als Aufgabe gesetzt hat, lutherische Theologie zu verbreiten, und deren materielles Dasein immer wieder durch den Martin-Luther-Bund gefördert wird. Die Sonderhefte der „positions luthériennes“ über die lutherischen Kirchen in Amerika und in Skandinavien, sowie die Nummer mit den Berichten der ersten lutherischen „Vorsynode“ Frankreichs 1965 haben über die Grenzen unserer eigenen Kirche hinaus viele dankbare Leser gefunden. Wir hoffen, in den nächsten Wochen

durch „positions luthériennes“ die ausgezeichneten Vorträge der „Lutherischen Woche“ 1966 zu veröffentlichen, von denen schon einige im voraus bestellt sind. Ein Sonderheft über Leben und Theologie in den lutherischen Landeskirchen Deutschlands ist auch schon seit längerer Zeit geplant.

Neben „positions luthériennes“, in dessen Redaktion auch die Inspektion Montbéliard und die Kirchen in Elsaß und Lothringen vertreten sind, gibt die lutherische Kirche in Paris ihr eigenes Monatsblatt „Fraternité évangélique“ heraus, das von den meisten Familien unserer Kirchenglieder gelesen wird. Es erscheint seit zwei Monaten in einem neuen Format mit vermehrter Seitenzahl und erfreut sich eines guten Zuspruchs seiner Leser. Leider sind auch hier finanzielle Schwierigkeiten einer besseren Verbreitung und u. U. dem Fortleben dieses Blattes im Wege. Bei der sehr beschränkten Zahl der treuen Gemeindeglieder ist das nichts außerordentliches. Auch hier hoffen wir, daß die Hilfe der Brüder es uns ermöglichen wird, dieses für die Verbreitung unserer Lehre besonders wichtige Werkzeug am Leben zu erhalten und noch zu verbessern.

Die auch an den Martin-Luther-Bund angeschlossene „Lutherische Gesellschaft für äußere und innere Mission“ in Straßburg besitzt in Verbindung mit dem Oberlin-Verlag ihren eigenen Verlag, die „Editions Luthériennes, Paris-Strasbourg“, der für unsere Öffentlichkeitsarbeit von sehr großem Werte ist. Eine ganze Reihe von höchst wertvollen theologischen Studien von Herrn Professor Dr. Theobald Suss sind vor einigen Jahren in den „Editions luthériennes“ erschienen, die eine heftige Diskussion besonders unter unionistisch eingestellten reformierten Theologen entfachten. In den letzten Jahren erschienen auch in diesem Verlag einige Schriften des Verfassers dieses Berichtes, so ein Wegweiser für den Besuchsdienst „Visiteurs pour Christ“, der bis zur 4. Auflage kam, eine Predigtreihe über das Vater Unser (in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Freude des Vater Unsers“ beim lutherischen Dekanat München), und eine Reihe Passionspredigten über den Heiligen Geist („Le Saint-Esprit, ce méconnu“), welche vom französischen Rundfunk übertragen wurden.

Die Gestalt und die Gedanken Luthers sind überhaupt im Zuge des römischen Konzils ein Interesse der französischen Öffentlichkeit geworden. So haben zwei bedeutende französische nicht-kirchliche Verlage zwei unserer Pfarrer gebeten, über den Reformator zu schreiben. Pfarrer René-Jacques Lovy hat in der bekannten Reihe „Mythes et religions“ der „Presses universitaires de France“ vor zwei Jahren einen „Luther“ veröffentlicht, der vom Schulfernsehen in Frankreich und in der Schweiz als Grundlage einer Sendereihe verwendet wurde. Am Anfang dieses Jahres erschien im Verlage Plon in der Sammlung „La recherche de l'absolu“ in Taschenbuch-

format ein „Martin Luther ou l'hymne à la grâce“, der im französischen und kanadischen Rundfunk Gegenstand einer Podiumsdiskussion war, und der auch im Fernsehen eingehend besprochen wurde. Beide Verfasser hatten anschließend Gelegenheit, an verschiedenen Orten Vorträge zu halten, welche das Interesse des Publikums fanden.

Diese Schriften haben auch dazu beigetragen, die Tragweite der Veröffentlichung von Luthers Hauptschriften im Genfer Verlag Labor und Fides zu unterstreichen. 9 Bände einer ersten Reihe sind bereits mit Unterstützung des Lutherischen Weltbundes erschienen. Der zehnte kommt nächstes Jahr. Der Übersetzungsausschuß arbeitet bereits an den ersten Bänden der zweiten Reihe, die wir auf Antrag des Verlages herausbringen. Zum ersten Male seit der Reformation kann nun jeder Franzose Luthers Schriften direkt kennenlernen. Auch von katholischer Seite hat dieses Unternehmen beste Aufnahme gefunden.

Einen besonderen Beitrag zu unserer Öffentlichkeitsarbeit leistete im Februar 1966 die erste „lutherische Woche“ in Paris, die eigentlich aus den besonders engen Beziehungen entstanden ist, welche unsere Pariser Kirche mit der bayerischen Landeskirche unterhält. Drei Vorträge, in welchen Landesbischof D. Dr. Hermann Dietzfelbinger, Professor Dr. W. von Loewenich und Bischof D. Dr. Heckel sprachen, sammelten eine stattliche Anzahl von Zuhörern in unserer Johanneskirche. Offizielle Persönlichkeiten, ein Vertreter des katholischen Erzbischofs, der Präsident der reformierten Kirche Frankreichs und viele andere beehrten diese gelungene Woche mit ihrer Anwesenheit. Ein Orgelkonzert von Professor Karl Richter lockte auch die in Paris zahlreich vorhandenen Freunde der Musik in die deutsche lutherische Kirche von Paris. Während an den Vormittagen die Geistlichen aus Paris und München das Thema der Heiligung und des neuen Lebens gemeinsam besprachen, trafen sich an den Nachmittagen Laien verschiedener konfessioneller Prägung, um sich über das Thema „Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand“ zu besprechen. Presse und Rundfunk berichteten auch hier über unsere Arbeit.

Ähnliches erlebten wir vor einem Jahr, als wir den berühmten Archäologen, Professor Dr. André Parrot, ordinerter Pfarrer der lutherischen Kirche und jetzt Generalinspektor der französischen Museen, baten, unsere Bibelwoche mit einem Vortrag über Abraham in seiner Zeit zu eröffnen.

Dies noch ziemlich diffuse Interesse der Öffentlichkeit gibt uns Mut dazu, den Plan der Gründung eines lutherischen Bildungszentrums (Centre culturel luthérien) zu verwirklichen. Das Gebäude, in welchem dieses Zentrum untergebracht werden soll, ist schon gefunden. Es liegt bei der ältesten lutherischen Kirche von Paris, der Billetteskirche, nahe beim Rathaus,

dessen erstes Stockwerk umgebaut und modernisiert werden soll. Unsere finanzielle Lage nötigt uns, sehr vorsichtig vorwärts zu gehen. In einer ersten Etappe soll ein moderner Lesesaal eingerichtet werden, in welchem die Bibliothek unseres Konsistoriums aufgestellt werden soll, welche auch durch verschiedene Büchergaben des Martin-Luther-Bundes bereichert wurde. Die wertvollen Archive der Pariser Kirche sollen auch in diesem Raum untergebracht werden, der dann wohl unter der Aufsicht eines Professors i. R. den Lesern und Forschern geöffnet wird. In einer zweiten Etappe hoffen wir später, dieses Bildungszentrum auch für Gespräche und Podiumsdiskussionen mit Vertretern der verschiedensten Geistesströmungen zur Verfügung zu stellen. Auch Konzerte und sonstige Vorträge könnten dann veranstaltet werden.

Wenn man an die Lage unserer Kirche denkt, kann man die schon geschehenen Vorstöße ins öffentliche Gebiet nur als ein Wagnis des Glaubens bezeichnen, das getragen wird von der heißen Überzeugung, daß lutherische Lehre und lutherisches Leben auch heute noch in Frankreich zum Segen aller unserer Mitbürger werden kann und muß.

Man soll wohl bedenken, ... daß man weder Fleiß noch Kosten spare, besonders in den großen Städten gute Bibliotheken einzurichten. Denn wenn das Evangelium und allerlei Kunst bleiben soll, muß es ja in Büchern und Schriften verfaßt und angebunden sein ... Und das nicht allein darum, daß diejenigen, die uns geistlich und weltlich leiten sollen, zu lesen und zu studieren haben, sondern damit auch die guten Bücher erhalten werden und samt der Kunst und den Sprachen nicht verlorengehen.

MARTIN LUTHER

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden

Zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden ist im Jahre 1965 eine für beide Teile bedeutsame Vereinbarung getroffen worden, die das Verhältnis zwischen der Vereinigten Kirche und der badischen lutherischen Kirche neu ordnet. Die wesentliche Aussage dieser Übereinkunft ist die Anerkennung der freikirchlichen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden als eine selbständige lutherische Diasporakirche innerhalb Deutschlands, mit der kirchlich zusammenzuarbeiten die Vereinigte Kirche willens ist. Durch diese Übereinkunft wird zwar nicht ein förmlicher Anschluß an die Vereinigte Kirche vollzogen, wie ihn die Verfassung der Vereinigten Kirche deutschen und ausländischen evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden eröffnet; sie begründet aber auf der Basis des gemeinsamen Bekenntnisses eine verbindliche Arbeitsgemeinschaft zwischen der Vereinigten Kirche und der lutherischen Kirche in Baden. So geringfügig auch dieser Vorgang im gesamtkirchlichen Geschehen unsrer Tage zu sein scheint, so hat er doch Gewicht und Bedeutung. Denn hierdurch ist zum ersten Mal nach 1945 zwischen lutherischen Landeskirchen und einer lutherischen Freikirche die früher bestehende Kirchengemeinschaft wieder zur Grundlage des gemeinsamen kirchlichen Handelns gemacht worden.

Aus der Geschichte der lutherischen Kirche in Baden

Von der Existenz dieser zahlenmäßig kleinen selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden wissen wohl wenige. In den Kirchengeschichtsbüchern, welche im badischen Religionsunterricht im Gebrauch sind, wird der lutherischen Bewegung in Baden im 19. Jahrhundert mit keinem Wort Erwähnung getan. Der Verfasser einer „Geschichte der evangelischen Kirche in Baden“ urteilte vor Jahren, daß die lutherischen Gemeinden keine große Bedeutung gewonnen hätten. Dieses Beschweigen der Existenz einer lutherischen Kirche in Baden ist kennzeichnend für die Behandlung der Bekenntnisfrage hierzulande. Die Herstellung einer Arbeitsgemeinschaft zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden ist nun allerdings geeignet, diese Kirche in das Blickfeld einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit zu rücken.

Am Anfang der Geschichte der nach der Einführung der Union in Baden im Jahre 1821 wiedererstandenen lutherischen Kirche stehen zwei Männer, die der lutherischen Bewegung zum Durchbruch verholfen und den sich

bildenden lutherischen Gemeinden das kirchliche Gepräge gegeben haben: Karl Eichhorn und Max Frommel.

Pfarrer Karl Eichhorn (1810—1890) ist die Neuerstehung der lutherischen Kirche in Baden zu verdanken, nachdem die Union von 1821 der lutherischen Kirche in den Gebieten der alten Markgrafschaft Baden scheinbar für immer ein Ende bereitet hatte.

Mit der französischen Revolution waren auch in Baden Ereignisse eingetreten, welche das Bild der Landkarte gründlich veränderten. Die Angliederung des linken Rheinufer an Frankreich hatte eine Flurbereinigung auf dem rechten Rheinufer zur Folge. So wurden in dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine große Anzahl von Reichsstädten, Grafschaften, Gebietsstücke von sieben Bistümern, Vorderösterreich (Breisgau) und die rechtsrheinische Kurpfalz mit den Gebieten der Markgrafschaft Baden zum Großherzogtum Baden vereinigt. In diesem Großherzogtum Baden gab es nunmehr zwei evangelische Kirchen, eine lutherische und eine reformierte. Es war nicht verwunderlich, daß unter dem Einfluß der das kirchliche und konfessionelle Bewußtsein einebnenden Zeitströmung, des Rationalismus, und dem staatskirchlichen, territorialistischen Denken entsprechend, der Plan aufkam, die beiden Kirchen in eins zu verschmelzen. Er wurde in den Jahren von 1803 bis 1821 in Etappen verwirklicht. Die Generalsynode, die am 2. Juli 1821 in Karlsruhe zusammentrat, vollendete das Werk. Die Abgeordneten geistlichen und weltlichen Standes kamen „unter Gottes gnädigem Beistand über Folgendes unwiderruflich“ überein:

„Beide bisher getrennten evangelisch-protestantischen Kirchen im Großherzogtum Baden bilden hinfort eine vereinigte evangelisch-protestantische Kirche, die alle Kirchengemeinden in dem Maße in sich schließt, daß in derselben jetzt und in Zukunft keine Spaltung in unierte und nicht-unierte Kirchen stattfinden kann und darf; sondern die evangelische Kirche des Landes nun ein wohl- und innig-vereintes Ganzes darstellt.“

Der Tag, an dem die Unterschrift unter die Unionsurkunde gesetzt wurde, der 26. Juli 1821, schien das Todesdatum der tapferen und in schweren Leidenstagen bewährten Kirche der badischen Markgrafschaft zu sein, denn außer in dem kleinen Ort Lindelbach bei Wertheim regte sich kein Widerstand im Lande. Erst drei Jahrzehnte später kam es unter dem Einfluß der Erweckungsbewegung zu einem Erwachen konfessionellen Bewußtseins. Für Pfarrer Karl Eichhorn, damals Pfarrer in Nußloch bei Heidelberg, dessen Sinn sich mehr und mehr dem lutherischen Bekenntnis zuneigte, wurde die Einsicht immer zwingender, daß er um der Wahrheit willen nicht länger in der Kirche der Union bleiben könne. Es war die Leipziger Lutherische Konferenz vom August 1848, die einen nachhaltigen Eindruck

in ihm hinterließ. Eichhorns letzte Bedenken gegen einen Austritt aus der unierten Kirche wurden von Pfarrer Wilhelm Löhe zerstreut, der auf einer Reise von Heidelberg aus ihn in Nußloch besuchte. Am 3. November 1850 zeigte Karl Eichhorn seiner Gemeinde den Austritt aus der unierten und seinen Rücktritt zur lutherischen Kirche an.

Das Echo, das auf den Schritt Eichhorns im Lande folgte, war schwach. Schon wollte Eichhorn außer Landes gehen, als er von Gliedern der unierten Kirche gerufen wurde, welche ihm die Absicht bekundeten, gleichfalls zur lutherischen Kirche zurückzukehren. So blieb er im Lande. Damit aber begann für ihn, seine Familie und das kleine Häuflein der Lutheraner eine harte Verfolgungszeit, die mehr als fünf Jahre währte. Die Gottesdienste mußten zumeist heimlich in Bauernstuben und Scheunen, in Wäldern und an verborgenen Orten, oft zu nächtlicher Zeit und bei strömendem Regen gehalten werden. Pfarrer Eichhorn wurde polizeilich überwacht, oft verhaftet, mit Geldstrafen belegt, einmal für dreiviertel Jahr in seinen Geburtsort Kembach verbannt. Neunmal saß der treue Mann im Gefängnis. Endlich, im November 1856, erlangten die Lutheraner wenigstens Duldung. Die lutherische Kirche war durch alle Bedrängnisse hindurchgerettet. Rudolph Rocholl schrieb 1890: „Es gehörten harte Köpfe zum Durchbruch des Gedankens der Freiheit der Kirche zur Bewahrung ihres Bekenntnisses. Es gehörten Gefängnisse dazu. In Preußen war's Kellner, der sich, allen voran, mit dieser glücklichen Hartköpfigkeit zur rechten Zeit versehen zeigte, in Baden: Eichhorn.“

Im Jahre 1858 war Max Frommel (1830—1890) an Eichhorns Seite getreten. Max Frommel war ein Sohn des badischen Landes, in Karlsruhe geboren, wo sein Vater großherzoglicher Galeriedirektor war. Er studierte Theologie erst in Halle und kam über Leipzig 1850 nach Erlangen. Hier wurde er dessen gewiß, daß die lutherische Kirche die schriftgemäße Wahrheit bekenne. So trat er denn in Gehorsam gegen die erkannte Wahrheit aus der badischen unierten Landeskirche aus und zur lutherischen Kirche über, in die ihn Karl Eichhorn aufnahm. Es war für Frommel ein überaus schwerer Schritt, denn er gab damit — zunächst — Vaterhaus und Heimat auf.

Frommel trat in den Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche Altpreußens (der sog. Altlutheraner), die für die aufkommende lutherische Bewegung in Baden einen starken Rückhalt bildete, und der sich Eichhorn mit seinen Gemeinden angeschlossen hatte. Nachdem er als Vikar in Liegnitz die ersten Schritte ins geistliche Amt getan und hier den ersten und entsagungsvollen Dienst in einer freikirchlich lutherischen Diaspora kennengelernt hatte, wurde er 1854 als Pfarrverwalter nach Reinswalde in der Niederlausitz berufen. Aber bereits nach vier Jahren wurde Frommel aus

diesem Dienst, der von großem Segen begleitet war, herausgerufen und in der alten badischen Heimat auf einen schweren Kampfplatz gestellt.

In Ispringen bei Pforzheim war ein großer Teil der evangelischen Gemeinde mit ihrem Pfarrer aus der unierten Kirche ausgetreten. In Verfolg der unruhvollen Auseinandersetzungen, die diesem Schritt folgten, wurde der Pfarrer der Gemeinde des Landes verwiesen. Für die separierte lutherische Gemeinde folgte eine Zeit wachsender äußerer und innerer Schwierigkeiten, bis es möglich wurde, Pfarrer Max Frommel 1858 dahin zu berufen. Frommels starker Persönlichkeit gelang es in kurzer Zeit, der Gemeinde Frieden zu schaffen. Nur währte die Zeit des gedeihlichen, stillen Fortgangs des Gemeindelebens nicht lange. Die in der altlutherischen Kirche in Preußen in heftiger Auseinandersetzung ausgefochtene Frage, ob das Kirchenregiment göttlichen oder menschlichen Ursprungs sei, führte auch in den badischen lutherischen Gemeinden — die noch im Verband der Evangelisch-Lutherischen Kirche Altpreußens standen — zu gefährlichen Spannungen und Gegensätzen.

Unter den Schmerzen der kirchlichen Auseinandersetzungen brach sich bei Max Frommel die Erkenntnis Bahn, die denn auch sein weiteres kirchliches Handeln bestimmte, daß es gelte, die alte badische lutherische Kirche als freie und selbständige Kirche wiederherzustellen. Nicht anders glaubte er, aus den die Existenz der Gemeinden bedrohenden Spannungen herauskommen zu können. In einer Denkschrift legte er seine theologischen und kirchlich-praktischen Gedanken hierüber dar. Am 2. April 1866 erfolgte die Konstituierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden. In ihr sollte die alte lutherische Kirche der Markgrafschaft Baden wiederhergestellt werden und ihre Fortsetzung finden.

Die Hoffnungen, die Frommel an die Verselbständigung der lutherischen Kirche in Baden geknüpft hatte, erfüllten sich nicht in dem erwarteten Maß. Der ältere Weggenosse Frommels, Karl Eichhorn, wollte mit einem Teil seiner Gemeinde im Verband der altlutherischen Kirche bleiben. Da sich jedoch der größte Teil seiner Gemeindeglieder schließlich auch Frommel anschloß, schied Eichhorn im April 1867 aus seiner badischen Heimat und ging nach Korbach in Waldeck. Dieser Bruch zwischen den beiden Männern wirkte sich für die weitere Entwicklung der lutherischen Kirche in Baden verhängnisvoll aus.

Die bitteren Erlebnisse und schmerzlichen Erfahrungen führten bei Frommel zu einer Klärung seiner kirchlichen Gedanken und zu einer nüchternen Beurteilung der kirchlichen Entwicklung. Vornehmlich in zwei Schriften hat Frommel den Ertrag seiner kirchlichen Kämpfe und Leiden niedergelegt: „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“ und „Der

Kampf der deutschen Freikirchen in der Gegenwart.“ Mit Entschiedenheit bekannte er sich zur staatsfreien, allein ihrem Bekenntnis verpflichteten Kirche. Die Kirche seiner Tage warnte er eindringlich vornehmlich vor zwei Gefahren: dem Unionismus, der die Einheit der Kirche herstellen will auf Kosten der Wahrheit und Freiheit, und dem Separatismus, der die Gebrechen der Schwachen nicht tragen will und darüber in die Sünde des Pharisäismus fällt.

Max Frommel, der die Schwächen und Gebrechen der Freikirche sehr wohl kannte, sah andererseits aber auch sehr deutlich die Gefahr, die der lutherischen Bekenntniskirche droht, wenn man sie als Volks- und Landeskirche unter allen Umständen erhalten will. „Will man die Landeskirche als solche um jeden Preis erhalten, so wird . . . die staatskirchliche Union sich sehr bald in allen lutherischen Landeskirchen durchgesetzt haben und zwar mit naturnotwendiger Gewalt. Denn schon die Eisenbahn bildet ihre mächtigste Propaganda.“ Die Gedanken, die Frommel in den beiden genannten Schriften niedergeschrieben hat, haben trotz der gewandelten Verhältnisse bis in unsre Tage in wesentlichen Stücken Wert und Bedeutung behalten.

Im Jahre 1880 folgte Max Frommel einem Ruf nach Hannover als General-superintendent des Herzogtums Lüneburg und Konsistorialrat in Celle. Seine letzte Ruhestätte fand er auf dem Friedhof in Celle.

War es Karl Eichhorn, der in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der luthersichen Kirche in Baden die Bahn brach, so wurde hernach das geistliche Leben der lutherischen Gemeinden von der geistvollen und geheiligten Persönlichkeit Max Frommels geprägt. Das Zeugnis und die Gedanken dieses Mannes haben auch den weiteren kirchlichen Weg der lutherischen Kirche in Baden bestimmt.

Auch nach der im Jahre 1856 erlangten Duldung vonseiten des badischen Staates blieb den lutherischen Gemeinden die Anerkennung als „Kirche“ versagt. Erst am 16. August 1919 erhielt die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt.

Im weiteren Verlauf ihrer Geschichte gehörte die badische lutherische Kirche zum „Vertretertag“ der freien lutherischen Kirchen, auf dem die gemeinsamen Anliegen und Aufgaben der lutherischen Freikirchen in Deutschland behandelt wurden. Den Vertretertag präsierte zuletzt der Präsident des Oberkirchenkollegiums der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen, D. Dr. Gottfr. Nagel. Die sorgenvolle Entwicklung der kirchlichen Dinge am Ende des Zweiten Weltkriegs, welche die Gefahr einer Unionisierung des deutschen Protestantismus und damit des

Aufgehens des deutschen Luthertums in einer nicht nur dem Namen, sondern auch dem Wesen nach „Evangelischen Kirche“, war auf der einen Seite Anlaß zum Zusammenschluß lutherischer Landeskirchen zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und führte andererseits zu einem engen Zusammenrücken der lutherischen Freikirchen, die organisatorisch selbständig nebeneinander standen. So schloß sich 1948 die Lutherische Kirche in Baden der inzwischen gebildeten Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (in Hessen und Niedersachsen) an, ohne ihren Namen zu ändern und wesentliche Rechte ihrer Verfassung aufzugeben. Es war ihr schmerzlich, diese eingegangene Verbindung organisatorisch wieder lösen zu müssen, um ihrem geschichtlichen Auftrag treu bleiben zu können, der ihr in der Gemeinschaft der lutherischen Landeskirchen zugewiesen war.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden ist aus der Abwehr einer bekenntniswidrigen Union hervorgegangen. Allein durch die Umstände genötigt hat sie freikirchliche Strukturen angenommen. Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß sie dem Ganzen der lutherischen Kirche zugehört, und daß auch ihre kritische Stimme nur dann gehört wird, wenn sie bereit ist, die Verantwortung der großen Schwesterkirchen mitzutragen.

Räumliche Ausdehnung

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden umfaßt zur Zeit sechs Pfarrbezirke mit sieben Gemeinden: Baden-Baden, Freiburg (Breisgau), Ispringen bei Pforzheim, Karlsruhe, Pforzheim und Steinen-Lörrach. (Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Heidelberg und Mannheim, deren Anfänge gleichfalls in der lutherischen Bewegung des vergangenen Jahrhunderts liegen, gehören zur Evangelisch-Lutherischen (altluth.) Kirche). In etlichen Gemeinden stellen den Kern die Nachkommen jener Bekenner, die in den Kampfzeiten durch ihre Treue und Festigkeit der lutherischen Sache zum Sieg verholfen haben. Die weitaus größere Zahl der Kirchenglieder sind jedoch Lutheraner, die aus lutherischen Landeskirchen und lutherischen Gemeinden innerhalb und außerhalb Deutschlands nach Baden zugezogen sind und den Anschluß an diese kleine lutherische Kirche gefunden haben. Von ihrem Beitritt wurden sie vielfach, auch von Pfarrern, mit dem Bemerken abzuhalten gesucht, daß diese lutherische Kirche eine Sekte sei, als ob die Größe oder Kleinheit einer Gemeinschaft etwas über ihren Charakter, ob „Kirche“ oder „Sekte“ aussage! Der mancherorts gegen die lutherische Kirche geführte „Flugblattkrieg“ gehört zu den unerfreulichsten und beschämendsten kirchlichen Vorgängen unsrer Tage. Er liegt glücklicherweise dahinten.

Die nach 1945 verhältnismäßig spät einsetzende Umsiedlung von Flüchtlingen und Vertriebenen nach Baden hat der lutherischen Kirche eine Fülle von besonders schwierigen Aufgaben gebracht. Die vielgestaltigen Probleme gipfelten allesamt in dem drängenden Anliegen, den aus irdischem Heimatboden entwurzelten und durch harte Schicksalschläge schwer geprüften Glaubensgenossen wieder eine kirchliche Heimat zu geben und sie in die tragende Gemeinschaft ihrer lutherischen Kirche einzufügen. Die Aufgabe war dort kaum zu lösen, wo Vertriebene ohne Rücksicht auf ihr kirchliches Bekenntnis irgendwo und häufig an Orten, die in großer Entfernung vom nächsten lutherischen Pfarrort lagen, untergebracht wurden. Sie war dort leichter zu lösen, wo sich bereits ein kirchlicher Kristallisationspunkt fand. Aber auch hier ergaben sich Schwierigkeiten über Schwierigkeiten. So wuchs z. B. in Pforzheim, wo nach der fürchterlichen Zerstörung durch den Bombenkrieg nur noch ein geringer Gemeinderest verblieben war, die Zahl der Gemeindeglieder in wenigen Jahren auf über 1400 Seelen an, und die Gemeinde hatte noch keine eigene Kirche oder auch nur einen ausreichenden Gottesdienstraum. Aus dem Sudetenland kam über Bayern fast eine ganze Gemeinde von über 300 Seelen mit ihrem Pfarrer geschlossen nach Baden in der Erwartung, auch hier als Gemeinde in räumlicher Nähe beisammen bleiben zu können. In diesen Jahren entstand eine lutherische Diaspora, die über den ganzen Schwarzwald bis an den Bodensee reicht. Eine besondere Erschwernis der Aufgabe lag in dem anfänglichen Mangel an Pfarrern und Mitarbeitern und in dem notvollen Zustand der alten Gemeinden, die beinahe alle durch den Krieg schwere Zerstörungen an ihren kirchlichen Gebäuden hatten hinnehmen müssen. Es bedurfte nimmermüder Beharrlichkeit und opfervollen Einsatzes, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. Die kirchlichen Gebäude wurden wieder instandgesetzt; in Pforzheim und Steinen wurden neue Kirchen und Pfarrhäuser gebaut. Für diese baulichen Aufgaben brachten die wenigen Gemeinden mehr als eine halbe Million Mark auf, die freilich doch nicht ausgereicht hätte, wenn nicht lutherische Landeskirchen und der Lutherische Weltbund den Gemeinden helfend zur Seite gestanden hätten.

Der ausgesprochene Diasporacharakter der badischen lutherischen Kirche macht den Pfarrdienst oft sehr beschwerlich. Mancherorts müssen die Gottesdienste zu ungewöhnlichen Zeiten gehalten werden in Rücksicht auf die vorhandenen Verkehrsverhältnisse. Die kirchliche Jugendunterweisung, die zumeist nur in größeren Gemeinden zentral und auch da in mehreren Gruppen durchgeführt werden kann, stellt in der Diaspora noch besondere Anforderungen. Die Verantwortung für seine Gemeindeglieder legt sich dem Pfarrer besonders ernst auf, wenn die kirchliche Versorgung

dieser zerstreut wohnenden Gemeindeglieder nur ungenügend erfolgen kann.

Aber zu den ermutigendsten und schönsten Erfahrungen in der kirchlichen Arbeit dieser Jahre gehört die erneute Bestätigung, daß das gemeinsame Bekenntnis kirchenbildende Kraft hat, daß es eine geistliche Gemeinschaft schafft und erhält, die größer ist als alle landsmannschaftlichen Bindungen. Wie anders wäre es möglich gewesen, die Lutheraner, die als Vertriebene nach Baden kamen, ohne Schwierigkeit in das gemeindliche Leben einzugliedern und unter ihnen eine erfreulich große Zahl von wertvollen Mitarbeitern zu gewinnen!

Das Verhältnis zur Evangelischen Landeskirche in Baden

Die Anfangszeiten der lutherischen Kirche in Baden waren gekennzeichnet durch harte Bedrückung von seiten des badischen Staates und der Landeskirche, die auf ihre Weise dem Satz der Unionsurkunde Geltung zu verschaffen suchten, daß „jetzt und in Zukunft keine Spaltung in unierte und nichtunierte Kirchen stattfinden kann und darf“. Das Ringen der Väter um die Freiheit der Kirche und die Reinheit ihres Bekenntnisses wurde als Sektiererei und Separatismus verdächtigt. Die Väter sahen nach ihrer an Schrift und Bekenntnis gewonnenen und geschärften Erkenntnis in der Aufrichtung der Union die Verleugnung und den Verlust der Wahrheit, wie sie in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche einhellig bezeugt wurde. Es war für sie ohne Gewicht, daß in der Unionsurkunde von den reformatorischen Bekenntnisschriften die Augsburgerische Konfession, Luthers Kleiner Katechismus und der Heidelberger Katechismus namentlich genannt wurden. Denn bei Abschluß der Union 1821 gab es keinen Pfarrer mehr, der auf die symbolischen Bücher verpflichtet worden wäre. Es wurde auch hernach bis in die Mitte der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts kein Pfarrer auf die symbolischen Bücher verpflichtet. Daraus ergab sich die Ablehnung der unierten Landeskirche durch die Lutheraner und deren Gegensatz zu ihr.

Nun ist die Evangelische Landeskirche in Baden nicht bei dem Jahr 1821 oder bei der sich um die Klärung des Bekenntnisstandes bemühenden Generalsynode von 1855 stehen geblieben. Wie anderwärts ist auch in ihr die Bekenntnisfrage wirksam und lebendig geblieben. Über ihren Bekenntnisstand hat sich die Evangelische Landeskirche zuletzt in der Präambel zu ihrer Grundordnung vom 23. 4. 1958 und in der Entschließung ihrer Landessynode vom 24. 10. 1961 ausgesprochen. In der Präambel zur Grundordnung heißt es unter Ziffer 4:

„Sie (die Landeskirche) anerkennt, gebunden an die Unionsurkunde von 1821 und ihrer gesetzlichen Erläuterung von 1855, namentlich und aus-

drücklich das Augsburger Bekenntnis als das gemeinsame Grundbekenntnis der Kirchen der Reformation sowie den Kleinen Katechismus Luthers und den Heidelberger Katechismus nebeneinander, abgesehen von denjenigen Katechismustücken, die zur Sakramentsauffassung der Unionsurkunde im Widerspruch stehen.“

In ihrer „EntschlieÙung über Bekenntnis, Kircheneinheit und kirchliche Mitgliedschaft“ vom 24. 10. 1961 nahm die Landessynode wiederum Bezug auf die Präambel zur Grundordnung und betonte, daß das Bekenntnis zur Hl. Schrift als dem alleinigen Grund der Kirche und zum reformatorischen Prinzip der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnaden durch den Glauben an Jesus Christus ausreiche, um die wahre Einheit der christlichen Kirche zu erkennen und zu gestalten (nach Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses). In der EntschlieÙung wird dann der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß ein evangelischer Christ, der aus einer lutherischen oder reformierten Kirche nach Baden komme, in der Evangelischen Landeskirche durchaus das vorfinde, was auch in seiner Heimatkirche Geltung habe, „da in der Landeskirche Augsburger Bekenntnis, Kleiner Katechismus Luthers und Heidelberger Katechismus in Geltung stehen, ohne einander zu beschränken“. Gerade aber das vermag die lutherische Kirche der badischen Landeskirche nicht zuzugestehen. Zwar gibt es badische landeskirchliche Theologen, welche, als Beispiel, die lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi im Altarsakrament glauben und bezeugen; aber damit hat sich die Landeskirche das lutherische Sakramentsverständnis noch nicht zu eigen gemacht. Auch das Gutachten der Heidelberger Theologischen Fakultät vom 22. 6. 1953, das sich mit dem Bekenntnisstand der Evangelischen Landeskirche befaßt, hat hinsichtlich des Abendmahlskonsensus, wie er in der Unionsurkunde zum Ausdruck kommt, geurteilt, daß er der lutherischen Abendmahlslehre sehr nahe komme, und hinsichtlich der Tauflehre, wie sie sich im badischen Katechismus findet, festgestellt, daß sie noch hinter dem der drei genannten Bekenntnisschriften gemeinsamen Minimum zurückbleibe. (Die Unionsynode hatte es unterlassen, sich um einen Konsensus in der Tauflehre zu bemühen.)

Es ist nicht damit getan, daß man schlicht erklärt, die reformatorischen Bekenntnisse stimmen in den wesentlichen Stücken überein, oder die nicht zu leugnenden Unterschiede sind nur von geringer Bedeutung, um die tatsächlich vorhandenen Unterschiede und Gegensätze zwischen dem Bekenntnis der lutherischen und reformierten Kirche aus der Welt zu schaffen. Fraglos ist, daß sich im Lauf der Jahre die konfessionellen Gegensätze gemildert haben; auch haben wir im ökumenischen Zeitalter das Gemeinsame in

den Glaubensaussagen der christlichen Kirchen besser sehen und erkennen gelernt. Aber solange wir nicht davon überführt werden, daß unser lutherisches Bekenntnis vom Wort gewichen ist, werden wir es nicht preisgeben. Wir wollen uns freuen der Wahrheit, wo wir sie auch bei den andern Kirchen finden; wir weigern uns aber ihres Irrtums, wo überall er uns begegnet. Solange die Unterschiede und Gegensätze zwischen unsern Kirchen nicht wirklich von dem Worte Gottes her überwunden sind — und sie sind es bis zur Stunde nicht — müssen wir bei der erkannten Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses verharren. Dies nach dem Maße ihres Glaubens und niemandem zu Leide in unserm Lande mitzubezeugen, ist die besondere Verpflichtung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden.

Die Unionsfrage hat nun in unsern Tagen von weltlicher Seite neue Akzente gesetzt bekommen. Sie ist vom Verfassungs- und Verwaltungsrecht her in einer überaus bedeutsamen, tiefgreifenden und nachhaltigen Weise aufgeworfen worden.

Die Evangelische Landeskirche in Baden steht, wie jene Entschließung von 1961 zeigt, in besonders ausgeprägtem Maß auf dem Boden des Territorialprinzips. Dieses hat — ebenso auch schon in der früheren Verfassung der badischen Landeskirche — in Paragraph 5 ihrer Grundordnung vom 23. 4. 1958 seinen Niederschlag gefunden. Danach ist Glied der Landeskirche jeder evangelische Christ, „der als Glied einer anderen der Evangelischen Kirche in Deutschland angehörenden Landeskirche oder als Glied einer lutherischen, reformierten oder unierten Kirche des Auslandes zugezogen ist“, falls er nicht binnen sechs Monaten Gegenteiliges erklärt. Dies ist zwar keine Besonderheit gerade der badischen Grundordnung, denn auch die Verfassungen der anderen Landeskirchen enthalten ähnliche Bestimmungen. Die badische Landeskirche hat aber darüber hinaus in jener Entschließung des Jahres 1961 besonders betont, daß nach volkskirchlichem Verständnis das Territorialprinzip das Grundgefüge aller evangelischen Kirchenverfassungen und ihre staatskirchenrechtliche Stellung bestimme. Aus diesem Anspruch der badischen Landeskirche, jeden, der sich als evangelisch bezeichnet — gleichgültig, ob lutherisch, reformiert oder uniert — automatisch als ihr zugehörig zu betrachten, haben sich im Verhältnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden und der Landeskirche vielfach Schwierigkeiten ergeben.

Die Frage, ob heute noch das Territorialprinzip Gültigkeit beanspruchen kann, ist Gegenstand eines Urteils des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg vom 31. 3. 1959 gewesen. In dem Prozeß ging es um die Frage, ob ein nach Baden zugezogener Lutheraner ohne weiteres von der badischen

Landeskirche zur Kirchensteuer veranlagt werden könne. Der Verwaltungsgerichtshof als letzte Instanz gab dem Kläger, der der Landeskirche dieses Recht bestritten hatte, Recht. In der Urteilsbegründung führte das Gericht aus, das Bekenntnis der badischen unierten Landeskirche unterscheide sich wesentlich vom lutherischen Bekenntnis. Der Kläger könne daher ohne förmlichen Beitritt, der nicht vollzogen sei, nicht zur Evangelischen Landeskirche gehören. Dieses Urteil hatte seinerzeit beträchtliches Aufsehen erregt und zu der oben erwähnten Entschließung der badischen Landessynode über das Festhalten am Territorialprinzip geführt.

Eine Bestätigung der Auffassung des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg, daß ein in das Gebiet der badischen Landeskirche Zuziehender ohne förmlichen Beitritt dieser Kirche nicht angehören könne, darf wohl auch aus dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 14. 12. 1965 herausgelesen werden. In diesem Urteil hat das Bundesverfassungsgericht den Artikel 13 des badischen Ortskirchensteuergesetzes aus dem Jahr 1922, der die Heranziehung juristischer Personen zur Kirchenbausteuern vorsieht, für verfassungswidrig erklärt. In den Urteilsgründen ist ausgeführt, daß die Landeskirchen nicht mehr den Rechtscharakter von Gebietskörperschaften mit der Macht hätten, jemanden, der in ihr Gebiet eintritt, einseitig, ohne Rücksicht auf seinen Willen, sich einzugliedern.

In Verfolg jenes Urteils des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg kam es 1962 zum Abschluß einer „Vereinbarung über Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht“ zwischen der Evangelischen Landeskirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden, durch die die Schwierigkeiten im Verhältnis der beiden Kirchen zueinander so gut wie beseitigt worden sind.

Die Beziehungen zu den lutherischen Kirchen und Kirchenwerken

An den Vorgängen, die in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zur Wiedererstehung der lutherischen Kirche in Baden führten, nahm das lutherische Deutschland lebhaften Anteil. Durch öffentliches Zeugnis, Fürbitte und auch materielle Hilfe wurden Pfarrer Eichhorn und seine Gemeinden gestärkt, getröstet und ermutigt. Die schlesischen Lutheraner, die eben erst einen jahrelangen, schweren Kirchenkampf durchgestanden hatten, traten den verfolgten Glaubensbrüdern helfend zur Seite. Pfarrer Wilhelm Löhe in Neuendettelsau stärkte die Bekenner durch seinen Zuspruch. Bei Pfarrer Friedrich Horning, dem lutherischen Vorkämpfer im Elsaß, fand Eichhorn immer wieder bergende Zuflucht. Der Kirchenrechtslehrer Freiherr von Scheurl in Erlangen trat mannhaft für „das gute Recht der Lutheraner in Baden“ ein. Im weiteren Verlauf der Jahre traten Pfarrer

und Vikare aus den lutherischen Landeskirchen in Bayern, Braunschweig, Hannover, Sachsen u. a. in den Dienst der lutherischen Kirche in Baden. So übernahm 1917 der Generalsuperintendent von Schleswig D. Theodor Kaftan nach seiner Zuruhesetzung das Pfarramt der lutherischen Gemeinde in Baden-Baden. Kein Geringerer als Wilhelm Kahl, Professor des Kirchen-, Straf- und Staatsrechts (1849—1932) bekräftigte den Anspruch der badischen Lutheraner, lutherische Kirche zu sein, als ihr legitimes Recht.

Die badische lutherische Kirche ihrerseits wollte, sobald die Zeiten des Kampfes vorüber waren, freudig und opferwillig mit Hand anlegen, nach dem Maß ihres Vermögens, an den mannigfaltigen Aufgaben des Lutheriums, besonders im Werk der Mission. Sie war vertreten in der Generalversammlung der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig, ihre Missionsfeste feierte sie mit den Abgesandten auch der Neuendettelsauer und Hermannsburger Mission, sie war korporatives Mitglied der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz. Immer wieder traten junge Mädchen in das Neuendettelsauer Diakonissenhaus ein. Die Kirche wollte auch nicht nur Empfängerin materieller Hilfe des Lutherischen Gotteskastens (des heutigen Martin Luther-Bundes) sein, sondern gründete einen eigenen Martin Luther-Verein, um selbst aktiv im Diasporawerk der lutherischen Kirchen Deutschlands zu stehen. Diese enge Verbindung mit den Kirchenwerken der lutherischen Kirche hat das Gemeindeleben reich befruchtet, den Blick für das Werk und die Aufgaben der lutherischen Kirchen in der Welt geöffnet und die Herzen und Hände bereit und willig gemacht zum Dienen und Opfern.

Durch den Beitritt der badischen lutherischen Kirche zur Selbständigen Kirche im Jahre 1948 waren diese Beziehungen zu den verschiedenen Zweigen kirchlicher Arbeit nicht unangefochten geblieben. Die Lösung der organisatorischen Verbindung zur Selbständigen Kirche hat den Weg wieder frei gemacht, um die alten Beziehungen erneut aufzunehmen und zu pflegen und die Mitarbeit uneingeschränkt zu ermöglichen. Es lag daher durchaus in der Linie ihres historischen Erbes und ihres kirchlichen Auftrags, daß die lutherische Kirche in Baden danach trachtete, mit der Vereinigten Kirche in einen engeren Kontakt und zu einer fruchtbaren Arbeitsgemeinschaft zu kommen, trotz der starken Bedenken gegen die das Bekenntnis der lutherischen Kirche tangierenden Bindungen der lutherischen Landeskirchen an die Evangelische Kirche in Deutschland.

Durch die Aufrichtung einer Arbeitsgemeinschaft zwischen der Vereinigten Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden sind zugleich Fragen angerührt worden, die über den „badischen Horizont“ hinausgehen und den Komplex Evangelische Kirche in Deutschland, ihr Wesen und

ihre Struktur, die Gliedkirchen der EKID und ihr Verhältnis zueinander, die Bedeutung und Geltung der Bekenntnisse und ihre verbindende und scheidende Macht berühren. Auf diese Probleme kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

Der Auftrag

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden erachtet es als ihre unabdingbare Aufgabe, ihr Zeugnis und ihr Handeln eindeutig und uneingeschränkt vom Ganzen des lutherischen Bekenntnisses bestimmen zu lassen. Dazu genügt nicht nur das Augsburger Bekenntnis, wie die Unionskirchen meinen. Wilhelm Löhe hatte durchaus recht, als er urteilte: „Es ist ein ungerechtes Mittel zur Union, wenn man die unveränderte augsburgische Confession zum Sammelpunkt aller Kinder Gottes machen will. Die Geschichte der Concordienformel hat es deutlich gezeigt, daß die allerdings vortreffliche Confession nicht alle Fragen löst. Es konnte nicht bei der augsburgischen Confession bleiben und könnte auch heutzutage nicht dabei bleiben.“

Das ist kein populärer Weg, den die Kirche hier geht. Wir leiden darunter, daß in den Volkskirchen eine entschiedene Bindung an das Bekenntnis vielfach geringgeschätzt wird. Aber die Kirche Christi kann zu aller Zeit nur da sein und bleiben, „wo das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente gemäß der Einsetzung Christi verwaltet werden“. Für die badische lutherische Kirche ist die Frage, ob Freikirche oder Landeskirche, keine Frage von ernsthafter Bedeutung. Aber daß die Kirche eine Bekenntniskirche sei und der Aufgabe sich verpflichtet wisse, Gottes Wort lauter und rein zu predigen und die Sakramente der Einsetzung Christi gemäß zu verwalten, ist für ihr Leben und ihre Zukunft entscheidend.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden hat nur eine kleine Kraft; sie stellt nichts Imponierendes dar; sie ist oft einsam gewesen und von vielen verkannt worden. Mochte sie auch unter Menschen einen einsamen Weg haben gehen müssen, so war sie doch nicht vereinsamt. Denn sie hatte im Wort und in den Sakramenten den bei sich, der in der Schwachheit seiner Gemeinde sich verherrlicht und der Treue im Kleinen Großes verheißen hat. So die Kirche auch ferner am Wort bleibt und im Wort gründet, wird sie auch morgen ihren Herrn bei sich haben.

In der Kirche soll man nichts mit größerer Sorgfalt betreiben als das heilige Evangelium, da ja die Kirche nichts Köstlicheres und Heilsameres hat.

MARTIN LUTHER

Bibliographie Walter Künneth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1966

zusammengestellt von Horst G. Pöhlmann und Wolfram Kopfermann, Erlangen¹.

Das Verzeichnis der Schriften Walter Künneths gibt einen Einblick in ein imponierendes Lebenswerk. Eine früh gereifte philosophische und theologisch-systematische Begabung greift die entscheidenden Zeitfragen auf, die der christlichen Verkündigung jeweils zur Beantwortung gestellt sind. Mit nachtwandlerischer Sicherheit hat schon das Frühwerk von 1933 „Theologie der Auferstehung“ (1951⁴) sich der Frage zugewandt, um die die Neutestamentliche und Systematische Theologie je für sich und miteinander ringen und an der die Geister sich heute scheiden. Schon seit 1930 hat die Auseinandersetzung mit der völkischen Weltanschauung und die Abgrenzung gegen ihre theologischen Nachläufer begonnen. Die „Antwort auf den Mythos“ (1935) ist das Zeugnis, mit dem die Bekennende Kirche ihre Absage an Rosenberg vollzogen hat und das im Kirchenkampf ein vollmächtiges Wort geblieben ist, an dem viele sich aufrichteten. Die Jahre nach 1945 sind erfüllt vom Ringen um die neue Gestalt der Evangelischen Kirche in Deutschland und um den rechten Dienst, den sie einem ratlosen Volke zu leisten hat. Es sind vor allem die sozialetischen Probleme, um die W. Künneth sich dabei bemüht hat. Seine „christliche Ethik des Politischen“: „Politik zwischen Dämon und Gott“ (1954) ist für viele aufgeschlossene evangelische Christen, besonders die Politiker, eine dankbar aufgenommene Wegweisung geworden. Die Fülle der Diskussionsbeiträge aus seiner Feder, die das Verzeichnis enthält, wird manche Leser überraschen.

Dem Martin-Luther-Bund ist es eine Ehre und Freude, in seinem Jahrbuch, für das der Jubilar schon 1949 einen Beitrag zur Verfügung gestellt hatte, auf die reichen Früchte seiner bisherigen Lebensarbeit hinweisen zu dürfen².

¹ Abkürzungen nach RGG 3. Aufl.

² Für die einleitende Einführung ist die Redaktion des Jahrbuches verantwortlich.

1923

1. Die Gottesidee Richard Rothes. Phil. Dissertation vom 1. 9. 1923. (Maschinenschrift) Erlangen.

1925

2. Die Idee des Ich. Religionsphilosophische Untersuchung. In: NKZ 36. Bd., 1925, S. 808 ff.

1926

3. Konfessionelle Wesensschau.
In: ZW 2, 1926, S. 425 ff.

1927

4. Die Lehre von der Sünde. Dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie. Theol. Dissertation. Bertelsmann, Gütersloh 1927.
5. Christentum und Idealismus.
In: ZW 3, 1927, S. 76 ff.
6. Evangelische Gedanken zu Konnersreuth.
In: Tägliche Rundschau, Berlin, 16. 10. 1927.

1928

7. Anbruch einer neuen Zeit. Naturphilosophische Gedanken zu der neuen Epoche der Naturwissenschaft.
In: AELKZ, 1928, S. 362 ff.
8. Neue Wege der Apologetik.
In: Die Innere Mission im evangelischen Deutschland 23, 1928, S. 7 ff.

1929

9. Unsterblichkeit oder Auferstehung?
Wichern, Berlin-Spandau 1929.
10. Neue Apologetik.
In: ZW 5, 1929, S. 179 ff.
11. Gedanken zur neuen Apologetik.
In: Kirchenblatt, evangelische Monatsschrift in Polen. Juli 1929, S. 214 f.
12. Volksmission.
In: C. Schweitzer: Das religiöse Deutschland der Gegenwart, 2. Bd., 1929, S. 227 ff.

1930

13. Naturwissenschaft und Glaube.
Steinkopf, Stuttgart 1930.
14. Neugeist oder Heiliger Geist?
In: ZW 6, 1930, S. 363 ff.
15. Psychologische Rassenforschung.
In: ZW 6, 1930, S. 285 f.

1931

16. Die völkische Religiosität der Gegenwart. 1. Bd.
Wichern, Berlin 1931.
17. Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem.
Bertelsmann, Gütersloh 1931.
18. Zur Frage der Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens.
In: ZSTh 9, 1931, S. 731 ff.
19. Zur Morphologie des Luthertums.
In: ZW 7, 1931, S. 372.

1932

20. Die völkische Religiosität der Gegenwart. 2. Bd.
Wichern, Berlin 1932.
21. Freidenkertum und Kirche. Ein Handbuch, hrsg. von C. Schweitzer
und W. Künneth.
Wichern, Berlin 1932.
22. Kämpfende Kirche.
In: AELKZ 1932, S. 1010, 1034.
23. Das Judenproblem und die protestantische Kirche.
In: Ordnung in der Judenfrage. Berichte zur Kultur und Zeit-
geschichte. Sonderschr. 4, 1932.
24. Naturwissenschaft.
In: Freidenkertum und Kirche. Ein Handbuch, hrsg. von C. Schweit-
zer und W. Künneth.
Wichern, Berlin 1932.
25. Hauptgruppen völkischer Religionsbildung.
In: ThBl 42, 1932, S. 321 ff., S. 361 ff.

1933

26. Theologie der Auferstehung.
Kaiser, München 1933.
27. Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich.
Hrsg. von W. Künneth und H. Schreiner.
Wichern, Berlin 1933.
28. Die biblische Offenbarung und die Ordnungen Gottes.
In: Siehe oben Nr. 27, S. 1 ff.
29. Das Judenproblem und die Kirche.
In: Siehe oben Nr. 27, S. 90 ff.
30. Krieg, Völkerfriede und Evangelium.
In: Siehe oben Nr. 27, S. 194 ff.

31. Luthertum im Kampf.
In: Der Geisteskampf der Gegenwart.
1933, S. 332 ff.
32. Die kommende Kirche.
In: Der Geisteskampf der Gegenwart.
1933, S. 181 ff.
33. Entscheidungszeit.
In: Brandenburgia, 43. J.
34. Um die lutherische Reichskirche.
In: Bayreuther Blätter, 57. J.
35. Neue Kirche.
In: Zeitschrift für Politik, XII—XIII, 1933, S. 235 ff., 23. Bd.

1934

36. Heidnischer Geist oder Heiliger Geist?
Wichern, Berlin 1934.
37. Luthertum und Deutschtum.
In: ZW 10, 1934, S. 116.
38. Die Frage nach dem deutschen Menschen als apologetisches Problem.
In: Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag.
Berlin 1934, S. 267 ff.
39. Das Formproblem der evangelischen Kirche.
In: Luthertum 45, 1934, S. 357 ff.

1935

40. Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus.
Wichern, Berlin 1935.
41. Paulus, ein Apostel für unsere Zeit.
In: ZW 11, 1934/35, S. 257 ff.
42. Gedanken zum Neuwerden der Kirche.
In: WuT 11, 1935, S. 14.
43. Rosenberg, „Die Dunkelmänner“ und die evangelische Antwort.
In: WuT 11, 1935, S. 157 ff.
44. Der dreieinige Gott.
In: Gottesjahr. Eine hl. christl. Kirche. Einheit der Bibel.
J. 35/36, 1935/36, S. 117 ff.
45. Politisierte Kirche.
In: WuT 11, 1935, S. 365 ff.

46. Entkonfessionalisierung?
In: WuT 11, 1935, S. 304.
47. Der heroische Mensch und die Botschaft von der Gnade Gottes.
In: AELKZ 34, 1935, S. 865 ff.
48. Allgemeine Offenbarung.
In: WuT 11, 1935, S. 232.
49. Das Dogma.
In: Kirche und Welt, 1935, S. 54.

1936

50. Polemik und Glaubenskampf.
In: WuT 12, 1936, S. 161 ff.
51. Der eine Weg zu Gott: Jesus Christus.
In: Berliner Furche XXII, 1936, S. 202 ff.
52. Bekennende Kirche — was nun?
In: WuT 12, 1936, S. 48 ff.
53. Heroische Menschen und die Botschaft von der Gnade Gottes.
In: Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche. Vorträge und geistliche Reden, geh. auf der Deutschen Evangelischen Woche vom 26.—30. 8. 1935 in Hannover, hrsg. von Eberhard Müller.
Berlin 1935, S. 255 ff.
54. Völkische Metaphysik — unchristlich?
In: WuT 12, 1936, S. 353 ff.
55. Zur Problematik der kirchlichen Lage.
In: WuT 12, 1936, S. 204 ff.
56. Kirchlicher Radikalismus?
In: WuT 12, 1936, S. 274 ff.
57. Gefahren und Pflichten der kirchlichen Stunde.
In: WuT 12, 1936, S. 336 ff.

1937

58. Evangelische Wahrheit! Ein Wort zu Alfred Rosenbergs Schrift „Protestantische Rompilger“.
Wichern, Berlin 1937.
59. Der Auferstandene.
In: ZW 13, 1936/37, S. 327 ff.
60. Um den Weg der Kirche.
In: WuT 13, 1937, S. 17.
61. Kirche und Generalsynode.
In: WuT 13, 1937, S. 76 ff.

62. Die Einheitsfront der Kirche.
In: WuT 13, 1937, S. 104ff.
63. Kirche und Religionspolitik.
In: WuT 13, 1937, S. 125 ff.
64. Nicht lutherische Aktion, sondern lutherische Kirche.
In: Junge Kirche IV, 1937, S. 563ff.
65. Erlösung durch Gottgläubigkeit?
In: ZW 13, 1936/37, S. 40ff.
66. Kirchliche Fragen und Nöte.
In: WuT 13, 1937, S. 275 ff.
67. Die Offenbarung in der Heiligen Schrift.
In: Der lebendige Christus. Vorträge der Ev. Woche Nürnberg 1937.
Berlin 1937, S. 45 ff.
68. Sterbender Protestantismus?
In: WuT 13, 1937, S. 341 ff.

1939

69. Die Freiheit eines Christenmenschen. Bibelarbeit nach dem Galater-Brief.
In: Junge Gemeinde 48, 1939, S. 97ff.

1946

70. Vom priesterlichen Dienst der Kirche.
In: ZW 1946/47, Nr. 2.

1947

71. Leben aus Christus. Ausgewählte Predigten.
Furche, Tübingen 1947.
72. Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum.
Wittig, Hamburg 1947.
73. Der große Abfall.
In: ZW 1947, Nr. 7.
74. Flucht vor Gott.
In: ZW 1947, Nr. 9.
75. Eine theologische Antwort an den Bruderrat der EKD.
In: Für Arbeit und Besinnung. 1, 1947.
76. Friedrich Nietzsche.
In: ZW 1948, Nr. 11.

77. Das Selbstverständnis der lutherischen Kirche und ihre Sendung.
In: ELKZ 1948, Nr. 19.
78. Das Wagnis christlicher Geschichtsdeutung. — Eine Antwort.
In: ELKZ 1948, Nr. 22.
79. Das Mysterium der Osterbotschaft.
In: Die Erlanger Universität 2, 1948, Nr. 7/8.
80. Christentum und Sozialismus. Sieben Thesen.
In: Evangelische Welt 2, 1948.
81. Evangelische Thesen zum Gespräch über Kirche und Sozialismus.
In: ELKZ 2, 1948, S. 68ff.

1949

82. „Das Lied von Bernadette“ im Lichte evangelischen Glaubens. 2. Aufl.
Ev. Presseverband f. Bayern, München 1949.
83. Das Wagnis christlicher Geschichtsdeutung.
In: ELKZ 2, 1949, S. 242.
84. Kirche und Sozialismus in neuer Begegnung.
In: ZW 20, 1949, S. 641ff.
85. Das innere Gesicht der Geschichte.
In: Sonntagsblatt, hrsg. von H. Lilje, 2, 1949, Nr. 49.
86. Das Menschenbild als biologisches und theologisches Problem.
In: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1949/50, 1949, S. 9ff.
87. Eine evangelische Ethik. Zu Alfred de Quervain, Ethik I—II.
In: VF 1949/50, S. 115ff.

1950

88. Christus oder Maria?
Wichern, Berlin 1950.
89. Die Autorität des Bekenntnisses.
Freimund, Neuendettelsaus 1950.
90. Die Erneuerung der Gemeinde.
In: Weltluthertum heute. Festschrift für A. Nygren zum 70. Geburtstag am 15. Mai 1950, 1950.
91. Zum Problem christlicher Apologetik.
In: Schrift und Bekenntnis. Zeugnisse lutherischer Theologie.
1950.
92. Wunderheilung und Glaube.
In: Der Mensch von heute, 1950.
93. Wahrheit für Deutschland.
In: Deutsches Pfarrerblatt 1950, Nr. 3.

94. Ist das christliche Zeitalter zu Ende?
In: Für Arbeit und Besinnung 4, 1950, S. 122ff.
95. Religiöser Subjektivismus oder kirchliches Bekenntnis.
In: Verantwortung und Zuversicht. Eine Festgabe für Bischof D. Dr. Otto Dibelius zum 70. Geburtstag am 15. Mai 1950.
1950, S. 151ff.

1951

96. Theologie der Auferstehung. Neu bearbeitete und ergänzte 4. Aufl.
Claudius, München 1951.
97. Lutherische Kirche in Bewegung.
In: Evangelische Kirche 5, 1951, Nr. 32.
98. Das Problem der Kriegsdienstverweigerung und die Kirche der Reformation.
In: Deutsches Pfarrerberblatt 51, 1951, S. 62ff.
99. Evangelische Mariologie.
In: ELKZ 4, 1951, S. 7f.
100. Schrifttheologie oder Spekulation.
In: Viva vox evangelii. Eine Festschrift für Landesbischof D. Hans Meiser zu seinem 70. Geburtstag, 1951.
101. Mariologie — lutherische Tradition oder Irrtum?
In: Deutsches Pfarrerberblatt 51, 1951, S. 633ff.
102. Das Gespräch um das Mariendogma.
In: ZW 23, 1951/52, S. 118ff.
103. Das Wort der Kirche zum Frieden.
In: Evangelische Welt 5, 1951, S. 593ff.
104. Der kommende Geist.
In: Erlanger Kirchenbote, 1951, Nr. 9.

1952

105. Die öffentliche Verantwortung des Christen.
Luthertum 7.
Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1952.
106. Stellungnahme der evang.-luth. Kirche zur Theologie Rudolf Bultmanns.
In: Für Arbeit und Besinnung 6, 1952, S. 163ff.
107. Gibt es ein Gebet zu Christus in Bultmanns Denken?
In: Für Arbeit und Besinnung 6, 1952, S. 336ff.
108. Das Schwärmertum als Versuchung der Kirche.
In: ELKZ 1952, S. 237ff.

1953

109. Der Mensch von heute und die Kirche.
In: ZW 1953, Nr. 8.
110. Psalmtöne. Zur Frage der liturgischen Erneuerung.
In: Sonntagsblatt, hrsg. von H. Lilje, 6, 1953, Nr. 8.
111. Ostermythus oder Osterereignis.
In: Deutsches Pfarrerberblatt, 1953, S. 145 ff.
112. Helmuth Schreiner.
In: ZW 24, 1952/53, S. 554 f.
113. Christologie und Rechtfertigung.
In: Dienst unter dem Wort. Eine Festgabe für Helmuth Schreiner zum 60. Geburtstag am 2. März 1953.
1953, S. 208 ff.

1954

114. Das Widerstandsrecht als theologisch-ethisches Problem.
Claudius, München 1954.
115. Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen.
Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954.
116. Die evangelische Lehre vom Staat.
In: Evangelische Verantwortung, Juni 1954. Sonderdruck.
117. Begegnung mit Gott. 4 Vorträge.
Südwestfunk 1954.
118. Karl Heim: „Vater der neuen Apologetik.“
In: Evangelische Welt 8, 1954, S. 82 ff.
119. Karl Heims systematisches Lebenswerk.
In: ELKZ 1954, S. 20 ff.

1955

120. Dem Gedenken Werner Elerts.
In: ThLZ 1955, Nr. 9.
121. Die persönliche Verantwortung in der Sozialgestaltung.
In: Probleme des modernen Sozialstaates in christlicher Sicht, hrsg. von Theodor Heckel.
München 1955, S. 21 ff.
122. Zum Problem der Denkgestalt des Glaubens.
In: Gedenkschrift für D. Werner Elert, hrsg. von F. Hübner u. a.
Berlin 1955, S. 253 ff.

123. Vaterland heute?
In: ZW. Die neue Furche 26, 1955, S. 794ff.
124. Der Friede Gottes im Streit der Welt.
In: ELKZ 9, 1955, S. 327ff.
125. Glaubst du an die Auferstehung des Leibes?
In: Wir antworten, hrsg. von R. Eckstein, München 1955, S. 160ff.
126. Was ist es um die Auferstehung Christi?
In: Wir antworten, hrsg. von R. Eckstein, München 1955, S. 70ff.
127. Theol. Thesen zur Frage der Wiederaufrüstung und des Wehrdienstes.
In: Junge Kirche 16, 1955, S. 201ff.
128. Was verstehen wir unter Obrigkeit?
Bayr. Rundfunk 1955.
129. Was verstehen wir unter politischer Verantwortung?
Bayr. Rundfunk 1955.
130. Der Widerstand der Ev. Kirche.
Südwestfunk 1955.

1956

131. Dietrich Bonhoeffers „Ethik“, Rezension.
In: ELKZ, 1956 Nr. 1
132. Begegnungen mit Gott. Antworten auf Fragen des modernen Menschen.
Furche, Hamburg 1956, Furchebücherei Nr. 121.
133. Das Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung.
In: Erasmus (Bruxelles) 9, 1956, S. 210ff.
134. Das Bekenntnis als Gabe und Aufgabe.
In: Deutsches Pfarrerberblatt, 1956, S. 5ff., 32ff.
135. Evangelische Staatsethik? Gunnar Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen.
In: ELKZ 10, 1956, S. 79ff.
136. Berufung auf das Gewissen? Eine theol. Besinnung über den Ratsschlag der EKD zur Kriegsdienstverweigerung.
In: ELKZ 10, 1956, S. 212ff.
137. Wehrdienst und geistliches Amt?
In: ELKZ 10, 1956, S. 172ff.
138. Die Ev.-Luth. Theologie und das Widerstandsrecht.
In: Die Vollmacht des Gewissens, hrsg. von der Europäischen Publikation e. V.
München, 1. Bd. 1956, S. 164ff.

139. Die Theologie der „Ordnungen“ als Problem. Der Begriff der „Schöpfungsordnung.“ In: WuT 10, 1956, H. 5, S. 129ff.
140. Nochmals: Wehrpflicht und Amt.
In: ELKZ 10, 1956, S. 410f.
141. Zum Problem der politischen Ethik. Literaturbericht.
In: VF 1953/55, 1956, S. 258ff.
142. Soziologie und Theologie in Begegnung.
In: Evangelische Welt 10, 1956, S. 320ff.
143. Was bedeutet „Evangelische Staatslehre“?
In: Politisch-Soziale Korrespondenz 1956, Nr. 20.
144. Ostern. 4 Vorträge.
Südwestfunk 1956.
145. Neuprotestantische Gewissenstheologie.
In: ELKZ 10, 1956, Nr. 12.

1957

146. Werbung und Ethik.
In: Wirtschaft und Werbung, Verlagsgesellschaft, Essen 1957.
147. Free and United in Hope. Vortrag in Minneapolis.
Ungedruckt.
148. The state, as viewed by Lutheran church.
In: Lutheran Encyclopedia 1957.
149. Zur politischen Ethik. Antwort an Herrn Pfarrer Lubkoll.
In: Korrespondenzblatt 1957, Nr. 12.
150. Ist der Heilige Geist an Rom gebunden?
Zur Auseinandersetzung mit P. K. Hardt, SJ.
In: Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutheranischen Landeskirchen. 1957, Nr. 5.
151. Werbung und Ethik.
In: Der Volkswirt 11, 1957, Nr. 26.
152. Lebensstandard und Lebenssinn.
In: Universitas 12, 1956, S. 1153ff.
153. Diplomatie und Wahrheit.
In: ZW, Die neue Furche 28, 1957, S. 7ff.
154. Hat das Abendland noch eine Zukunft?
In: Bayr. Rundfunk 1957.
155. Hat die Heilige Schrift eine Mitte, durch die sie sich selbst im Vollzug der kirchlichen Verkündigung auslegt?
In: World of Churches, Genf 1957.

156. Rechtfertigung im Atomzeitalter. Kritische Anfragen an H. Gollwitzer.
Claudius, München 1958.
157. Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, hrsg. von W. Künneth und W. Joest.
Bertelsmann, Gütersloh 1958.
158. Aufgaben und Grenzen des kirchlichen Wächteramtes gegenüber der politischen Macht. Vortrag in Bad Boll, Okt. 1958.
Unveröffentlicht.
159. Religion und Offenbarung als Problem des heutigen Menschen.
In: Die Leibhaftigkeit des Wortes, Festgabe für A. Köberle zum 60. Geburtstag, hrsg. von O. Michel und U. Mann.
Hamburg 1958, S. 233 ff.
160. Die Theologie, ihre Begründung und ihre Freiheit.
In: LR 8, 1958/59, S. 182 ff.
161. Was bedeutet „Rechtfertigung im Atomzeitalter“?
In: Deutsches Pfarrerblatt 1958, S. 177 ff., S. 200 ff.
162. Ist das noch lutherische Theologie? Eine Antwort an W. Andersen.
In: ELKZ 12, 1958, S. 343 ff.
163. Der Sieg über die Mächte in der Auferstehung Jesu.
In: Evangelisches Allianzblatt 61, 1958, S. 169 ff.
164. Atomtheologie heute.
In: ELKZ 12, 1958, S. 263 ff.
165. Diakonie der Kirche und Öffentlichkeit.
In: Sonntagsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 1958.
166. Stellung des evangelischen Christen zur Politik. In: Weltanschauung und Politik, hrsg. von Hanns Seidel.
Bayernkurier, München 1958.
167. Die Atombombe und die Christen.
In: Die Politische Meinung, H. 25, 1958.
168. Neopazifismus - Antwort an H. Gollwitzer.
In: Korrespondenzblatt 1958, Nr. 4.
169. Zusammenbruch der lutherischen Ethik.
In: Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, April 1958.
170. Stellvertretende politische Verantwortung.
In: Politisch, Soziale Korrespondenz 1958, Nr. 19.
171. Wahrheit und Lüge in der Politik.
In: Bayr. Rundfunk 1958.

172. Ostern als Lebensmittel.
Verbreitet durch Gayda-Press 1958.
173. Ostern: Das ist geschehen.
Verbreitet durch Gayda-Press 1958.
174. Es kommt auf den Geist an.
Verbreitet durch Gayda-Press 1958.
175. Bußtag: „Kursänderung.“
Verbreitet durch Gayda-Press 1958.
176. The foundation and freedom of theology.
In: Lutheran World Vol. V, No 2, 1958.

1959

177. Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz. Eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik.
Claudius, München 1959.
178. Das Problem der Strafe in biblischer Sicht.
Sonderheft „Das Strafrecht“, hrsg. von Th. Heckel, 1959.
179. Ist Obrigkeit heute noch möglich?
Unveröffentlicht.
180. Ein Dokument der Verwirrung. Auseinandersetzung mit Karl Barth.
In: Die Politische Meinung 4, 1959, H. 34.
181. Mißbrauch des kirchlichen Amtes.
In: ELKZ 13, 1959, S. 152.
182. Was ist an Ostern geschehen?
In: Die Jugendhilfe 57, 1959, S. 76ff.
183. Die geistig-seelische Wandlung in der Bundesrepublik.
In: Deutsches Pfarrerblatt 1959, S. 409, 411ff.
184. Obrigkeit und Widerstand. Zur Diskussion in der Ev. Kirche.
In: Die Politische Meinung 4, 1959, H. 43.
185. Ethische Hauptprobleme der gegenwärtigen politischen Situation.
In: Ev. Verantwortung 1959, Nr. 3.
186. Stellvertretende Verantwortung — aber wie? Antwort an Fritz Katz.
In: Ev. Verantwortung 1959, Nr. 10.
187. Glaubensentscheidung und Ermessensfragen?
In: Der Christ im Atomzeitalter. Vorträge auf der theol. Tagung des Rheinischen Konvents im Jan. 1959.
Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1959, S. 9ff.
188. Die Heimat als theologisches Problem.
In: Die Evangelische Diaspora 30, 1959/60, H. 2.

189. Ist Friede auf Erden möglich?
In: Kirche und Mann, Jan. 1959.
190. Protestantische Ethik.
In: LThK III (1959), Sp. 1130 ff
191. Vertrauen zur Demokratie?
In: Politisch-Soziale Korrespondenz 1959, Nr. 5.
192. Gibt es Frieden auf Erden?
In: Rheinischer Merkur 1959, Nr. 52.
193. Der ethische Kompromiß in der modernen Wirtschaft.
In: Das missionarische Wort 12, 1959, S. 360 ff.
194. Theologische Argumente für die Todesstrafe.
In: Der Weg 1959, Nr. 43.
195. Weihnachten — Mythos oder Realität?
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1959.
196. Reformation — heute noch gültig?
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1959.
197. Karfreitag: Karfreitag.
Verbreitet von Gayda-Press 1959.
198. Neujahr: Wohin gehen wir?
Verbreitet von Gayda-Press 1959.
199. Obrigkeit — immer noch gültig?
Verbreitet von Gayda-Press 1959.

1960

200. Schuld in der Politik als theologisch-ethisches Problem.
In: Jahrbuch der Albertina XI, 1960.
201. Rechte und Pflichten des Kapitaleigentümers nach der ev. Sozialethik.
In: Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung.
Köln 1960, S. 107 ff.
202. Die Technik als anthropologisch-ethisches Problem.
In: Studium Berolinense. Aufsätze und Beiträge zum Problem der
Wissenschaft und zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin.
Hrsg. von H. Leussink u. a. S. 21 ff., 1960.
203. Probleme einer ev. Sozialethik.
In: Bayr. Rundfunk 1960.
204. Vom Sinn der Heimat: I. Was bedeutet uns heute die Heimat?
II. Wozu verpflichtet uns heute die Heimat?
Bayr. Rundfunk 1960.

205. Das Widerstandsrecht als ethische Frage.
Bayr. Rundfunk 1960.
206. Obrigkeit — immer noch gültig?
In: Dokumente zur Frage der Obrigkeit.
Zur Auseinandersetzung mit der Obrigkeitsschrift von Bischof D. Otto Dibelius.
Darmstadt 1960, S. 93ff.
207. Das Dennoch der Auferstehung.
In: Christ und Welt, Osterausgabe 1960.
208. Politik, Ethos, Glaube. Zum Gespräch mit H. Thielicke.
In: ELKZ 14, 1960, S. 19ff.
209. Staat und Mensch in sozialetischer Sicht.
In: Politisch-Soziale Korrespondenz 1960, Nr. 12.
210. Fragen an E. Stauffer, P. Althaus, W. Künneth, W. Joest.
In: ELKZ 14, 1960, S. 263ff.
211. Bußtag: Was uns heute nottut.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1960.
212. Ostern: Der Angriff des Lebens.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1960.
213. Himmelfahrt: Der geöffnete Himmel.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1960.
214. Pfingsten: Zwischen Geist und Ungeist.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1960.

1961

215. Wir sind nicht allein. Gedanken zur Weihnachts- und Neujahrszeit.
Kaufmann, Lahr 1961.
216. Dare we follow Bultmann?
In: Christianity Today, Washington, Vol. VI, No. 1, Oct. 13, 1961.
217. Eternal Life.
In: Lutheran Encyclopedia 1961.
218. Das „C“ im Namen der Christl.-Sozialen Union.
1. Die Stellung der evangel. Christen zur Politik.
In: Weltanschauung und Politik, hrsg. von H. Seidel, 2. Aufl.
München 1961, S. 59ff.
219. Was ist es um die Auferstehung Christi?
In: Ev. Digest 3, 1961, H. 4.
220. Atomrüstung und Ethos.
In: ZW neue Furche 32, 1961, S. 234ff.

221. Ohne mich? Schuld in der Politik als theol.-ethisches Problem.
In: ELKZ 15, 1961, S. 4.
222. Antwort an E. Stauffer. P. Althaus, W. Künneth u. a.
In: Deutsches Pfarrerblatt 1961, S. 139.
- 222a. Wo beginnt die soziale Verantwortung? Der ethische Kompromiß in der modernen Wirtschaft.
In: Sonntagsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 1961, N. 11/12.
223. Die protestantische Ethik.
In: Der Große Herder 1961.
224. Die Freiheit als theol. Problem.
In: Von der Freiheit, hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für polit. Bildung.
Hannover 1961.
225. Staatlich-kirchliche Relationen heute.
In: Politisch-Soziale Korrespondenz 1961, Nr. 18.
226. Zum Selbstverständnis christlicher Politik.
In: Politisch-Soziale Korrespondenz 1961, Nr. 24.
227. Evangelische Sozialethik in Bewegung.
In: Rheinischer Merkur 1961, Nr. 3.
228. Macht und Liebe im Raum des Politischen I/II.
Bayr. Rundfunk 1961.
229. Karfreitag.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1961.
230. Totengedenken.
Verbreitet von Dr. P. Herzog 1961.

1962

231. Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz.
Wittig, Hamburg 1962.
232. Mit dem Leben fertig werden.
4 Meditationen.
Kaufmann, Lahr 1962.
233. Die Geburtenregelung als ethisches Problem.
In: Bayr. Ärzteblatt 1962, Nr. 4.
234. Weltbild und Wiederkunft Jesu.
In: Ev.-Luth. Sonntagsblatt aus Bayern 1962, Nr. 48.
235. Freiheit — Reformation — und wir.
In: Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 1962, Nr. 20.

236. Die theologischen Argumente für und wider die Todesstrafe.
In: Die Frage der Todesstrafe. 12 Antworten.
München 1962, S. 153 ff.
237. Advent — auch heute noch.
Verbreitet von Gayda-Press 1962.
238. Weihnachtsfreude — heute?
Verbreitet von Gayda-Press 1962.
239. Die Freiheit als theol. Problem.
In: Von der Freiheit. Beiträge von R. Cohen u. a.
Hannover 1962, S. 179 ff.

1963

240. Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz. 2. erweiterte Auflage.
Wittig, Hamburg 1963.
241. Macht und Recht. Der Hintergrund dieser Thematik.
Holzner, Würzburg 1963.
242. Ostergedanken. 4 Rundfunkansprachen.
Kaufmann, Lahr 1963.
243. Die Osterbotschaft und das hermeneutische Problem.
In: LM 2, 1963, S. 105 ff.
244. Verantwortliche Elternschaft als ethisches Problem.
Sonderheft für den Deutschen Ev. Frauenbund, Hannover 1963.

1964

245. Mathilde Künne. Gedenkbuch.
Im privaten Verlag, Junge und Sohn, Erlangen 1964.
246. Die „Antibabypille“ in ethischem Aspekt.
In: Rheinischer Merkur 1964, Nr. 27.
247. Kosmos, Mensch und Gott.
In: „gehört, gelesen.“
Die interessantesten Sendungen des Bayr. Rundfunks 1964, Nr. 7.

1965

248. Von Gott reden?
Eine sprachtheologische Untersuchung zu J. A. T. Robinsons Buch
„Gott ist anders“.
Brockhaus, Wuppertal 1965.
249. Wahrhaftig auferstanden.
In: Evangel. Sonntagsblatt aus Bayern 1965, Nr. 16.

250. The Theology of Resurrection.
SCM Press Ltd., London 1965.
(Übersetzung der „Theologie der Auferstehung“. Siehe oben Nr. 96.)
251. Politischer Notstand als ethische Frage.
In: LM 1965, Nr. 1.
252. Theologie der Tatsachen. Die Theologie des lebendigen Gottes, in
der Sendereihe „Zwanzig nach Null“.
Bayr. Rundfunk, Juli 1965.
253. Weltgeschichte — Sinn oder Sinnlosigkeit.
Bayr. Rundfunk, Mai 1965.
254. Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft.
In: Paideia. Erziehung und Bildung heute.
Hrsg. vom studentischen Ausschuß im christl. Jugenddorfwerk
Deutschlands.
Neckar, Villingen 1965.
255. Ende der christl. Theologie?
Zu Robinsons „Gott ist anders“.
Wittig-Almanach 1965, Hamburg 1965.
256. Eine heilige christliche Kirche.
In: Das Wahrzeichen des Christenglaubens, hrsg. von H. Lamparter
1965. S. 173 ff
257. Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.
Ein Nachwort zur Disputation von Sittensen.
In: LM 4, 1965, H. 8/3.

³ Diese Bibliographie wurde abgeschlossen am 15. 9. 1965

Die ganze Welt soll und kann kein andres Licht haben, durch das sie
können erleuchtet werden, als Christus allein. Dieser Glaube und Be-
kenntnis ist der rechte Grund, auf dem die christliche Kirche gebaut
ist. Dies ist auch der Kirche einig Merkmal und Wahrzeichen, an dem
man sie als an einem ganz gewissen Zeichen erkennen soll.

MARTIN LUTHER

Sinn und Bedeutung der Diasporagabe des Martin Luther-Bundes

Die über 100jährige Geschichte des Martin Luther-Bundes läßt erkennen, daß der Schwerpunkt der in ihm aufgenommenen Arbeit bei den Zweigvereinen und Regionalverbänden lag. Wo im Bereich der lutherischen Kirchen in Deutschland durch das Bewußtwerden der konfessionellen Haltung die Verantwortung für die Diaspora angepackt wurde, vollzog sich die Verwirklichung dieser Aufgabe in der Form eines regionalen Zusammenschlusses im „Evangelisch-lutherischen Gotteskasten“. Dieses war der alte Name, den die Väter diesem Arbeitszweig gaben. Die Verbindung unter den einzelnen Zweigvereinen und Regionalverbänden vollzog sich nur langsam. Infolgedessen war es auch kaum möglich, eine Planung im größeren Maßstab durchzuführen. Jeder Verband suchte das Seine treulich zu tun. Es ist dabei auch eine Fülle von Aufgaben bewältigt. Immerhin wuchs mit den Jahren das Verlangen, die Verbindung unter den Gliedern fester werden zu lassen und den Zusammenschluß im Martin Luther-Bund zu vollziehen. Die Bevölkerungsfluktuation in Deutschland, Europa und in der Welt machte die Frage immer brennender, wie es möglich gemacht werden könne, den in die Zerstreung gehenden oder verschlagenen Glaubensgenossen nachzugehen und ihnen die Sammlung in haltenden und stärkenden Gemeinden zu ermöglichen.

Seit dem Jahre 1961 hat der Martin Luther-Bund als sichtbares Zeichen der Zusammenarbeit aller seiner Verbände zur Einsammlung einer Diasporagabe aufgerufen. Die jährlich stattfindende Bundesversammlung beschließt, für welchen Zweck diese Gabe bestimmt sein soll. Alle Zweigvereine und Regionalverbände suchen ihren Beitrag zu leisten und übernehmen für ihren Bereich die Verpflichtung, den Gemeindegliedern die Bedeutung dieser Diasporagabe nahezubringen. Es wird ja immer wieder der Wunsch ausgesprochen, etwas Genaueres darüber zu wissen, wofür das Opfer in den Gemeinden erbeten wird. Die jährliche Diasporagabe bietet eine gute Gelegenheit, diesen Wunsch zu erfüllen.

Die Zweckbestimmungen der bisherigen Diasporagaben waren folgende:

Aufbau des Kirchenzentrums mit Predigerseminar in Warschau für die lutherische Kirche in Polen,

Beitrag zur Verstärkung der pfarramtlichen Versorgung an den Auswanderern nach Australien,

Zuschuß zum Aufbau der Bibliothek des neuerrichteten Predigerseminars der Österreichischen Kirche in Purkersdorf bei Wien,

Ausbau der lutherischen Schulanstalt in Hermannsburg/Südafrika.

Wenn man sich aus dieser Aufzählung die geographischen Orte klar macht, denen die Zweckbestimmung der jährlichen Diasporagabe diene, wird einem etwas deutlich von der ganzen Weite, in die die Arbeit des Martin Luther-Bundes hineingestellt ist. Aus diesen Zweckbestimmungen kann auch etwas erkannt werden von der Besonderheit der Arbeit, die durch den Martin Luther-Bund geschieht. Er hat sich zu allen Zeiten seiner Geschichte verantwortlich gewußt, dafür zu sorgen, daß Pastoren und Lehrer da sind, die Gemeinden sammeln und sie bedienen. Diese Kräfte müssen eine gute Ausbildung erhalten. Die Pastoren sollen mit den Quellen der reformatorischen Theologie in enger Verbindung bleiben. Diese theologische Ausrüstung kann Menschen befähigen, klare Entscheidungen zu fällen. Durch sie wird der Theologe in der Lage sein, auf dem Grunde des biblischen Zeugnisses Beurteilungen zu vollziehen. Wie soll in einer Welt, die alles relativiert, das klare Glaubenszeugnis möglich sein, wenn in ihm nicht persönliche Überzeugungskraft mit sorgfältiger Denkarbeit verbunden bleibt? Der Glaube kann aufhören. Was wird dann das menschliche Leben tragen und in Ordnung bringen? Der Zusammenhang mit dem Inhalt des christlichen Glaubens kann verloren gehen. Welche Mächte werden dann die Herrschaft über den Menschen gewinnen? Die Verbindung zum Leben der Kirche kann unterbrochen werden. Was wird das für die Lebendigkeit des persönlichen Glaubens bedeuten? Wilhelm Löhe und Ludwig Harms sind umgetrieben von der Sorge, daß tausend und abertausend Glieder lutherischer Gemeinden mit der Auswanderung aus der alten Heimat ihren Zusammenhang mit der Glaubensgemeinschaft verloren haben. Diese Sorge ist die unsere geblieben bis auf den heutigen Tag.

Die verschiedenen Zweckbestimmungen der Diasporagabe mußten den Gemeindegliedern bei uns erläutert werden. Dabei konnte immer wieder beobachtet werden, wie wenig die Diasporasituation unseren Gemeinden vertraut ist. Hinzu kommt, daß die beschriebene Aufgabe manchmal ganz empfindliche Stellen im Denken der heutigen Menschen berührt. Wie kann man nur für eine Sache werben, die der Kirche in Polen zugute kommt. Mit Polen möchte man nicht gern etwas zu tun haben. Da wirken Gedanken nach, die aus Kriegs- und Nachkriegserlebnissen die Herzen hart gemacht haben. Der Martin Luther-Bund ist bei dieser Sache geblieben und hat damit an seinem Teile zu der Erkenntnis helfen wollen, daß es

in der Welt von heute noch andere Mächte gibt, die das Leben bestimmen und erfüllen als Haß und Vergeltung. Dem versöhnenden Handeln muß Bahn gemacht werden. Dafür müssen Zeichen aufgerichtet werden. Die Menschen der Gegenwart müssen unter solchen Zeichen erkennen können, daß es auch noch Liebe in der Welt gibt. — Auch die Zweckbestimmung der Diasporagaben für Australien und Südafrika machten es notwendig, eingehender und deutlicher zu sagen, weshalb uns in Deutschland diese Aufgaben in so fernen Gebieten der Welt angehen. Hier treffen wir oft auf die gleichen Gedanken, die uns entgegengehalten werden, wenn wir von der Mission in der weiten Welt als einer Lebensäußerung der christlichen Kirche reden.

Noch nach einer anderen Seite hin ist die jährliche Diasporagabe des Martin Luther-Bundes bedeutsam geworden. Bei den einzelnen Zweckbestimmungen suchten wir darauf zu achten, daß sie im Zusammenhang stehen mit solchen Aufgaben, die der Lutherische Weltdienst durch sein Jahresnotprogramm aufzeigt. Der Lutherische Weltdienst ist das Arbeitsorgan des Lutherischen Weltbundes für die Aufgaben der ökumenischen Diakonie. In seinen beiden Sachgebieten, der materiellen Nothilfe und der zwischenkirchlichen Hilfe, ist er mit dem zweiten Sachgebiet ganz in die Nähe der Arbeit des Martin Luther-Bundes gerückt. Die Diasporaarbeit des Martin Luther-Bundes und die zwischenkirchliche Hilfe des Lutherischen Weltdienstes sind im letzten Grunde ein und dasselbe. Der Lutherische Weltdienst ist — auf der 2. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 ins Leben gerufen — der Versuch, in einer großen Planung alle Aufgaben zu erfassen, die in der zwischenkirchlichen Hilfe in Europa und in den übrigen Erdteilen gegenwärtig zu bewältigen sind. Hier ist der Ruf „Kirchen helfen Kirchen“ im Rahmen der lutherischen Kirchen gehört und ernstgenommen. In Bewegung gesetzt ist diese Arbeit unter der Verpflichtung, die durch den Krieg geschlagenen Wunden zu heilen. Darüber hinaus soll kirchliche Aufbauarbeit geschehen, die in allen Teilen der Welt gerade auch von seiten der lutherischen Kirche geleistet werden muß. Im Lutherischen Weltdienst ist also eine Aufgabe gestellt, die von außen her an uns herangetragen ist. Wenn wir vom Martin Luther-Bund mit ihm die Verbindung suchen, geschieht es aus dem Grunde, unseren Freundeskreisen und den uns verbundenen Gemeinden das Auge zu öffnen für die Größe der Aufgabe. Der Martin Luther-Bund will daran erinnern, daß Verantwortung und Mitarbeit für die Diaspora nicht absehen kann von der konfessionellen Grundlage. Dabei kann er in der Gefahr stehen, in seinem Handeln und Denken in konfessionalistische Enge abzugleiten. Die Verbindung mit dem Lutherischen Weltdienst kann ihn davor bewahren. Deshalb ist

sie mehr als eine organisatorische Maßnahme. Bei der Zweckbestimmung der jährlichen Diasporagabe hat die Bundesversammlung des Martin Luther-Bundes deshalb von Anbeginn darauf geachtet, welches Projekt im Jahresnotprogramm des Lutherischen Weltdienstes aufgenommen werden kann. Das wird auch in Zukunft so bleiben. Die Diasporagabe dieses Jahres ist für die kirchliche Versorgung der neuentstandenen und -entstehenden Siedlergemeinden in Westparaná in Brasilien bestimmt. Der Gesamtplan ist in Absprache mit der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien aufgestellt. Wir werden in unseren Zweigvereinen und Regionalverbänden Gaben und Opfer für diesen Zweck erbitten. Wir werden die Aufgabe dieses kirchlichen Aufbaus in Südamerika beschreiben und sie als von uns zu erfüllende Aufgabe bewußt machen. Die nähere Beschäftigung mit den Fragen der Diasporaarbeit eröffnet uns Einsichten besonderer Art. Wie ganz anders ist der Weg, den eine Minderheit in andersartiger Umwelt zu gehen hat. Wir machen dabei vielfach die Beobachtung, daß das Glaubenszeugnis dieser Minderheit mutiger und deutlicher ausgesprochen wird als in unseren volkskirchlich geprägten Gemeinden. Wir sind deshalb in der Mitarbeit an der Diaspora nicht nur die Gebenden. Wir sind mehr als einmal die Empfangenden. Deshalb legen wir die Sache der lutherischen Diaspora unseren Freunden und Gemeinden immer aufs neue ans Herz.

Die bisher durchgeführten Diasporagaben des Martin Luther-Bundes haben gezeigt, daß in unseren Zweigvereinen und Regionalverbänden der Ruf zu einer gemeinsamen Aufgabe gehört ist. Wir haben den Wunsch, daß das erhalten bleibt. Wir haben die Hoffnung, daß auch der Aufruf für die Diasporagabe dieses Jahr aufgenommen wird und tatkräftige Unterstützung findet.

DIE DIASPORAGABE 1966 DES MARTIN LUTHER-BUNDES

soll der *Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* für deren Aufbauarbeit in *Westparana* zur Verfügung gestellt werden.

Im Westteil des brasilianischen Bundesstaates Parana ist eine selbst für südamerikanische Verhältnisse außergewöhnliche Notlage entstanden, durch die die Kirche herausgefordert wird.

Ein nicht abreißender Strom evangelischer Siedler sucht in dieser Region eine neue Heimat.

Werden sie auch eine kirchliche Heimat finden?

Die Frage richtet sich an uns alle. Unsere lutherische Kirche in Brasilien tut, was sie kann. Vier Pfarrer hat sie bis jetzt dort eingesetzt. Aber ihre Kräfte reichen nicht aus. Wie könnten sie auch ein Gebiet versorgen, das eine Fläche umfaßt wie Mitteldeutschland?

Allein im Pfarrbezirk Rondón sind 17 Gemeinden entstanden!

Diese Pfarrer dürfen wir nicht ohne Hilfe lassen. Sie müssen mit dem Nötigsten ausgerüstet werden. Ein Gemeindezentrum soll entstehen; Kirchen müssen gebaut werden . . .

Deshalb wollen wir im Rahmen der

AKTION WESTPARANA

einen Betrag von DM 40000,— zur Verfügung stellen. Wir freuen uns über jede Gabe, die uns für diesen Zweck gegeben wird. Sie können Ihr Opfer Ihrem Pfarrer geben oder es direkt senden an den

Martin Luther-Bund, 8520 Erlangen, Fahrstraße 15
Bankkonto: Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230
Postscheckkonto: Nürnberg Nr. 40555

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I.

Die Organe des Bundes

1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Landessuperintendent Johannes Schulze DD,
3 Hannover, Friesenstraße 29; Tel. 1 76 77
2. Stellv. Bundesleiter: Professor D. Wilhelm Maurer,
852 Erlangen, Schuhstraße 47; Tel. 2 43 47
3. Schatzmeister: Studienrat Joachim Meyer,
2057 Reinbek, Bez. Hamburg, Lausitzerweg 7; Tel. 7 22 37 38
4. Generalsekretär: Pfarrer Walter Hirschmann,
852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 21 13

2. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

- 1.—4. Die Mitglieder der Bundesleitung
5. Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm, Berlin-Grünau (Ost-Berlin),
Rosestraße 42
6. Superintendent Wilhelm Daub, 78 Freiburg (Breisgau),
Stadtstraße 22; Tel. 4 42 23
7. Universitätsoberrat Hans O. Finn, 6601 Scheidt,
Eichendorffstraße 18; Tel. Saarbrücken 6 47 05
8. Kreisdekan Oberkirchenrat Emil Flurschütz, 858 Bayreuth,
Leonrodstraße 16; Tel. 52 40
9. Bischof Dr. Friedrich Hübner, 23 Kiel,
Dänische Straße 27—35; Tel. 4 78 51
10. Oberkirchenrat Gottfried Klapper, 3 Hannover 1
Richard-Wagner-Straße 26; Tel. 62 30 61
11. Pfarrer Klaus Petzoldt, 8045 Dresden A 45, Altleuben 13
12. Dekan Kirchenrat Gottfried Probst, 848 Weiden/Opf.
Pfarrplatz 6; Tel. 33 63

Beratende Mitglieder:

13. Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,
Hiltnerweg 3; Tel. 4 15 73
14. Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, 7 Stuttgart O,
Diemershaldenstraße 45; Tel. 24 69 51
15. Sachbearbeiter Wolfgang Link, 806 Dachau,
Hermann-Stockmann-Straße 47

3. Die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 21 13

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

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

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 1230

II.

Die Bundeswerke

1. Das Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 8520 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 21 13

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 8520 Erlangen, Schuhstraße 47

Studienleiter: Vikar Reinhard Steffen, im Hause (Erlangen, Fahrstraße 15)

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre 1935. Es wurde von dem ersten Bundesleiter Professor D. Dr. Friedrich Ulmer für diesen Dienst eingerichtet. 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 15. Januar, für das Wintersemester bis zum 15. Juni an die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes erbeten. Über die Aufnahme entscheidet ein von der Bundesleitung dazu bestimmtes Gremium.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim war in den beiden letzten Semestern in folgender Weise belegt:

Winter-Semester 1965/66:

15 Deutsche *kirchliche Herkunft:* 10 Bayern, 4 Hannover, 1 Rheinland

6 Ausländer je einer aus Brasilien, China, Jugoslawien und Süd-afrikanische Union, 2 aus Österreich

Sommer-Semester 1966:

15 Deutsche *kirchliche Herkunft:* 10 Bayern, 1 Hamburg, 2 Hannover, 2 Rheinland

6 Ausländer 1 China, 2 Norwegen, 2 Österreich, 1 Südafrikanische Union

2. Das Studentenheim St. Thomas

Zum Wintersemester 1962/63 ist ein neuerrichtetes Studentenheim bezugsfertig geworden, und zwar als Anbau an das erwähnte Theologenheim (s. Ziff. 1). Es bietet in Einzelzimmern und den entsprechenden Gemeinschaftsräumen Platz für 31 Studenten. Davon sind 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt.

Mit diesem Haus will der Martin Luther-Bund zunächst einen charitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor allem aus den Entwicklungsländern, eine ordentliche Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das neue Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen des Volkstums und der Sprache hinweg sich kennenlernen. Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim schafft darüber hinaus den meist nicht-christlichen Studenten eine Möglichkeit, bewußten evangelisch-lutherischen Christen zu begegnen und ein klares christliches Zeugnis in Wort und Tat zu empfangen.

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 8520 Erlangen, Schuhstraße 47

Tutor: stud. phil. Bernd Meyer, im Hause (Erlangen, Fahrstraße 15)

In den beiden letzten Semestern lebten im Studentenheim St. Thomas folgende Personengruppen:

Wintersemester 1965/66:

18 Ausländer aus Afrika 4, Arabien 3, Griechenland 2, Iran 2, Irak 1, Indonesien 3, Jemen 1, Norwegen 1, Syrien 1

sie studierten: Medizin 16, Zahnmedizin 1, Philosophie 1

religiöse Zugehörigkeit: Islam 7, griech.-orthodox 2, „evang.“ 3, röm.-kath. 1, Church of Christ 1, Buddhist 1, ohne Angaben 4

13 Deutsche *sie studierten:* Medizin 8, Jura 3, Philosophie 1, Naturwissenschaft 1

kirchliche Zugehörigkeit: 12 evang.-luth., 1 röm.-kath.

Sommersemester 1966:

- 18 Ausländer aus Afrika 4, Arabien 3, Griechenland 2, Iran 2, Irak 1, Indonesien 3, Jemen 1, Norwegen 1, Syrien 1
sie studierten: Medizin 16, Zahnmedizin 1, Philosophie 1
religiöse Zugehörigkeit: Islam 7, griech.-orthodox 2, „evang.“ 3, röm.-kath. 1, Church of Christ 1, Buddhist 1, ohne Angaben 4
- 13 Deutsche *sie studierten:* Medizin 8, Jura 3, Philosophie 1, Naturwissenschaft 1
kirchliche Zugehörigkeit: 12 evang.-luth., 1 röm.-kath.

3. 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 wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Es konnte in der letzten Zeit mit der „Aktion Westparana“ eine entscheidende Hilfe in einem Neusiedlungsgebiet geleistet werden.

Geschäftsführer des Brasilienwerkes: Miss.-Insp. Pastor Gotthard Grottko, 8806 Neuendettelsau, Joh.-Flier-Straße 20, Tel. 2 25

4. Das Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm

Geschäftsführer: Frau Gisela Mertens

Geschäftsstelle für den Dienst in der DDR: Berlin O 112, Bänischstr. 50

Postscheckkonto: Berlin 33 300; Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Werkes

Für den übrigen Dienst: 1000 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. 80 11 58

(Lutherisches Kirchenamt; Postscheckkonto: Berlin-West 56 341)

Das Sendschriften-Hilfswerk ist erwachsen aus dem Bedürfnis unserer Glaubensgenossen in der Verstreuung nach gutem lutherischem Schrifttum für die Pfarrer und für die übrigen Gemeindeglieder. Es 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 diesem Arbeitszweig ist heute jede Art Literaturhilfe des Martin Luther-Bundes — mit Ausnahme der unter 5. genannten — zusammengefaßt.

5. Die Bibelmission

Leiter (und Geschäftsstelle): Pfarrer i. R. Eugen Zügel
7157 Murrhardt (Württ.), Friedenstr. 54; Tel. 6023
Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,
PSA 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.

6. Der Martin Luther-Verlag, Erlangen und Rothenburg o. d. T.

Inhaber: J. P. Peter, Gebr. Holstein, 8803 Rothenburg, Schließfach 19;
Tel. 22 94

Der Verlag wurde im Jahre 1935 gegründet. Der Martin Luther-Bund ist an Planung und Produktion des Verlages 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 Fremdlingsschaft“,
Ganzleinen, DM 7,60

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

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

Wilh. Seb. Schmerl: „Luther und sein Werk“, broschiert, DM 1,50

III.

Angeschlossene Regionalverbände und kirchliche Werke in Deutschland

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

Vors.: Pfarrer Gottfried Daub, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9; Tel. 54 76

Stellv.: Pfarrer Friedrich Burmeister, 753 Pforzheim,
Schwebelstraße 7; Tel. 4 17 55
Schriftf.: Superintendent Wilhelm Daub, 78 Freiburg,
Stadtstraße 22; Tel. 4 42 23
Kassenf.: Frau Erica Aun, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,
PSA Karlsruhe Nr. 28 804

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

Vors.: Kreisdekan Oberkirchenrat Emil Flurschütz,
858 Bayreuth, Leonrodstraße 16; Tel. 52 40
Stellv.: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,
Hiltnerweg 3; Tel. 4 15 73
Schriftf.: Pfarrer Georg Kuhr, 85 Nürnberg,
Egidienplatz 29/III; Tel. 22 10 88
Kassier: Rendant Robert Anderka, Evang.-Luth. Gesamtkirchenver-
waltung, 852 Erlangen, Langemarkplatz 1; Tel. 2 23 20 (oder Er-
langen, Hofmannstraße 112; Tel. 8 81 86)
Geschäftsstelle: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. 2 17 90
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein, PSA Nürnberg 8 826
Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 4 752

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

1. Vors.: Pfarrer Dr. Wilhelm Hille, 3327 Salzgitter-Bad,
Schloppweg 13; Tel. 3 22 62
2. Vors.: Oberlandeskirchenrat i. R. Wilhelm Röpke,
334 Wolfenbüttel, Neuer Weg 6; Tel. 2 22 51
Schriftf.: Pfarrer Ferdinand Böhning, 3339 Schliestedt üb. Schöningen,
Evang.-Luth. Pfarrhaus; Tel. Schöppenstedt 3 82
Kassenf.: Justizinspektor Max Brüninghaus, 3327 Salzgitter-Bad,
Hinter dem Salze 15
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 20 515

4. *Martin Luther-Bund, evang.-luth. Gotteskasten Hamburg* (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Peter Schellenberg, 2 Hamburg 39,
Bussestraße 51; Tel. 51 78 45

2. Vors.: Studienrat Joachim Meyer, 2057 Reinbek, Bez. Hamburg,
Lausitzer Weg 7; Tel. Hamburg 7 22 37 38
1. Kassenf.: Bankkaufmann Hans-Eberhard Jacobi, 2 Hamburg 52,
Cranachstraße 45; Tel. 89 38 57 u. 32 13 56
2. Kassenf.: Sekretärin Fräulein Martha Sellhorn, 2 Hamburg 19,
Heussweg 6; Tel. 49 50 70
1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, 2 Hamburg 39,
Alsterdorferstraße 299; Tel. 51 02 27
2. Schriftf.: Pastor Werner Hasselmeier, 2 Hamburg 28.
Billhorner Mühlenweg 31; Tel. 78 66 75
- Beratendes Mitglied: Pastor Christian Kühn, 2 Hamburg 33,
Pestalozzistraße 19b; Tel. 61 73 18
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg,
PSA Hamburg 16 397
- Bankkonto: Hamburger Sparkasse von 1827 Nr. 5/24 249

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

- Vors.: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. 55 27 55
- Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans-Erich Creutzig,
3 Hannover, Yorckstraße 13; Tel. 66 54 58
- Schriftf.: Superintendent Klaus Hensel, 345 Holzminden,
Markt 9; Tel. 33 91
- Kassenf.: Amtsrat Fritz Welz, 3 Hannover, Wöhlerstr. 16; Tel. 13851
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hannover, PSA Hannover 3877
- Bankkonto: Nieders. Landesbank — Girozentrale —
Hannover Nr. 3473

6. *Martin Luther-Verein in Hessen (Kurbessischer Luth. Gotteskasten)*
(gegr. 1865)

- Vors. Dekan Lic. Ferdinand Hoffmann, 3546 Vöhl (Edersee);
Tel. 225
- Stellv.: Pfarrer Waldemar Immel, 3551 Lohra über Marburg/Lahn;
Tel. Gladenbach 2 27
- Schriftf.: Dekan Rudolf Maurer, 3570 Kirchhain Bez. Kassel,
Postfach 33; Tel. 3 51
1. Kassenf.: Pfarrer Günther, 3551 Roth üb. Marburg/Lahn;
Tel. Fronhausen/Lahn 238

2. Kassenf.: Frl. Margarete Weber, 3555 Fronhausen/Lahn,
Gladenbacherstraße 15; Tel. über 146 (Pfarramt)
Postscheckkonto: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg/Lahn.
PSA Frankfurt/Main 82 549

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

Vors.: Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow Krs. Lauenburg/Elbe;
Tel. 2 78

Stellv. Vors. u. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polleyn-Platz; Tel. 0 45 42/33 72

Kassenf.: Pastor Kurt Kroll, 2059 Siebeneichen üb. Büchen/Lbg.;
Tel. 0 41 58/124

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gottes-
kasten) PSA Hamburg 269 892;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 508

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

Vors.: Superintendent Pastor Gerhard Klose, 493 Detmold,
Südholzstraße 33, Postfach 344; Tel. 21 26

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 492 Lemgo,
Raabeweg 10; Tel. 51 85

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Kto. 6 99 72

9. *Martin Luther-Werk der Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs*
(gegr. 1854)

Vors.: Landessuperintendent Alstein, 28 Ludwigslust,
Kirchenstraße 14

Schriftf.: Pastor Werner Schnorr, Schwerin/Mecklbg., Bäckerstraße 9

Postscheckkonto: Martin Luther-Werk in Mecklenburg, Schorrentin,
PSA Berlin 3117

10. *Niedersächsischer Martin Luther-Verein in der Selbständigen Evang.-Luth.*
Kirche (gegr. 1953)

Vors.: Pastor Ernst Gasde, 2 Hamburg 22, Wandsbekerstieg 29c;
Tel. 25 53 16

Stellv.: Kirchensuperintendent Horst Brüggemann, 3111 Wriedel;
Tel. Brockhöfe 226

1. Schriftf.: Superintendent Eberhard Koepsell, 3102 Hermannsburg,
Georgstraße 4; Tel. 608

2. Schriftf.: Pastor Dr. Gottfried Werner, 3510 Hann.-Münden,
Hellenbergstraße 5; Tel. 26 33

Kassenf.: Bernhard Ziegenbein, 2 Hamburg 74, Aladinweg 12,
Tel. 6 53 62 19

Postscheckkonto: Hannover 2068 00

Bankkonto: Volksbank in Hermannsburg Nr. 3322

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

Vors.: Militärpfarrer Lothar Pahlow, 287 Delmenhorst,
Franz-Schubert-Straße 27; Tel. 44 11 App. 540; priv. 5037

Stellv.: Pastor Paul Trenskey, 287 Delmenhorst, Schulstraße 12

Schriftf.: unbesetzt

Kassenf.: Militärpfarrer Lothar Pahlow

Bankkonto: Oldenburgische Landesbank AG, Zweigstelle Wildes-
hausen Nr. 36 457

12. *Evang.-Luth. (altluth.) Gotteskasten e. V.* (gegr. 1900)

Vors.: Kirchenrat Gerhard Heinzelmann, 43 Essen, Mathilde-Kaiser-
Straße 50; Tel. 28 87 33

Stellv.: Superintendent Günter Schröter, 463 Bochum,
Dorstener Straße 263; Tel. 6 61 86

Geschäftsf.: Pastor Martin Fuhrmann, 46 Dortmund-Schüren,
Am Hilgenbaum 12; Tel. 44 71 73

Stellv. Geschäftsf.: Dipl.-Ing. Dr. Gotthard Schmolke,
46 Dortmund-Hörde, Brücherhofstraße 7; Tel. 4 53 86

Kassenf.: Rendant Walter Hollmann, 581 Witten, Parkweg 52;
Tel. 30 31

Postscheckkonto: Evang.-Luth. (altluth.) Gotteskasten (e. V.)
Dortmund, PSA Dortmund 109 250

13. *Gotteskastenwerk der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche im Gebiet der DDR*
(gegr. 1951)

Vors.: Pastor Kurt Kallensee, Halle/Saale, Robert-Blum-Straße 10;
Tel. 3 37 64

Kassenf.: Allgem. Kirchenkasse der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche in der
DDR, 102 Berlin 2, Annenstraße 53; Tel. 27 35 83

Postscheckkonto: Allgemeine Kirchenkasse der Ev.-Luth. (altluth.)
Kirche, 102 Berlin, Annenstraße 53, PS Berlin 75 400

14. *Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens* (gegr. 1854)
Vors.: Pfarrer Klaus Petzoldt, 8045 Dresden 45, Altleuben 13
Stellv.: Pfarrer Lic. Gerhard Molwitz, 7113 Markkleeberg 2,
Kirchstraße 5
Schriftf.: Pfarrer Otto Schilter, 8023 Dresden 23, Kronenstraße 31/II
Kassenf.: Frau Else Schaarschmidt, 934 Marienberg/Sa., Scheffelstraße 8
Postscheckkonto: Martin Luther-Werk Sachsen, 934 Marienberg/Sa.,
PSA Dresden 2 601
Bankkonto: Kreissparkasse Marienberg/Sa. Nr. 421
15. *Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein* (gegr. 1886)
Vors.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg 50, Bei der Osterkirche 13;
Tel. 38 95 70
Stellv.: Propst Willi Schwennen, 2 Hamburg 67, Rockenhof 1;
Tel. 6 03 80 51
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 Bad Segeberg, Schillerstraße 13;
Tel. 26 92
Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
Itzehoe, PSA Hamburg 10 539
16. *Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen* (gegr. 1899)
Vors.: Pfarrer Helmut Vollbrecht, 65 Gera, August-Bebel-Straße 33
Stellv.: Pfarrer Erich Schlegel, 65 Gera-Lusan, Heeresbergstraße 28
Kassenf.: Frau Sabine Klaus, 65 Gera-Taubenpreskeln,
Am Büchsenberg 4
Postscheckkonto: Martin Luther-Werk in Thüringen, PSA Erfurt 7497
17. *Martin Luther-Bund in Württemberg* (gegr. 1879)
Vors.: Pfarrer i. R. Eugen Zügel, 7157 Murrhardt (Württ.)
Friedenstraße 54; Tel. 60 23
Stellv.: Schuldekan Otto Haeberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. 76 31 02
Schriftf.: Pfarrer Gustav Beierbach, 7 Stuttgart O, Staibenäcker 8;
Tel. 4 07 11
Kassenf.: Oswald Thurm, 7 Stuttgart O, Werastraße 141

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,
PSA Stuttgart 13 800

Postscheckkonto für die Bibelmission: Bibelmission des Martin Luther-
Bundes, PSA Stuttgart 105

18. *Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche,
Neuendettelsau* (gegr. 1849)

Obmann: Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Koller, 8501 Rummelsberg,
Haus Nr. 32; Tel. 451 (Nebenstelle 282)

Stellv.: Pfarrer Bernhard Bammessel, 85 Nürnberg 10, Rennweg 61;
Tel. 55 13 01

IV.

Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke im Ausland

1. *Martin Luther-Bund in Österreich*

Bundesobmann: Superintendent Wilhelm Mensing-Braun, Linz a. d.
Donau, Bergschlüsselgasse 5; Tel. 2 16 80

Stellv. Bundesobmann: Pfarrer Beowulf Moser, Pinkafeld, Burgenland,
Kirchengasse 5; Tel. 245

Schriftf.: Pfarrer Hans-Hermann Schmidt, Bad Ischl O.Ö.,
Bahnhofstraße 5; Tel. 32 25

Kassenf.: Direktor Karl Uhl, Wien VII, Breitegasse 8

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Linz/Donau
Nr. 82 410

2. *Vereinigte Evang.-Luth. Kirche in Australien*

Generalpräses: Pastor M. Loche, DD., North Adelaide/Südaustralien,
39 Hill Street

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: Louis Fischer, 13, Rue de Poissy, Paris; Tel. 32 41
 Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, Inspecteur ecclésiastique Antony
 (Seine), 1. Allée de l'Estérel
5. *Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode in Südafrika*
 Präses: Pastor Hermann Hahne, P. O. Box 1067, Pietermaritzburg/Natal,
 Südafrika
6. *Lutheran Church in Ireland*
 Rev. Pastor H. D. Mittorp, Dublin/Irland, 21. Merlyn Park
7. *Evang.-Luth. Kirchgemeinde im Fürstentum Liechtenstein*
 Pfarrer Hans-Joachim Schaffer, Vaduz-Bartlegrosch, Liechtenstein,
 Evang.-Luth. Pfarramt

Anschriften der Verfasser

- Daub*, Wilhelm, Superintendent, 78 Freiburg (Breisgau), Stadtstraße 22
- Greiner*, Albert, Pasteur, Inspecteur ecclésiastique, Antony (Seine), 1. Allée
 de l'Estérel, Frankreich
- Kopfermann*, Wolfram, Vikar, 852 Erlangen-West, Möhrendorferstraße 42
- Lohse*, Bernhard, Professor Dr., 2 Hamburg, Wittenbergener Weg 40
- Maurer*, Wilhelm, Professor D., 852 Erlangen, Schuhstraße 47
- Pöhlmann*, Horst, G., Dr., 852 Erlangen-West, Schinnererstraße 6
- Schmidt-Clausen*, Kurt, Landeskirchenrat, 3 Hannover, Rote Reihe 6
- Schulze*, Johann, DD, Landessuperintendent für den Sprengel Calenberg-
 Hoya, Konventual des Klosters Loccum, Bundesleiter des Martin
 Luther-Bundes, 3 Hannover, Friesenstraße 29

13. JUN 1978

29. MRZ. 1982

7.60